



T.C.

**KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**AYDINLAR SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA
NURETTİN TOPÇU VE NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN
TOPLUM İNŞASI**

Mustafa Kemal HAYTA

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. İbrahim MAZMAN

KIRIKKALE – 2022



T.C.

KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**AYDINLAR SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA
NURETTİN TOPÇU VE NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN
TOPLUM İNŞASI**

Mustafa Kemal HAYTA

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. İbrahim MAZMAN

KIRIKKALE – 2022

ONAY-KABUL SAYFASI

Mustafa Kemal HAYTA tarafından hazırlanan “AYDINLAR SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA NURETTİN TOPÇU VE NECİP FAZIL KISAKÜREK’İN TOPLUM İNŞASI” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. İbrahim MAZMAN

Sosyoloji Anabilim Dalı, Kırıkkale Üniversitesi

İmzası.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Başkan: Prof. Dr. Himmet HÜLÜR

Gazetecilik Anabilim Dalı, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İmzası.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Üye: Doç. Dr. Mümtaz Levent AKKOL

Sosyoloji Anabilim Dalı, Yozgat Bozok Üniversitesi

İmzası.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.

Üye: Dr. Öğretim Üyesi Mezher YÜKSEL

Sosyoloji Anabilim Dalı, Kırıkkale Üniversitesi

İmzası.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Üye: Dr. Öğretim Üyesi Öznur ÖZDARICI

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırıkkale Üniversitesi

İmzası.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Tez Savunma Tarihi: 23/12/2022

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Doç. Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYANI

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- o Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- o Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- o Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- o Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- o Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Mustafa Kemal HAYTA

23.12.2022

ÖZET

AYDINLAR SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA NURETTİN TOPÇU VE NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN TOPLUM İNŞASI

Kırıkkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. İbrahim MAZMAN

Aralık 2022, 464 sayfa

Bu tezin amacı, Nurettin Topçu'nun aşağıdan yukarı, şahsiyetçilik merkezli, Necip Fazıl Kısakürek'in ise yukarıdan aşağı iktidar merkezli toplum kurgularını, yaşamlarından, eserlerinden, sosyal ve siyasal etkinliklerinden hareketle aydınlar sosyolojisi bağlamında ortaya koymaktır.

Topçu, toplumla aşağıdan yukarı sosyal inşa gerçekleştirmek için kültürel, entelektüel ve düşünsel ilişki kurmaya çalışır. Manevi liderliğini üstlendiği derneklerde kültürel ve sosyal yardım faaliyetleri organize eder. Bu derneklerin bazılarının tüzüğünde siyaset yapılamayacağına dair özel madde vardır. İstanbul dışından gelen konferans tekliflerini kabul etmez. Başta *Hareket* dergisi olmak üzere, yazılı metinler aracılığıyla topluma mesajlarını ulaştırmaya çalışır. Bu nedenle Topçu büyük kitlelere değil ancak sınırlı bir entelektüel kesime ulaşır. Aşağıdan yukarı toplum inşası ve özgür iradenin ortaya çıkması için “Hareket Felsefesi, İsyân Ahlakı ve İslam Sosyalizmi” kavramlarını şekillendirir. Ancak Topçu'nun fikirleri, okuma ve düşünme konusunda zayıflıkları ve önyargıları olan bir toplumda geniş çapta kabul görmez.

Kısakürek'in ise yukarıdan aşağı, iktidar merkezli toplum inşasını aktif siyasetle gerçekleştirmek için milletvekili olma girişimleri başarısızlıkla sonuçlanır. Yine aynı amaca yönelik olarak, siyasi partiye dönüşebilecek bir yapıda Büyük Doğu Cemiyetini kurar (1949). Cemiyetin iki yıllık faaliyetleri sonucunda, resmî ideolojinin kendisine aktif siyasette yer vermeyeceği kanaatine ulaşır. O da cemiyeti kapatır. Sonrasında siyasete sağ muhafazakâr ve İslamcı partilerde bir ideolog aydın olarak katkı sunar. Bu bağlamda “Başyücelik Devlet” tasarımını, tepeden inme bir siyasal İslam modeli olarak günümüzdeki parlamenter sisteme benzer bir şekilde kavramsallaştırmıştır. Türkiye'nin her yerinde konferanslar aracılığıyla milyonları aşan kitlelere seslenir. Sözlü kültürün egemen olduğu Türk toplumunda seyirlik tiyatro eserleri yoğun ilgi görür. Şiirleri, sağ kesimin dilinde birer slogana dönüşür. Bu yönüyle Kısakürek'in tercih etmiş olduğu siyasal ve sözlü enstrümanlar toplumsal kabulünü sağlar.

Topçu'nun tercih ettiği toplumla entelektüel ve düşünsel ilişki biçimi Türk toplumunda çok sınırlı kalır. Kısakürek'in sözlü ve siyasal iletişim biçimi ise

siyasallaşmış Türk toplumunda büyük bir karşılık görür. Bu itibarla Kısakürek'in, toplum inşasında ve toplumsal etki açısından Topçu'ya oranla çok daha başarılı olduğu soncuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aydın, Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, İsyah Ahlakı, Başyücelik Devleti, Toplum Mühendisliği.



ABSTRACT

NURETTİN TOPÇU AND NECİP FAZIL KISAKÜREK'S CONSTRUCTION OF SOCIETY IN THE CONTEXT OF THE SOCIOLOGY OF INTELLECTUALS

Kırıkkale University

Social Sciences Institute

Department of Sociology, PhD Thesis

Supervisor: Prof. Dr. İbrahim MAZMAN

December 2022, 464 pages

The aim of this thesis is to reveal Nurettin Topçu's bottom-up, personality-centered, and Necip Fazıl Kısakürek's top-down power-centered social fictions in the context of the sociology of intellectuals, based on their lives, works, social and political activities.

Topçu tries to establish a cultural, intellectual and mental relationship with the society in order to realize a social construction from the bottom up. He organizes cultural and social aid activities in associations of which it undertakes the spiritual leadership. There is a special article in the statutes of some of these associations stating that politics cannot be dealt. He does not accept conference offers from outside of Istanbul. Nurettin Topçu tries to convey its messages to the society through written texts, especially in the *Hareket* magazine. For this reason, Topçu does not reach large masses of people, but only a limited intellectual segment. He gives a form the concepts of "Philosophy of Movement, Revolt Morality and Islamic Socialism" for the construction of a society from the bottom up and the emergence of free will. However, Topçu's ideas are not widely accepted in a society that has weaknesses and prejudices in terms of reading and thinking.

Kısakürek's attempts to become a deputy failed in order to build a top-down, power-centered society with active politics. Again for the same purpose, he founds the Great East Society (1949), which has a structure that could turn into a political party. As a result of the activities of the society for two years, he comes to the conclusion that the official ideology would not find a place him in active politics. At the end of this situation, he closes the society. Afterwards, he contributes to politics as an ideologue and intellectual in right-wing conservative and Islamist parties. In this context, Kısakürek conceptualizes the design of "The Supreme State" as a top-down model of political Islam, similar to the current parliamentary system today. He appeals more than millions of audiences through conferences all over Turkey. In Turkish society, where oral culture is dominant, his theatrical works attract great attention. The right wing keeps harping on his poems as turn into slogans. In this respect, the political and verbal instruments which Kısakürek preferred, ensure that his social acceptance.

Topçu's preferred form of intellectual and mental relationship with community, remains very limited in Turkish society. On the other hand, the verbal and political communication style of Kısakürek, sees a great positive response in the politicized Turkish society. In this respect, it has been concluded that Kısakürek is much more successful than Topçu in terms of community building and social impact.

Keywords: Intellectual, Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Revolt Morality, Supreme State, Social Engineering.



TEŞEKKÜR

Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek İslamcı olarak ifade edilmesine rağmen Topçu İslamcılık kalıbı içerisine sığmaz. Aynı sosyolojik zemin üzerinde düşünsel, toplumsal, eğitsel, kültürel etkinlikler de bulunmalarına rağmen, toplum inşasında hareket noktaları birbirine zıttır. Bu yönüyle Topçu ve Kısakürek'in sosyolojik yaklaşımları birey-toplum-şahsiyetçilik bağlamında günümüzdeki kültürel, toplumsal ve siyasal süreçleri açıklamaya yarayacak argümanlara sahiptir. Topçu ve Kısakürek'in toplum inşasındaki bu karşıtlıktan hareketle çalışmanın başat noktalarının oluşmasında ciddi katkıları olan Osman ALGIN ve Doç. Dr. Aziz ŞEKER'e teşekkür ederim.

Doktora sürecinin kritik döneminde tüm yoğunluğuna rağmen bana danışmanlık yapmayı memnuniyetle karşılayan Prof. Dr. İbrahim MAZMAN'a bilimsel, insani, entelektüel ve özverili yaklaşımından dolayı, tez çalışmasına danışmanlığında başladığım ve sonrasında kurum değişikliği nedeniyle ayrılan Prof. Dr. Sıtkı YILDIZ'a doktora sürecindeki pozitif yaklaşımından dolayı, Prof. Dr. Dolunay ŞENOL'a ise cesaretlendirici katkılarından dolayı saygılarımı sunarım.

Mustafa Furkan YILMAZ ve Gizem BAŞARAN'a tezin akademik redaksiyonundaki katkılarından, Dr. Engin YAZICI, Dr. Emin YAŞAR ve Dr. Mustafa KÖK'e desteklerinden dolayı müteşekkirim.

Tez izleme ve savunma sürecindeki katkılarından dolayı; Prof. Dr. Himmet HÜLÜR, Doç. Dr. Mümtaz Levent AKKOL, Dr. Mezher YÜKSEL ve Dr. Öznur ÖZDARICI'ya saygılarımı sunarım.

Eğitim öğretim sürecine yanında başladığım ve bana büyük eğitim olanağı sunan amcam İsmail HAYTA'ya, doktora eğitimi boyunca bana her türlü desteği veren kuzenim Âdem Harun HAYTA ve ablam Zübeyde YURDAGÜL'e ve özellikle maddi ve manevi desteğini hep yanımda bulduğum abim Ahmet HAYTA'ya teşekkürü borç bilirim.

Topçu'nun eserlerinin düşünsel, Kısakürek'in eserlerinin hacim zorluğu ve kendileri hakkında yapılan akademik çalışmaların çokluğu, tez çalışmasının zorlu yanlarını oluşturdu. Bu sürecin tüm zorluklarında bana destek olan ve özveri gösteren eşim Ümran Seher hanıma, oğlum Melih Kağan ve kızım Aybike Asya'ya çok teşekkürler.

08.01.2023

Mustafa Kemal HAYTA

İÇİNDEKİLER DİZİNİ

| | <u>Sayfa</u> |
|---|--------------|
| ÖZET | iv |
| ABSTRACT | vi |
| TEŞEKKÜR | viii |
| İÇİNDEKİLER DİZİNİ | ix |
| KISLATMALAR DİZİNİ | xiii |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. AYDINLAR SOSYOLOJİSİ ve TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ | 11 |
| 1.1. Aydınlanma | 11 |
| 1.2. Aydınlar Sosyolojisi | 17 |
| 1.3. Karl Mannheim, Sabri Fehmi Ülgener ve Şerif Mardin’de Aydın Kavramı .. | 22 |
| 1.4. Toplum Mühendisliği Bağlamında Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek’in Toplum İnşası | 28 |
| 1.5. Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek’in Toplum İnşasını Etkileyen Dinamikler..... | 37 |
| 1.6. Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek’in Toplum İnşası | 42 |
| 2. AYDINLAR SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA, ‘AYDININ’ TOPLUM İNŞASINDAKİ ROLÜ | 55 |
| 2.1. Aydın Kavramının Tarihsel Gelişimi | 55 |
| 2.2. Aydınin Ortaya Çıkış Koşulları..... | 64 |
| 2.3. Aydınin Genel Nitelikleri..... | 67 |
| 2.4. Batı Aydınının Toplum İnşasındaki Rolü | 81 |
| 2.4.1. Batı Kültüründe İlk Aydın Prototipleri..... | 81 |
| 2.4.2. Orta Çağ Batı Aydınını | 84 |
| 2.4.3. Modern Çağ Batı Aydınını..... | 89 |
| 2.5. Türk Aydınının Toplum İnşasındaki Rolü | 93 |
| 2.5.1. Türk Kültüründe İlk Aydın Prototipleri..... | 93 |
| 2.5.2. Osmanlı Klasik Dönem Aydınını | 95 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 2.5.3. | Tanzimat Aydını..... | 97 |
| 2.5.4. | Cumhuriyet Aydını..... | 103 |
| 2.6. | Aydınlarla İlgili Sosyolojik Bir Değerlendirme | 105 |
| 3. | NURETTİN TOPÇU ve NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN AYDINLAR SOSYOLOJİSİNDEKİ YERİ ve ÖNEMİ | 108 |
| 3.1. | Nurettin Topçu'nun Aydınlar Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi | 108 |
| 3.1.1. | Nurettin Topçu'nun Yaşamı..... | 108 |
| 3.1.2. | Nurettin Topçu'nun Eserleri..... | 113 |
| 3.1.3. | Nurettin Topçu'nun Yaşamında Entelektüel Kriz: Hoca da Papaz da Adam Aldatıyor..... | 115 |
| 3.1.4. | Nurettin Topçu'nun Düşünce Kaynakları..... | 118 |
| 3.1.4.1. | Nurettin Topçu Düşüncesine Mehmet Akif Ersoy ve Hüseyin Avni Ulaş Etkisi..... | 119 |
| 3.1.4.2. | Nurettin Topçu Düşüncesine Maurice Blondel Etkisi | 123 |
| 3.1.4.3. | Nurettin Topçu Düşüncesine Luis Massignon Etkisi | 125 |
| 3.1.4.4. | Nurettin Topçu Düşüncesine Henri Bergson Etkisi | 127 |
| 3.1.4.5. | Nurettin Topçu Düşüncesine Anadoluçuluk Akımının Etkisi | 130 |
| 3.1.4.6. | Nurettin Topçu Düşüncesine Tasavvuf ve Abdülaziz Bekkine Etkisi | 134 |
| 3.1.5. | Bir Aydın Olarak Nurettin Topçu: Ayrıksı Sima | 140 |
| 3.1.6. | Nurettin Topçu'nun Aydına Bakışı: Aydınlar; Vagonlardan Kopan Lokomotiflere Benzer..... | 144 |
| 3.1.7. | Bir Aydın Olarak Nurettin Topçu'nun Entelektüel Etkileri..... | 148 |
| 3.1.8. | Bir Aydın Olarak Nurettin Topçu'nun Siyasetle Dolaylı İlişkisi: Dergâh Misali Dernekler..... | 151 |
| 3.2. | Necip Fazıl Kısakürek'in Aydınlar Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi | 158 |
| 3.2.1. | Necip Fazıl Kısakürek'in Yaşamı | 158 |
| 3.2.2. | Necip Fazıl Kısakürek'in Eserleri | 165 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 3.2.3. | Necip Fazıl Kısakürek'in Yaşamında Entelektüel Kriz: Beyindeki Zehirli Kıymık | 168 |
| 3.2.4. | Necip Fazıl Kısakürek'in Düşünce Kaynakları..... | 174 |
| 3.2.4.1. | Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesine Anadoluculuk Akımının Etkisi | 175 |
| 3.2.4.2. | Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesine Henri Bergson Etkisi | 177 |
| 3.2.4.3. | Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesine Tasavvuf ve Abdülhakim Arvâsî Etkisi..... | 180 |
| 3.2.5. | Bir Aydın Olarak Necip Fazıl Kısakürek: Anti'ler Aydını..... | 186 |
| 3.2.6. | Necip Fazıl Kısakürek'in Aydına (Babıali'ye) Bakışı: Yirmi Dokuz Harflik Sözde Aydınlar | 188 |
| 3.2.7. | Bir Aydın Olarak Necip Fazıl Kısakürek'in Entelektüel Etkileri | 192 |
| 3.2.8. | Bir Aydın Olarak Necip Fazıl Kısakürek'in Siyasetle İlişkisi: İdeolog Aydın | 196 |
| 4. | NURETTİN TOPÇU ve NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN ESERLERİNDE TOPLUM İNŞASI..... | 199 |
| 4.1. | Nurettin Topçu'nun Eserlerinde Toplum İnşası..... | 199 |
| 4.1.1. | Nurettin Topçu'nun Toplum İnşası Kavramları..... | 199 |
| 4.1.1.1. | Hareket Dergisi: Cumhuriyet Döneminin İlk Muhalif Düşünce Okulu | 199 |
| 4.1.1.2. | Hareket Felsefesi: Hareket; 'İnsanla Allah'ın Terkibidir' | 208 |
| 4.1.1.3. | İsyan Ahlakı: Hür Vicdanın Sesi Olarak Cemiyetin Dayatmalarına Karşı İsyan | 214 |
| 4.1.1.4. | İslam Sosyalizmi (Milliyetçi ve Ruhçu Anadolu Sosyalizmi): 'Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır' | 221 |
| 4.1.1.5. | Devlet Tasarımı: Hür Totalitarizm | 232 |
| 4.1.2. | Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında İdeolojiler | 244 |
| 4.1.3. | Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında İslamcılık: Siyasal İslamcılığa Karşı Olan 'İslamcı' | 262 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 4.1.4. | Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında Batı ve Modernleşme: Makine Medeniyeti | 272 |
| 4.1.5. | Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında Birey-Toplum-Şahsiyetçilik: İndivüalizm-Sosyolojizm-Personalizm | 288 |
| 4.2. | Necip Fazıl Kısakürek'in Eserlerinde Toplum İnşası..... | 306 |
| 4.2.1. | Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşası Kavramları..... | 306 |
| 4.2.1.1. | Büyük Doğu Dergisi: İçtimai Davanın Yayın Organı | 306 |
| 4.2.1.2. | Toplum İnşasında Doğu: Ruh | 310 |
| 4.2.1.3. | Büyük Doğu Mefkuresi: İslamiyet'in Emir Subaylığı | 312 |
| 4.2.1.4. | Büyük Doğu Cemiyeti: Siyasi Parti Oluşumuna Bir Zemin Arayışı | 316 |
| 4.2.1.5. | Devlet Tasarımı: Başyücelik Devleti..... | 319 |
| 4.2.2. | Necip Fazıl Kısakürek' in Şiirlerinde Toplum İnşası: Şiir; Mutlak Hakikati Arama İşidir | 333 |
| 4.2.3. | Necip Fazıl Kısakürek'in Tiyatro Eserlerinde Toplum İnşası: Tiyatro; İçtimaî Davada En Büyük Vaaz Kürsüsüdür | 348 |
| 4.2.4. | Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasında İdeolojiler..... | 359 |
| 4.2.5. | Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasında İslamcılık: Siyasal İslam | 364 |
| 4.2.6. | Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasında Batı ve Modernleşme: Her Minare Bir Fabrika Bacasıyla Nişanlanacak..... | 373 |
| 4.2.7. | Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasında Birey-Toplum Dikotomisi: Toplumun Selameti İçin Fertler Feda Edilir | 381 |
| | SONUÇ ve DEĞERLENDİRME | 388 |
| | KAYNAKÇA | 408 |
| | FAYDALANILAN İNTERNET KAYNAKLARI..... | 435 |
| | ÖZGEÇMİŞ..... | 437 |

KISLATMALAR DİZİNİ

| | |
|-----------|-----------------------------------|
| AP | : Adalet Partisi |
| CHP | : Cumhuriyet Halk Partisi |
| Çev. | : Çeviren |
| DP | : Demokrat Parti |
| Edt. | : Editör |
| Haz. | : Hazırlayan |
| Kısakürek | : Necip Fazıl Kısakürek |
| MHP | : Milliyetçi Hareket Partisi |
| MNP | : Milli Nizam Partisi |
| MSP | : Milli Selamet Partisi |
| MTTB | : Milli Türk Talebe Birliği |
| s. | : Sayfa |
| ss. | : Sayfa Sayısı |
| TBMM | : Türkiye Büyük Millet Meclisi |
| Topçu | : Nurettin Topçu |
| TRT | : Türkiye Radyo Televizyon Kurumu |

GİRİŞ

Tarihten günümüze toplumları etkileyen, inşa eden birçok figür vardır. Aydınlar da bu figürlerin önde gelenlerindedir. Aydın, toplumda işlevsel olarak kimliği ve konumu itibariyle önemli bir fonksiyon icra eder. Tarihsel süreçte ‘aydın’ kavramı şekil olarak farklılık gösterse de içerik olarak pek farklılık göstermez. Eski toplumlardan günümüze, tüm tarih aşamalarında aydınların etkinlikleri gözlemlenir. Bu etki, rol ve konumlar her toplumda farklı nitelikler göstermekte ve her toplumsal yapıya uygun donanımlı bir aydın katmanı, tarihsel bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır (Keser, 1986: 211). Bu itibarla aydının konumu toplumsal süreçlerde farklılık göstermesine rağmen işlevi toplum inşası bağlamında hep devam etmiştir.

Keser’in (1986: 211) de belirttiği gibi aydın, tarihsel süreç içerisinde farklı fonksiyonlarda; aşiret yaşamında ‘büyücü, sihirbaz’, Antik Yunan’da ‘sofist’, feodal dönemde ‘clerc’ (din adamı), kapitalizmde ‘sorgulayıcı, bilen’ ve ‘bu işlevleri icra eden’ olarak ortaya çıkar. Küçük (2010: 19) ise aydının toplumsal boyutunu ifade ederken onu; aklıyla mücadele eden adam olarak tanımlar. Aydının toplumu inşa etmeye yönelik dikey ve yatay fonksiyonu inkâr edilemez ve toplumla ilgili pek çok şeyin dönüştürücüsüdür (Aydın, 2005: 45). Hem makro (devlet, siyaset eğitim, din, ulus, etnisite vb.) yapıları, hem de mikro (birey, aile), yapıları etkiler. “Aydın olgusu dün olduğu kadar bugün de önemlidir ve muhtemelen yarın da önemini koruyacaktır” (Aydın, 2005: 46) ve sosyal işlevi hep devam edecektir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında resmî ideolojiyle zıt yönde düşünen Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek, aydın olarak kendi ‘karşı’ mücadelelerini verirler. İki de mücadelelerini dergi, kitap, gazete ve konferanslarla devam ettirirler. Toplumla ilgili görüşlerinde büyük resimde bazı benzerlikler olmasına rağmen ayrıntıda çok ciddi farklar vardır. Cumhuriyet döneminin toplum inşasında etkili olan bu iki aydının birey-toplum- şahsiyetçiliğe yaklaşımları zıttır.

Necip Fazıl, devlet ve idare mefkûresi ile ilgili görüşlerini *İdeolocya Örgüsü* isimli eserinde ‘Başyücelik’ olarak ifade eder. ‘Başyücelik’ Türk toplumu açısından nevi şahsına münhasır ve düşünür fukarası bir millet için önemli bir ütopya tasarımıdır. Eserin kendi türünde Türk toplumu ve aydını (düşünürü) için bir ilk, değer üretme

çabası ve kaynağının iç dinamikler olması önem arz eden diğer bir husustur (Karadeniz, 2005: 21). Necip Fazıl, idare mefkûresi ve devlet sistemi kaleme alarak toplum inşasına büyük bir yapıdan yani ‘devletten’ başlar, düşünce sistematüğını bunun üzerine kurar.

Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek’ten farklı olarak düşünce sistematüğını insan, birey şahsiyeti, tekil, küçük bir adım diyebileceğimiz ‘hareket’ten başlatır ve toplumsal görüşlerini ‘Hareket Felsefesi’ üzerine kurar. 1939’dan 1975’e kadar, insanlık ve Anadolu üzerine hülyalar kurar, bunun sözcülüğünü yapar, kurtuluş çareleri arar, çözümünü de ‘Hareket Felsefesi’ adı altında ifade eder. Hareket Felsefesi’ni¹, yarınki Türkiye’nin problemlerine çare olarak sunar (Battal, 2006: 119) ve toplumsal yönünü İsyan Ahlakı ve insan şahsiyetiyle (*personalizme*) destekler.

Her iki aydının ortak noktası, düşünce ve fikir kaynaklarının yerli olması, Batı etkisi başta olmak üzere başka kültürlerin etkisine karşı olmalarıdır. Çağdaş olarak nitelendirilen birçok düşünür, Türk toplumunun ilerlemesinde çözümünü dışarıda ararken bu iki aydın çözümünü yerli kaynaklarda arar. Cumhuriyet’in ilk yıllarında düşünceleriyle, yazılarıyla başta gençlik olmak üzere kültürden siyasete, edebiyattan sanata geniş bir yelpazede toplumu birçok yönüyle etkileyen, inşa eden asli karakterler arasında Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek önemli yer tutar (Doğan, 2006a: 103).

Nurettin Topçu, akademik kariyerini felsefe üzerine yapar. Doçent unvanı almasına rağmen siyasi sebeplerden ötürü üniversitelerde akademisyen olarak görev verilmez. Liselerde felsefe öğretmenliği yapar. Düşüncelerini başta *Hareket* dergisi olmak üzere daha birçok dergide materyalizm, pozitivism, pragmatizm karşıtı yazılarıyla ifade eder.

Necip Fazıl Kısakürek ise felsefe lisans eğitimini yarıda bırakır, edebiyat alanına yönelir, Büyük Doğu mecmuasını yayımlamanın yanı sıra, başka birçok dergide yazılarını neşreder, edebiyatın her dalında önemli eserler kaleme alır (Tökel, 2005: 56). Nurettin Topçu, çağdaş Türk düşüncesinin önemli simalarından birisi ve XX. yüzyıl Türkiye’sinin özgün bir ahlak filozofu (Kök, 2006b: 127,136); Necip Fazıl ise aydın, edebiyatçı ve şairdir. “Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek verdikleri

¹ Tez kapsamında, Nurettin Topçu’nun; Hareket Felsefesi, İsyan Ahlakı, İslam Sosyalizmi, Necip Fazıl Kısakürek’in; Yüce, Başyüce, Yüceler Kurultayı, Başyücelik Devleti vb. kavramlar özel isim bağlamında kullanılmıştır.

eserleriyle ülkemizin yakın tarihinde toplumun bir kesimi üzerinde yönlendirici etkileri” (Cihan, 2010: 1) olan iki isimdir. Bu iki şahsiyetin sosyoloji bilimi açısından önemi, Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında, Türk toplum inşasında önemli isimler olmaları, günümüzde de birçok kesim tarafından ciddiyetle okunup, takip edilmelerinden kaynaklanır. Her iki şahsiyet de Türkiye’nin geleceği, yeni nesiller yetişmesi için çaba harcamış ve aynı dönemde yaşamışlardır. Fikir, hareket öncüsü olarak tanınmış bu iki karakterin toplumla ilgili düşünceleri, yakın dönem fikir ve siyaset yapılanmalarının anlaşılmasında önemlidir (Doğan, 2006a: 103).

Topçu ve Kısakürek’in toplumsal açıdan önemli şahsiyetler olmalarının nedeni; Necip Fazıl’ın, farklı siyasi eğilimlere sahip, farklı kaynaklardan beslenen geniş muhafazakâr çevreler üzerinde etkili olmakla beraber keskin kalemiyle sessiz yığınların sesi olarak toplumsal hafızada iz bırakması (Emre, 2005: 55) iken Topçu’nun ise toplumsal sorunların birçok boyutuyla yakından ilgilenen, toplumsal problemlere öneriler sunan ve topluma projeksiyon tutan bir fikir adamı olmasıdır. Bu bağlamda, Topçu, sosyoloji, din, sanat, siyaset, eğitim, kültür ve sosyal bilim etkinlikleriyle toplumsal olaylar üzerine düşünceler geliştirmiştir (Yıldırım, 2006: 141).

Alman edebiyatında Goethe, Fransız edebiyatında Hugo, Rus edebiyatında Tolstoy ve Dostoyevski, Pakistan’da Muhammet İkbâl ne ise Türk kültüründe de Necip Fazıl odur (Tökel, 2005: 56). Topçu ise *Türk Sosyal Teorisi’nin* ilk temsilcisi ve kurucusu olarak görülebilir. “Batı toplumlarında Neo-Marksizm ya da *Frankfurt Okulunun* modern toplum tasarımına ilişkin eleştirileriyle oluşan eleştirel teorinin, bizde Nurettin Topçu tarafından temsil edildiği” (Yıldırım, 2006: 144) söylenebilir. Fakat Nurettin Topçu’nun önemi; eleştirelliğinin *Frankfurt Okulunun* etkisiyle değil de tamamen kendi özgün düşüncesinin eseri olmasından kaynaklanır.

Topçu ve Kısakürek benzer sosyolojik zeminde toplum inşası amaçlamalarına rağmen yöntem, hareket tarzları ve temel konularda ciddi farklılıklara sahiptir. Bu aydınların toplum inşası kısaca şöyle ifade edilebilir; Nurettin Topçu, toplumu ‘fert/birey (*personalist*) merkezli’ ve ‘aşağıdan yukarı’ bir değişim sürecinde ele alırken; Necip Fazıl Kısakürek ise ‘iktidar merkezli’ ve ‘yukarıdan aşağı’ değişim sürecinde ele alır.

Topçu'nun toplumsal görüşü genel olarak, 'Hareket Felsefesi-İsyan Ahlakı'; Kısakürek'in ise 'Büyük Doğu- Başyücelik' olarak ifade edilebilir. Kök'e göre (2006: 136) Topçu'nun, toplum inşası şöyle özetlenebilir: Şahsiyette irade ve özgürlük ilişkisini, millette, devlette, demokraside sanatta, estetikte inançta iradenin ortaya çıkma şekillerini ya da iradenin ortaya çıkamamasını, sefaletlerini ele alır. Ona göre bireyi şahsiyet yapan, kendi istenciyle eşyayı ve kendisini özgür yapan, toplumu 'sürü' olmaktan çıkarıp milli idealler etrafında birleştiren, devlette ilahi irade olarak, sanatta estetik irade, inançta mistik irade ve ahlakta İsyan Ahlakı olarak ortaya çıkan hep o iradedir. Bu durum 'sorumluluk ideali', bazen 'isyen iradesi', bazen 'hareket iradesi', olarak kendisini gösterir. Topçu; hareketten, iradeden, hürriyetten, şahsiyetten, millete, devlete, demokrasiye, sanata doğru bir düşünce sistematiği kurar. Bunlarda şahsiyet, cemiyetle beraber olmasına rağmen cemiyetin bir adım önünde ona istikamet verir. Topçu'ya göre tarihte Sokrates, Hallac-ı Mansur, Yunus Emre, Mevlânâ, Gandi vb. şahsiyetler cemiyetleri bu şekilde inşa etmişlerdir.

Kısakürek, bütün kitaplarının, düşüncelerinin ve özellikle *İdeolocya Örgüsü* eserinin fikir temasını, 'Başyücelik Hükümeti' olarak ifade eder. Başyücelik, Kısakürek'in toplum ve devlet idaresiyle ilgili görüşleridir. 'Başyücelik' yüce fertten, yüce cemiyetten, Yüceler Kurultayını, Başyüceyi, oluşturacak yüz bir azanın, yüce namzetlerin seçim şekillerini görev ve sorumluluk alanlarının hiyerarşik yapılarını ayrıntılı bir şekilde tarif eder. Yüceler Kurultayına seçilecek namzetleri neden halkın seçmeyeceğini açıklar (Karadeniz, 2005: 21). Devlet ve idare mefkûremiz bölümünde; cemiyete ve fertlere, zorla yaptırımlar dayatır. Başyücelik sistemine uymayanlara ağır cezalar, hatta idam cezası verileceğini, kısaca tepeden inmece, zorla dayatmacı, bir yönetim sistemi kaleme alır.

Topçu ve Kısakürek'in farklı toplumsal inşa yaklaşımlarında, ailelerinin, ilk çocukluk ve gençlik yıllarının, aldıkları eğitimlerin etkisi olabilir. Kısakürek, aristokrat bir aileden gelir, birçok hizmetçinin, uşağın bulunduğu bir konakta doğar ve ilk çocukluk yılları orada geçer. Dedesi ağır ceza reisi, babası hâkimdir. Özellikle dedesi tarafından çok şımartılır. Kendisi, Mektebi-i Fünun-u Bahriye-i Şahane' de (Bahriye Mektebinde) okur. Farklı bir ifadeyle askeri ve teknik eğitim alır. Topçu ise Erzurumlu bir aileden gelir. Topçu, Osman Efendi'nin torunudur ve onun babası tahl alım satımı, hayvan ticareti ve kasaplık yapan küçük bir esnaftır. Çocukluğu günün şartlarında ahşap bir evde geçer. Evde hizmetçi uşak vb. yoktur. Vefa Lisesi

mezunudur. Topçu'nun biyografilerinde, sakin ve sade bir kişiliğe sahip olduğu dikkat çeker. Bu iki aydının farklı toplumsal katmanlardan gelmeleri onların tercih ettikleri toplum inşa yaklaşımlarına bilinç dışından bir etkisi olabilir.

Topçu, *Düşünen Adam Aramızda* (1964) ve *İsyan Ahlakı* (1934) ile sorgulayan ve cemiyetin güdümüyle hareket etmeyen insanın iradesini ve vicdanını kullanmasını, *Var Olmak* (1965) ve *İradenin Davası* (1968) ile topluma rol model olacak şahsiyetleri anlatarak eserlerinde Anadolu/İslam Sosyalizmi ile kapitalizmin sömürdüğü ferdin hakkını savunmayı amaçlar/okurlarına gösterir. Kısakürek ise edebiyatın bütün alanlarındaki eserleri, Büyük Doğu, Başyücelik Devleti ve İslam İnkılabı gibi kavramlarıyla cemiyeti genel olarak biçimlendirmeyi amaçlar. Büyük Doğu ile Türkiye'nin merkezini oluşturduğu bütün İslam toplumlarını, Başyücelik Devleti ile Müslümanlara bir devlet tasarımını, İslam İnkılabı kavramı ile de Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra din, kültür ve gelenekteki bozulmanın düzeltilmesi amacıyla cemiyete yönelik düşüncelerini kavramsallaştırır. Özetlemek gerekirse Topçu'nun düşüncelerini insan şahsiyeti merkezli, Kısakürek'in ise düşüncelerini iktidar merkezli kavramsallaştırdıkları söylenebilir.

Kısakürek cemiyetçi/toplumcu yaklaşımı 1940'lı yıllarda benimser. Yirmi iki yaşından otuz yaşına kadar başı boş ve durulma kabiliyetinden uzak bir heyecan adamı iken otuz altı yaşında hayatında büyük bir dönüşüm gerçekleşir. Daha önce toplumcu değildir. Sanatkârın/aydınların doğrudan cemiyete müdahalesini kabul etmez. Otuz altı yaşından sonra bu durum tamamen değişir. Özellikle düşünce yönüyle zayıf memleketlerde büyük sanatkârların/aydınların cemiyete bir ideolog gibi yol göstermesi, müdahale etmesi gerektiğini düşünür. Ona göre büyük sanatkârların misyonu budur. Kendisi de bu bağlamda Türk toplumunda sağ muhafazakâr ve milliyetçi kesimden bir ideolog aydın olarak işlev yapmıştır. Muhteris bir sanatkâr olarak bu misyonu kahramanca kabul etmeye ve savaşmaya karar verir. Bunun için ilk önce yepyeni bir dünya görüşü ve cemiyet anlayışı gerektiğini, bu anlayışın ismini Büyük Doğu koyduğunu ve gerekirse hayatını dahi bu uğurda vereceğini ve davasını sistemleştirmeye çalışacağını söyler (Kısakürek, 1990: 37-38).

Topçu, şahsiyetçidir. Çünkü sefalet ve sosyal eşitsizliklere isyan eder. Komşuları, diğer insanlar fakirlik ve çaresizlik içindeyken kendisi zenginlik, lüks ve israf içinde sefa süren duygusuz bencillere çok kızar. İnsanın bir şahsiyet olarak sağlam karakterli, salim düşünceli ve zevkli, ahlaklı olması sağlanmadıkça toplumun

düzelmesine, ilerlemesine olanak olmadığını her zaman ifade eder (Balım, 1976: 49). Kendi ifadelerinden şahsiyetçiliğin Batı'ya olan etkisi şöyle özetlenebilir: Rönesans'ta Batı'yı yükselten, ruhunu göklere çıkararak şahsiyetçi rejimdir. Şahsiyetçi rejim Batı'nın ruhundaki ateşin ilk kıvılcımıdır. Romantizmde bu şahsiyetçi ruhun zaferi olan aşkın zaferidir. En büyük şahsiyetçiler Goethe ve Rousseau'dur (Topçu, 2010a: 134). Bu yönüyle şahsiyetçilik insanda özgür iradenin ortaya çıkarılmasıdır (Topçu, 1972: 8). Bu bağlamda Topçu hayatı boyunca özgür iradenin ortaya çıkması için düşünsel eserler ve kuramlar (İsyân Ahlakı- Hareket Felsefesi) ortaya koymuştur.

Topçu ve Kısakürek'in toplum inşasına, zıt yaklaşımlarının başka bir göstergesi eğitime bakışlarında gizlidir. Kısakürek, 1943 yılında *Büyük Doğu* dergisini çıkardığı esnada aynı zamanda üniversitede hocalık yapmaktadır. *Büyük Doğu* dergisi çıktıktan kısa bir süre sonra dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel tarafından, üniversite hocalığı ya da Büyük Doğu'dan birisini tercih etmesi gerektiği bildirilir. O da üniversite hocalığından istifa ederek *Büyük Doğu* dergisini tercih eder² (Kısakürek, 1999c: 265).

Topçu uzun süre başta İstanbul, ardından yaklaşık birer yıl İzmir ve Denizli olmak üzere liselerde felsefe grubu öğretmenliği yapar. İstanbul Erkek Lisesinde on sekiz yıl olmak üzere tam 40 yıl öğretmenlik yapar (İ. Kara, 2016a: 26). Ancak kırk yıl öğretmenliği boyunca hiç idarecilik yapmaz. Çünkü insanlarla birebir etkileşimi önemseyen için sınıfta öğretmenlik yapmayı tercih eder. Öğrencilerinden Emin Işık (1976: 86) özetle şunları söyler: Sınıfta ders anlatırken mistik bir hal yaşar, adeta ibadet eder gibiydi. Kendisi ölüm döşegindeyken ağzından şu sözler döküldü: 'kırk yıl öğretmenlik yaptım, mabede nasıl girdimse sınıfa öyle girdim' dedi. Yine öğrencilerinden Okay, onun çok sevdiği öğretmenlikten emekli olmanın verdiği yıkım sonucu öldüğünü söyler.³ Muzaffer Civelek ise emekli olduktan sonra Bursa da bir camide imam olmak istediğini ifade eder (2017: 34). İmamlıkla bir çeşit öğretmenliğe devam etmek istediği anlaşılır. Kendisi dindar bir aileden gelir. Din onda bir irade, hayat ve ahlak disiplini. İbadetini ciddiyetle ve aksatmadan yaptığı halde bir kez bile olsun onun namazdan bahsettiğini ve başkalarına namaz kılmayı önerdiğini duyan

² Kısakürek ise elli kişilik bir sınıftansa bütün vatana hitap edecek bir kürsüyü, yani Büyük Doğu'yu seçtiğini söyler (Kısakürek, 1999c: 265).

³ Onunla emekliliğinden bir hafta sonra karşılaştık, kendisinde çok sevdiği öğretmenlik mesleğinden ayrılmanın verdiği yıkımı o zaman gördüm. Geçici olmasını ümit ediyordum. Ama öyle olmadı. Bu yıkım, onu hasta etti ve emekliliğinin sekizinci ayında öldü (Okay, 1976: 47).

olmamıştır. O bu tarz bir öneriyi gevezelik olarak değerlendirir, dinin kutsiyetine ve insan vicdanına yapılan bir tecavüz sayar. İbadeti ve namazı diline dolayanlara, her karşılaştığı insana namaz kılmasını önerenlere çok kızar (Işık, 1976: 86). Burada Topçu'nun toplum inşasında insan iradesinin özgür bir şekilde ortaya çıkmasını ne kadar çok önemseydiğini ve bu itibarla da emeklilikten sonra bile imamlık yapma arzusu toplumu insan şahsiyeti üzerinden adım adım inşa etmek istediğinin göstergesidir.

Topçu, *Hareket* dergisi (1939) ve dernekler (1948) aracılığı ile Kısakürek ise şiirleri (1934), tiyatro oyunları (1935), *Büyük Doğu* dergisi (1943) ve *Büyük Doğu Cemiyeti* (1949) ile toplumsal faaliyete başlarlar. Bunların doğal sonucu olarak her ikisi de Türkiye'nin birçok yerinden konferans daveti alırlar. Kısakürek'in 1967 yılında verdiği bilgiye göre Anadolu'nun birçok yerinde yaptığı konferanslara milyonları aşan insan katılır⁴ (1990: 49). Topçu ise manevi önderi olduğu dernekler ve başka oluşumlar aracılığıyla yurdun birçok yerinden sayısız konferans daveti almasına rağmen hiçbirine olumlu cevap vermez ve katılmaz (Konukman, 2006: 461). Kısakürek 1940'lı yıllardan sonra verdiği konferanslar ve diğer toplumsal faaliyetlerle büyük kitlelere ulaşma amacıyla olmasına rağmen Topçu'nun büyük kitlelere ulaşma gibi hiçbir çabası olmaz.

Toplum inşalarının zıt yönde olduğunu gösteren başka bir konu Topçu'nun manevi lideri olduğu dernek gönüllülerini sosyal yardımlara yönlendirmesinde, İstanbul'un yoksul kesimlerinde ve Anadolu'nun bazı köylerinde *Sosyal Yardımlaşma Komitesi* ve *Köy Çalışma Kampları* kurmasında görülür⁵ (Erverdi, 2018: 66). Topçu, toplumsal faaliyete İstanbul'da yoksul kesimden, Anadolu'da ise köyden yani her ikisinde de tabandan başlar. Kısakürek'in bu tarz bir sosyal yardım faaliyeti yoktur.

Kısakürek, toplum tasavvurunu gerçekleştirmek için iktidarla ve siyasetçilerle ilişkisini yoğunlaştırır. Toplumu biçimlendirmek için medya ve edebiyatın bütün

⁴ Kısakürek'in, 1967 yılında verdiği bilgiye göre Anadolu'nun 100 farklı yerinde 200'e yakın konferans verir. Konferanslarına azami 10-15 bin, asgari 1- 2 bin civarı, ortalama 3-4 bin civarı bir katılım varsayılırsa, hitap ettiği insan sayısı milyonları aşar (Kısakürek, 1990: 49).

⁵ *Milliyetçiler Derneği* İstanbul Şubesi, '*Sosyal Yardımlaşma Komitesi*' kurarak Mayıs 1963'te İstanbul'un yoksul semtlerinden olan Gültepe, Harmantepe, Yahya Kemal'de, çadır kurarak, gönüllü dış hekim, doktor, avukat ve üniversiteli gençlerden oluşan bir ekiple sosyal yardım faaliyeti yapar. Yine *Milliyetçiler Derneği* 1963 Temmuz ve Ağustos aylarında Çorum'un Yeşilyayla, Antalya'nın Bademağacı köylerinde '*Köy Çalışma Kampları*' kurar. Kamplara her fakülteden gönüllü öğrenciler katılır. Köy Çalışma Kamplarında köylerin ihtiyacı olan çamaşırhane, hamam, okuma odası, köy camisi ve okul tamiri yapılır (Erverdi, 2018: 66).

türlerini kullanır. Toplumunu iktidar merkezli inşa etmek için şartlar olgunlaştığında siyasi partiye dönüşebilecek şekilde *Büyük Doğu Cemiyetini* kurar. Siyasi parti aracılığıyla da iktidarı elde edip toplumu güçle tepeden şekillendirme düşüncesindedir. Bu bağlamda Kısakürek toplumu daha genel, toptan ve iktidar gücüyle Topçu ise toplumu alttan, insan şahsiyeti üzerinden şekillendirmek ister. Bu konuda Kısakürek'in 28 Haziran 1949 yılında kurulan *Büyük Doğu Cemiyetinin* beyannamesindeki şu ifadeler dikkat çekicidir:

Kâinatın en muğlak meselesi olan insanı, en kaba kemiyet ifadesine göre istife soğan şu veya bu cemiyet şeklinin umumi manzarasında, kimse Büyük Doğu vakıasını bulamaz. Biz, ablak ve umumi hatlar içinde herhangi bir cemiyet kurmak hevesinde değiliz; en ince ve hususi çizgiler ile bütün bir ruh mimarlığı işini tezgâhlaştırmak davasındayız. Dileğimiz şudur ki, Türk insanı, bütün iç ve dış unsurlarını, terkindeki ölçü ile beraber, o tezgâhtan devşirsin... (Büyük Doğu Cemiyeti bir Ocaktır). Ona, cemiyet yerine partide diyebilirler. Yalan değil, bir parti kurmuş bulunuyoruz! Her siyasi parti bir cemiyettir. (Kısakürek, 2014a: 13)

Kısakürek, açık bir şekilde tasavvur ettiği toplumu önce cemiyet sonra da bizzat parti aracılığıyla inşa etme düşüncesindedir. Topçu ise bu konuda tersini düşünür. Öğrencilerinin ve takipçilerinin siyasetle uğraşmasını istemez. Derneğin bir çeşit dergâh gibi çalışmasını; dernek gönüllülerinin önce kendisini yetiştirmesini sonra da cemiyete yön vermesini ister (Konukman, 1976: 66). Topçu'nun manevi önderliğini yaptığı *Türk Milliyetçiler Derneği* ve o kapatıldıktan sonra kurulan *Milliyetçiler Derneğindeki* çalışmalar tamamen kültür faaliyetleridir (Yüksel, 1976: 76). Yine aynı şekilde Topçu'nun liderliğini yaptığı *Türkiye Milliyetçiler Cemiyeti*, *Milliyetçi Toplumcu Anadolu Derneği* bu cemiyet ve derneklerin hepsinin tüzüklerinde kesinlikle siyasi faaliyet yapılmayacağına dair özel madde vardır (Erverdi, 2018: 612, 638, 674). Topçu'nun derneklerdeki çalışmalarının amacı sorumluluk ve irade sahibi şahsiyetler yetiştirmektir. Yoksa dernek faaliyetlerinde toptancı bir anlayış benimsemez. Bu yüzden öğrencilerini organize etme gibi bir yöntemden kaçınır, bunu özellikle bilinçli bir şekilde yapar. Benimsediği önemli ilkelerden birisi insanların kendi tercihlerini yapmasını sağlamaktır. İradenin hür akışına müdahale etmez, insanları zorlamaz (Civelek, 2017: 29). Yakın çevresinin ısrarı sonucu kısa bir siyasi deneyimden sonra, siyaset ve siyasilerle irtibatını keser.

Kısakürek'in cemiyete tepeden inme ve dayatmacı, Topçu'nun ise cemiyete aşağıdan şahsiyet merkezli ve gönüllü/iradeli yaklaşımları daha açık bir şekilde darbeye bakışlarında görülür. Kısakürek 1940'lı yıllarda yedek subay olarak

muhtemelen ikinci kez askerliğini yaptığı zaman diliminde dönemin Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'la aralarında geçen bir konuşmada Fevzi Çakmak'a 'darbe yapma' teklifinde bulunur. Fevzi Çakmak Kısakürek'e cevap olarak orduyu tekrar Yeniçeri Ocağı'na döndürmek istemediğini söyler. Bu olayda Kısakürek'in tepeden inmece üslubu, onun buyurgan karakterinin bir göstergesidir. Kısakürek askerdir, *İdeolocya Örgüsü* isimli eserinde özgürlüğü kısıtlayıcı bir devlet anlayışı egemendir. Devlete mutlak hâkimiyet rolü verir (Özdenören, 2015: 22). Kısakürek aynı zamanda 12 Eylül 1980 darbesini destekleyici bir tutum içerisindedir (Yıldırım, 2015: 494). Onun 12 Eylül'e yaklaşımı ve Fevzi Çakmak'a darbe önerisi dönemin iktidarına olan düşüncesinin dışa vurumu ve darbeyi kendi toplum tasavvurunu gerçekleştirmek için gerektiğinde başvurulacak bir yöntem olarak görmesinden kaynaklanır. Darbe zihniyetinin arkasında; toplumda çok büyük sapmalar ve bozulmalar olduğu için yapılacak olan küçük müdahalelerle toplum düzelemez, bu yüzden toplumun bütünü düzeltmek için her şeyi yeniden yapılandırmak gerekir düşüncesi vardır. Bu düşünce tamda Popper'in ütöplast/bütöncü toplum mühendisli yaklaşımıyla (Popper: 1989:158), Kısakürek'in toplum inşasının büyük resimde örtüşmesidir.

Ancak Topçu'nun darbeye bakışı tam tersidir. Onun darbeye bakışı 27 Mayıs 1960 Cuntacılarına yaklaşımında görülür. 27 Mayıs darbesinden sonra milliyetçiler ortaya çıkan fiili durumdan dolayı cunta içerisindeki milliyetçi grupla temas kurar. Ancak Topçu, kesinlikle onlarla temas kurmaz ve görüşmez. Onları hayatı boyunca affetmez. Cuntacılar çok ağır eleştiriler yöneltir. Cuntacılar için "bunlar bize İngilizlerden daha uzaktır" (Yüksel, 1976: 80-81) der. Topçu, toplum inşasına tamamiyle kökten/yeniden başlanmasına, darbe ve devrim düşüncesine karşıdır. O, Anadolu'da Türklerden önce yaşamış toplumların kültür ve değerlerinin farklı bir ifadeyle Anadolu'nun geçmiş milletlerden getirdiği İslami düşünceyle ters düşmeyen değerleri de kapsayan evrimciliğe/tekâmüle dayalı bir toplum görüşünü savunur (Topçu, 2018a: 123-124) Onun bu düşüncesi Popper'in (1998: 72) kademeli toplum mühendisliğiyle açıklanabilir.

Kısakürek'in, Başyücelik Devlet tasarımında buyurgan ve tepeden inmece, dayatmacı bir yaklaşım vardır (Özdenören, 2015: 21). Topçu ise siyasal İslamcılarının, tepeden aşağı dayatmacı kültür değişimleri politikalarına karşı aşağıdan yukarı kendiliğinden kültür değişimleri anlayışına sahiptir (Bergen, 2016a: 93). Topçu'nun toplum inşası, insan şahsiyeti, aşağıdan yukarıya doğru mikro yapılar üzerinden

Kısakürek'in ise cemiyet ve toplum, tepeden dayatmacı yukarıdan aşağıya makro yapılar üzerindedir. Son tahlilde Topçu ve Kısakürek'in toplum inşası, Popper'in (1998:73-74) ikiye ayırdığı sosyal mühendislik yaklaşımıyla açıklanabilir. Kısakürek'in siyasal İslam yaklaşımı olan Başyücelik Devlet tasarımı, tepeden, her şeyi total olarak değiştirmeyi amaçlaması, toplumun bütün alanlarını sıfırdan/yeniden yapılandırması ve müdahale öngörmesi (Kısakürek, 2010a: 301) itibariyle bütüncü toplum mühendisliğine, Topçu'nun İslam Sosyalizmi düşüncesinin adeta bir merdiven basamağı gibi; önce sosyalist bir cemiyet düzeni, sonra medeni terbiye aşısı ve son olarak İslam kültür ve ahlakının canlandırılmasıyla üç aşamalı üst üste yükselmesi (Topçu, 2016a: 181) Popper'in kademeli toplum mühendisliğine uygun düşer.

Bu tez çalışmasında, çağdaş olan, aynı sosyolojik zemin üzerinde olmasına rağmen ancak toplum inşaları zıt olan Nurettin Topçu'nun ve Necip Fazıl Kısakürek'in toplumla ilgili görüşlerinin sosyolojik boyutunun yanında yaşadıkları dönemin sosyal yapısı arasındaki etkileşimleri çözümlenmiştir. Aydınların eserleri dil ve üsluptan ziyade, sosyal yapı, ideolojik farklılık, şahsiyet-toplum (cemiyet), aydın-toplum ilişkisi bağlamında incelenmiştir.

1. AYDINLAR SOSYOLOJİSİ ve TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ

1.1. Aydınlanma

İnsanlık tarihi göz önüne alındığında, toplumsal hayatı düzenleyen değerlerin, formların ve inançların belli bir zaman sonra durağanlaştığı ve canlılığını kaybettiği, yeni bir yaklaşıma rehberlik edecek düşüncelerin arandığı görülür. Bu bağlamda XVIII. yüzyıl hem Fransa hem de Avrupa uygarlığı için çok ciddi entelektüel gelişmelerin meydana geldiği bir zaman dilimidir. *Aydınlanma* diye isimlendirilen bu süreci sadece XVIII. yüzyıla çerçevelemek XVIII. yüzyıldan önceki entelektüel hareketleri görmezden gelmek doğru bir yaklaşım olmaz. Derinlemesine olmasa da Rönesans ve Reform hareketlerinden itibaren XVIII. yüzyıla kadar geçen zaman dilimi aydınlanmanın daha iyi anlaşılmasını sağlar (İşler, 1999: 48). Bu yönüyle Rönesans ve Reform hareketleri önem arz eder.

Aydınlanma, Rönesans, Reform hareketleri ve coğrafi keşiflerle başlayan 1789 Fransız İhtilali ile zirveye çıkan uzun bir zaman dilimini kapsar. Kilise ve onun neden olduğu skolastik düşünceye ciddi anlamda ilk karşı çıkış Rönesans ve Reform hareketleridir. Martin Luther, Calvin gibi benzer düşüncedekilerin önderliğinde Kilisenin skolastik düşünce yapısı tartışmaya açılır, bu tartışma sonucunda çok farklı dini düşünceler ortaya çıkar. XVI. yy'da Montain ve Rabelais gibi iki büyük üstat eserlerinde, başta eğitim olmak üzere Orta Çağ'ın bütün müesseselerine yönelik dolaylı da olsa eleştirel bir tavır takınır. Skolastik ve ezberci eğitim yaklaşımına karşı çıkarak uygulama ve gözlemin önemine ve gerekliliğine dikkat çekerler. XVII. yy.'da Descartes'in ortaya koyduğu rasyonalizm Avrupa'nın tamamını temelden etkiler. Pozitif bilimlerde ciddi gelişmeler olur. Akıl önem kazanır ve ön plana çıkar. Aristo'nun kıyaslama mantığına ikinci bir seçenek olur (İşler, 1999: 49).

Aydınlanma, Batı düşünce tarihi içinde dogmatizme muhalif bir tutumla ortaya çıkan ve XVIII. yüzyıl süresince bütün toplumsal değerlerin akıl temelli kritiğini gaye edinen felsefi bir kavrayış olarak tanımlanabilir (Ergün, 2018: 68). Öyle bir zaman dilimidir ki, Batı medeniyetinin mazinin karanlığından çıkıp bilime ve akla yönelik en büyük adımıdır (Can, 2020: 182).

Rönesans ve Reform etkisiyle Batı insanının sosyal ve kişisel yaşamını yeni bir perspektifle oluşturma gayreti olarak, XVIII. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan tüm dünyayı etkileyen ciddi bir entelektüel hareket olan aydınlanma; düşünsel olarak toplum, insan ve doğa konularına, iktisadi olarak İngiliz Endüstri Devrimi’ne, politik olarak Fransız İhtilali’ne dayanan felsefi bir sistem olup Batı medeniyetinin kültürel ve düşünsel yönden tarihsel gelişimi ve değişimi neticesinde aydınlanma filozofları öncülüğünde olgunlaştırılan önemli bir olgudur. Bu bakış açısına göre XVIII. yüzyılda sanat, felsefe, bilim ve sosyal yaşam alanlarında uygulamalı ve kuramsal gelişmeleri kapsayan Aydınlanma tarihinin arka planı, ilk olarak İngiliz Sanayii Devrimi ile başlayan bir toplumsal değişim süreci iken sonra Fransız İhtilali (1789) ile ortaya çıkan özgürlük hareketi olarak devam eden, Kant’ın Eleştirel Yaklaşımı (1781) ile Almanya’da düşünsel temelleri atılan bütün dünyayı etkisine alan Batılılaşma ve modernleşme süreci (Usta, 2018: 88) olarak ifade edilebilir.

Bu Batılılaşma ve modernleşme sürecinin kökleri Rönesans’a kadar gider. “Rönesans, eskinin çözülüp yeninin oluşmaya başladığı bir geçiş dönemidir. Bu geçiş döneminin en genel hatlarıyla ele alındığı aydınlanma; Rönesans’ın antropolojik ve estetik insan ve dünya kavrayışının politikleştirildiği ve politikleştirilerek biriktirildiği bir döneme tekabül eder” (Çiğdem, 1993: 14). Bu dönem din merkezli dünya algısından bilim ve rasyonalite merkezli bir dünya algısına geçiş olarak görülebilir.

Geniş anlamıyla Aydınlanma, ortaçağın kapanması ile, ortaçağın hayat anlayışına karşı yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeyi açan Renaissance, *transcendent* olan, yani kökü ve ereği bir üst-dünyada bulunan bir hayat düzeninden *immanent* (kökü ve ereği *bu dünyada* bulunan) bir hayat düzenine geçişin başlangıcıdır. Bu geçişte Renaissance düşüncesi kendini bütün tarihi otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla bir biçim vermeye çalışmış, ortaçağın statik gelenekler şemasını kırıp düşünme ve değerlemede özgürlüğe ulaşmayı bu yolla denemiştir. (Gökberk, 2010: 289-290)

Bu denemede özellikle Avrupa’da başarılı olunmuş, bu başarı Avrupa’dan başlayarak bütün dünyaya yayılma eğilimi göstermiş. Bu deneme aynı zamanda metafizik dünyadan fizik dünyaya, uhrevi dünyadan seküler dünyaya geçiş olarak da görülebilir.

Aydınlanma, “insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir.” Kant ise, aydınlanmayı şöyle tanımlar: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise,

insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır” (Kant, 2015: 1). Kant, insanın aklını kullanamadığı için bu duruma düştüğünü, çünkü insanoğlu o güne kadar aklını kendi iradesiyle kullanmadığı için hep başkalarının rehberliğine ihtiyaç hissetmiş, şimdi ise ‘Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!’ mottosu artık parola olmalıdır (Gökberk, 2010: 289), der.

Aydınlanma, temelini İngiltere’ye, derinleşmesini Almanya’ya, söylemini ve itici gücünü Fransa’ya borçludur. İngiliz Aydınlanması, etkisi bakımından daha çok kendi ülkesiyle sınırlı kalmıştır. Alman Aydınlanmasının ise aktif biçimleme gücü iyice kırılmıştır. Fransız Aydınlanması kamu kanaatindeki derin değişim sayesinde kamusal ilişkilere, karşı konulmaz bir baskı gerçekleştirmiştir. (Ewald: 2010: 19, 21)

Avrupa’da bu bağlamda ortaya çıkan aydınlanma ilerleyen zamanda bütün kültürlerle dağılmıştır. Geleneğe muhalif bir tutumla ortaya çıkan rasyonalite merkezli aydınlanmanın alt bileşenleri, sekülerlik, laiklik, bilim, özgürlük, bireycilik/*individüalizm* ve pozitivist düşünce olarak ifade edilebilir. Bütün bunların hepsi rasyonalite etkisiyle ortaya çıkmıştır. Kısaca bu bileşenler bağlamında Aydınlanma şöyledir: “İnsanın geleneksel görüşlerinden, otoritelerden, bağlılıklardan, inanç ve önyargılardan aklıyla kendisini kurtarıp ve yine akla dayanarak hayatı kavramaya, düzenlemeye çaba göstermesidir” (Kıllıoğlu, 1990: 102). Aynı zamanda “akla dayalı bilgiyle; öznel olarak, insanın yapısı için olan önem ve etkileri oranında insan hayatına dair şeyler hakkında akla dayalı düşünme yeteneğiyle bağlantılıdır” (Kıllıoğlu, 2011: 178).

Aydınlanma dönemi aklın rehberliğinde her şeyin kritik edildiği bir dönemdir. Bu dönemde sadece akla güvenilir, bilime inanılır, bilimsel metot her sahada geçerli kabul edilir. Akıl, tecrübeyle beraber dünyayı ve insanoğlunu tanıma aletidir. Bu süreçte, tabiat bilimleri, mekanik ve fizik bilgisi ekstra bir önem kazanır. Eleştirel düşünce çok ilerler. Bilimsel gelişmeler akla güveni artırır (İşler, 1999: 50).

Aydınlanmanın, “ana özelliği, laik bir dünya görüşünü kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır” (Gökberk, 2010: 291). Bu itibarla da hem dolaylı politik ve sosyal sonuçları itibariyle, hem de rasyonel devrim olarak ifade edilen oluşuma zemin teşkil etmesiyle modern toplumun şekillenmesine destek sağlamıştır.

“Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şey, Ortaçağdan devraldıkları mirası sekülerleştirmekten başka bir şey değildi” (Çiğdem, 1993: 12). Rönesans, Orta Çağ’da

Kilise ve dinin belirlediği kültürü nihayete erdirip XVIII. yüzyıl aydınlanmasının dine yaklaşımının temelini oluşturmuş, sonunda da laik bir dünya yaklaşımı benimseyerek yaşamın her alanına yaymaya çalışmıştır. Sekülerleşme süreci, siyasi yapıda etkili olmuş, dini alanın siyasi alandan ayrılmasına neden olmuştur. Toplumsal idare politik yapılanma, dini ve geleneksel otoritenin değil bireylerin uzlaşması neticesinde ortaya çıkan yapının temelini atmıştır (Türkay, 2010: 15). Din ve siyasi alanın ayrılması, seküler dünya algısı bilime ve bilimsel düşünceye zemin hazırlamıştır.

Bu itibarla aydınlanma düşüncesinin sonuçlarından birisi de bilimdir. Bilimin sonucu olan bilimsel bilgi ise; bütün zamanlar için geçerli olan dini düşünce, metafizik ve dini otoritelerden, ön yargılardan ayrıştırılmış olarak doğa bilimleriyle özdeşleşmiştir. Bilimsel bilgi ve bilim bağımsız bireyin akli tarafından örgütlenerek doğa ve toplum alanına yönelik işlevselleştirilmiştir. Bu yüzden bilim, dinin yerini almış ve tüm bilgi alanlarındaki otoritelerden ve geleneklerden özerk olarak, toplumun selameti hakkında da kesin ve geçerli bilgi bulmakla sorumludur. Neticede akla dayalı bilim, doğayla ve zihinle ilgili alanları birbirinden ayırıştırarak zihinsel olanı, doğa alanının üzerine kurup kontrol altına almıştır (Türkay, 2010: 16). Akla dayalı bilim bunu pozitivist bir yaklaşımla yapmıştır.

Pozitivist düşünce, “insan zihnini yöneten konuları akıl yoluyla ve nesnel olarak incelemektedir. Bu anlamda teoloji ve metafizikten farklı olarak; Bilinmeyen ilk ve son nedenlere ilişkin yorumları yadsıyıp, deneysel temele dayanan yasaları ardıllık ve benzerliğin değişmez ilişkilerini arayan bir yaklaşımı esas almaktadır” (Türkay, 2010: 14). Bu bağlamda Aydınlanma mistisize edilmiş dünyadan (Çiğdem, 1992) pozitivist bir dünyaya geçmiştir. Pozitivist dünya ise akıl birey ve özgürlük merkezlidir.

Aydınlanma sürecinde akıl, birey ve bireycilik, özgürlük kavramları ciddi önem kazanmıştır (Can, 2020: 182). Özgürlük ve bireycilik karşılıklı bir şekilde birbirinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Dünyanın kutsallaştırılması kendini kutsal kılmış olan gelenek ve otoritenin ürünüydü. Aydınlanmadaki akıl, kendi içinde; kendi yöneten hiçbir otorite ve geleneğe bağlı ve bağımlı kalmaksızın tabiatta ve toplumda kendi düzenini yeniden inşa etmiştir. Bu çerçevede akıl tabiatta ve toplumdaki düzenden çok farklı olarak eleştirel ve özgürleşimci idi. (Türkay, 2010: 15)

Bu özgürlük sonucunda ve bireyselleşme düşüncesinden aydın ya da modern entelektüelin ortaya çıkmış olduğu söylenebilir.

Aydınlanma sürecinin bir sonucu ya da Aydınlanma sürecini meydana getiren önemli aktörlerden birisi aydındır. “Aydın, Aydınlanma felsefesinin bir ürünüdür, referanslarını, Aydınlanmanın temel varsayımlarından alır. Aydınlanmaya yüklenen anlam, insanın geleneksel görüşlerden, otoritelerden, inanç ve önyargılardan akıl yoluyla kurtulması olarak ifade edilmektedir. Aklın ön plana çıkarılmasıyla birlikte, batıdaki rasyonelleşme süreci akla uygun bir toplumsal anlayış doğurmuştur” (Türkey, 2010: 86). Bunun sonucunda aydın toplumsal bir tip olarak ortaya çıkar. Aydınlanmanın ve aydının da temel hareket noktasının akıl olduğu göz önüne alındığında aydın ve Aydınlanma diyalektik bir şekilde birbirinin varlık nedeni olduğu söylenebilir.

Aydınlanma hareketiyle birlikte anlam kazanan aydın geleneksel inançlara dayalı bağlılıkların yerini alan özgür düşünceye dayalı yol göstericiliği, aydınlatıcılığı temsil etmiştir. Bu açıdan aydın, insan ve toplumun doğasını geleneksel toplumdaki anlayıştan tamamıyla farklı bir paradigma içinde ele alan düşünce hareketi çerçevesinde ortaya çıkmış ve bu hareketin Batı Avrupa'nın askeri üstünlüğü vasıtasıyla diğer ülkeler üzerinde kurduğu egemenlik yoluyla yerküreye yayılması sonucunda toplum için önemli ve vazgeçilmez bir konuma sahip olmuştur. (Hülür ve Demirpolat, 1999: 369)

Böylece aydın geleneksel toplumdaki büyücüler ve din adamlarının konumunu elde etmiştir. Aydın, Aydınlanma temelli kavramsallaştırmada rehber konumundadır. İnsanların bilmedikleri fakat öğrenmeleri gerekli olan ‘gerçekleri’ bilendir. Esasında bu düşüncenin, entelektüel basamakta kendine has yüksek bir seviyede konumlanışının kökleri, yazılı bilgiye ulaşma olanağına sahip ve yazılı bilgiyi öğrenme ve öğretme imkanını elinde tutan tek sınıf Batı’da rahipler İslam dünyasında ise âlimler ve mollalar olduğu yaklaşımı Orta Çağ’a kadar gider (Atasü Topçuoğlu, 2006: 222). Aydınlanma Çağı’ndan itibaren ise Batı’da rahiplerin İslam dünyasında da âlimlerin bu misyonunu aydın üstlenmiştir.

Aydınlanma düşüncesi ve onu izleyen tekno-ekonomik ve siyasal dönüşümlerle birlikte geleneksel toplumlarda kökenlerini insan üstü ve doğa üstü bir kaynağa bağlayan kültürel değerler yerini insanın kendi düşünceleri ve istekleri doğrultusunda doğa ve toplum üzerinde denetim kurmayı merkeze alan bir dünya görüşüne bırakmıştır. Bu süreç temelde insanın doğa ve kültür karşısında edilgen bir konumdan etken bir konuma geçişini temsil eden bir anlayışın gelişmesiyle sonuçlanmıştır. Ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel gelişme ideolojisinin kökenleri bu anlayıştadır. (Hülür ve Demirpolat, 1999: 369)

Bu anlayışı toplumda hâkim kılan aktörlerden birisinin aydınlar olduğu söylenebilir. Aydınlar bu anlayışı hâkim kılmak için kendilerinden önceki geleneği eleştirmişlerdir.

Eleştirel olmak, bunu akılla yapmak ve gerçekleştirmek, Avrupa’da kutsal kitabın yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmiştir ve eleştirel faaliyet birbirleriyle karşıt olan dinsel grupların çekişmelerin ve üstünlüklerini kanıtlama da tek araç olmuştur. Sonuçta kilisenin ve kutsal kitabın yorumlanmasında, geleneği ve tarihsel mirası bir kenara bırakan aynı zamanda akıl aracılığı ile eleştiriye tabi tutan bir grup belirmiştir (Demirhan, 1992: 32). İşte aydınlar da bu grup içerisinde çıkmıştır.

Aydınların yaptığı şey; aydınlanma felsefesinin mirasçısı olarak, Kant’ın ifade ettiği ‘gerçeği bilme cesaretini’ gösterip, gerçeği yakalamak için yerleşik köklü inançları değiştirme girişimlerinden kaynaklanan ilerlemecilik düşüncesini ortaya koymak ve uygulamaktır (Vergin, 2006: 21).

“Aydınlanma döneminin ideal insan olarak meşrulaştırdığı; XX. yüzyılın, devrimci niteliklerle yapısını donattığı aydın. Kurgusal olsun olmasın, yazılarında çizdiği entelektüel; işlediği olgu, yalnız kendi yaşadığı ülkenin toplumsal, kültürel, iktisadi ve siyasi yapılarının değil dünya realitelerinin de ışığında görünür” (Berksoy, 2006: 112). Bu bağlamda “Aydınlanma, entelektüele bilen kişi olarak bir lider rolü biçer” (Atasü Topçuoğlu, 2006: 222). “Ancak ne romantizm sürecinde ne de gerçekçilik sürecinde aydınların tam bir otonomiye kavuşmaları mümkün olmuştur. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren aydınların yüksek derecede bir özerkliğe ve kendi alanlarında bağımsızlığa kavuşmaları sağlanmıştır” (Sezer, 2012: 22). Aydınlanma sürecinde bilgi açısından şöyle bir paradigma değişimi olmuştur: Aydınlanmadan önce derin bilgiye din adamlarının sahip olduğu düşüncesi hâkimken, aydınlanmadan sonra derin bilgiye akıl aracılığıyla aydınların sahip olduğu yaklaşımı benimsenmeye başlamıştır.

Filozoflar ve aydınlar, akıllı bir manivela gibi kullanıp mistik ve metafizik dünyayı bağlamından koparıp rasyonel bir yörüngeye oturtup âlimlerin ve kilise ruhban sınıfının elinden aldılar. İslam dünyasında âlimin, Batı dünyasında ise kilise ruhban sınıfının yerini aydınlar almıştır. Bu yönüyle Topçu ve Kısakürek mistik ve metafizik bir düşünceyle, bağlamından kopan dünyayı tekrar bağlamına oturturma çabasındadır.

Avrupa Aydınlanması ve Cumhuriyet aydınlanması seküler, pozitivisttir. Metafizik ve mistik düşünceye karşıdır. Topçu ve Kısakürek ise hem sekülerizm ve pozitivistliğe karşıdır hem de metafizik ve mistik düşünce taraftarıdır. Aydınlar insanların ergin ve reşit olmalarına yardımcı olan, onlara rehberlik yapan üstatlardır. Önceden âlimler ve papazlar insanlara rehberlik yaparken şimdi aydınlar bu görevleri üstlenmiştir.

Topçu ve Kısakürek, Türk toplumunun Batı Aydınlanma Çağı gibi bir Aydınlanma sürecinin gerekliliğine dikkat çekmezler. Çünkü onlara göre Türk milletinin aydınlanması İslamiyet’le gerçekleşmiştir. İslamiyet’le aydınlanan Türk milleti, ilk Müslüman Türk devletleri, Selçuklular ve Osmanlı’nın yükseliş dönemine kadar olan zaman diliminde onları çok ileri kültür ve medeniyet seviyesine ulaştırmıştır. Ancak ulaşılmış olduğu o medeniyeti güncel olarak devam ettirememiştir. Bunun nedeni ise bilimsel gelişmenin düzenli ve istikrarlı bir şekilde devam ettirilememesidir. Batı ise bilim anlamında yakalamış olduğu seviyeyi Rönesans’a borçludur. Bu bağlamda Türk toplumunun da ihtiyacı olan şey Rönesans’tır. Topçu bu konuda Türk Rönesans’ı olarak Selçuklu dönemine vurgu yaparken, Kısakürek ise Kanuniden önceki Müslüman Türk tarihine vurgu yapar. Onlar Türk aydınlanması ve Rönesans’ı olarak Selçuklu, Osmanlı’nın Kuruluş ve yükseliş dönemini görmektedirler.

1.2. Aydınlar Sosyolojisi

Aydınlar sosyolojisi, Rönesans sonrası ve Aydınlanma sürecinde ortaya çıkan bir olgudur. Ancak geriye doğru bakıldığında bütün tarihsel süreçlerde işlevsel olarak aydınlar vardır. Aydınlar düşünsel, din-inanç, eğitim, yönetim, iktidar ve iktidar ilişkileri içerisinde hep var olan gelmişlerdir. Bunlara Eski Yunan’da sofist, Eski Türklerde şaman-büyücü, Orta Çağ’da, rahip-ruhban sınıfı, âlim ulema, Orta-Yeni Çağ’da filozof, modern çağda ise Batı’da aydın (modern entelektüel) denmiştir. Ancak aydın olgusu her kültürde kendi gerçekliği içerisinde var olan gelmiştir.

İşlevsel olarak ‘aydının’ tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Ancak günümüzdeki aydın olgusu farklı kavramlar ve sosyal gerçekler sürecinde ortaya çıkmıştır. Batı kültüründe modern entelektüel Türk kültüründe ise aydın olarak ifade edilen toplumsal tipin sosyal işlevi ifade edilirken literatürde çoğunlukla

'aydınlar sosyolojisi' nadir olarak da 'aydın sosyolojisi' denmektedir. Dolayısıyla aydınlar sosyolojisi ile anlatılmaya çalışılan şey aydının sosyolojisidir. Bu çalışmada da literatürdeki çoğunluk baz alınıp aydınlar sosyolojisi kavramı kullanılacaktır. Bu bağlamda Batı tipi modern entelektüel aydınlanmanın etkisiyle, Türk aydınının da Tanzimat'tan sonra ortaya çıkması göz önüne alındığında aralarındaki tarihsel ardılık kültürel etki olduğunu göstermektedir.

Bu ardılık bağlamında Batı felsefesinin Yeni Çağ'da kuramsal gelişimi ve çok yönlü uygulamalarının sonucu en etkili cereyan olan aydınlanmanın, günümüze kadar gelen gelişmeler ve tartışmaları da ortaya çıkaran kaynak olarak, XVIII. yüzyılda meydana gelmesine rağmen kökleri itibariyle Orta Çağ sonlarında, belirginleştiği ifade edilebilir. Üstelik, Aydınlanma geniş bir tarihi perspektifle değerlendirildiğinde köken olarak bazı nitelikleri yönünden İlk Çağ Yunan aydınlanmasının bir devamı veya öz olarak Yeni Çağ koşullarında bir çeşit ortaya çıkması biçiminde görülebilir. Bu yönüyle aydınlanmayı teorik olarak tamamen Yeni Çağ'ın bir cereyanı olarak görmekten ziyade, İlk Çağ Yunan aydınlanmasının farklı bir şekilde ortaya çıkması olarak görmek ve anlamak gerekir (Kılıçoğlu, 2011: 181). Bu bağlamda İlk Çağ Yunan aydınlanmasının sofistlerle Avrupa aydınlanmasının da aydınla (modern entelektüelle) diyalektik ilişkisinin olduğu söylenebilir.

Bu yönüyle aydın (modern entelektüel) ilk ozanlar döneminden sonra İ.Ö. V. yüzyılın sofistleriyle başlar. Sonrasında bu ilk aydınlar, ortaya koydukları yenilikleri seçkinler aracılığıyla geniş toplumsal katmanlara yayar. Fransız Devrimi'nden sonra bu misyonu rahipler üstlenir. İç çatışmalarda manastırlara sığınan bu insanlar, ilerleyen süreçte Avrupa için bir sığınak olur (Çetin, 2012: 192).

Aydın, toplumsal bir tip olarak her ne kadar Eski Yunan kültüründen günümüze kadar farklı biçimlerde varlığını devam ettirmiş olsa da günümüzdeki tartışmaların esaslarını meydana getiren zemini Aydınlanma devriyle beraber kazanmış olduğu söylenebilir. Değişen üretim ilişkileri ve yeni sosyal sistem, bu yeni yapıya uygun ideolojik bir söylemi de mecbur kılar. Bu zorunluluk ise, kendi döneminde görece bağımsız bir konuma sahip olan aydın (modern entelektüel) sınıfını doğurur (Yalçın, 2006: 113). Mannheim'ın de ifade ettiği gibi kastlaşmış sosyal bir yapı içinde organize olan ve içinde yer aldığı toplumda, dünyayı algılama ve yorumlama sorumluluğunu görev edinen büyücülerin, Brahmanların ve Orta Çağ ruhban sınıfının konumunu, aydınlanmayla beraber yine aynı mesuliyetle ortaya çıkan

aydınlar sınıfı alır. Aralarındaki biricik fark ise yeni sosyal yapıda katmanlar arası geçişin görece daha rahat olmasıdır (Mannheim, 2016: 39-40).

“Gelgelelim, aydınları ‘aydın’ yapan özelliklerinden biri ve birkaçı genelleştirilir ve soyutlanırsa, daha eski toplumlarda da bu işlevleri (şüphesiz farklı biçimler içinde) yerine getiren kategorilerin bulunduğu kabul edilebilir” (Belge, 1995: 122). Aydınların ortaya çıkışını etkinlik içinde olduğu kültürel alanın tarihiyle ilişkilendirmek gerekir. Aydınla ilk olarak Orta Çağ üniversitelerinde karşılaşılır (Bourdieu, Sapiro, McHale, 1991: 655). Fakat bazı akademisyenlerin, aydınların ortaya çıkış tarihini İ.Ö. V. asra kadar dayandırdığı yukarıda ifade edilmiştir. Aydınların tarihi Eski Yunan’a dayandırılırsa, *Olimpia*’da yapılan etkinlikler ve olimpiyatlar için topluluğun başında giden sofistlere bakmak gerekir. Site devletleri içerisinde birinden diğerine giden bu topluluğun başında sofistler vardır. Sofistler Eski Yunan’da Sokrat, Eflatun bir filozoflardan önce onların devam ettirdikleri zihinsel etkinlikleri icra eden kişilerdir. Kentten kente dolaşarak öğrencilere ders verirler (Sezer, 2012: 19). Bu itibarla sofistler bilimsel kültürü sınırlı bir kesimin kontrolünden çıkarıp, entelektüel yaşama her yönüyle dikkat çekmişlerdir

İkinci olarak rahipler, yaşadıkları zaman diliminde aydın misyonunu üstlenen bir gruptur. Düz mantıkta aydın ile din adamları katmanını ilişkilendirmek zor olsa da burada aydın değil de entelektüel etkinlikte bulunan şahıslar manasında rahipler ele alındığında konu daha rahat anlaşılır. Fransız İhtilali’nde (1789) topluma etki eden üç sosyal grup vardır. Bunlar; krallar, rahipler ve soylulardır. Rahipler topluma dini bilgileri öğretmeye ek olarak tevekkül, mütevazilik ve sabrı da öğreten ve insanlar tarafından saygı duyulan bir gruptur. Devletin idari kademesinde yer alırlar. Kürklü hükümdarların, uzun saçlı başbuğların yanında taçlı piskoposlarla başı traşlı papazlar birlikte bulunmuşlardır. Çünkü eli kalem tutan ve edebiyatı iyi bilen onlardı. Yönetime katılır ve fermanları yazarlar. Bu bağlamda rahipler kendi zamanlarının algısı içerisinde aydın sınıfı olarak değerlendirilebilirler (Sezer, 2012: 20).

Üçüncü olarak filozoflar vardır. İlk aydınlar (modern entelektüeller) özgür düşünme çabasında olan çağdaş filozoflar arasından çıkmıştır. Bu yönüyle Aydınlanma düşünürleri bir döneme ışık tutmuş, insanı Orta Çağ’ın meydana getirdiği skolastik yapının karanlığından kurtarmıştır (Bourdieu ve diğerleri, 1991: 655). Bu yönüyle, çağdaş manada aydınların atası olarak filozoflar görülebilir. Aydınlar için Orta Çağ önemli bir zaman dilimidir. Çünkü bu dönemde entelektüel etkinliklerin

oluşması için gerekli olan kültürel ortam Orta Çağ üniversiteleri ile doğmuştur. Bu süreç kitabın doğuşu ile başlatılabilir. XV. yüzyılın yarısından sonra Johannes Gutenberg ve hemşerilerinin baskı yöntemlerini geliştirmesi sayesinde matbaada basılan kitaplar el yazmalarını geride bırakmıştır. Bu gelişmeler bilgiyi hızlı ve çok daha ekonomik koşullarda insanlara ulaştırmıştır. Bu süreçte kitap okuyan kesim artar ve yazar bireyselliğini ve konumunu belli eder. Bu yüzyılda toplumun anlayabileceği dillerde, ortaya konan eserlerin basılması ve çevirisine yönelik gittikçe artan bir eğilim ve istek vardır. Böylece ulusal diller zenginleşip güçlenmiş ve kültürel saha çeşitlenmeye başlamıştır. Aydın mesleği olarak ortaya çıkan kategoriler de böylece çeşitlenmiş ve dizgici, çevirmen, kitapçı gibi meslek sahipleri yoksul kesimlerden ayrılarak birer aydın olma yolunda ilerlemişler ve sermayedarlara doğru yaklaşmışlardır (Bodin, 2000: 27-28).

Bu aşamayla birlikte, XV. ve XVI. yüzyılın yarısından itibaren Batı'nın her tarafında entelektüel bir gelişim ortaya çıkmaya başlar. Rönesans'ın etkisiyle ilk İtalya olmak üzere neredeyse bütün Avrupa'da sanat, mimarlık felsefe benzeri birçok sahada farklı alanlarda yazılan kitapların çevrilmesiyle bir değişim yaşanır. Hümanizm yolunda bir süreç başlar. Eleştirel rasyonalite ve derin bilgiyi ön plana alan etkinlikler artar. Bu zaman diliminde Rönesans, sadece az sayıda bir insan grubuyla, iyi eğitilmiş insanların tesiriyle yeni bir aydın sınıfının meydana gelmesine katkıda bulunmuş ve aristokratlar sınıfını meydana getirmiş. Belli bir bilgi havuzu meydana gelmesini sağlamıştır. Reformda ise, kilisenin onayıyla yapılan zulümlerin kaldırılması, tam manasıyla bir halk hareketine neden olur. Reform, Martin Luther King önderliğinde başlayan Katolik Kilisesi'ne yapılan bir Aydınlanma hareketi olur. Böylece, aydınlanmaya giden süreç başlar (Bourdieu ve diğerleri, 1991: 660).

Rönesans'a kadar geçen zaman diliminde aydın bir ruhban sınıfın meydana gelmesine neden olur. Böylece ruhban zümreyi Batı'nın ilk aydını kabul eden görüş ortaya çıkar (Altıparmak, 2019: 109). Fransa'da XVI. yüzyıla değin bilgi ve bilginin gücü rahiplerin tekelindedir. Okuma-yazma işi onların kontrolündedir. Halkı istedikleri şekilde yönlendirmektedirler. Burjuvazinin canlanması ile beraber meydana gelen tüccar sınıfı, Kilisenin ticari kapitalizmin gelişimine yönelik ilkeleriyle mücadele eder. Böyle burjuvazi döneminde ticaret filoları mühendislerin ve bilginlerin varlığını mecburi kılar. İki uçlu muhasebe matematikçilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Reel mülkiyet, kanunları ve sözleşmeleri ortaya çıkarır. Tıp ve sanatta ciddi

gelişmeler olur. Bu bağlamda burjuvazinin içinden pratik bilgi uzmanları doğar ve gelişir. Hekimler, edebiyatçılar, maliyeciler, hukukçular, matematikçiler din adamlarının yerini alırlar ve kendilerine filozof ismini koyarlar. Toplumsal hayatı sekülerleştirirler. XIX. yüzyılda aydın bu filozoflar içinden çıkacaktır (Sartre, 2016: 21-22). Bu yönüyle “toplumda bir kategori olarak “aydınlar”ın modern toplumun bir ürünü olduğu düşünülebilir; gerçekten de bir bütün olarak aynı özelliklere sahip bir toplumsal kategori en azından 18. yüzyıl öncesi dünyada görülmemektedir” (Belge, 1995: 122).

XIX. yüzyıl materyalist düşüncesiyle koşullanmış yeni aydın sınıf, artık rahipler devri gibi muhafazakâr değil, eskinin düşmanıdır. Bunlar XIX. asırda kendilerini ‘aydın’ olarak isimlendirmiştir. Vazifeleri de artık bilgi taşıyıcılığı değil, kendilerini var eden sınıfın ideolojisinin sözcülüğünü üstlenmektir (Çetin, 2012: 192).

Batı’da, Rönesans’la birlikte meydana gelen yeni şartlar bilginin laikleşme sürecini başlattı; farklı bir ifadeyle, kilisenin haricinde ve çoğunlukla Kilise düşüncesine muhalif bilgi üreten insanlar, modern manada ‘aydınlar’ın ilk prototipleri olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Galileo, Kopernik gibi bilim insanlarının icatları, o günün en önemli problemi olan denizcilik sahasında pratik fayda sağladığı için, yeni meydana gelen ve dünyanın değişiminde rol alan kesimlerle bu yeni aydınlar arasında ilişki kurulmasına neden olur. XV. yüzyıldan itibaren kilise kurumunun yaymak istediği tutucu ideoloji ile laik aydınların ürettiği bilimsel ve çağdaş bilgi arasında bir sürtüşme görülür. Bu sürtüşme, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak ‘aydınlar’ın formasyonunu belirlemesini sağlayacaktır. “Modern aydının Batılı prototipleri, var olan ideolojik otorite (bu şüphesiz aynı zamanda politik otoriteyle düzenli bağlantıları olan kilise idi) ile çelişmiş, otoriteyle mücadele ederek kendi kimliğini bulmuştu” (Belge, 1995: 122-124).

Aydınlanmayla beraber aydın (modern entelektüel) tarih sahnesine bir aktör olarak çıkar. Aydın XIX. yüzyılın ortasına kadar zihinsel faaliyetlerle uğraşan, kafa işçisi olarak nitelenebilecek kişileri anlatmak için kullanılır (Bodin, 2000: 14). Ancak XIX. yüzyılda Dreyfus Davası olarak tarihe geçen olayla beraber aydın olmanın belirleyici kriterleri değişir. Bu olayla beraber aydın yalnızca okuma-yazma bilen, zihnini kullanan kültürlü kişi olmanın ötesine geçer, siyasete katılan, eylem yapan, toplumla ilişki içinde olan bir şahsiyete dönüşür (Sezer, 2012: 3-4) Böylece

“aydınlanma düşüncesinin mirasını tevarüs eden, evrensel doğrunun, rasyonalitenin savunucusu aydın” (Doğan, 2014: 215) ortaya çıkar.

Bu bağlamda aydınlar sosyolojisi, Avrupa’da Rönesans ve aydınlanmanın kilise otoritesini sarsıp büyüsel ve metafizik dünya paradigmasının yerini rasyonel ve pozitivist bir dünyaya bırakması, din merkezli ruhban sınıfının yerini akıl ve deney merkezli dünya görüşüne bırakması sonucunda -farklı bir ifadeyle kilisenin ve din adamlarının pozisyonunu bilim insanlarına, aynı şekilde Müslümanlarda da âlimlerin yerini bilim insanlarına kaptırmasıyla- ortaya çıkmıştır. Topçu ve Kısakürek’te seküler ve pozitivist paradigmayla kurulan Cumhuriyet ideolojisine eleştirel ve muhalif bir tutum içinde olan ilk aydınlardandır.

1.3. Karl Mannheim, Sabri Fehmi Ülgener ve Şerif Mardin’de Aydın Kavramı

Bu başlıkta, aydınlar sosyolojisiyle literatürde önem arz eden üç sosyoloğun aydınlar konusundaki düşünceleri incelenecektir. Bu üç sosyoloğun seçilme nedeni; aydınların toplumsal inşadaki rolünü ön planda tutmalarından kaynaklanmaktadır. Mannheim ve Mardin entelektüel düşüncenin ve aydınların tarihsel süreçte ortaya çıkışını Eski Yunan düşüncesine dayandırır. Bu konudaki düşünceleri şöyledir: Eski Yunan’daki özgür şehir devletleri entelektüel düşüncenin ilk örneklerinin görüldüğü dönemdir. Devamında ikinci olarak da Roma tarihinin kısa bir devresi de bu bağlamda ele alınabilir (Mannheim, 2017: 220). Eski Yunan’da grup içi kolektif niteliği farklı bir ifade ile literati vasıflarını aşan entelektüel düşünce özelliği görülür. “Bu anlamı aşabilmiş olan çok az topluluk mevcuttur. Eski Yunan topluluğunun bazı tarihsel aşamalarında böyle bir ‘açık’ kapıya rastlanır” (Mardin, 1991: 258).

Manheim ve Mardin entelektüel düşünceyi aynı zamanda Rönesans’la ilişkilendirir. Batı Avrupa tarihi seyri içinde literati grubunun vasıflarını kaybedip, değerleri muhafaza eden bir karakterden değerleri sorgulayan bir karakter kazanması, Batı’nın Rönesans sonrası düşünce tarihiyle eşgüdümlü gelişir (Mardin, 1991: 260). Son olarak Rönesans’ın doğmasından sonraki bir dönem üçüncü örnek olarak alınabilir, ancak kesinlikle bu Rönesans’ın tamamı değildir (Mannheim, 2017: 220).

Ülgener ise aydının tarihsel kökenlerini Mannheim ve Mardin gibi tarih öncesi dönemlere kadar götürmez. Ona göre (1983: 70) aydınların kökenlerinin, dağınık ve

heterojen bir gruplanma özelliği vardır. Eğitim, köken ve sosyo ekonomik olarak toplumun bütün kesimlerini kapsamakla birlikte tek çatı altında toplanması, Orta Çağ ve bazı yönleri ile Yeni Çağ'ın din uleması ve ruhban sınıfına (*clerus*) ait nitelikleri vardır. Aydınlar sınıfı, her menşeden gelenlere kucak ve kapısı açık olan bir gruplanma, millet, ırk, hanedan ve statü koşullarından hiçbirini elde edemeyip öne çıkıp kendini ispat etme olanağını bulamayanlara bu koşulları cömert bir şekilde sunar. Bu bağlamda Ülgener, aydınların tarihsel kökenlerini Orta Çağ ruhban sınıfıyla ilişkilendirir.

Mannheim aydınının, ilk olarak geleneksel yapıyı devam ettirme misyonuyla ortaya çıktığını şöyle ifade eder:

Her toplumda, o topluma dünyaya ilişkin bir yorum sunma misyonunu üstlenen toplumsal gruplar vardır. Biz onları 'entelijensiya' olarak adlandırıyoruz. Bir toplum ne kadar durağansa, bu tabakanın belli bir statüye, bir kastlar statüsüne erişmesi de o kadar muhtemeldir. Örneğin büyücüler, brahmanları veya Orta Çağ'ın ruhban sınıfını entelektüel tabaka olarak değerlendirmek gerekir ki bunların her biri kendi toplumunda o topluma şekil veren dünya görüşü üzerinde ve diğer tabakaların naifçe oluşturulmuş dünya görüşlerindeki ayrılıkların aşılmasına ya da uzlaşılmasına karar verme konusunda kontrol sahibidir. Bu anlamda, yani toplumsal gelişmenin daha az sofistike olduğu evrelerde, dinsel öğüt, günah çıkarma, ibret gibi unsurlar, farklı dünya görüşlerini birbirleriyle uygun kılmanın araçlarını oluşturmaktadır. (Mannheim, 2016: 39)

Bu yönüyle aydın tarihsel süreçte geleneksel yapının devamını sağlama işleviyle ortaya çıkar.

Mardin de aydınının geleneksel yapıyı devam ettirme niteliğini literati örneği üzerinden şöyle ifade eder: Yazılı kaynakları elinde tutan literatus, içinde bulunduğu toplum kültürünün mayasını aktarma işlevini sürdürür. Normalde bu kültür yavaş değişir, ancak bu değişim onun iradesi haricindeki gelişmeler dolayısıyla gerçekleşir. Çoğu kez bu kültürde temel değişiklikler yalnız literatilerin muhafaza ettiği dini-kozmolojik modeldeki değişikliklerle beraber şekillenir. Osmanlı devletinde literati oluşumlarının kimlerden meydana geldiği incelendiğinde bunun üçlü bir temeli olduğu görülür. Bunlar; sarayda ve saray okullarında, tekkede ve medresede yetişenlerdir (Mardin, 1991: 259). O günün koşullarında aydınlar çoğunlukla sarayda, medrese ve tekkede görevler üstlenerek geleneksel yapıyı devam ettirmişlerdir.

Ülgener ise aydınların geleneksel yapının işlevini devam ettirme özelliğini şöyle vurgular: Ulemanın aydın işlevi olarak Batı dillerindeki benzer kullanımı *clers*, *clerus* 'tur (Ülgener, 1983: 91). Farklı bir deyişle kâtip, kilise ve ruhban sınıfı olarak da ifade edilebilir.

Mannheim Batı'da özgür düşünceyi ve özgür düşüncenin doğal sonucu olan aydın ve entelektüel düşüncenin ortaya çıkışını kısaca şöyle dile getirir: Sosyolojik olarak Orta Çağ şartlarının tersine modernite için öne çıkan, papaz sınıfının kilise merkezli dünya görüşü tekelinden vazgeçilmesinin dışında, kapalı ve çok hassas bir şekilde organize olan bir entelektüel sınıfın yerine hür bir entelijansiyanın ortaya çıkmasıdır. Bu entelijansiyanın en büyük işareti, devamlı değişen toplumsal sınıflardan ve yaşam şartlarından her geçen gün daha fazla beslenmesi, üstelik düşünce şeklinin bundan sonra kast biçiminde organize bir düzeneğe bağlanmamasıdır. Bu yüzden, bizzat kendilerine has toplumsal organize alanı olmayan aydınlar, düşünce, deneyim şekilleri ve seslerini ancak diğer sınıfların daha geniş olan alanında birbiriyle açık rekabet halinde ortaya koyabilmişlerdir (Mannheim, 2016: 40). Bu yönüyle Batı'da entelektüel (aydın) düşüncenin ortaya çıkması, düşünce yapısındaki kast sisteminin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşmiş olur.

İslam kültüründe ise benzer olarak ifade edilebilecek olan bir durumu Ülgener kısaca şöyle dile getirir: Belli özelliğe sahip sınıf ve grupların aralarında iç içe geçmiş ve dışarıya kapalı olmasına karşılık 'ilmiye sınıfı' ve tarikatlar uzun bir zamandan itibaren gelecek ve iktidar düşkünleri önünde tabandan tepeye yükselmenin biricik yolu ve geçiş aracı olmuştur. Bu durum aydınlar için de geçerlidir. Statü elde etmenin katı birtakım prosedürlere (kıdem, titr, diploma vb.) bağlı olarak dışarıya kapalı olmasına yönelik kişisel doyumsuzluğu önlemenin, üstelik intikamını almanın yegâne yolu 'aydınlar' olarak ifade edilen bu gevşek ve dağınık kümelenme içinde yerini almaktan geçmektedir (Ülgener, 1983: 70). İslam kültüründe aynı durum düşünce yapısındaki kast olarak ifade edilemez.

Bu durumun aşılması Mardin'in ifadelerinden şöyle özetlenebilir: Batı aydınının yaşam karşısındaki duruşu ve ortaya koyduğu yaklaşıma göre 'aydın' özelliklerinin sadece 'eleştiri' geleneğinde toplanmadığını, bu eleştiri geleneğinin arkasında insanın mahiyeti hakkında bazı temel inanışların bulunduğunu da ifade etmek gerekir. Batı aydınının kişi-toplum ilişkisi noktasındaki yaklaşımları göz önüne alındığında, onun *indivüalizm* olarak tanımlanabilecek bir özelliğe önem verdiği

görülür. Bunun manası, eleştirinin grup değerlerinden arındırılarak yapılması, aydının eleştiriye grup 'içinden' değil, grubun müşterek özelliğinin baskısından sıyrılarak yapmasıdır. Buna ek olarak XIX. yy. Batı aydınlarının üzerinde belli bir ölçüde az durduğu ve XIX. yy.'da önem arz eden diğer bir özelliğe rastlanır; bu yeni yaklaşım, bundan sonra Batı'da 'insan' imgesinin bir parçası olmuştur (Mardin, 1991: 284). Mardin'in ifade ettiği *individüalizme* şahsiyetçilik (*personalist*) pencereden bakılırsa; insan iradesini kullanma ve toplumsal baskıdan kurtulma bağlamında ele alındığında *individüalizmin* entelektüel düşüncenin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Ülgener'e göre (1983: 86); nasıl ki bir zamanlar aydın, hükümdar, şehzade ve duruma göre kilise ve devlet büyüğü, kısaca bireysel velinimetlere ve sonrasında da burjuva görünümünde kolektif efendilere yaklaşmışsa, günümüzde benzer şekilde işçi sınıfına yaklaşmak durumundadır. Ancak bütün bu çabalara rağmen aydın ve işçi sınıfının iş birliği pek uzun devam etmez. İşçi sınıfı, iş birliğinin başından itibaren sözlerinden ve davranışlarından pek bir şey anlayamadığı aydına şüpheyle bakmaya başlar. Bu bağlamda aydınların iktidara ve işçi sınıfına yaklaşımının çıkar merkezli olduğu söylenebilir.

Mannheim ise aydınların işçi sınıfına yaklaşmasını Ülgener'in düşüncelerine benzer şekilde şöyle ifade eder: "Entelektüeller sıklıkla, (...) belirli ideolojilerin katı destekçileri olmuşlardır. Kendilerini işçi sınıfı hareketlerinin içine gömmeyi veya serbest girişimciliğin silahşoru olmayı denemişlerdir. Ama bunun sonunda, kazanmayı umduklarından çok daha fazla şeyi kaybettiklerini fark etmişlerdir" (Mannheim, 2017: 225). Batı kültüründe aydın ilk zamanlar bizzat geleneksel yapının devamını amaçlarken, daha sonra *clerc* ve *clerus*'tan, ruhban sınıfından ayrışıp modern entelektüel olarak temayüz etmiştir. Bu bağlamda farklı sosyal yapılarla ilişki içinde bulunmaları aydın kimliğiyle çelişen durumlar olarak değerlendirilebilir.

Ancak Batı kültüründe *clerc*, *clerus* ve ruhban sınıfının karşılığı olarak İslam kültüründeki ulema için durum farklıdır. Medreseler ilk kurulduğu zaman Maverünnehir'de ulama protesto yürüyüşü yapar. Bu yürüyüş muhtemelen tarihte, bilgiye ilişkin yapılan ilk yürüyüştür. Bir tabutun içine kalem ve hokka konular, üstü de cenaze örtüsüyle örtülür ve 'kullu nefsin zaigatul mevt' (her can ölümü tadacaktır) ayeti yazılır. Farklı bir ifadeyle medreseler kurulunca bilim ölür. Ulema, bundan sonra bilim siyaset kontrolüne girerek liyakatsiz insanların eline düşecek, liyakatsiz bilim insanları aynı zamanda omurgasız olacak, bilimin haysiyetinden ziyade iktidarın

çıkarlarını ön planda tutacağı için protesto yürüyüşü yapmıştır (Fazlıoğlu, 2015: 141). Medreselerin siyaset aracılığıyla ve iktidar kontrolüne girme ihtimalinden dolayı ulema karşı çıkar. Modern çağdan önce Batı'da ise bilim, kilise ve ruhban sınıfın elindedir. Konu bu bağlamda değerlendirildiğinde, Batı aydını her geçen gün daha özgürleşirken İslam kültürü için aydınının tam tersi bir durum söz konusu olduğu söylenebilir.

Ülgener, İslam kültüründeki bu durumu, XIII. asırda Mevlâna, XVI. asırda Nahifi ve XIX. asırda ise İzzet Molla'nın düşüncelerine dayandırır. Hoş görüşü ile bütün dünyada kabul görmüş Mevlâna bile Ülgener'in ifadelerinden özetle şöyle der: Mayası bozuk olana bilim ve teknik öğretmenin, eşkıyanın eline silah vermekten farkı yoktur; üstelik sarhoşun eline silah vermekten de daha kötüsü, para, statü ve bilim gibi unsurlar, hamuru bozuk olanların elinde kargaşa ve kaos aracı olur (Ülgener, 1983: 91-92).

Ulemanın kendi çıkarına göre hareket etmesini XIX. asırda İzzet Molla 'müdahane-i âliman' kavramıyla ifade eder (Ülgener, 1983: 92): Müdahane kelimesinin, birçok anlamları olmasına rağmen konuyla ilgili öne çıkan manası dalkavukluk (Dinimizislam, 2022), yapmacık davranma, iki yüzlülük ve yağcılıktır (Çağrııcı, 2020: 458).

İzzet Molla'nın müdahane-i âliman olarak ifade ettiği bu durumu Fransız düşünür Jülien Benda XX. asırda 'aydınların ihaneti' olarak kavramsallaştırır. Benda kavramla aynı ismi taşıyan kitabında (1930), modern dönemlerde ortaya çıkan diktatörlerin sistemli bir aydın eleştirisiyle karşılaşmadıkları için ortaya çıktığını ve bu durumun Avrupa'da ilk kez gerçekleştiğini öne sürer. Gerçekten Avrupa tarihinin vasıflarından biri Batı entelektüellerinin, kabul ettikleri gerçekleri sürekli ve çoğu zaman kanları uğruna, savunmalarıdır. Batı tarihinin bütün dönemlerinde, adalet kriterlerinden vazgeçen, halkı ezen *Tiran* karakterine dur diyen bazı entelektüellerin olduğu görülmektedir (Mardin, 1991: 296). Modern Batı entelektüelini gerçek kimliğine kavuşturan bu iktidar ve *Tiranlara* karşı ortaya koyduğu tavidir.

Ne yazık ki Batı entelektüeli kanı pahasına bazı şeylere dur derken Türk kültüründe eleştiriye karşı ilginç bir durum söz konusudur. Türk kültüründe siyasi uygulamaların eleştirisini iktidardan önce toplum kabul etmez ve eleştirenlere karşı çıkar. Eleştirenler benzerine az rastlanır baskılara maruz kalır ve kendilerine ilk

fırsatta vatan haini yaftası yapıştırılmaktadır (Mardin, 1991: 297). Toplumdaki bu durum düşünce üretim merkezi olması gereken üniversitelere Ülgener'in ifadelerinden özetle şöyle yansır: Üniversite amfilerinin herkesin sessizce dinlediği tartışmanın olmadığı bir mekân olması istenmez. Ancak, buna rağmen, kürsünün kendine göre bir etkileyciliği ve kürsüde konuşan kişinin -akademik unvanının verdiği- bir saygınlığı vardır. Öğretim üyesi kürsüde kendi değer yargılarını saymaya başlayınca, karşısında muhtemel farklı düşünce eğiliminde olanları, dilinden dökülenleri sanki hakikatin özümüş gibi, itiraz etmeden dinlemeye mecbur eder. Unutulmamalıdır ki, amfi kürsüsünde dile getirilen miting kürsüsünde dile getirilenden daha etkilidir. Miting meydanı sonuç itibariyle güçlü hatiplerin yeri olmasına rağmen 'bilimsellik' amacı yoktur. Amfi ise öyle değil: Güçlü hitabet 'bilimsellik' örtüsüyle sunulduktan sonra, dinleyenler ve bir şeyler öğrenmek amacıyla olanlar artık kendi becerileri ile elinde tutamayacağı ideolojik takıntıları hakikatmiş gibi görür. Sadece siyasetçi değil, oysa bizzat bilim öyle söylüyor düşüncesi oluştu mu akli salim davranışın ve soğuk kanlı tutumunda sonu gelir (Ülgener, 1983: 89-90). Mannheim de sanki Ülgener'in, bu düşüncelerine açıklama getirircesine şunları söyler:

Eğitim alanı da sorgulama ruhunun zayıfladığı bir başka büyük alandır. Eğitimin bürokratikleşmesi eğilimi tüm karşı koymalara rağmen kaçınılmazdır, buna direnmek ileriye görmemektir. Giderek artan uzmanlaşma uzman olgularına, büyük ölçekli bir yönetim düzeneğine kişisel girişime sendika ve partilere gerek duyar ki buda eğitimin belirli ölçütlerle sabitlenmesini gerektirir. Bilginin hazır, tek tip paketlerle doğrudan kişiye sunulması, kişideki sorgulama ve sorma dürtülerini felç eder. (Mannheim, 2016: 221-222)

Bu yüzden de amfilerde sık sık bilim gömleği altında ideoloji sunulduğu görülmektedir.

Mannheim, eğitimin eleştirel düşünceye engel olmasına ve eğitimin bürokratikleşmesine dikkat çeker (Mannheim, 2016: 221-222). Ülgener, akademisyenlerin aydın yönüne işaret eder (Ülgener, 1983). Ancak Mardin ise aydınları incelediği makalelerinde akademisyenlerin aydın niteliği üzerinde durmaz (Mardin, 1991). Bu bağlamda Mannheim ve Ülgener, formal eğitimin, entelektüel düşüncenin ortaya çıkışına engel olabilecek muhtemel olumsuz etkilerine vurgu yapmaktadır.

Ülgener, aydının halkı kendi çıkarları doğrultusunda kullanma eğilimini kısaca şöyle dile getirir: Aslında halkla beraber olma ve halkı etki altına alma gayreti aydının

bilinen işlevidir. Birliktelik tarihsel süreç içinde, geçmişten günümüze hiç değişmeden, ancak farklı amaç ve istekler uğrunda yürütülmektedir: Sahip olunan ikbal konumunu sıkıca korumak ya da ikbal konumundan uzaklaştırmanın intikamını almaktır. Her iki durumda aydını halktan destek bulmaya götürür. Takip edilen yol ve teknik de birinden diğerine değişiklik gösterebilir: Bazıları halkı piyon olarak açıkça hedef üstüne sevk ederken, bazıları halkı donatarak günü geldiğinde patlamaya hazır bir şekilde konumlandırmayı ve politik rakiplerine o hazır gücü hissettirerek yıldırma düşünmüş olabilir (Ülgener, 1983: 91). Böylece aydın, halk üzerinden bir çıkar hesabına girer. Yukarıda Ülgener aydının geçmişten günümüze halk desteğini arkasına almak için gösterdiği çabayı dile getirmektedir.

Mardin ise aydının yine çıkarları doğrultusunda iktidara göre şekillenmesini şöyle göz önüne serer: Politik davranış itibarıyla aydınlar bir konuda bir eleştiride buldukları zamanlar bile kolayca bir 'kompromi' kabul etmeleri, ilkelerine sadık kalmamaları ve bugün 'siyah' diyen bir siyasetçinin yarın 'ak' deme olasılığını göz ardı etmeleridir. Ancak bu yaklaşım sadece modern Türk tarihinde karşılaşılan bir durum değil bütün Türk tarihinde buna rastlanmaktadır (Mardin, 1991: 297). Türk kültüründe ne yazık ki aydınların bir prensip sahibi olmamaları iktidar içinde ya da iktidara yakın konumlanmaları bu duruma neden olmaktadır.

Bu üç düşünürün aydın kavramına bakışı yukarıdaki bilgiler bağlamında toplum inşası yönüyle şöyle toparlanabilir. Mannheim, aydının toplumsal işlevde ortaya çıkmasını düşünce üretiminin kast yapısından kurtulması ve özgür düşünceyle, Mardin, *individüalizmle*; aydının bir şahsiyet kazanıp, grup ve kolektif yapının etkisinde kalmadan kendi özgür iradesiyle eleştiri becerisi kazanmasıyla, Ülgener ise aydının kendi mesleki uzmanlığının dışına çıkarak belli bir toplumsal sınıfa yönelik etkileme gücü kullanmasıyla gerçekleştiğini düşünür.

1.4. Toplum Mühendisliği Bağlamında Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşası

Bilindiği üzere bu çalışmanın amacı, Topçu ve Kısakürek'in toplum inşalarını ortaya koymaktır. Bu konu Berger'in *sosyal inşacılık* yaklaşımından ziyade toplum mühendisliğinin farklı yönleriyle özellikle de Popper'in toplum mühendisliği yaklaşımıyla açıklanabilecek argümanlara sahiptir. Toplum mühendisliği en geniş anlamıyla gerçekçi ya da ütöplast, ideolojik veya ideoloji dışı, dini ya da dini olmayan

bir düşünceyle, önceden tasavvur edilen bir toplum şeklini oluşturmak için yapılan tüm çalışmaları kapsar. Bu itibarla en geniş kapsamıyla bu iki düşünürün toplum inşasını gerçekleştirmek, hayal ettikleri toplumu meydana getirmek için yaptıkları faaliyetlerin hepsi toplum mühendisliği olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Ancak toplum mühendisliğinin de kendi içerisinde birçok türü vardır. Dünyada canlıların doğayla ilişkisinin sonucu iki temel değişim olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi hayvanların yaptığı doğaya adapte olmak ve içgüdüleriyle yaşamaktır.

Diğeri ise insanın yaptığı gibi uyumu kolaylaştırmak için tabiatı değiştirme[ktir.] İşte insan kendi ihtiyaçlarını gidermek ve kendini gerçekleştirmek için, aklında rasyonel olarak tasarladığı durum ve boyutlara göre tabiatı sürekli değiştirmektedir. Genel anlamda insanın mühendislik yönü onun bu tabiatına bitişiktir. (...) Eğer insanlar diğer hayvanlar gibi içgüdüsel olarak hayatta kalabilecek bir donanıma sahip olsaydı o zaman belki de aklını hiç kullanma ihtiyacı hissetmeyecekti. Fakat insan aklını kullanmadığı müddetçe hayatta kalamaz, neslini sürdüremez ve bilgi ve tecrübesini bir sonraki kuşağa aktaramaz. (Önal: 2018: 62)

Bu itibarla insan aklını mühendislik aracılığıyla kullanır. İnsanın ilk olarak fiziksel gereksinimlerini karşılamak için kullandığı mühendisliği daha sonra psikolojik, sosyal ve toplumsal amaçla da kullandığı görülmektedir. İnsanın ilk olarak fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla doğaya yönelik yaptığı etkinlikler mühendislik olarak adlandırılmış, daha sonra sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için yaptığı faaliyetler ise toplum mühendisliği veya başka bir ifade ile sosyal mühendislik olarak ifade edilmiştir. Bu konu ile ilgili yapılan çalışmalarda hem sosyal mühendislik hem de toplum mühendisliği kavramı kullanılmaktadır.

Toplum mühendisliğini, Platon'a kadar dayandıranlar vardır (Popper: 1989:154). Konuya bu bağlamda bakıldığında her ne kadar isim olarak ifade edilmese de toplum mühendisliğinin kökenlerinin çok eski olduğu söylenebilir. Toplum mühendisliği, ele alındığı bağlama göre çok farklılık gösteren ve gelinen nokta itibariyle bütün sosyal bilimlerle ilişkilendirilebilecek bir konudur. Günümüzdeki çalışmaların 'bilgi güvenliği' konusuna doğru ağırlık kazandığı söylenebilir. Ancak konunun bu yönüne, çalışmamızla ilgili olmadığı için girilmeyecektir.

Toplum mühendisliği; toplumsal değişmeyi belli bir modele, belli bir toplumsal düzen ve üretim teknolojisine göre planlama tavrı içinde kullanılan deyim. Söz konusu anlayışın gerisinde yatan temel düşüncenin her ne kadar Platon'un *Devlet* adlı diyaloguna kadar uzanan uzun bir geçmişi olsa da toplumsal değişmeyi belli bir modele göre önceden belirleme ve düzenleme tavrı, bilime dayanan teknolojinin, teknoloji temelli düşüncenin toplumsal problemleri çözme gücüne duyulan inancın bir sonucudur. Planlı toplumsal değişimi ve

toplumsal gelişmeyi anlatan toplum mühendisliğinin temel fikri, kendiliğinden trendlerle ilgili yeterli bilgilerin toplumsal göstergeler ve toplumsal trendlerin raporlarından elde edilebileceğini varsayarak, hükümetlerin, ekonominin yönetilmesiyle hemen hemen aynı biçimde toplumun kilit özelliklerini de şekillendirip yönetebilecekleri düşüncesinde somutlaşır. (Cevizci, 1999: 849, Marshall, 1999: 734)

Toplum mühendisliği; toplumu yöneten yapının, varlığını korumak, insanları sisteme göre biçimlendirmek, ütopyik ve ideal düzeni oluşturmak için sosyal mühendislik argümanlarıyla toplumu yönetmektir (Atasoy, 2017: 61). “Sosyal bir disiplin olup devletler veya herhangi bir özel yapı/kurum/kimse tarafından uygulanan; toplumsal davranışları, tutumları ve kaynakları geniş çapta etkilemek için sarf edilen çabaların tümü olarak ifade edilebilir” (Duran ve Can, 2022: 6-7). İktidar, sivil toplum kuruluşları ve medya tarafından hedef toplumda belirli tutum veya davranışları oluşturmaya yönelik etkiyi sağlamak için farklı toplumsal projeler üzerinde çalışır. Hedef, yeni bir toplumsal sistem oluşturmak veya toplumu dizayn etmektir (Yılmaz, 2020:1). Aynı zamanda sosyal problemlere yönelik çözümler ortaya koymak ya da tam tersi düşünceyle, kitlesel hareketlerin çoğaldığı süreçlerde kitlenin manipülasyonu gibi iki farklı (Duran ve Can, 2022: 7) durumu ifade eder.

Bugünün (...) modern bilimi (...) toplumsal mühendisliğin kurallarını kullanarak pekâlâ başarılı olabiliyor! Bunun en iyi örneği medya ve okullar, üniversiteler, internet ve modern sosyologlar, modern psikologlar vs... Bunların her biri modern toplum mühendisliğinin kurallarını uygulayan her biri modern birer imam ve papaz değil de nedirler ki? (Aktolga, 2016: 2)

“Mademki insan mühendislik dediğimiz değiştirme ve dönüştürme eyleminden, tabiatı ve insanı değiştirme arzusundan vazgeçemiyor. (...) Tabiat mühendisliği olumlu iken toplum mühendisliği niçin olumsuzdur?” (Önal: 2018:62) Hedef insanın değiştirilmesi ise, öyle ya da böyle insanı değiştirmenin önemi nedir? Her şartta birileri tarafından doğa, insan ve toplum değiştirilmiyor mu? Daha önemli soru şu değil midir? Siyasetçiler, eğitimciler ve din adamları hatta peygamberler de toplumsal yapıyı değiştirme çabasında değiller mi? Cevap ‘evet’ ise peygamber, ya da devlet veya toplum önderleri de toplum mühendisi olarak görülemez mi? (Önal: 2018: 63)

Toplum mühendisliğinin problemlili yönü, toplumun sanki bir tek insanmış gibi düşünülerek onun nasıl karar vermesi gerektiğine etki etmektir. Bu durum ise çok renkliliğe, çok sesliliğe ve çok kültürlülüğe karşı olmaktadır. O halde toplumun hangi

seçimi yapması mühendislerin çıkarına daha uygunsay toplum o şekilde düşünmeye yöneltilir (Önal: 2018:63).

Eğer toplum mühendisliği devlet tarafından bir sosyal politikanın amacına hizmet için yapılıyorsa, bu pozitif toplum mühendisliğidir ve yasal kabul edilebilir. Ancak, bunun nereye kadar yasal olduğu, arkasındaki ideolojik nedenler gene de tartışmalı olabilir. Söylemek istediğimiz bütün toplum mühendislik projeleri kötü değildir. Bazıları ülkelerin hükümetleri tarafından sosyal problemlere çare bulmak için açık bir şekilde uygulanır. Örneğin ekonomi ya da vergi politikasının uygulanması için teşvikler kullanılması bir toplum mühendisliği çalışması olabilir. (Yılmaz, 2020: 11)

Yukarıdaki atıflara bakıldığında toplum mühendisliğinin birçok boyutu ve suistimale açık yönleri olduğu görülmektedir. Ancak bu çalışma XX. yüzyılın önemli düşünürlerinden Popper'in, toplum mühendisliği yaklaşımıyla açıklanabilecek argümanlara sahiptir. Popper, toplum mühendisliğini, ütöpik toplum mühendisliği ve nispeten daha küçük ölçekli toplum mühendisliği olmak üzere ikiye ayırır (Cevizci, 2010: 1527). Ütöpik toplum mühendisliğine aynı zamanda bütüncü toplum mühendisliği, küçük ölçekli toplum mühendisliğine de kademeli toplum mühendisliği, lehimeci tarzı sosyal mühendislik, bölük pörçük yapıcılık, bölük pörçük yöntem de denmektedir (Marshall, 1999: 372, Popper: 1998:73-74, Popper: 1989:154). Bu çalışmada kavram karışıklığını aza indirmek için ütöpik toplum mühendisliği için bütüncü toplum mühendisliği, küçük ölçekli toplum mühendisliği için de kademeli toplum mühendisliği kavramları kullanılacaktır. Bütüncü toplum mühendisliği devrimci, kademeli toplum mühendisliği ise evrimci niteliklere sahiptir.

Kademeli toplum mühendisliği; Popper, geleceği önceden kestirmeye yönelik tarihsici bakış açılarını eleştirir ve bu yaklaşımlara dayanan bütüncü toplumsal deneyimlerin başarı şansının olmadığını, çünkü insan tarihinin istikametinin, bilginin çoğalmasıyla yoğun bir şekilde etkileneceğini ve tarihin, bilimsel bilginin çoğalmasının istikameti konusunda saptamada bulunamayacağını ifade eder. Popper, bu düşüncenin tersine, parçalı denemelerin, bilimsel gelişme süreci içinde paralellik kurarak, toplum mühendisliğinin akılcı yaklaşımla kabul edilebilecek tek şeklinin küçük çaplı, artışsal ve tecrübeler ışığında sürekli olarak revize edilen bir şekli olduğu düşüncesindedir. Bu düşüncenin en önemli noktası, eski bir tarihsici düşünceden çok deneme- yanılma yöntemine dayanmasıdır. Popper'in ifadesiyle "sadece ve sadece hatalarımızdan ders çıkarmaya; hatalarımızın farkına varmaya ve dogmatik biçimde

onlarda ısrar etmek yerine, eleştirel bir süzgeçten geçirmeye hazır olursak ilerleyebiliriz” düşüncesidir (Marshall, 1999: 372).

Bu bağlamda fizik mühendisinin esas görevi makine icat etmek, makine proje ve planı çizmek, makineleri revize etmek ve bakım yapmaktır. Kademeli toplum mühendisinin görevi ise sosyal kurumları tasarlamak, düzenlemek ve var olanları çalıştırmaktır. ‘Sosyal kurum’ kavramı özel ve kamusal yapıdaki kuruluşları kapsamak üzere çok geniş anlamda kullanılmaktadır. Kademeli toplum mühendisi (teknik bilimci), sosyal kurumların sınırlı bir bölümünün bilinçli bir biçimde planlanıp kurulduğunu, önemli çoğunluğunun ise insan davranışlarının planlanmamış neticeleri olarak kendiliğinden oluştuğunu kabul eder. O, bu sosyal kurumları bir organizma olmaktan çok makine şeklinde görmektedir. Doğal olarak bu onun fiziksel araçlar ile kurumlar arasındaki temel ayrımı gözden kaçıracağı manasına gelmez. Sevk ve idareleri büyük oranda kişilere bağlı olmayan kurumlar kurulamaz. Kurumlar en çok, kuruldukları amaçlar için gayret sarf eden ve başarının büyük oranda kişisel inisiyatif ve bilgilerine bağlı olduğu kimselere destek olarak şahsi unsurların belirsizliğini azaltabilir (Popper: 1998:73-74).

Kademeli toplum mühendisinin karakteristik yaklaşımı budur. Kademeli yaklaşım toplumun bütününe ilgilendiren bazı idealler ortaya koysa da yeni baştan inşa etme yöntemine inanmaz. O, hedeflerini ne olursa olsun, onları her zaman için aşılmaya hazır küçük düzeltmeler ve yeniden düzeltmelerle gerçekleştirmeye çalışır. Kademeli toplum mühendisi, aynı Sokrates gibi, ne kadar az şey bildiğini bilir. Az şey bilmesi, yanlışlarından ders çıkarmasından kaynaklanır. Bu bağlamda ortaya çıkan sonuçları, beklenen sonuçlarla dikkatli bir şekilde kıyaslayarak ve reformların istenmeyen kaçınılmaz neticeleri konusunda her an tetikte bulunarak yolunu adım adım açacaktır. Neden ve sonuçları birbirinden ayırması ve gerçekte ne yaptığını bilmesini imkânsız kılacak geniş ve karmaşık reformlara girişmekten de kaçınacaktır (Popper: 1998:74).

Bu nitelikteki ‘lehimci tarzı tamir’ (piecemeal tinkering), birçok ‘aktivistler’in siyasi mizacıyla uyumsuz. Onların da yine bir ‘sosyal mühendislik’ programı olarak tanımlanan programlarına ‘bütüncü’ veya ‘ütopya mühendislik’ adı verilir. Nispeten daha küçük ölçekli toplum mühendisliği, sadece toplumun en büyük ve en acil problemlerini tespit edip, onlarla mücadele etmeyi amaçlar. (Popper: 1998:74, Cevizci, 2010: 1527)

Bütüncü mühendislik, kademeli toplum mühendisliğinin tersine, kesinlikle özel karakterde olmayıp her zaman kamusal bir karakter taşır. O, belli bir plan programa göre toplumun tamamını yeniden inşa etmeyi hedefler. O ‘kilit konumları ele geçirmeyi’ ve devletin gücünü elde tutmayı, devlet toplumla özdeş hale gelinceye kadar genişletmeyi ve daha fazlası bu kilit konumlardan ortaya çıkan toplumun geleceğine yön veren tarihsel kuvvetleri kontrol altında tutmayı hedefler; ya da gelişmeyi engelleyerek veya bu gerçekleşmezse onun gidişatını önceden görüp toplumu ona intibak ettirmek ister (Popper: 1998:74).

Platon, Hegel, Marx ve onların totaliter halefleriyle ilişkilendirilen bütüncü mühendislik, toplumun kapsayıcı bir ideal plana göre ve diğer sosyal kurumlardan gelecek herhangi bir kısıtla sınırlanmaksızın, baştan aşağı dönüştürülmesi projesidir. Burada konu edilen bütüncü toplum mühendisliği veya sosyal değişmeyi belli bir plana göre önceden belirleme ve düzenleme yaklaşımı, büyük oranda bilime dayanan teknolojinin, teknoloji kökenli düşüncenin toplumsal problemleri çözme kuvvetine duyulan inancın bir neticesi olup, insanın maziyle hiçbir irtibatı olmayan bir istikbal, dünyada bir cennet oluşturma kuvvetine duyulan inançla belirlenir (Cevizci, 2010: 1527).

Bütüncü ve kademeli toplum mühendisliğini açıkladıktan sonra bu ikisinin farkları kısaca ortaya konulacaktır. Kademeli toplum mühendisliğinin alanı çok geniştir. Herhangi bir sınır çizilemez. Toplumun iyileştirilmesine yönelik parçalı reformların yapılmasında işi kolaylaştırır. Kademeli yöntemler genellikle toplumun sınıf yapısında istenen değişikliklere öncülük yapabilir. Topluma önerilen bir reformun muhtemel sonuçlarını hesaplamaya çabalarken, kademeli toplum mühendisliğinin topluma yönelik herhangi bir tedbirinin, toplumun bütünü üzerindeki etkilerini ön görmek için mümkün olan her şeyi yapması gerektiği düşünüldüğünde daha kabul edilebilir olduğu görülecektir (Popper: 1998:75).

Bütüncü ve kademeli mühendislik, toplumun ıslahı konusuna çok farklı yaklaşırlar. Bütüncü taraftarları, kademeli yaklaşımı çok mütevazı olduğu için reddederler. Bununla birlikte onların bu tutumları, yaptıklarıyla uyumlu değildir. Ancak onlar pratikte, her zaman hem temkinli ve özeleştirili yapısına da aldırış etmeden gerçekte kademeli bir yöntemin biraz rasgele ve kabaca, ama aynı zamanda hırslı ve acımasız bir uygulamasına başvururlar. Nedeni de uygulama esnasında bütüncü yöntemin imkansızlığının ortaya çıkmasıdır. Yapılmak istenen bütüncü

değişiklikler ne kadar çaplı ise, hedeflenmeyen ve büyük oranda beklenmeyen geri tepmeler bir o kadar büyük olur ve bütüncü mühendis, kademeli mühendis gibi dermeçatma iyileştirme çözümlerine başvurmak zorunda kalır. Gerçekten de günü kurtarma gayreti, daha mütevazı ve hassas olan kademeli (parçalı) müdahaleden ziyade merkezi veya kolektivist planlamanın yapısıdır ve bu yapı devamlı olarak bütüncü mühendisi önceden yapmayı hedeflemediği müdahaleleri yapmaya, yani hiç istemediği ve sevmediği o plansız planlama davranışına sürükler. Bu yönüyle uygulamada bütüncü ve kademeli mühendislikler arasındaki farkın, bir alan ve ölçek farkından ziyade tedbirlilik ve kaçınılmaz durumlara karşı hazırlık noktasında ortaya çıkan bir fark olduğu görülmektedir. Üstelik şu söylenebilir, uygulanabilir akılcı reform yöntemleri konusunda iki doktrini kıyaslarken ümit edilen durumun tersine, pratikte, iki yöntem, alan ve ölçek dışındaki yönlerden ayrılırlar. “Bu iki doktrinden biri doğruyken, diğeri yanlıştır. (...) Biri mümkünken, diğeri düpedüz yoktur, imkansızdır” (Popper: 1998: 75-76).

Bu çalışma toplum mühendisliği bağlamında bir kuramsal analize tabii tutulduğunda yukarıda da ifade edildiği gibi Topçu ve Kısakürek’in toplum inşa süreçleri Popper’in toplum mühendisliğiyle (bütüncü ve kademeli) açıklanabilir. Bu itibarla Topçu’nun toplum inşa süreci kademeli toplum mühendisliğine, Kısakürek’in toplum inşa süreci ise bütüncü toplum mühendisliğiyle açıklanabilecek argümanlara sahiptir.

Kısakürek’in bütüncü yaklaşımı şöyle açıklanabilir: O, bazı yönleriyle Platon, Aristo, Marx ve Farabi’nin bütüncü/ütopist devlet anlayışını devam ettirir (Duran, 2005: 81). O da bu düşünürler gibi toplumun bütün alanlarına müdahale edilmesi gerektiğini ifade eder. O, bir yandan nüfus artışının nasıl olacağını, diğer yandan diyanet işleri başkanının nasıl görev yapması gerektiğini söyler. Özellikle devlet yönetimi ve toplumsal konuları ele aldığı *İdeolocya Örgüsü* eserinin *Başyücelikte umumi manzara ve Başyücelik emirleri* ana başlıkları altında aşağıdaki konuların nasıl olması gerektiğini tek tek açıklar: Şehir, köy, mabet, mektep, yol, inzibat, ordu, sağlık, güzellik, mahkeme, işçi, tüccar, hazine, politika, kafa (düşünce), ruh, kanun, zevk ve terbiye, kumar, içki ve zehir, zina ve fuhuş, faiz, kahvehane, külhanbeylik, sınır dışı etmek, sinema, dans, parazitler, heykel, matbuat, basın, radyo, üniversite, Batı’da tahsil (yurt dışı eğitimi), ecnebi mütehassıs, (yabancı uzman), harf davası (alfabe), şapka ve kıyafet, kadın kılığı, vaiz, köy imamı, subay, işçi, sermaye ve patron, fabrika,

camii ve mescit, banka, spor, sinema ve tiyatro, musiki, abide, milli kütüphane, -parti, birlik, dernek, sendika- kılık kıyafet, zabıta (Kısakürek, 2010a: 315-386) konularında kısaca toplumun her alanına yönelik bütüncü toplum ve devlet tasavvurunu ortaya koyar.

Topçu'nun toplum inşa süreci ise Popper'in kademeli toplum mühendisliğiyle şu bağlamda örtüşür. *Hareket* dergisi ve İslam Sosyalizmi kavramıyla aşamalı bir toplum inşası planladığı kendi ifadelerinde açıktır. Bu konu *Sosyalist Cemiyet Nizamı* (1966) makalesinde Türk milletine kurtuluş reçetesi olarak sunduğu üç aşamalı planda şöyle geçer: “Önce sosyalist bir cemiyet düzeninin kurulması lâzımdır. Sonra halka sistemli ve inanılmış bir medeni terbiye aşısı yapılmalıdır. Nihayet İslâm kültür ve ahlâkının, kaynaklara inmek suretiyle ve gerçek bir din anlayışı halinde canlandırılması, gaye olan selâmeti getirebilecektir” (Topçu, 2016a: 181). Yine bu konu Topçu'nun *Hareket*'in *Otuz Yılı* (1969) makalesinde de *Hareket* dergisiyle amaçladığı toplum inşasını açıkladığı ifadelerinde şöyledir: “İşe insan ve konularından başladık. (...) Teknik ihtirasının asrın insanını içinden boğduğunu, kurtuluşun kendimize kavuşmaktan başka bir şey olmayacağını anlattık. (...) İkinci safhada (...) milliyetçilik davamızı ortaya koyduk. (...) Hareket'in neşrinin üçüncü safhasında sosyalizm davasını ileri sürdük” (Topçu, 2015: XV-XVI). Topçu'nun, bu sözleriyle örtüşen Popper'in kademeli toplum mühendisliği ifadeleri ise şöyledir:

En çok öğretici deney türü, toplumun kurumlarını teker teker değiştirmektir. Çünkü, kurumları öteki kurumların çerçevesine nasıl uydurabileceğimizi ve onları bizim isteklerimize göre işleyecek şekilde nasıl ayarlayabileceğimizi ancak bu yoldan öğrenebiliriz. Ve ancak bu yoldan, gelecekte de reformları sürdürme azmini tehdit eden bir ağırlığa varabilecek sonuçları göze almak gerekmeksizin yanlış yapabilir ve yaptığımız yanlışlardan ders alabiliriz. (Popper: 1989:159)

Yine Popper, Platon'un, bütüncü (ütöpic) toplum mühendisliğini şöyle ifade eder:

«On yaşından yukarı bütün yurttaşlar şehirden atılmalı ve dışarıda bir yere sürülmeli; böylelikle, ana babalarının görenek ve alışkanlıklarının etkisinden sıyrılan çocukları ele almalı. Bunlar, anlattığımız gibi (gerçek felsefe yolunda) ve yasalar uyarınca eğitilmeli.» (Filozoflar, sürülecek yurttaşlar arasında değildir besbelli: Onlar, eğitmen olarak şehirde kalacaklardır.) (Popper: 1989:162)

Kısakürek'in bu bağlamdaki sözleri şöyledir: “Dönmeler, bütün mal ve mülk ve her türlü kıymetlerine el konulmuş ve kendilerine sadece bir yıllık geçim imkânları bırakılmış olarak, kitle halinde sınır dışı edileceklerdir” (Kısakürek, 2010: 334).

Platon'un ütöplast devlet yaklaşımında filozof kralların ölüm cezası da olmak üzere çok yetkileri vardır:

«Yönetimleri ister yasaya uysun ister uymasın, yurttaşlar gönüllü olarak boyun eğseler de eğmeseler de... ve devletin kimi yurttaşlarını, yine devletin iyiliğı için öldürerek ya da sürerek (yahut «Sınır dışına atarak») temizleseler de... yeter ki, bilime ve adalete uygun iş görsünler, devleti de korusunlar ve olduğundan daha iyi kılsınlar. (Popper: 1989:162)

Kısakürek' de benzer bir şekilde Başyücelik devlet tasarımında birçok suçla sıklıkla ölüm cezası öngörür: “Başta Komünizma bulunmak üzere, bu vatani küfür ve dalâletin emrine verici her telâkki ve teşebbüsün cezası, sabit olduğu anda, idamdır. Yol kesici ve eşkiyanın cezası, daima ana ölçümüzün ruhuna tecavüz tefsiriyle, doğrudan doğruya idamdır” (Kısakürek, 2010: 334). Popper'in, ifadelerindeki Platon'un ölüm cezası, sınır dışı etme cezası ile Kısakürek'in de benzer cezalar ön görmesi Popper'in bütüncü toplum mühendisliğı kavramı ile açıklanabilecek argümanlardır.

Girişte ifade edildiğı gibi Kısakürek'in toplum inşası, yukarıdan aşağı, tepeden inmeci, devrimci, kısa sürede ve toptan, farklı bir ifade ile bütüncü toplum mühendisliğı şeklide gerçekleşecektir. Topçu'nun toplum inşası ise tekâmülle, aşağıdan yukarı, uzun zamanda ve yavaş yavaş, evrimsel bir süreçte, parça parça, yani kademeli toplum mühendisliğı olarak gerçekleşecektir.

Kısakürek, Başyücelik Devlet tasarımını bir siyasi İslam ve devlet örgütü olarak kuramlaştırır, *Büyük Doğı Cemiyetini* her an siyasi bir partiye dönüşebilecek bir yapıda kurar. Bununla da uzun vadede iktidar hedefler. Başyücelik Devlet tasarımında insanların kıyafetlerinin şekline, sokaktaki yürüyüşüne, köydeki tarlaya ve horozun ibiğine kadar tarif eder. Bu yönüyle toplumda tek tip insan modelinden yanadır. Bu saydıklarımız ve toplumun bütün alanlarına müdahale öngörmesi nedeniyle onun toplum inşası bütüncü toplum mühendisliğine uygun düşmektedir. Topçu, sosyolojizmin (cemiyet toptancılığının) çıkardığı sorunları revizyonist bir şekilde belli aşamalarla inşa edilecek olan Anadolu-İslam Sosyalizmi ile çözüme kavuşturmayı amaçlaması onun toplum inşa yaklaşımının kademeli toplum mühendisliğı içerisinde değerlendirilmesine neden olur. Kısakürek'in 1980 darbesini desteklemesi (Yıldırım, 2015: 494) ve eserlerinde militarizm taraftarı olduğunu ifade etmesi (Kısakürek, 2010a: 275-276) Topçu'nun ise bütün darbelere karşı ve darbecilerin görüşme teklifini reddetmesi (Erverdi, 2018: 46) Kısakürek'in bütüncü

toplum mühendisliği, Topçu'nun ise kademeli toplum mühendisliğiyle örtüşen konulardır.

Kısakürek, kendi düşüncesini yaymak için radyo, televizyon, sinema, basın yayını sonuna kadar kullanır. Din görevlilerine, öğretmenlere ve muhtarlara birer toplum mühendisi işlevi yükler ve topluma ve insana kendi fikirlerini dayatır (Kısakürek, 2010a). Topçu ise İsyah Ahlakı'nın rol modellerini dünyanın farklı kültür ve dinlerindeki şahsiyetlerden gösterir ve aynı zamanda İsyah Ahlakı dünyanın farklı kültür ve inançlarına uygulanabilecek bir yapıdadır (Topçu, 2011). İnsan iradesine çok önem verir, açıktan öğüt ve nasihatleri insana saygısızlık olarak görür.

1.5. Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasını Etkileyen Dinamikler

Aydınların şahsiyeti toplum inşa süreçlerinden ayrı değerlendirilemez. Topçu'nun yaşamı boyunca istikrarlı bir çizgisi vardır. Kısakürek'in ise sansasyonel ve inişli çıkışlı yaşamı, siyasi liderlerle olan ilişki biçimi, iş yaşamında çok sık yer değiştirmesi, aniden istifa kararı, bağımlılığı, kişilik yapısının sonucudur. Dolayısıyla iki aydının da yaşam şekli ister istemez tasavvur ettikleri toplum şeklini etkiler.

Kısakürek'in daha ilk çocukluk yıllarından itibaren, çok hareketli, daldan dala atlayan bir işi ya da aktiviteyi istikrarlı bir şekilde sürdürmekte zorlanan, dikkati dağınık, çok aceleci, ani kararlar alan hiperaktif bir yapısı vardır. Hiperaktivitenin üç temel özelliği olan, aşırı hareketlilik, dikkat dağınıklığı ve dürtüsellik (Hayta, 2011: 41-42), onda fazlasıyla mevcuttur. Bu özellikler onun hayatının, dönüm noktalarını ve eğitimini etkileyen ciddi dinamikler ve hiperaktif bir kişilik olduğunun açık göstergesidir. Eğitime başladığı ilk yıllardan itibaren okula uyumda ciddi sorunlar yaşar. Ancak bunlar, başarısızlıkla ilgili sorunlar değil onun hiperaktif yapısının bir sonucudur. Bahriye Mektebine (Deniz Harp Okulu) başladığında üç yıl olan okula, kendisi son sınıftayken bir yıl daha ilave edilir. Kurallı ve disiplinli bir eğitime bir yıl daha tahammül edemeyeceği için 'aday ve üç harp sınıfından ibaret' Bahriye Mektebini tamamladığına dair diplomasını alarak okuldan ayrılır (Çetin, 2004a: 20-21). Fransa'ya felsefe eğitimi için devlet tarafından gönderilmesine rağmen Sorbonne Üniversitesinde derse girip girmediği tartışmalı bir konudur (Birinci, 2015: 45). Çok kez memuriyete başlar ve istifa eder. Çok çabuk sıkıldığı ve sakinleşmek istediği için farklı şehirlere sık sık tayin ister, ancak ömrünün sonuna kadar bir türlü sakinleşemez.

Kumar bağımlılığı vardır. 1938 yılında 500 TL maaşla Ankara da İş Bankasında müfettiş olarak çalışırken (Kısakürek, 1999b: 181) aniden istifa etmesi de fevri (dürtüsel) bir karardır. Hiperaktivite yapısal olması yönüyle hayatın bütün alanlarını etkileyen bir dinamik olduğu için Kısakürek'in bu özelliği konu edilmektedir. Modern bir bakış açısıyla, Kısakürek'in çalkantılı yaşamı, çok sık okul değiştirmesi ve üniversite eğitimini yarım bırakması, akademik bir alana değil de şiir sanatına ve edebiyatın bütün türlerine yönelmesi ve kumar bağımlılığı hiperaktif yapısıyla açıklanabilir.

Her iki aydın da çok zekidir. Aşağıdaki bilgiler buna delil olarak gösterilebilir. Topçu'nun Türk felsefesinin ilk profesyonel metni olan (Birgül, 2016c: 12) İsyah Ahlakı'nı (doktora tezini) 8 ay gibi kısa bir sürede (İ. Kara, 2009a: 14) ve 25 yaşında yazması, onun çok erken yaşta düşünsel olgunluğa ulaşmasının ve zekâsının kanıtıdır. Kısakürek'in ise okuma-yazmayı 5-6 yaşlarında öğrenmesi (Kısakürek, 2016c: 93), şiirde yeteneğini daha 24 yaşında ortaya koyarak sanat camiasında ve toplum nezdinde kabul görmesi, buna ek olarak *Bir Adam Yaratmak* (1938) isimli tiyatro eserini 34 yaşında yazması ve ikinci bir sanat dalı olan tiyatrodaki kendini ispat etmesi onun, zekâsının açık kanıtlarıdır. Fakat zekâları onlarda farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Topçu'nun zekâsı onu düşün ve akademik alanda, Kısakürek'in zekâsı şiir ve tiyatro sanatında ciddi eserler ortaya koymasına neden olur. Ancak Kısakürek'in hiperaktivitesi onun uzun süreli bir alana yoğunlaşmasını engellediği için Topçu kadar düşünsel eserler veremez. Bu hareketliliği (hiperaktivitesi) edebiyatın bütün dallarında eserler vermesine neden olur.

Entelektüel kriz üstün zekâ ile yakın ilişkili ve önemli düşünce insanlarının hayatlarında azımsanmayacak oranda karşılaşılan bir durum, gelişimlerinin bir parçasıdır. Topçu'nun entelektüel krizi, hakkında yapılan birkaç bilimsel çalışma dışında değinilen ve pek ön plana çıkan bir konu değilken, Kısakürek'in entelektüel krizi, hakkında yapılan bilimsel çalışmalarda ön plandadır.

Topçu açıkça entelektüel bir kriz yaşadığını söylemez. Onun entelektüel kriz ya da buhran yaşamış olduğunu gösteren önemli üç işaret vardır. Bunların birincisi Topçu'nun çocukluktan itibaren yakın arkadaşı olan Mehmet Sırrı Tüzeer'in anlattıklarını Fatih Birgül'ün de Topçu'nun entelektüel krizi olarak değerlendirmesidir (Birgül, 2016b: 396). İkincisi şeyhi Abdülaziz Efendi'nin ölümü üzerine 1952 yılında kaleme aldığı *Yıldırımın Huzurunda* isimli hikâye (Topçu, 2017e: 262), üçüncüsü ise

1958 yılında kaleme aldığı *Deli* isimli hikâyedir (Topçu, 2017e: 64). Topçu'nun bu iki hikâyede anlattıkları ile Tüzeer'in Hareket 112. sayıda anlattığı bilgiler içerik olarak örtüşür. Tüzeer'in anlattıkları ve hikâyeler birlikte incelendiğinde onun bilinç dışından hikâyelere şeyhiyle olan ilişkisinin ve entelektüel krizinin yansıdığı görülür. Topçu, *Deli* hikâyesinde bir psikiyatristin (sinir hastalıkları doktorunun) sinir hastalığı nedeniyle tımarhaneye yatırılmasını; entelektüel krizini ve bu entelektüel krizden bir şeyh aracılığıyla kurtulmasını anlatır.

Kısakürek'in entelektüel krizi ise kendi konuşmalarında, yaşantısında ve birçok kitabında özellikle de *Babıali* ve *Bir Adam Yaratmak* isimli eserlerinde açıkça ortadadır. *Bir Adam Yaratmak* isimli tiyatro eserinin ana teması Kısakürek'in yaşadığı entelektüel krizdir. *Bir Adam Yaratmak*'ta entelektüel kriz, modern psikiyatrinin her şeyi standardize etmesi üzerinden oyun kahramanı Hüsrev'in (gazeteci) yaşamı üzerinden konu edilir.

Kısakürek'in entelektüel krizi kendi ifadelerinde ve yaşantısında açıkça ortada olmasına rağmen Topçu kişiliği gereği entelektüel krizini (düşünce buhranını) söylemekten imtina edip, göstermek istememiş olabilir. Ancak arkadaşı Tüzeer'in anlattıkları onun entelektüel krizinin somut göstergesidir. İki aydın da entelektüel krizden (buhrandan) Nakşi şeyhleri aracılığıyla kurtulur. Şeyhlerinin ölümü üzerine yaşadıkları derin üzüntü ve entelektüel krizden çıkmaları Topçu'nun eserlerine bilinç dışından yansırken Kısakürek'in eserlerine açıktan yansır. Kaleme aldıkları eserlerinden de anlaşıldığı üzere tasavvuf ve şeyhlerinin yaşantılarında şahit oldukları tasavvufî yaşantı onların düşünce kaynaklarını ve entelektüel krizden çıkmalarını sağlayan en önemli etkidir. Bu iki aydın tasavvuf aracılığıyla entelektüel krizden kurtuldukları için toplumu kurtaracak yegâne şeyin tasavvuf olduğunu düşünürler.

Her ikisinin de düşünce kaynakları büyük oranda örtüşür. Tasavvuf ve tasavvufun Nakşibendilik kolu, mistisizm ve Henri Bergson, Hareket Felsefesi ve Maurice Blondel, Anadoluculuk, Topçu ve Kısakürek'in birebir örtüşen düşünce kaynaklarıdır. Her ikisinin de düşünce kaynakları izlek olarak örtüşür ancak şahıs olarak bazı farklılıklar vardır.

İkisi de eleştirel aydın kategorisinde yer alır. Ancak eleştirelliklerinin dozu farklıdır. Topçu bütün yaşamı boyunca eleştireliliğini istikrarlı olarak sürdürür. Kısakürek'in yaşamı boyunca böyle istikrarlı bir eleştirel çizgisi yoktur, onun

eleştirelliğinde duygusal boyut ön plandadır. İktidarla ilişkisi uyumlu ise iktidarı savunur, iktidarla uyumlu değilse eleştirir. Topçu, ömür boyu iktidara uzaktır ve iktidara eleştirel yaklaşır. Bu yönüyle Topçu'nun iktidarla olan ilişkisi Batı tipi modern aydınla örtüşür. Kısakürek'in, iktidarla ilişkisi ve iktidarın olanaklarına talip olması, bürokrat Türk aydını ile uyumlu yönleridir.

Topçu ve Kısakürek'in Türk aydınına bakışları Tanzimat'tan itibaren olumsuz ve eleştireldir. Aydın eleştirisini, günün şartları içinde medyanın ve gazetecilerin merkezi olan Babıali üzerinden yaparlar. Topçu, Babıali'yi, sahtekârlık ve ruh düşüklüğünün merkezi, hastalık yuvası ve kanser gibi çözümü olmayan hastalıkların çoğaldığı bir yer olarak (Topçu, 2018c: 61) görür. Bu noktada Kısakürek'in aydınlar hakkındaki düşünceleri de Topçu'nun düşünceleriyle paralellik gösterir. Bunun yanında ikisi de Tanzimat'tan sonra toplumda ortaya çıkan ruh düşüklüğünden kurtulmanın çaresini, Babıali'nin millileştirilmesinde ve kurtarılmasında görürler.

İkisi de aydını, sözde aydın olarak niteler. Topçu'ya göre (2018a:129-130), sözde aydın devlet kurumlarında ve şehirlerde yetiştirilir, devlet tarafından ülkenin gerçek sahipleri olan halka hizmet etmesi için Anadolu'ya gönderilir. Sözde aydınlar 'halkın kendi varını da yok etmeye çalışır'. Anadolu insanının varı ise 'milli, manevi, ahlaki ve ruhsal değerlerdir.' Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan 'sözde aydın' materyalist ve pozitivisttir. Halkın geleneğini ve sahip olduğu değerleri önemsemez ve yok sayar. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında bilimin (pozitivizmin) toplumsal ilerlemede merkeze alınması, pozitivist aydınların (sözde aydınların) hizmet adı altında çeşitli görevler yaparken Anadolu halkına sundukları pozitivism merkezli yaşam şekli, halkın milli manevi ve ahlaki değerlerini yok saymak ve Anadolu insanının 'varını yok etmektir' (Topçu, 2018a:130). Kısakürek'in düşüncesi açık bir şekilde Topçu'nun düşüncelerini tamamlar niteliktedir. Kısakürek'e göre de (2014b: 260) sözde aydın pozitivist ve materyalist olması yönüyle ruhu ve ruhsal değerleri yok sayar. Eşya ve hadiselerin iç yüzünü idrak edemediği için, ancak posasını anlayabilir bu yüzden de hakikate ulaşamaz.

Toplum inşasında her ikisi de aydına benzer rol biçer. Topçu aydını, halkın içinde (tabanda) konumlandırır. Onun aydını kendisini millet için feda eden *Millet Mistikleridir*. Bunlar; Hallac-ı Mansur, Sokrates, Ebu Hanife vb. şahsiyetlerdir. Kısakürek ise aydını iktidar (tepede) içinde konumlandırır. Kısakürek'in aydını *Yüceler* yani münevverler aristokrasisini oluşturan şahsiyetlerdir. Yüceler aynı

zamanda Başıyücelik Devleti'nde parlamentoyu oluşturan cins kafalar (idrak soyluları)dir. Topçu'nun aydını statüko ve iktidarla çatışma ve kavga halindedir. Topçu, aydına aşağıdan yukarı halkı tekâmül ettirerek bir değişim ve dönüşüm sürecinde rol verir. Kısakürek ise aydına Yüce (milletvekili-bakan), Yüceler Kurultayı (parlamento) ve Başıyüce (devlet başkanı) rolü verir. Dolayısıyla onun aydını devlet erki ve iktidar ile yukarıdan aşağı toplumu değiştirme sürecinde görev yapar. Bu da kendisinin şiddetle karşı çıktığı Cumhuriyet ideolojisinin uyguladığı toplumu dönüştürme modeliyle benzer bir yöntemdir.

İki aydının da Türk düşün ve siyasal hayatında ciddi etkileri vardır. Etkileri siyaset, dergicilik, İslami oluşumlar üzerinden devam eder. Kısakürek'in takipçileri ya da daha önceki yol arkadaşları birçok yeni dergi aracılığıyla onun düşüncesinin devamı olarak görülebilecek oluşumlara imza atar. Topçu ise enteresan bir şekilde kendisi hayattayken çıkmakta olan *Hareket* dergisini kapatırır. *Büyük Doğu* dergisinden birçok yeni dergi doğarken, Hareket'ten yalnızca Dergâh dergisinin doğmuş olduğu söylenebilir.

Her iki aydının da Türk siyasi hayatına ciddi etkileri vardır ve ilişkileri üç başlık altında ifade edilebilir; birincisi aktif siyasetle olan ilişkileri, ikincisi dernekler, cemiyetler ve sivil toplum kuruluşlarıyla olan ilişkileri, üçüncüsü ise düşünsel olarak ilişkileridir. Onların siyasetle olan ilişkileri aynı başlık altında ifade edilse bile içerik olarak birbirinden çok farklıdır.

Siyasetçiler Topçu ile ilişki kurmaya çalışırken, Kısakürek'in kendisi siyasetle ilişki kurar. Topçu, 1961 seçimleri dışında aktif siyasetten kendisini ve yakın çevresini uzak tutmaya çalışırken Kısakürek hep siyasetle iç içedir. O 1960 öncesi siyaseti düşünmesine rağmen şartlar olgunlaşmadığı için aktif siyasete atılamaz. 1960 sonrası ise aktif siyasete kanaat önderi olarak katılır.

Dernekler, cemiyetler vb. oluşumlar aracılığıyla ilişkileri: Topçu, sivil toplum ve kültürel çalışmalarını 1948 yılında Remzi Oğuz Arık ve Rahmi Eray'la beraber *Türk Kültür Derneği* içerisinde yürütür (Erverdi, 2009: 74). Kısakürek ise ondan bir yıl sonra 1949 yılında *Büyük Doğu Cemiyetini* siyasi partiye dönüşebilecek bir yapıda kurar (Kısakürek, 2014a: 13). Topçu bir sivil toplum kuruluşu olan dernekle kültürel faaliyet yaparken, Kısakürek ise yine bir sivil toplum kuruluşu olan cemiyetle aktif siyaset yapmayı planlar. Topçu dernekle bir sivil toplum kuruluşu, kültürel faaliyet ve

aşağıdan yukarı toplumsal değişim amaçlarken; Kısakürek *Büyük Doğu Cemiyeti* ile siyasi parti ve devamında iktidar ve iktidar aracılığıyla son kertede yukarıdan aşağı bir toplumsal değişim amaçlar. 27 Mayıs öncesi iktidar aleyhine yapılan protestoların sonucu olarak ülke kaotik bir ortam içine sokulur. Bu süreçte Topçu, Başbakan Menderes'e destek içerikli bir telgraf çeker. Telgraf iktidarı rahatlatır (Konukman, 2006: 461-462). Bu bağlamda Topçu'nun manevi liderliğini yaptığı *Milliyetçiler Derneği* o günün Başbakanına bir dayanak oluşturacak kadar önemli bir konumdadır.

Kısakürek ise siyasi parti amacıyla kurduğu *Büyük Doğu Cemiyetini* (1949) iki yıl sonra 1951 yılında konjonktür icabı kapatmak (Sönmezer, 2014: 102-103) zorunda kalır. Kısakürek bu iki yıllık süreçte o günün koşullarında resmî ideolojinin kendisine siyasi bir parti kurma fırsatı vermeyeceğini, eğer bir siyasi oluşum sürecine girerse bir yönüyle mutlaka bunu engelleyecekleri kanaatine ulaştığı için *Büyük Doğu Cemiyetini* kapatır. Bu konuda da haklıdır. Çünkü daha sonra Türkiye'nin ilk İslamcı partisi olan MNP bir yıl gibi kısa bir sürede kapatılmıştır (1971).

Topçu'nun, manevi liderliğini yaptığı derneklerdeki yürüttüğü çalışmalarda siyasi bir hedefi yoktur. Buna rağmen siyasetçiler Topçu'nun sosyal gücünden yararlanmak ister. Kısakürek ise siyasi bir amaç peşindedir. İktidarın olanaklarını kullanarak yine kendi toplumsal çalışmalarını iktidar gücüyle gerçekleştirmek ister böylece o hem iktidara hem de imkanlarına taliptir.

1.6. Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşası

Birçok boyutları olan toplum inşası incelendiği bağlama göre farklılık gösterir. Bu çalışmaya konu olan yönüyle ele alınan Topçu ve Kısakürek'in toplum inşası, Berger'in şu sözleriyle açıklanabilir: "Dünyalar toplumsal olarak kurulur ve toplumsal olarak idame ettirilir. Onların hem objektif (genel ve olduğu gibi kabul edilen bir olgu) hem de sübjektif (kendini bireysel bilince kabul ettiren bir olgu olarak) varlığı süregelen özgül toplumsal süreçlere bağlıdır" (Berger, 2011: 112). Bu bağlamda Topçu ve Kısakürek toplum tasavvurlarını ortaya koymuşlardır. Bu toplum tasavvurunu hayata geçirmek için birçok sosyal, düşünsel, siyasal etkinlikler yapmışlardır.

Topçu ve Kısakürek'in toplum inşa süreçlerinin bazılarının tarihsel kökeni *Orhun Abidelerindeki* içeriklerle açıklanabilecek argümanlara sahiptir. Türk milletinin beslenme, barınma ve zenginleştirilmesi *Orhun Abidelerinde*, önemli temalardan

birisidir. Bu temayı *Orhun Abidelerinde* Kül Tigin şöyle ifade eder: “Kağan oturup aç, fakir milleti hep toplattım. Fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Kağan, Türk milletini tekrar tanzim etti, besledi” (Ergin, 2003: 13,16). Bu ifadeler o günün şartlarında Türk milletini yeniden organize etme sürecinde ekonominin önemini gösterir. Birçok toplumda olduğu gibi toplumsal refleksleri anlamak ve açıklamak için tarih öncesi dönemden günümüze kadar ekonomi hala önemini korumaktadır. Topçu ve Kısakürek arasındaki önemli farklardan birisi ekonomiye bakış açılarıdır. Topçu’ya göre (2018a: 139), büyük sanayi, ağır sanayi ve modernleşme kapitalizmi daha da büyütür. O, İslam Sosyalizmi’ni kapitalizme karşı ekonomik bir model ve çözüm olarak sunar. Onun İslam Sosyalizmi, toprağa, küçük sanayiye, kooperatifçiliğe, toprak reformuna ve sınırlı ölçüde mirasa dayalıdır. Modernleşme, tröstlere ve tekellere karşıdır. Topçu’nun bu modeli kendi içerisinde tutarlıdır. Kısakürek de kapitalizme ve tröstlere karşı olmasına rağmen topluma ciddi bir ekonomik model sunmaz. Onun söylemleri tepki düzeyinde kalır. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası* isimli eserinde İslamcıların ekonomik bir model sunmadığını ifade eder (Roy, 1994: 175). Kısakürek, Roy’un bu düşüncesine uygun İslamcı bir aydın olarak sınıflandırılırken Topçu bu yönüyle Anadolu insanına ekonomik bir model olarak sunduğu İslam Sosyalizmi düşüncesiyle hem Kısakürek’in hem de İslamcıların ötesine geçer.

Topçu’nun, Türk toplumuna ısrarla bir ekonomik model (İslam Sosyalizmi’ni) sunmasının nedeni *Orhun Abidelerinde* geçen aşağıdaki ifadelerle açıklanabilir: “Türk milleti, tokluğun kıymetini bilmezsin. Açlık, tokluk düşünmezsin. Bir doysan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğun için, beslemiş olan kağanının sözünü almadan her yere gittin. Hep orda mahvoldun, yok edildin” (Ergin, 2003:13). Bu sözler Kül Tigin abidesinde geçmesine rağmen birebir Bilge Kağan Abidesinde de geçer. *Orhun Abidelerinde* kısaca beslenme, doyurma ve barındırma olarak geçen ifadeler günümüzde ekonomi olarak ifade edilebilir. Topçu’da *Orhun Abidelerindeki* bu temalara ve içeriğe uygun olarak insanın en önde gelen birkaç motivasyon kaynağından birisinin ekonomik temelli olduğunun farkında olarak İslam Sosyalizmi’ni Türk toplumunun sorunlarına bir çözüm olarak sunar. Buna karşın Kısakürek ise Türk toplumunun sorunlarına çözüm olarak militarist ve tepeden inmece hatta devrimci olarak nitelendirilebilecek bir siyasal İslam yaklaşımı olan Başyücelik Devlet modelini sunar. Ancak Başyücelik Devlet modelinde sistematik bir ekonomik

model yoktur. Şu unutulmamalıdır. Ekonomik temeller üzerine inşa edilmeyen bir devlet örgütü uzun soluklu olamaz.

Ancak Topçu Türk toplumuna ciddi bir ekonomik model (İslam Sosyalizmi) sunmasına rağmen sunduğu bu ekonomik model Müslüman Türk toplumunda pek kabul görmez. Bunun nedeni; sunduğu bu ekonomik model de ‘sosyalizm’ kavramının geçmesidir. Topçu’nun İslam Sosyalizmi düşüncesinin isminde ve içeriğinde sosyalizm kavramı geçmeseydi; milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı kesimlerin tümü tarafından kabul görme olasılığı yüksektir. Topçu’nun İslam Sosyalizmi yaklaşımı Türk kültüründeki ön yargılar, sistematik ve tarihsel bağlamda düşünce konusundaki problemler, içeriğine bakılmaması, komünizm ve anarşizmle eş tutulması, üzerinde düşünülmemesine, daha kapağı açılmadan toptan reddedilmesine neden olur.

Topçu’nun İslam Sosyalizmi kavramını ısrarla kullanmasının ve savunmasının arka planında sağ kesimin İslami düşünceyle olan yakınlığını sol kesime de taşına düşüncesi olabilir. Nasıl ki bir Müslümanın ben demokratım ya da liberalim demesi abes karşılanmıyorsa aynı şekilde bir Müslümanın ben sosyalist veya solcuyum demesinin önünü açmak veya solcuların gündemine İslam’ı sokmak için bunu yapmış olabilir. Ne yazık ki düşünce konusunda sıkıntılı olan bir toplumda bu olmamış hatta takipçileri de kendisinden sonra bu konuda ona destek vermemiştir. Eğer takipçileri arasında günümüzde de Topçu gibi cesur ve entelektüel birisi İslam Sosyalizmi düşüncesini bilimsel argümanlarla devam ettirip gündemde tutsaydı, onun İslam Sosyalizmi düşüncesinin toplumsal bir karşılığı olabilirdi.

İki düşünürün toplum inşası siyaset açısından değerlendirildiğinde; Adalet ve Kalkınma Partisinin kadrolarının çoğunluğu üzerinde Kısakürek etkisi, en azından bu isme sempati duyulduğu bilinen bir gerçektir. Hatta Adalet ve Kalkınma Partisi Genel Başkanı, Başbakan ve 12. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan da ciddi Kısakürek Etkisi vardır. Bu etki ‘Necip Fazıl Ödülleri’ töreninde çok açık görünür: Erdoğan 2014 yılında Cumhurbaşkanı seçilir. Aynı yıl (2014) Cumhurbaşkanlığı tarafından ‘Necip Fazıl ödülleri’ verilmeye başlanır. 2014 yılından 2021 yılına kadar Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Necip Fazıl Ödülleri törenine istisnasız olarak katılır ve katılımcıların ödülleri bizzat kendisi verir (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 2021). Aynı zamanda 11. Cumhurbaşkanı Abdullah Gül ve yine 12. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın Kısakürek’le ilişkili MTTB müktesebatı bilinen bir gerçektir. Kısakürek’in, siyasetle amaçladığı toplum inşası kendisi hayattayken

gerçekleşmemiş olsa da daha sonrasında bu toplum inşasının takipçileri tarafından günümüzde gerçekleştirilmiş olduğu söylenebilir.

Eski Cumhurbaşkanı Kenan Evren, Topçu'nun Sorbonne Kulelerine Türk bayrağı çektiğini anlatır ve lise öğrencilerine onu örnek gösterir (Kılıç, 2020: 396). İstanbul Erkek Lisesinden öğrencisi olan Mesut Yılmaz (eski Başbakanlardan) Topçu'nun etkisi altında olduğunu söyler (Yülek, 2006: 459). Ertuğrul Günay'ın (eski Turizm ve Kültür Bakanı'nın) Topçu ilgisi (Türkiyeturizm, 2021), Cumhuriyet Halk Partisi millet vekili olan ve daha sonra Cumhuriyet Halk Partisinden ayrılıp Halkın Yükselişi Partisini kuran Yaşar Nuri Öztürk (Hürriyet, 2021) Sılay'ın ifadesi ile 'son Hareket kuşağı' (Sılay, 1992: 193) arasında yer alır. Topçu siyaset dışı kalmayı tercih etmiş olmasına rağmen siyaset Topçu'nun inşa ettiği sosyal ve düşünsel alandan yararlanmak ister. Kısakürek İslamcı, milliyetçi sağ merkezden radikal İslamcılığa (İbda-c) doğru genişleyen bir yelpazeyi etkilerken; Topçu, sağ, milliyetçi, sol İslamcılığa (Yaşar Nuri Öztürk- Ertuğrul Günay) doğru uzayan bir siyasi zemini etkiler.

Topçu ve Kısakürek'in kendi dönemlerinde toplumsal ve entelektüel süreçlerde hem fikir olduğu ve vurguladığı aynı zamanda *Orhun Abidelerinde* de dikkat çekilen bir konu Türk toplumunun düşünce sistematiğiyle ilgili sorunlardır: "Türk milleti, açlık, tokluk düşünmezsin. Bir doysan açlığı düşünmezsin" (Ergin, 2003:13). Bu ifadeler Türk milletinin düşünce becerileriyle ilgili önemli içeriğe sahiptir. Bunlar; o günün koşullarında Türklerde sistematik bir düşünce yapısıyla ilgili sorunlara, düşünce sistematiğinin fizyolojik gereksinimlere endeksli olduğuna, yaşamla ilgili uzun vadeli planlama sorunlarına işaret eder. *Orhun Abidelerinde* Türklerin İslamiyet'ten önce düşünce konusuyla ilgili sorunları konu edilir. Bu sorun Türklerin İslamiyet'i kabul ettiği ilk zamanlar (ilk Müslüman Türk devletleri, Selçuklular ve Osmanlı'nın yükselme dönemlerinde) aşılmış olsa da Türklerin karnı doyup (tok olunca) üstüne kıyafet giyince (çıplakken giydirdi) (Ergin, 2003: 18) farklı bir ifadeyle maddi konfora ulaşıncaya düşünme fiili (felsefe) zayıflar. Dolayısıyla bu dönem Osmanlı'nın duraklama dönemine yani medreselerde felsefe derslerinin çıkarıldığı zaman dilimine denk gelir.

Müslümanlığın, Türklerin düşünce becerilerinin; sistematikleşmesine, metafizik yönüne ve bilimsellik kazanmasına büyük katkısı olur. Türkler, 7-8 yüzyıl düşünce becerisini geliştirmiş, ilerletmiş ve sürdürmüş olsa da daha sonra düşünce

gelişimini aynı şekilde devam ettiremez. Düşünce konusunda özellikle Batı medeniyeti karşısında, Müslüman Türk kültürünün geri kalması; siyaset, teknoloji, eğitim, ekonomi, bilim, kadın vb. alanlarda insanı ve toplumu her yönüyle sarar. Burada Müslüman Türk kültürü, Modern Batı kültürü ile kıyaslandığında manidar bir durum göze çarpar. Modern Batı medeniyeti, Hristiyan Batı medeniyetinin dogmalarına rağmen düşünce konusunda ilerler. Müslüman Türk kültürü ise İslam dininin bilim, araştırma, inceleme, tefekkür, akıl etme ve düşünmeyi desteklemesine rağmen Osmanlı'nın yükselme döneminden sonra kan kaybetmeye başlar. Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde düşünme, akıl etme, tefekkür etme anlamında fiiller vardır. Hatta düşünme çok kıymetli ibadet olarak kabul edilir. Bu konuda Hz. Muhammed'in şöyle bir hadisi vardır: “Bir saat tefekkür, bir yıllık nafile ibadetten daha hayırlıdır” (Sorularla İslamiyet, 2021). Kur'an'da ve hadislerde düşünmeyi ve akıl etmeyi çok fazla teşvik eden ve destekleyen hükümler olmasına rağmen Müslümanların/Türklerin geri kalması dinin bu hükümlerinin onlar tarafından özellikle son üç yüzyılda ihmal edilmesiyle açıklanabilir.

Her iki aydın da *Orhun Abideleri* ile uyumlu olarak, düşünce problemlerine dikkat çekmiştir. Topçu bir Türk felsefesinin eksikliğinden Kısakürek'te düşünce mahrumu bir toplumdan bahseder. Topçu, sistematik bir Türk düşünce geleneğinin olmaması ve düşünce konusunda Batı'nın taklit edilmesini ‘bir milletin felsefesinin olmaması kabul edilemez’ (Topçu, 2018a: 59) sözleriyle vurgular ve gelinen nokta itibarıyla Türk milletinin ‘düşünmeden yaşamaktan hoşlandığını’ ifade eder (Topçu, 2018a: 58). Kısakürek ise düşünce konusundaki sorunları, “Türk cemiyeti, sırf dünya çapında bir mütefekkir yetiştirememek” (Kısakürek, 2010a: 150) için elden gelen her şey yapmaktadır (Kısakürek, 2010a: 487) şeklinde ifade eder.

Yine Topçu ve Kısakürek'in düşünceleriyle uyumlu olarak *Orhun Abidelerinde* ifade edilen başka bir konuda Türk toplumunun Çin kültürü tarafından asimile edilme tehlikesidir: Türk kültürü açısından günümüzde egemen kültür, Batı kültürü, felsefesi ve yaşam tarzıdır. Türkler Müslümanlığı seçmeden önce ise Türk kültürü açısından günümüzdeki Batı'nın karşılığı o günün şartlarında Çin kültürüdür. Bu yüzden Türkler Müslümanlıktan önce en büyük tehlikeyi Çin kültüründen beklemiştir. Bu tehlike *Orhun Abidelerinde* şöyle geçer:

Çin milletinin sözü tatlı, ipek kumaşı yumuşak ıdı. Tatlı sözle, yumuşak ipek kumaşla aldatıp uzak milleti öylece yaklaştırmış. Yaklaştıırıp, konduktan sonra, kötü şeyleri o zaman

düşünürmüş. İyi bilgili insanı, iyi cesur insanı yürütmezmiş. Bir insan yanılrsa, kabilesi, milleti, akrabasına kadar barındırmazmış. Tatlı sözüne, yumuşak ipek kumaşına aldanıp çok çok, Türk milleti, öldün; Türk milleti, öleceksin. (Ergin, 2003: 13)

Çin ipeğinin yerini günümüzde Batı medeniyetinin ürünü olan teknolojik araçların sağladığı maddi konfor, Çinin tatlı sözlerinin yerini ise yine Batı medeniyetinin bir ürünü olan hümanizm, insan hakları, eğlence hayatı ve özgürlük alır. Geçmişte *Orhun Abidelerinde* dikkat çekilen Çin tehlikesinin yerini günümüzde Batı tehlikesi alır. Her iki aydında Türk milletinin kendi özüne dönük referanslara vurgu yaparak Türk kültürünü ve geleneğini bekleyen tehlikelere dikkat çeker. Yine *Orhun Abidelerinde* Çin tehdidi şöyle ifade edilir:

Çin milleti hilekâr ve sahtekâr olduğu için, aldatıcı olduğu için, küçük kardeş ve büyük kardeşi birbirine düşürdüğü için, bey ve milleti karşılıklı çekiştirtiği için, Türk milleti il yaptığı ilini elden çıkarmış, kağan yaptığı kağanını kaybedi vermiş. Çin milletine beylik erkek evladı kul oldu, hanımlık kız evladı cariye oldu. Türk beyler Türk adını bıraktı. Çinli beyler Çin adını tutup, Çin kağanına itaat etmiş. (Ergin, 2003: 15)

Farklı bir ifade ile Çin ile fiziki yakınlığı olan Türkler için Çin yine *Orhun Abidelerinde* ifade edilen Çin'dir. Her iki düşünüründe günümüzde Batılılaşma tehlikelerine vurgu yapması İslamiyet'ten önce *Orhun Abidelerinde* dikkat çekilen Çin kültürünün asimilasyon tehlikesiyle örtüşen konulardır.

Osmanlı ve Cumhuriyet aydınları Batı karşısında geri kalmanın temel nedenlerinden birisinin bilim olduğu konusunda hem fikirdir. Ancak bu konu ideolojik ve politik yaklaşımlarda farklı pencerelerden ele alınır. Topçu ve Kısakürek'te geri kalmanın nedenlerinden birinin bilim olduğu görüşünde ortak düşüncelerine rağmen çözüm konusunda farklı düşünürler. "İslam düşüncesi ile Batı bilimi birbirini tamamlayabilir parçalar değildir" (Erkilet, 2005: 71). Kısakürek ise "biz, kâinat görüşünün müspet bilgiler görüşünün İslam'da bulunduğu inaniyoruz" (Kısakürek, 2010a: 104) der. Ancak bu müspet bilgiler yaklaşımını İslami perspektifte ortaya koymak veya bu perspektifte nasıl geliştirileceğini kritik etmek yerine onu Batı'dan transferle sisteme dâhil ederek eklektik bir yaklaşım sergiler. *İdeolocya Örgüsü* isimli eserinin 'Neye İnaniyoruz' başlığı altında ifade ettiği 'İslam kaynaklı müspet bilgiler yaklaşımını' tamamen terk edip, onun yerine Batı bilimini, Doğu ruh ve ahlakı üzerine monte eder veya onun kontrolüne dayalı bir bilimsellik prensibine döner. Bu yaklaşım Tanzimat'tan sonraki İslamcı geleneğin ortak görüşü olarak kabul edilebilir. Yine Kısakürek, İslamcı söylemin Batı'nın teknoloji ve biliminden yararlanma olanağını

meşrulaştırmak için referans aldığı hadis ve ayetlere başvurur (Erkilet, 2005: 71). ‘İlim Çin’de dahi olsa alınız.’ ‘Allah’ım bana eşyanın hakikatini göster’ (Kısakürek, 2010a: 134). Kısakürek’in fikirlerinden hareketle, bu düşüncenin içerik ve gerçek amacını kritik etmeden İslam’ın genellikle ilim ve müspet bilgiler karşısındaki tutumunu belirleme çabasıdır. Ne yazık ki bu paradigma, hadis ve ayetlerde ifade edilen bilim veya eşyanın hakikati ile ya da Eski Yunan kaynaklı Batı bilimi arasında kurduğu özdeşlik nedeniyle temelden sorunludur. Kısakürek ve genelde İslamcılar bu varsayımdan hareketle (Erkilet, 2005: 71), “insan kafasının eşya ve hâdiseler üzerindeki tecessüs ve hâkimiyet hakkını tatmin cehdiyle hareket eden Garplıya karşılık, eğer atom bombasını bizim dünyamız icad edemediyse, kabahati sadece iyi Müslüman olmayışımızda” (Kısakürek, 2010a: 132) aranması gerektiği neticesine varır. Kısakürek döneminde ve hatta günümüzde çoğu İslamcı aydınlar tarafından yeniden gündeme getirilen bu yaklaşımın, iki temel problemi vardır. İki yönüyle de yanlış olduğu söylenebilir (Erkilet, 2005: 72).

İlk olarak akademik açıdan yanlıştır; eşyanın hakikatini arama işi dini bir emir olması ve buradaki bilim mantığı arasında çok önemli bir fark vardır. Kısakürek’in de çok açık bir şekilde belirttiği gibi Batı bilimi Eski Yunan temellidir. Eski Yunan’daki politeist düşüncenin eşyanın hakikatini bildiği iddia edilemeyeceğine (İslami kabullerin bu sonuca ulaştırmayacağına) göre Batı bilimini olduğu gibi transfer ederek Allah’ın istediği şekilde eşyanın künhüne vakıf olunamayacağı kesindir. Eski Yunan bilimi, eşyanın hakikatine yönelik tamamen farklı varsayımlardan hareket eder; muhtemel bir İslam bilim yaklaşımından da bu temel varsayımları noktasında ayrılır. Bilim sadece bir data toplama eylemiyle sınırlı değildir; evrene, topluma, insana yönelik varsayımlardan ve kuramsal paradigmalardan örülmüş bir zemin üzerine inşa edilir (Erkilet, 2005: 72). Müspet bilgiler çekirdeğinin peygamberler aracılığıyla geldiği (Kısakürek, 2010a: 134) doğrudur. Ancak bu bilim günümüzde dile getirilen, doğaya hâkim olma düşüncesine dayanan Batı bilimi değil, Allah’ın kainattaki tezahürlerini kavrama şekline dayanan ve temel kaynağı Kur’an olan farklı bir bilim şeklidir. Bu bilim şeklinin teknolojik sonuçları da farklıdır. Kur’an’a uymak zorundadır. En azından buradaki çerçeve ile kendini sınırlama anlayışına dayanan bir teknoloji olmak zorundadır. Bu çıkarım bizi sorunun ikinci ayağı olan ahlaka götürür (Erkilet, 2005: 72).

Bu yaklaşım etik açıdan da hatalıdır çünkü Müslümanlık insana doğaya egemenlik hakkı vermez. Bu tamamıyla din dışı Batı geleneğinin bir devamı olması yönüyle İslami açıdan, karşı tarafın yaptığı her şeyi yapmak değil; tam tersine kendi temel prensipleriyle çelişen konularda karşı taraftan farklı olmayı, onun yaptığını yapmamayı gerektirir. Bu konuda verilebilecek en iyi örnek kitle imha silahlarıdır. İslami manada eşyanın hakikatini bilmek; yaşlı, kadın, çocuk demeden bütün insanları yok etme potansiyeline sahip biyolojik veya nükleer silah geliştirmek veya insan genetiğini nesiller boyu tahrip etme özelliğine sahip atom bombası yapılmasını gerektirmez. Hatta bunun aksine, bu tür teknolojik silahların yapılmasının ve kullanılmasının engellenmesini gerektirir. Çünkü İslam'da savaş zorunlu şartlara ve ahlaki prensiplere bağlanmış ve etik olarak dışlanmış. Savaşta, kadın, çocuk ve yaşlılar savaş dışı unsurlardır. Arı kovanları ağaçlar ve ekinler yakılamaz, sular zehirlenemez. Konu bu pencereden değerlendirildiğinde biyolojik virüsleri ya da nükleer silahları icat etmemek Kısakürek'in söylediği gibi Müslümanların 'kabahati' olarak değil de 'üstünlüğü' olarak görülmesi gerekir (Erkilet, 2005: 72). Bu bağlamda bilim, bilimsel ve teknolojik gelişmeler konusunda Kısakürek farklı bir bakış açısına sahiptir. O, Batı bilimini 'ulvî bilgi casusları aracılığıyla' (Kısakürek, 2010a: 248) memlekete taşıma düşüncesindedir. Ancak yukarıda dile getirdiğimiz handikapları göz önünde bulundurmaması itibariyle çözüm önerisi sorunludur.

Bilim ve bilimsel ilerleme konusunda ise Topçu şöyle düşünür: "Biz Batı'nın iki şeyini yanlış anladık; iki yüzünü tersinden gördük: İlmini ve ahlâkını. Batılılaşmak isterken onun ilmini alıp ahlâkını, almamak kararını verdik. İlimle ahlâkın aynı kökten çıktıklarını bilemedik" (Topçu, 1998: 30). Bu konuda Topçu İslamcı geleneğin çoğunluğunun ve Kısakürek'in düştüğü hatayı fark eder ve onlarla aynı yanlışa düşmez. Bu hataya düşmemeyi bilim ve teknik üzerinden kısaca şöyle özetler: Bilim denen şey, evreni tanıma motivasyonumuzun çocuğu olan teknik, kültürün mecburi sonucudur. Teknik bilimlerden doğar ve onlarla kol kola yürür. İnsana evreni sevdirebilir. İnsanın evrene karşı artan başarısını ve hâkimiyetini sağlar. Teknik, kültürün özsuyu, kültür ağacının bir meyvesidir. Ne yazık ki Türk kültürü kendi tekniğini yaratamadı. Onu, Batı'dan aldı. Teknik kendi kültürümüzden doğmalıdır: bu doğal bir zorunluluktur (Topçu, 1998: 18,19,20). Kendi öz kültürünün ürünü olmayan bilim ve teknik kendisini yaratan kültürü de kopya edildiği yere taşır.

Her iki düşünür, Türk toplumunun atılımı, gelişimi, ilerleme ve inkişafını Rönesans kavramıyla anlatmaya çalışır. Ancak Rönesans'ın içeriğine dönük farklı değerlendirmeler yaparlar. Rönesans kısaca günümüzdeki Batı medeniyetini doğuran sürecin adıdır. Dolayısıyla kavram Müslüman Türk kültürünün ürünü değildir. İki düşünürün de Müslüman Türklerin medeniyet kurma sürecini Batı ürünü bir kavramla ifade etmesi eklektik bir yaklaşımdır. Konuyu eklektik bağlamda ele almak aslında Topçu'nun düşünsel yaklaşımına çok uygundur. Onun kavramlarının, neredeyse tamamı eklektik içeriğe sahiptir. İslam Sosyalizmi, Hareket Felsefesi, İsyân Ahlakı kavramlarının hepsi İslam düşüncesi merkezli, Batı ve Hristiyan düşüncesinin İslam'a uygun bağlamda sentezlenmesi sonucu elde edilen eklektik kavramlardır. Kısakürek eklektik yaklaşıma temelden karşıdır. Onun mantığına göre İslam hiçbir düşünceye bulamaç veya vagon yapılamaz. Kısakürek, Topçu'yu bu eklektik yaklaşımından dolayı (İslam Sosyalizmi düşüncesini) sert bir şekilde eleştirir (Kısakürek, 1999c: 334). Buna rağmen kendisi de Rönesans'la ilgili eklektik bir yaklaşım sergiler. Kısakürek'in Rönesans'la ilgili eklektik yaklaşımı kendi ifadelerinde şöyledir:

Garbın (Rönesans) hamlesine kadar, İslâmî temsil kadrosu, eğer sadece mazisindeki izlere sadık yürümekte devam etse, hattâ yalnız (Rönesans)ın ne demek olduğunu ve ne yapmak istediğini kavrayaydı, bugün Amerika'nın, kutupların, buhar makinesinin, trenin, mikroskobun, elektriğin, motorun, radyonun, tayyarenin, bütün silâhların ve nihayet atom bombasının ve feza yolunun kâşifi ve efendisi biz olacaktık. (Kısakürek, 2010a: 251)

Kısakürek yukarıdaki ifadelerinde Müslümanları Rönesans'ı anlamamak ve atom bombasını yapmamış olmakla eleştirir. Ancak Erkilet'e göre (2005:73) Amerika'nın keşfi ya da Rönesans Müslümanların aynen tekrar edebileceği değerden bağımsız tarihsel süreçler değildir. Sömürgecilik tarihinin en travmatik ve kanlı olaylarından birisi Amerika'nın keşfiyle gerçekleşir. Bunun gibi Rönesans'ta din merkezli dünya görüşlerinin terk edilmesine ve ilerleyen süreçte insanı evrenin efendisi olarak konumlandırmaya imkân verecek seküler dünya görüşlerinin oluşumuna yol açan bir dönüşümdür. Dolayısıyla Müslümanlar penceresinden bu şekilde anlaşılabilir aynen tekrarlanabilecek türde, nötr-değerden bağımsız süreçler değildir. Kısakürek bilim-teknik konusunda da yine eklektik yaklaşımına devam eder. Bilimin Batı'dan "ulvî bilgi casusları" (Kısakürek, 2010a: 356) aracılığıyla taşınmasını, ancak 'çalınacak' bilimin kendi yapısı içerisindeki dönüştürücülüğünü yok sayar.

Topçu'nun, eklektik bir kuramcı olarak Müslüman Türklerin inkişafını Rönesans'la ifade etmesi kendi kavramsal yapısına ve düşün dünyasına uygun bir

yaklaşımıdır. O, Rönesans'ı hem eklektik hem de evrensel bağlamda şu şekilde ifade eder:

Rönesans, bu isim, İtalya'da ilkin sanat alanında kullanıldı. XV. ve XVI. asırlarda eski Yunan eserlerinin tekrar canlandırılması hareketine verilmiş tarihî bir addır. Lâkin biz en geniş anlamda alarak, herhangi bir zaman süresi içinde kendisine uyşukluk gelen, hareketlerinde gevşeyen, eskiyen alışkanlıkların âleminde dinlenme ve muvakkat uykulara dalma hevesine kapılan insanlık vücudunun her uyanışına Rönesans diyebiliriz. Bu geniş mânada kendi ruhunun yapıcısı olan her büyük millet, bir Rönesans devri geçirmiştir. (Topçu, 2018a: 87)

Görüldüğü üzere Topçu Rönesans'ı değerden bağımsız nötr bir süreç ve eklektik olarak ele alır. Ancak Türk toplumu, geleneğe, şekle ve biçime önem verir. Düşünceyle ilgili tarihsel süreçten gelen bazı zorlukları vardır. Bu zorluklar onları ön yargılı davranmaya sevk eder. Kavramlarının eklektik olması kendi içinde tutarlı olmasına rağmen Türk kültürü açısından anlaşılması bazı zorluklar içerir. Çağan'ın Topçu ile ilgili ifadeleri konunun anlaşılması açısından önemlidir. Çağan'a göre:

İslamcıların Topçu'ya mesafeli duruşlarının temel nedeni; öz iddiaları itibariyle İslam'ın temel inanç ve ilkeleriyle çelişen ideolojilerin (sosyalizm ve milliyetçilik) İslamleştirilmesi çabasıdır. Yani Topçu eğer tartışmayı içerden ve öz dinamiklerle yürütüp, bünyeye aykırı unsurları dâhil etmeseydi ve bunları kendi kimliğinin betimleyicileri olarak kabul edip, deklere etmeseydi İslam düşüncesi içerisindeki yeri daha kayda değer olurdu. İslam düşüncesi açısından Topçu'nun kendi ismi etrafında yarattığı gerilim eleştirel tavrı nedeniyle değil, eklektik bir yol tercih etmesi dolayısıyladır. (Çağan, 2016: 186)

Evet Topçu'nun anlaşılmasında eklektik yaklaşımı sorun oluşturur. Ancak bunun yanında Türk kültüründeki düşünsel zorluklar ve ön yargıları da unutmamak gerekir.

Topçu ve Kısakürek kadını toplum inşa sürecinde göz ardı eder. Ancak kadının göz ardı edilmesi İslami düşünceyle açıklanamaz. Kadının toplum içindeki konumunu olumsuz anlamda etkileyen İslam'ın ideolojik yorumları veya farklı bir ifade ile İslam'ın saf hali dışındaki yaklaşımlardır (Karakaya, 2017: 159). Kadın, Asrı Saadet'te toplumsal alanda görünür ve söz sahibi iken daha sonra toplumsal alandan ve kamuoyundan çıkarılır, Müslüman dünyada geri plana itilir ve toplumsal hayattaki rollerini kaybeder. Kadını geri planda konumlandırma yalnızca Topçu ve Kısakürek'e has bir durum değil, dönemin İslamcı aydınlarının genel bir yaklaşımı olduğu söylenebilir.

İslamiyet'ten önce Türklerde kadının toplumsal temsil ve sosyal alanla ilgili bir sorunu yoktur:

Türklerde kadın hayatın her safhasında varlık göstermesinin yanında sosyal ve siyasal alanda da idari güce sahip olarak tarif edilmiştir. Kadının toplumsal konumunun erkeklerden geride olmadığı düşüncesi, hükümdarlık yapan kadınlardan ve yabancı devlet temsilcilerini kabul eden hakanın yanında hatunun oturması gibi konularda verilen örneklerle desteklenir. Tarihin birçok döneminde kurulmuş olan Türk devletlerinde kadınlar, erkeklerle onların yaptığı işleri yaparak var olmuşlardır. Ne savaşlar ne farklı kültürlerin yan yana gelmesi Türklerde kadınları erkeklerden daha geriye bırakmamıştır. (Karakaya, 2017: 156)

Kadını geri plana atma problemi Müslümanlarda Asrı Saadet'ten, Türkler de ise İslamiyet'ten sonra Müslümanlık kılıfı altına bürünmüş Cahiliye Arap kültürünün tortusunda kalan kadın zihniyetinin ve dine şekilciliğin (şeriattın) hâkim olmasıyla açıklanabilecek bir durumdur. İki aydınında kadını geri planda konumlandırması, kültürel, sosyal ve siyasal etkinliklerinde ortadadır. Eğer Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinin yazar kadrosunda, *Büyük Doğu Cemiyetinde*, Topçu ise *Hareket* dergisinin yazar kadrosunda ve dernek çalışmalarında kadına istisnai olarak değil de ciddi görevler ve roller verselerdi toplum inşalarında daha başarılı olurlardı.

Her iki aydın da tasavvufu topluma bir ahlaki model olarak sunar. Tasavvufun hâkim olacağı bir toplumda toplumsal değişim aşağıdan yukarı, tekamülle ve birey ahlakı üzerinden gerçekleşir. Birey insanı kâmil olma yolunda ilerleyerek kendini değiştirmeye çalışır. Ahlak, vicdan, kalp ve gönül üzerinden içe bakış yöntemiyle bir toplum inşası gerçekleştirilir. Esas olan herkesin kendi hata, kusur ve günahlarına odaklanmasıdır. Herkes böyle yapınca toplum kendiliğinden düzelecek ya da toplumsal değişim olacaktır. Bu bağlamda tasavvuf Topçu'nun toplumsal inşa süreciyle uyumludur. Çünkü Topçu'da aşağıdan yukarı, tekamülle ve birey ahlakı üzerinden bir toplumsal inşa kurar.

Kısakürek, bir yandan tasavvufu (aşağıdan yukarı) topluma ideal yaşam modeli olarak sunmasına rağmen diğer yandan iktidar ve cezai yaptırımlarla toplumu (tepeden inme) tasarlamayı amaçlar. Bu durum da Kısakürek'in toplum kurucularının dışa bakış yöntemi veya öncelikle dış dünyayı ve insanları tasarlama ya da hizaya sokma çabası, başkalarının kusurlarına ve suçlarına odaklanarak yapmaya çalışması topluma bir yaşam şekli olarak sunduğu tasavvufla çelişir.

Bu bağlamda Kısakürek'in toplum kurucuları diğer insanlar üzerinden bir toplum kurmayı amaçlarken Topçu'nun toplum kurucuları kendi şahsiyetleri üzerine bir toplum kurma düşüncesiyle hareket eder. Farklı bir ifade ile Kısakürek'in toplum kurucuları dışarıdan diğer insanları değiştirerek bir toplum oluşturmayı amaçlarken

Topçu'nun toplum kurucuları önce kendi kendilerini değiştirerek ve diğer insanlara rol model olarak bir toplum inşası amaçlar.

Kısakürek, tasavvufu topluma bir yaşam şekli olarak sunmasına rağmen ancak kendisinin yaşam şekli tasavvufla uyumlu değildir. Kendisi tasavvufun ritüellerini yapmaz ve modern bir yaşam tarzı vardır. O, bir sofi gibi yaşamaz. Sofiler dünyada bir lokma, bir hırka felsefesiyle yaşarken Kısakürek, tereddütsüz bütün dünya nimetlerini kullanmakta bir sakınca görmez. Aynı zamanda, Kısakürek'in topluma önerdiği tasavvufu kendi hayatına uygulamadığı onun cezaevi sürecinde de görülür. O, cezaevi günlerini anlattığı eserine 'uzayan ve bitmeyen süreç anlamına' gelen 'Cinnet Müstatili' (Kısakürek, 2016i) adını vermiştir.

Kısakürek'in topluma sunduğu tasavvuf, tasavvufun menkıbevi türüdür. Kendisi *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* isimli eserinde "farkında olmadan eserin girişinde eleştirdiği tasavvuf anlayışına dâhil olmaktadır: tasavvufu yücelten ve ulaşılmaz sayanların görüşünü" (Demirli, 2015: 379) benimser. Çünkü modern dünya paradigmasının egemen olduğu bir zaman diliminde tasavvufun menkıbevi yönü gerçeklik ya da rasyonalite problemiyle karşılaşır. Farklı bir ifadeyle menkıbevi tasavvuf modern insanın gücünü aşar ve hayata geçirilmesi çok zordur.

Topçu'nun devlet yönetiminde faşizmi benimsemesi tasavvufun aşağıdan yukarı toplum inşasıyla çelişir. Birçok yönüyle özgürlük, insan hakları, evrensel değerlere vurgu yapan Topçu konu devlet olunca birden faşizmi ve totalitarizmi savunur. Faşizm ve totalitarizm İsyah Ahlakı'nı ve Hareket Felsefesi'ni baskılar.

Topçu'nun İsyah Ahlakı ile devlet ve devlete yönetim düzeni olarak sunduğu sosyalizm arasında bir çelişki dikkat çeker. Otoriter ve merkeziyetçi bir devlet aynı zamanda faşisttir. Faşizm ise savunulamaz. Çünkü insan iradesine karşı saygısı olmayan bir devlet şekli, İsyah Ahlakı ile uyum sağlamadığı için hareket sürecinde ortaya çıkacak olan özgürlüğü baskılar. Spritualist, otoriter ve merkeziyetçi olan devlet, Tanrı'nın dünyadaki mümessili gibidir. Bu yetki/güç, Tanrı adına insan aracılığıyla suistimal edilebilir (Gündoğan, 2000: 104-105). Totalitarizmin ve aşırı otoritenin olduğu yerde İsyah Ahlakı gerçekleşmez. İsyah Ahlakı'nın olması için hür hareket gerekir hür hareketin olmasına totaliterlik ve otoriterlik engeldir. İsyah Ahlakı varsa zaten totaliterliğe ve otoriterliğe gerek yoktur. Bu durum Topçu'nun devlet düşüncesinin sorunlu bir alanı olarak görülebilir. Topçu, Hür Totalitarizm ve faşizmi

her ne kadar hak ve adaleti korumak için önerse de bunların olduğu yerde özgürlük ve vicdan hürriyeti gerçekleşmez.

Modern entelektüelin rasyonalite merkezli sosyal bir tip ve din karşıtı olarak Batı'da ortaya çıkması, Türk aydınının da kendi kültüründe benzer konumu üstlenmesi, onu din karşıtı bir konuma sokar. Ancak İslam dininin, bilime ve rasyonaliteye karşı olmaması hatta bilimsel düşünceyi desteklemesi Türk aydınını çelişkili hale getirir. Seküler aydının din karşıtı tutumu onun toplum tarafından dışlanmasına neden olur. Ancak bu iki aydının muhafazakâr, milliyetçi ve İslamcı nitelikleri ve din merkezli ve dini argümanlar kullanmaları tamamına yakını Müslüman olan Türk toplumu tarafından doğrudan kabullerini sağlar.

Bu durum Topçu'nun entelektüel yaşamının ilk zamanlarında böyleyken daha sonra değişir. Topçu 1939 yılında *Hareket* dergisini çıkarır. Milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı camiadan onay görür. İlk olarak 1950 yılında ancak sıkça ve ısrarla 1960 sonrası gündeme getirdiği İslam Sosyalizmi düşüncesi onun aynı şekilde seküler ve solcu aydınlar gibi Türk toplumu ve İslami entelektüeller tarafından tepkiyle karşılanmasına, dışlanmasına neden olur. Dolayısıyla Müslüman Türk toplumu açısından aydınların toplumsal kabulü ve reddini etkileyen en önemli toplumsal dinamik din ve din merkezli argümanlardır. Bu konuda Kısakürek'in topluma hâkim olan ana akım İslam görüşüne uygun ve benzer söylemleri onun Türk toplumu ve Müslüman aydınlar tarafından doğrudan kabullenilmesini sağlar.

Topçu toplumla entelektüel ve felsefi bir ilişki kurmaya çalışır. Düşünce açısından zorlukları olan bir toplumda kendisini anlatamaz veya anlaşılmaz, toplumsal kabulü zorlaşır ya da gerçekleşmez. Kısakürek ise Türkiye'nin her yerinde milyonları aşan kitlelere konferanslar verir, sözlü kültürün egemen olduğu Türk toplumunda şiirleri hemen kabul görür. Sağ muhafazakâr, milliyetçi, İslamcı kesimin dilinde birer slogana dönüşür. Yine sözlü kültürün egemen olduğu Türk Kültüründe seyirlik tiyatro eserleri, yoğun ilgi görür. Topçu ise İstanbul dışında konferans vermez, başta *Hareket* dergisi olmak üzere, kaleme aldığı makaleler, kısaca yazılı metinler aracılığıyla topluma mesajlarını ulaştırmayı tercih eder. Bu nedenden ötürü Topçu büyük kitlelere ulaşamaz, ancak sınırlı bir entelektüel kesime ulaşır. Kısakürek ise tercih ettiği konferans, hitabe, sanat ve tiyatro eserleriyle toplumun bütün kesimlerine mesajlarını ulaştırarak toplumsal kabulünü artırır. Bu yönüyle toplum inşasında Kısakürek'in Topçu'dan daha başarılı olduğu söylenebilir.

2. AYDINLAR SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA, 'AYDININ' TOPLUM İNŞASINDAKİ ROLÜ

2.1. Aydın Kavramının Tarihsel Gelişimi

Her kültürde içerik olarak 'aydın'ı ifade eden ve onun gelişim sürecini ele alan farklı kavramlar vardır. Bunlar; Tanzimat'tan (1839) sonra Osmanlıda 'münevver', 1860'tan sonra Rusya'da 'entelijansiya' ve 1890'lı yılların ortasından sonra Fransa'da 'entelektüel' ve Türkiye'de ise Cumhuriyet döneminde bizzat 'aydın' olarak kullanılmaya başlar. Aşağıda aydın kavramı, çeşitli boyutlarıyla ele alınacak, farklı toplumlarda bu kavrama eş değer kullanılan 'entelijansiya', 'münevver' ve 'entelektüel'in içerik ve tanımları, kullanıldıkları toplumsal yapıdaki bağlamı çerçevesinde irdelenecektir.

Aydın kavramına günümüzdeki içerikte eş değer olarak kullanılan ilk kavramın 'entelijansiya' olma ihtimali yüksektir. Entelijansiya, günlük, akademik, siyasi ve yaygın kullanımda karşımıza aydın kelimesinin eş değeri olarak çıkar. Kelimenin kökeni Rusçadır. Bu kavram Ruslar tarafından Batı dillerine armağan edilmiştir (Meriç, 1997: 64).

Entelijans, Lâtincede, 'leg' kökünden türer. 'Leg', okumak, anlamak demektir (Özcan, 2006: 41). Yine Özcan kavramın kökeniyle ilgili, Pascal Ory'nin, Budin'in, Alain Besançon'un ve Malia Martin'in düşüncelerini şöyle özetler: Kavram Pascal Ory'ye göre; Aydınlanma Dönemi'nde ortaya çıkan Fransızca kökenli bir kelimedir. Budin ise yaptığı değerlendirmede, entelijansiyanın Fransızca eşdeğeri olmadığını belirtir. Aslında entelijansiya, sosyolojinin ve istatistiğin pratik olarak net bir şekilde niteleyemediği grubu belirtmeye yarar. Dolayısıyla Ory'nin düşüncesinin burada daha muğlak kaldığı ifade edilebilir. Alain Besançon'a göre kavramın aslı Almanca *intelligentz*'dir. *Intelligentz*, Polonyalılar tarafından da kullanılan bir kavramdır. Kavramı dünya literatürüne Ruslar taşır. Öte yandan Malia Martin'in de kavramın etimolojisinin Lâtincede *intelligentis*'ten geldiğini ileri sürer (Özcan, 2006: 57). Özcan ve Martin, kelimenin etimolojisinin Latince olduğu konusunda hem fikir olmalarına

rağmen, Özcan kavramın '*leg*' den, Martin ise '*intelligentis*'den türediğini söylemesi kavramın kökeninin tartışmaya açık olduğunu gösterir. Konuyla ilgilenen akademisyenlerin, kavramın Latince, Rusça, Almanca ve Fransızca olduğunu belirtmeleri, farklı bir ifade ile ortak kanaat belirtmemeleri entelijansiya kavramının kökeniyle ilgili fikir birliği olmadığını gösterir.

Aron (1979: 261), entelijansiyanın, ilk olarak XIX. yüzyılda Rusya'da kullanıldığını; Erkan ve Bozgöz (2004: 225) kavramın 1860'ta Rusya'da ortaya çıktığı üzerinde ortak bir görüş olduğunu; Özcan (2006: 57) ise kavramın ilk kez büyük ihtimalle 1860'lı yıllarda teknik bir terim olarak roman yazarı Boboryk tarafından kullanıldığını ifade eder. Entelijansiya, bir ülkede yaşayan aydınlar topluluğunu ifade eder, ortak davranışları, ilgileri olan belli bir dönemde yaşayan sosyal bir sınıftır. Düşünceyle ve düşünce için yaşayan bir topluluktur. Öyle ki entelijansiyanın, kökleri XVIII. yüzyıla kadar gider ve gerçek kimliğini 1840'larda kazanır. Entelijansiyanın ilk üyeleri 'şuuru burkulmuş' soylulardır. Sonraları çeşitli sosyal sınıflardan ayrılıp gelen küçük bir gruptan meydana gelir (Meriç, 1997: 64-65). Konumuzla ilgili incelediğimiz 'aydın, entelektüel, münevver' gibi kavramlar bireyi ifade ederken 'entelijansiya' ise Rusya'da bir oluşum, bir grup, bir sınıf ve sosyal bir yapıyı ifade eder.

Entelijansiyanın oluşum süreci üzerine yapılan esaslı tartışmalar Fransız aydınlanmasına dayandırılır. Entelijansiya, Aydınlıklar Çağı Fransız filozofları ve 1770-1840 Alman romantik yazarlarının bakış açılarıyla ifade edilir. Bu grubu niteleyen özelliklerin temelinde Fransa ve Almanya geleneğinin etkisi büyüktür. Dolayısıyla entelijansiyanın öncüsü konumundaki filozoflar, ilerleyen bir sınıfın öncüleri, Romantikler, yaşadıkları çevreden kopuk değildir. Bu yönüyle entelijansiyanı doğuran tarih ve ruh iklimi başkadır (Meriç, 1997: 65).

Entelijansiya, Avrupa kültürünün özellikle Alman İdealizm ve Romantizmi'nin etkisinde kalan bir toplumsal sınıf olarak, toplumun aşağılayıcı, onur kırıcı tutumunu göz önüne sergileyerek, kurulu düzene karşı birleşerek var olur (Erkan ve Bozgöz, 2004: 225). Dolayısıyla Rusya'nın Batı'ya armağan ettiği entelijansiyanın kökleri yine Batı'dadır. Örneğin Rusya'da XIX. yüzyılda, entelijansiya arasında üniversite mezunu ve Batı kaynaklı kültür bilenlerin sayısı azdır. Geleneksel kadroların dışındadırlar. Aristokrat ailelerin küçük çocukları, küçük burjuvazinin, hatta sosyoekonomik düzeyi yerinde köylülerin erkek çocuklarıdır. Bunlar eski

cemiyetten kopmuşlardır. Edindikleri bilgileri ve kurulu düzene başkaldırmaları onları bir araya getirir. Bilim zihniyeti ve özgür düşüncelerinde kendilerini yalnız hissederler (Aron, 1979: 261). Düzene karşı çıkmaları onların modern entelektüelle ortak noktalarıdır.

Aydın kavramına eş değer kullanılan diğer bir kavram da ‘münevver’dir. Türk kültüründe entelektüele karşılık olarak ilk kez münevver kavramının kullanıldığı söylenebilir. Bu kavram uzun ömürlü olmaz, daha sonra yerini aydın kavramına bırakır. Münevver, Arapça bir sıfattır. Etimolojik olarak ‘nur’ kökünden türetilmiş, kelime anlamı olarak aydınlatılmış, parlatılmış demektir. Ruşen, ziyadar, dirahşan, kelimeleri eş anlamlıdır (Şemseddin Sami, 2012: 1099) ve “aydın kimse” (Develioğlu, 1993: 727) demektir. “XIV. yüzyıl Türk edebiyatının önemli temsilcilerinden” (Doğan, 2015: 120) olan Âşık Paşa’nın *Garipname*’sinde (1330), *Danışmend Name*’de (1360), *Gülistan Tercümesi*’nde (1391), *Kıssa-i Yusuf*’ta (1400) geçmektedir. Mehmet Bahaeddin’in *Yeni Türkçe Lügat*’ında (1924), modern eğitim görmüş, aydın, entelektüel, aydınlatılmış, ışıklı, ışıklandırılmış anlamlarına gelir. İkinci anlamı olan aydınlatmanın, nurun, Fransızca *illuminé* karşılığı olarak kullanımı 1910 dolaylarındadır (Nişanyan, 2012: 431). Aydınlatılmış, aydınlanmış (*éclairé, enlightened*) demektir. Kavram son iki yüzyıldır Batı’daki aydınlanmanın etkisiyle Türk kültüründe kullanılmaktadır (Arslan, 2002: 201). ‘Münevver’, Arapça, Farsça, Osmanlıca dillerinde ‘aydınlatan/ışıklandırıcı’ anlamlarında kullanılır.

Münevver, Tanzimat’tan sonra aydın ise Cumhuriyet döneminde münevverin yerine kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Batı ile etkileşimin göreceli olarak arttığı Tanzimat’tan günümüze ‘münevver’ adıyla ortaya çıkan tipin bazı nitelikleriyle kendine özgü olduğu görülür (Özlem, 1995: 208). Osmanlı ‘münevveri’ Cumhuriyet ‘aydınına’ göre farklılıklar gösterir. Münevver, Osmanlı Devleti’nde doğmuşken aydın laik Türkiye Cumhuriyeti’ni doğumludur. Soyağaçları aynı olmasına rağmen farklı tarihsel, siyasi ve idari sistemlerde dünyaya gelmişlerdir. Cemil Meriç’in bu konudaki görüşü şöyledir: “Tanzimat’tan sonra kendilerine isim arayan Batıcı yazarlarımız on sekizinci yüzyıl Fransa’sının etkisiyle ‘efkaârı münevvere eshabı’ hoşlarına gitmiş. Zamanla daha kestirme bir sıfat bulmuşlardır: Münevverler. Ancak cetlerimiz bu yabancı mefhumu tarif etme zahmetine girişmemiştir” (Meriç, 1983: 133). Bu açıklamadan hareketle Tanzimat’tan sonra Batı yanlısı yazarların, Batı etkisiyle kendilerini ifade etmek için münevver kavramını kullandıkları, bu kavramı

kullanmalarına rağmen tanımlamasının yapılmadığı ve özellikleri konusunda açıklayıcı bilgilere ulaşılamadığı ya da bu bilgilerin mevcut olmadığı gerçeğine ulaşılabilir. Öyle ki:

Aydın kelimesine karşılık olarak Osmanlıca da kullanılan ‘münevver’ kavramı içerik açısından yoğun bir anlama sahip olup bize, Fransızca *philosophie de la lumiere* (Aydınlanma felsefesi) ifadesindeki ışık, nur anlamına gelen *la lumiere* kelimesinden aktarılmıştır. Bu kelimenin Almanca karşılığı ‘Aufklaerung’, İngilizce karşılığı ‘Enlightment’tir. (...) Arapça ve Osmanlıcada kullanılan münevver kelimesi artık yerini Batı’daki anlamı olan ‘entelektüel’le bağlı olacak şekilde aydın kavramına bırakmıştır. (Subaşı, 1996: 37)

Subaşı’nın ifadelerine göre münevver, aydına göre daha zengin bir içeriğe sahiptir, Arapça ve Osmanlıcada kullanılan münevver, Batılı anlamda entelektüel olarak içerik kazanan aydın kavramına evrilmiştir.

Münevver, nur kökünden gelmesi yönüyle ilahi kaynaklıdır. Kavramın etimolojisine bakıldığında bilgi edinmenin sadece rasyonel olarak değil, duyu, sezgi, kalp gibi faktörlerin de bir çeşit bilgi kaynağı olabileceği anlamına geldiği görülür. Aydınlanma sadece rasyonel, pozitivist verilere dayanmaz, aynı zamanda insanın yetenekleriyle, bütün yönleriyle ilgili bir olgudur. Bu açıdan bakıldığında, entelektüelin etimolojisi *mental* gücü ön planda tutarken, münevver ‘akıl ve inancı’ birlikte işaret eder (Birkök, 2000: 99). Münevverin rasyonaliteyi, dini ve mistik bilgilerle bir denge içinde kullandığı düşünülebilir.

Münevver ve entelektüel kavramları, kimliklerini aynı dönemde kazanmış olmalarına rağmen farklı kültürel süreçlerin ortaya çıkardığı iki ayrı kategoride değerlendirilmelidir. Avrupa’da, Yeni Çağ ’da meydana gelen kültürel ve siyasi süreçler Batılı entelektüeli doğurur. Batı’da, Orta Çağ’da egemen olan düşünce tarzını Hristiyan kilisesi belirler. Batılı entelektüel, kimliğini ve zaferini Orta Çağ kilise sistemini eleştirerek, Orta Çağ’ın bilgi tekeli elinde tutan *clericus*’a (rahip) karşı kazanır (Azman, 1995: 502). Azman ve Birkök’ün düşüncelerinden yola çıkarak münevver ve entelektüel kavramlarının birbirine zıt sosyal olgular sonucunda ortaya çıktığı kanaatine ulaşılır. Münevver, İslami ışıkla etrafı nurlandırırken; aydın, rasyonel ve pozitif bilimle dünyayı sekülerleştirir.

Örneğin Osmanlıda Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması sonucunda ulema yerini münevverlere bırakır. Münevver, ulemadan farklılaşmayı ifade eder, fakat burada bir tespit yapmak gerekir. Batıda entelektüel, ideolojik ve siyasi otoriteye başkaldırarak

var olur. Osmanlıda ise münevver, iktidarın karşısında değil; iktidarın emriyle aydınlatır (Yıldız,1995: 262). Bu gerçeklik Batı entelektüeli ile Osmanlı münevverinin dayanak noktalarının farklı olduğunu gösterir. Ancak Osmanlı münevverinin Tercüme Odası'ndan doğduğu kabul edilirse, onun iktidar içinde var oldu sonucuna ulaşılır.

Genel hatlarıyla bakıldığında aydın kavramına eş değer olarak kullanılan üçüncü bir kavram 'entelektüel'dir. Entelektüel kavramı günlük, siyasi, popüler ve akademik kullanımda farklı şekillerde karşımıza çıkar. Kavramlar tarihsel ve etimolojik süreçte birçok şeyle etkileşir ve serencamı oluşur. Entelektüel, zihin, akıl, düşünce, eleştirelilik, muhaliflik, üstünlük, uzmanlık, öznellik, nesnellik, evrensellik, kılık kıyafet, vb. birçok konuyla yerine ve zamanına göre etkileşimde bulunur. Entelektüel kavramının Fransızcadan (Nişanyan, 2012: 165), son iki yüzyılda Batı'da meydana gelen Aydınlanma'nın, etkisiyle Türk diline girdiği (Arslan, 2002: 201) görülür.

Entelektüel, Orta Çağ'ın sonlarına doğru, Latince *intellectualis* biçiminde türetilmiştir. Bağlantısı akıl ve idrak iledir (Kılıçbay, 1995: 175). Batuhan'ın entelektüel kelimesi hakkında verdiği bilgiler kısaca şu şekilde aktarılabilir: Etimolojik açıdan sözcüğün Latince *intellectus*'tan türemiş olduğu apaçık; Almanca *verstand*, İngilizce *understanding* (anlama) de aynı sözcüğün bu dillerdeki karşılığıdır (Batuhan, 2002: 95). Entelektüel, *entelekt*'e sahiptir. Entelekt ise Grekçe *vouç (nous)* kavramının Lâtincede karşılığı olan *intellectus*'un Fransızcaya geçmiş biçimidir (Özcan, 2006: 41).

Çağan'a göre (2005: 11) '*intellect*', beyin, zihin, akıl, kudret, idrak ve uyanıklık anlamına gelir. Bu sözcük, çoğu kez '*manuel*' (elle çalışan, elle ilgili) karşıtı, '*intelligence*' (zekâ, zeki adam) kullanımının baskın olduğu kişiler için söz konusu edilir (Bodin, 12: 2000). Özcan'a göre (2006:41) ise '*entelekt*' Lâtincede, '*leg*'ten türemiştir. '*Leg*', okumak, anlamak demektir. Buradan hareketle entelektüel, '*klerk*' ya da '*mandarinle*' ortak özelliğe sahiptir. Entelektüelin işi, tıpkı onlar gibi, okuyup yazmak ve anlamaktır. Onun mesleği düşünmektir. '*Entelekt*' 'anlayış' zihinsel bir yetenek, yani insanda düşünme yeteneğinin varlığını gerektirmektedir. Bu yeteneğe genellikle 'zekâ' (*intelligence*) dendiğine göre, 'entelektüel' deyimi, 'zihni veya akli yeteneğiyle sorunlara çözüm arayan kimse' diye tanımlanabilir. Bu bakımdan entelektüeli 'eliyle' veya 'sezgisiyle' iş gören insandan ayırt etmek mümkündür (Batuhan, 2002: 95). Bu bilgiler entelektüelin rasyonel ve zekâ yönünü vurgular, ancak metafizik ve sezgisel tarafını dışlar.

Entelekt, Greklerden beri *mental* davranışın merkezi olmuş, akla ve *diskursif* düşünmeye karşıt, soyut ve mantıksal düşünme yetisi, genel fikirleri türetme ve kullanma gücü; kavramlarla düşünme kabiliyetidir (Özcan, 2006: 41). Entelektüelin dayanağı akıl olduğu için bilgi edinme, öğrenme ve anlamayla yakından ilgilidir. Soyut alanda hareket eden, üst düzey zihinsel işlerle uğraşan, var olan düşünce ve fikirleri sorgulayandır. Entelektüelin öne sürdüğü fikirlerin üreticisi, kendisidir (Kılıçbay, 1995: 175).

Entelektüeller, köylüler ya da işçiler gibi bir yeknesak sosyal sınıf meydana getirmezler. Aktivitelerinin büyük bir bölümünü, kendi aralarında mücadele ve kendi sınıfları dışındaki sınıfların da düşüncelerini savunma çabası oluşturur. Ayrıca yüksek tahsil görmüş herkes entelektüel olarak nitelendirilemez (Schumpeter, 1974: 225). Farklı bir ifadeyle entelektüeller toplumun bütün katmanlarından çıkabilir.

Entelektüeller, kendi aralarında da çatışabilirler, uğraş alanları kendi sınıfları dışındaki insanların haklarını savunmaktır. *Dreyfus Olayı* bu durumun tarihteki örneğidir. Fransa'da gerçekleşen *Dreyfus Olayı*, entelektüele toplumsal bir rol yükler. Yahudi asıllı yüzbaşı düzmece bir mahkemeye vatan haini olarak cezalandırılır. Yüzbaşı Alfred Dreyfus, Fransa Genelkurmayında çalışan ilkeli bir subaydır. Bazı silahların teknik özellikleri hakkında Almanlara bilgi vermekle suçlanır. Müebbet hapse mahkûm edilerek *Şeytan Adası*'na gönderilmesiyle ortalık kızıdır. Ancak daha sonra ortamın sakinleşmesine rağmen Dreyfus'un uğradığı haksızlık unutulmaz. 13 Ocak 1898 tarihli L'Aura gazetesinde, ünlü yazar Emile Zola'nın *İtham Ediyorum* başlıklı makalesi ilk sayfadan yayınlanır. Zola, yüzbaşının suçsuz olduğunu savunur, yargıçları ve genelkurmayı suçlayarak Dreyfus'un yeniden yargılanmasını ister. Emile Zola Yahudi asıllı Dreyfus'u tutan kitlenin vicdanının sesi olur. Zola'ya, bu konuda destek olanlar ise kısa zaman sonra Fransa'yı yönetecek olan Clemanceau, Jean Jaures gibi siyasetçilerdir (Ortaylı, 2014: 10). Yahudi karşıtlarının başını ise dönemin en etkili sağcı yazarlarından Maurice Barres çeker:

İki hafta sonra Maurice Barres 'entelektüellerin protestosu' olarak niteliyor bu çıkışı. Dreyfus Olayı'nda Zola'nın tam karşıt konumunda yer alan Barres 'entelektüel' sözcüğünü manifestoyu imzalayanları küçültücü anlamda kullanıyor. Buna karşılık, manifestocu grup benimsiyor anılan kavramı. Bir toplumsal grup adını bulmuş gibi oluyor. (Demiralp, 2002: 121)

Ayrıca aydın kavramı, Eski Türkçe (Orta Asya Yazı Türkçesi), Orhun ve Yenisey yazıtları (8. yy), Eski Uygurca (8.-11. yy) *Divan-ı Lugat-i Türk ve Kutatgu Bilig*'de (11. yy), 13. ve 14. yy' da Orta Asya'da, Karahanlı ve Harezmi lehçelerinde yazılmış kaynaklarda geçer (Nişanyan, 2012: 46). Aydın, Türkiye Türkçesinde hem isim hem de fiil olarak kullanılır. İsim olarak "aydın" şeklinde, fiil olarak "aydınlanmak, aydınlanma, aydınlatılmak, aydınlatmak, aydınlatma ve türevleri olarak" (Gülensoy, 2011: 93) geçmektedir. Aydın, sıfat olarak kültürlü okumuş insan anlamında kullanılır (Akalin, 2009: 157).

Aydın, kelimesine sözlüklerde verilen yaygın anlamlar; ışık, ışıklı, aydınlık, aydınlanmak, aydınlanma, aydınlatılmak, aydınlatmak, aydınlatma, münevver, nurlu, ziyalı, ruşen, açık, vb. sözcüklerdir. Bunların dışında diğer sözlüklerde ortak olmayan tek kelimelik anlamlar da vardır. Bunlar, "ay, kamer, aylı gece, ziyadar, mübarek, mesut" (Şemseddin Sami, 2012: 56), "belli" (Dilgin, 2009: 31), "şua" (Tulum, 2011: 305), "göz aydınlığı, mübarek, bilgili, kültürlü, ziyalı, entelektüel" (Doğan, 2014: 121), "kutlu, uğurlu'dur" (Püsküllüoğlu, 2012: 83).

Tulum'a göre (2011) aydın kelimesinin, *aydınlü-aydınlü* olarak da kullanım mevcuttur. Tulum'un *aydınlü* kelimesine verdiği anlamlardan bazıları; nurani, pürnur, nurlanmış, münir, cila, lami, şöle, dirahşan, ziyalı (Tulum, 2011: 305) kelimeleridir. Akalin'ın *Türk Dil Kurumu* sözlüğündeki ifadelerine göre aydın kelimesi, "kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli kimse" (Akalin, 2009: 157), "genellikle öğrenim görmüş, çok okumuş, kültürlü, bilgili, görgülü, ileri ve açık düşünceli, kendisi aydınlanmış olduğu için çevresini de aydınlatabilecek nitelikte olan kimse" olarak geçer. Kimi zaman 'kutlu', 'uğurlu' anlamında da kullanılır (Püsküllüoğlu, 2012: 83). Aydın kelimesinin karşılığı olarak, Arapça, Farsça ve Osmanlıcada birçok kavram kullanılmakta, bunların ortak noktası, ışık, ışıklı, aydınlatılmış, parlak, nur, nurlanmış vb. içeriklerdir. Yukarıdaki bilgiler bağlamında aydın kelimesinin çok eski yıllardan itibaren kullanıldığı söylenebilir.

Aydın (entelektüel) kavramıyla ilgili akademik çalışma yapan Naci, aydın ve münevver kavramlarının aydın kişi anlamında kullanımının özetle şöyle olduğunu ifade eder: Şemseddin Sami'nin 1900'de *Kamus-i Türkî*' sinde, Ali Seydi'nin II. Meşrutiyet'in hemen başlangıcında son fasikülleri 1908'de yayınlanan *Resimli Kamus-i Osmani* de 'aydın kişi' anlamına rastlanmazken, 1925 yılında ikinci baskısı yapılan M. Bahaettin'in *Yeni Türkçe Sözlük*'ünde bu anlam vardır. Orada mecaz anlam

olarak, bilgi tecrübesi çok, malumatlı, eğitim öğretim görmüş açık fikirli anlamlarındadır. ‘Münevver’in aydın olarak kullanılışı 1920’li yılların ilk yarısına rastlar (Naci, 1995: 182). Aydın kavramının, tezimize konu olan ‘aydın kişi’ anlamında kullanımı oldukça yeni olmasına rağmen münevver olarak kullanımı daha eskidir.

Aydın, içerik ve işlev olarak Avrupa’dan aktarılan bir kavramdır. Aktarım sırasındaki kültür ve tercüme zorlukları, sosyal bilimlerin, kültürün, bilerek ya da bilmeden bütün toplumlarda aynı olduğu varsayımından ortaya çıkan bir problemdir. Türkiye’de sosyal bilimlerin tamamı için geçerli olan tercüme engeli aydınlar konusunu da kapsar. Aydınlarla ilgili ortaya atılacak bir önermenin öncelikli olarak tercüme problemine takılmaması gerekir. Aydın ve onunla ilişkili münevver kelimeleri kültürümüzün dışındaki bir kavramsallaştırmadan oluşur. Bu kelimeler o kavramsallaştırmayı daha geç takip eden tercümelemlerdir. Çoğu kez yapılan tercümelemler sosyal bilimcilerin ‘geleneksel pratiği’ çerçevesinde yapıldığında ortaya çıkan çözüm baştan karmaşa oluşturur (Mardin, 1991: 255). Tercüme hataları, araştırmacının kolaycılığı, tarihsel süreçlerin hızlı değişimi bu sorunları artırır. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse; aydın, Fransızca *éclairé* sıfatından türetildiğinde eğitim öğretim yoluyla zihni aydınlanmış insan anlamında kullanılır. Tanzimat ile birlikte münevver olarak Türkçeye geçer daha sonra dilde arılaşma akımıyla birlikte aydın haline getirilir. Aydın nakil yoluyla bilgi edinmeye gönderme yapar, fikir ya da düşünce üretimiyle ilişkisi yoktur. Bu bağlamda entelektüelin ‘üretici’, aydının ‘tüketici’ olması aralarındaki temel farktır (Kılıçbay, 1995: 175). Buna rağmen düşünsel ve zihinsel aktiviteler aydının ve *éclairé*’in, ortak noktalarıdır.

Kılıçbay’a göre (1995: 175) aydın kavramı XVII. yüzyılda ortaya çıkar. Aydın, Batı’daki Aydınlanmanın etkisiyle son iki yüzyılda hiç şüphesiz dilimize girmiştir. Aydınlanmayla kastedilen XVIII. yüzyılda Batı Avrupa’da ortaya çıkan tarihsel kültürel bir oluşum, hareket kastedilir. Fransızların *Siècle des Lumières* (Aydınlıklar, Işıklar Yüzyılı), İngilizlerin *Enlightenment*, Almanların *Aufklärung* diye ifade ettikleri hareketin temel varsayımı, insanın tarih boyunca esiri olduğu saçma, mantıksız, yanlış, irrasyonel gelenek, inanç, tabu baskısından kurtularak kendine, kendi rasyonalitesine doğal olanaklarına dönmesi, akli, edimlerini dünya ve kendisi hakkında sahip olduğu bilgi birikimi ışığında hayatını, kurumlarını, değerlerini, davranışlarını aydınlatma, yeniden inşa etme olanağıdır. Aydınlanmış, aydınlatılmış yani aydın sıfatının

kapsayıcılığını göz önüne almamız gerekir. Aydın sıfatı insanı ve onu kuşatan kurumları, değerleri ve idealleri için de kullanılabilir (Arslan, 2002: 201). Günümüzde aydın kelimesi ve konuyla ilgili yapılmış tezlerde, makalelerde ve akademik çalışmalarda münevver kavramının kullanımının azaldığı aydın ve entelektüel kavramının ise daha doğru kullanıldığı görülmektedir. Aydınım günlük hayattaki yaygın kullanımı 'yüzü aydın/aydınlık' ya da 'geleceği yordayan yol gösteren' vb. durumları çağrıştıracak kullanımlarıyla da karşılaşmaktadır.

Kavramlar tarih içerisinde bir canlı gibidir. Doğar, gelişir, büyür ve ölür. Günümüze kadar birçok kavram doğmuş ve ölmüştür. Ömürleri insanlarla ya da doğdukları kültürlerle yakından ilişkilidir. Kavramların bilinçaltıları, işlevleri, oluşum süreçleri, zihinsel arka planları ortaya çıktıkları toplumlara göre farklılık gösterir. Tartışmalı olan aydın kavramını daha iyi anlayabilmek için kavrama yüklenen içeriğe, kendisine eş değer kullanılan diğer kavramların tarihsel arka planına ve konuyla ilgili terminolojiye bakmak gerekir (Yurttaş Özcan, 2011: 6).

Sonuçta tarihte toplumsal sınıflaşma şekillerine ek olarak bilgi, beceri, akıl ve inanç anlamında normal insandan çok, daha yetenekli az sayıda bir grup her toplumda olmuştur. Günümüzde aydın olarak isimlendirdiğimiz bu grup tarihte farklı kültürlerde değişik isimler alır. Buna Weber karizmatik lider, Pareto elit/seçkin, Osmanlı havas/ulema, Rusya entelijansiya, Batı dünyası ise modern entelektüel demektir. Tarihte bilgi, düşünce, akıl ve inanç olarak normal insanlardan daha ileri seviyede olan aydın, farklı rollerde karşımıza çıkar. Antik çağlarda büyücü ve şaman, Orta Çağ'da kilise rahibi, Yeni Çağ'da gazeteci ya da üniversitede profesör genelde iktidar yanında konumlanmış veya iktidarın icraatlarını meşrulaştırmaya çalışmıştır. Doğu hükümdarlarının yanında şamanlar, Antik Çağ'da kralların sarayında büyücüler, Avrupa'da iktidarın yanında filozoflar bu işlevi yerine getirirler (Aydın, 2005: 46). Toplumsal süreçlerde farklı isimlerde ve işlevlerde rol oynayan aydın evrimsel bir sürecin ürünüdür. İnsanlık tarihinde gelinen nokta itibarıyla Batı kültüründe 'modern entelektüel', Türk kültüründe 'aydın' diye ifade edilen kavram toplumsal süreçlerde benzer işlevi üstlenmiştir.

2.2. Aydınım Ortaya Çıkış Koşulları

Tarihsel ve sosyal yönlerden aydının ortaya çıkışının, ilk insanın ortaya çıkışıyla yakından ilgili olduğu söylenebilir. İlk insan kendi kendine mi var oldu? Evrimsel bir sürecin sonucu mu? Yoksa insanın nasıl yaratıldığına yönelik kesin bilgiye ulaşılamaz, bilinemez mi? Allah mı yarattı? Bu sorulara verilecek cevap aydının toplumsal süreçte ortaya çıkışına da yol göstermektedir. Bu durum insanın muhtemel varoluş paradigmasında ortaya çıkar. Birinci paradigma, pagan toplumlara, ilkel dinlere ve evrimsel bir varoluş sürecine götürür. İkincisi semavi dinlere götürür. Üç semavi dine göre Âdem, ilk insan ve ilk peygamberdir. Kur'an-ı Kerim'de Bakara Suresinin 31. ayetinin Türkçe anlamı; "Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklerle arz ederek, 'Eğer sözünüzde sadıksanız bana şunların adlarını söyleyin'" (Davutoğlu, 1988: 8) şeklindedir. Bu anlamda Âdem bir aydındır. Yaratıcı tarafından insanlığı aydınlatmak, yol göstermek için görevlendirilir, insanların ihtiyacı olan ilk bilgileri Allah, Adem'e, Âdem de insanlara öğretmiştir. Allah insanların ihtiyacına göre belirli aralıklarla resuller, nebiler ve onların varisleri olan âlimler göndererek bu işlevi yerine getirir. Benda tarihteki aydınlardan bahsederken az sayıda isim verir. Bunlardan birisi İsa'dır (Benda, 217: 43). İsa, isminden sık bahsettiği aydınlardandır. Yine Kur'an-ı Kerim'in ilk gelen ayetlerinden olan Alak Suresi'nin; "1, (Ey Habibim!) Yaratan Rabbinin adı ile oku! 2, İnsanı bir kan pıhtısından yarattı. 3, Oku! Ki, senin Rabbin sonsuz kerem sahibidir. 4, O, kalemle (yazı yazmayı) öğretmiştir. 5, İnsana bilmediği şeyleri öğretmiştir. 6, Sakın (okumamak etme). Zira insan muhakkak azar" şeklindedir (Davutoğlu, 1988: 599). Bu ayetlerin anlamları aydınlar sosyolojisi bağlamında ele alacağımız konularla örtüşmektedir. Burası aynı zamanda teolojinin konusudur. Ancak bu çalışmaya başlarken aydınlar ve ortaya çıkışıyla ilgili konuya kısaca dikkat çekmekte yarar olduğu düşünülmektedir.

İlkel toplumlarda genel olarak iki tür mizaç vardır: (1) rahip-düşünür ve (2) 'din dışı' kimse. Bunlar eylemle birinci ve ikinci derece ilgilidir. Biri dinsel olguların çözümlenmesiyle, diğeri dinsel olguların etkisiyle ilgilenir. Günlük yaşamını devam ettirmek, fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için uğraşan büyük grup, diğeri insan eylemi üzerinde yoğun olarak düşünen, küçük grupla karşıtlık içindedir. Gerçek dindarlar genel itibariyle azdır. Küçük grup 'belirgin özelliği olan' çoğunluk ise belirgin özellikleri olmayışıyla var olur; büyük grup belli bir yetersizlikten, küçük grup ise belirgin tek tip bir özelliği olmayan büyük grubun tamamlayıcısıdır. Varoluşunu

büyük gruba göre başka bir kaynaktan alandır. Radin'in ifadesine göre, ilkel insan sadece yaşam mücadelesindeki belirsizlikten korkar. Bütün tarihsel süreçte belirsizlik insan için en büyük korku, endişe kaynağı olmuştur. İnsanın hayat mücadelesindeki başarı ve başarısızlığını belirleyen önemli etkenler rastgele olmasından dolayı öngörülemez. Yaşam denklemi içerisinde bilinmeyenlerin belirsizliği, her zaman derin ruhsal huzursuzluk, kaygıya neden olur. İnsan bu muhtemel huzursuzluk nedenlerini pratik edeceğine inandığı ya da zihinsel olarak bunların bilincine varmanın getireceği rahatlamayı arzular. Büyücülerin, şamanların rahiplerin, bilim insanlarının, siyasal kahinlerin, uzmanların rollerinin arkasındaki sosyal gerçeğin altında yatan motivasyon kaynağı, belirsizliğin insana verdiği korkudan, kaygıdan insanı kurtaracakları düşüncesidir (Bauman, 2017: 17-18). İnsan yaşamda güven arar, insanın yaşamda güveni kaybedeceği duygusu insanı arayışa bir dayanak bulmaya sevk eder. İnsan bu duygusal süreçte, rasyonaliteyi kaybetmeye çok meyilli olur. Büyücüler, rahipler, kahinler uzmanlar bu zemin üzerinde hareket eder.

İnsanın 'güvensizlik duygusundan' faydalanmak sadece özel insanların, özel şartlar altında ulaşabileceği özel bir bakış açısının oluşturulmasıyla imkân bulur. Bu bakış açısıyla basit rastgele olayların arkasında bir mantık bulmak, öngörülemez olanı kestirilebilir bir duruma getirir. Bu da dini biçimlendiren kişilerin önerdiği yazgının denetiminde aracılığı ilk baştan itibaren yapan 'bilgidir'. Yazgının belirleyicileri nesnelleştirildikten öznenin dış nesnelere boyun eğmeye zorlama, yönlendirme, ikna etme gücü yansdıktan sonra kesinliğe yönelik ilkesel etken açısından en önemli güç bilgidir. Yani bilgiye sahip olanlar, bilgiyi temsilen elinde tutanların gücüdür. Dine şekil verenlerle daha sonraki haleflerinin güvensizlik duygusuna yatırım yapmada kullandıkları özel metot, 'bilgili olma' niteliğinin yüceltilmesidir. Büyücüler, rahipler şamanlar (küçük grup) bilgiyi diğer insanlar (büyük grup), üzerinde bir iktidar ya da kontrol aracı olarak kullanır. Bu durumda büyük grup, küçük grubun varlığına ihtiyaç duyar (Bauman, 2017: 18-19). Aydınlar, bu yönüyle bakılırsa ilkel toplumlarda da benzer şekilde var oldukları, o günden itibaren toplumsal yapılara göre farklı şekillerde evrilerek günümüze kadar varlıklarını toplumda işlevsel açıdan sürdürdükleri görülür. Bu yönüyle aydınların toplumsal süreçte evrensel bir işlevi olduğu şöyle ileri sürülebilir: "Dar anlamda, bilgiyi inşa eden, işleyen ve taşıyan uzmanlar düzeyinde epistemik cemaat ve geniş anlamda, uzmanlar düzeyinde epistemik cemaatin icra ettiği faaliyete inanan, bu faaliyete yüksek bir değer atfederek bulgularını kullanan bütün

insanlar düzeyinde global epistemik cemaattir” (Arslan, 2015: 72). Bilgiye sahip olma, bilgiyi üretme ve bunun sonucunda epistemik cemaat bütün toplumlarda karşılaşılan bir global gerçek olarak ortaya çıkar ve bütün insanlık tarihini kapsar. Arslan’ın epistemik cemaat olarak ifade ettiği büyücüler, kahinler, şamanlar, rahipler, âlimler, elitler, aydınlar, entelektüeller, entelijansiya ve münevver gibi kavramlar aydının gelişim sürecini ifade eder.

Aydınlar, ilkel toplumlara göre düşünüldüğünde, Gramsci’nin *homo faber*, *homo sapiens* ayrımı uygun bir ifadedir. Şöyle ki, “kol çalışması ve kafa çalışması anlamında: işleyen adam ve bilen adam” söylemi bunu nitelendirmektedir (Gramsci, 1969: 24). Belki ilkel toplumlarda günümüze kıyasla Gramsci’nin ifadesi daha açıklayıcı olabilir. Yine Gramsci’nin ifadesine göre (1969: 23-24) bütün insan eylemleri az ya da çok içerisinde zihinsel güç barındırır. Ancak ilkel toplumlarda, büyücü, şaman ve kahinler ‘düşün alanında’ çalışır. Toplumun diğer üyelerinin bilgi ve beceride yetersiz olduğu düşün, *mental* ve soyut alanda onlara yardımcı olur, onları bilinmez, görünmez ve soyut tehlikelerden korur. Aralarında bir çeşit iş bölümü vardır. Toplumun büyük grubu somut işlemleri; barınma, yiyecek bulma vb. işleri yaparken, küçük grup ise toplumda az sayıda insanın bilgi ve beceriye sahip olduğu soyut işleri; büyücülük, kötü ruhlar ve cadılardan koruma işlerini yerine getirir.

Meriç, modern zamanlardaki aydının benzerinin ilk ortaya çıkış tarihini, İsa’dan önce V. yüzyıla dayandırır. Meriç, “aydının kendisine en uzak ilk dedesi *sofisttir*” (Meriç, 1997: 25) der. Bu konuyla ilgili Meriç’in görüşüne destek oluşturacak biçimde, Mardin’in ve Foucault’un konuyla ilişkilendirilebilecek fikirlerine bakmakta yarar vardır. Foucault, Eski Yunan da kullanılan *Parrhesiadan* bahseder: “Parrhesia sözcüğü Yunan edebiyatında ilk kez Euripides’te (MÖ 484-407) karşımıza çıkar ve MÖ. V. Yüzyılın sonundan itibaren Antik Yunan edebiyatında sürekli olarak kullanılır” (Foucault, 2012: 9). Sözcük daha sonra, *parrhesiastes* olarak Yunan ve Roma kültüründe kullanılır. Peki *parrhesia* nedir? *Parrhesia*; kısaca açık sözlülük, özgür konuşma ve hakikati söyleyen kişinin özellikleri şeklinde ifade edilebilir (Foucault, 2012: 10). Günümüzdeki şekliyle özgür düşünme ve konuşma, düşüncesini ifade ederken herhangi bir otoritenin baskısından çekinmemektir. Bunlar aynı zamanda modern aydında olması gereken niteliklerdir.

Mardin, aydını günümüzdeki haliyle farklı bir kültürel süreçle ilişkilendirir. Mardin’e göre (1991: 257-258); toplumda, insanları aydınlatma ve bilgilendirme

anlamında görevi ‘bilme’ olan *literati* vardır. *Literati* bu görevi yerine getirirken, diğer taraftan toplumsal değerleri nesilden nesile aktarır. *Literati* kişiliği, toplum içinde yerini tanımlayan kolektif çalışma içerisinde verir; ürün verme tarzının karakter yapısı kolektif işleve kıyasla önemsiz kalır. Bu durumu tarihte aşabilen nadir topluluk vardır. Eski Yunan topluluğunun bazı tarihsel kesitinde bu açık kapıyla karşılaşılır. Demokrasi böyle bir açıklıkla ilişkilidir. Bu açıklık insanoğlunun *daemonic* özelliklerini kapatmaya çalışmayan, bunları doğal sayan bir toplulukta ortaya çıkması manidardır. İnsanın *daemonic* özelliğinin yok sayıldığı ya da *daemonic* hayat hakkı tanımayan kültürlerde aydınların çalışması toplumsal yapıyı pekiştirmeye yöneliktir. Modern döneme kadar aydınlar genelde toplumsal yapıda değerlerin, inançların ve geleneğin taşıyıcısı olur. Moderniteyle beraber insan hayatını yoğun bir şekilde etkileyen rasyonalite, moderniteden önce toplumsal hayatta var olan bütün değerleri sorgulamış ve onlara hayat hakkı tanımamıştır. İşte modernitenin hâkim olduğu akıl paradigması modern aydını doğurmuş ve modern aydın, toplumsal değerlerin yeniden şekillendirilmesinde öncülük etmiştir. Denebilir ki;

Modern entellektüelin tarihsel bağlamı, kendisini öncesinden ayıran ve farklı bir karakteristikte tanımlanmayı gerektiren özgül ve ayırıcı-kopuşlu nitelikler içermektedir. Geçmişte günümüz entellektüelini andıran ya da ona namzet oluşturan tekil entellektüel örnekleri bulunsa bile bunlar kendi başına gökte parlayan yıldızlar olmuşlar; hiçbir zaman günümüzdeki nitelikleriyle bir kategori olarak cisimleşmemişlerdir. (Genç, 2006: 13)

Gelinen nokta itibariyle, aydın kavramının gelişim süreci, dayanak noktaları, sosyal yapıdaki işlevi ve tarihsel bağlamda ortaya çıkış koşulları irdelendikten sonra çalışmaya aydının nitelikleriyle devam edilecektir.

2.3. Aydının Genel Nitelikleri

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında Türk kültüründe aydın olarak ifade edilen kavramın tarihsel olarak ortaya çıkışı, Osmanlı, Rus ve Batı kültürlerindeki karşılığı olan kavramlar incelenmiştir. Ancak birebir aydını tam olarak karşılayan bir başka kavram olmadığı soncuna ulaşılmıştır. Çalışmanın konusunun aydınlar sosyolojisi olması yönüyle buradan itibaren, konuyu sosyolojik bir bağlama oturtabilmek adına, aydına eş anlamlı olarak kullanılan, *literati*, ulema, entelijansiya, entelektüel, münevver gibi tarihsel süreçteki bütün kavramlar, tek bir kavrama, aydın kavramına indirgenerek devam edilecektir.

Bu başlık altında aydının genel nitelikleri ele alınacaktır. Aydının genel özellikleri arasında soyut alanda iş yapması, *mental* becerilerinin çok yüksek olması, rasyonel olması, eleştirel olması, muhalif olması, evrensel olması, seküler olması vb. gibi birçok nitelik sayılabilir. Bu nitelikler çoğaltılabilir. Bu amaçla literatürde ilk ve önemlilerden görülen hem yerli hem de yabancı düşünürlerin konuyla ilgili dikkat çektikleri özellikler incelenecektir. Bu özellikler, bilinen klasik özellikler olabileceği gibi spesifik ve üzerinde pek fazla durulmamış psikolojik özellikler de olabilir. Bu anlamda Julien Benda'nın aydınlarla ilgili yazdığı kitap, dönemi ve içeriğiyle dikkat çeker. Said'e göre (2017: 22) Benda bu kitapta, aydınların önemli özelliği olarak evrensel vicdana sahip olmaları konusunu vurgular. Bilim insanlarının şovenlik ve diktatorya çığırkanlığına karşı en cesur ses 1927'de Benda'dan çıkmıştır. O tarihte henüz Nasyonal Sosyalizm, ülke yönetimine geçmemiştir. Benda, çağdaş medeniyetin getirdiği büyük yıkıntının temelinde "Ulemanın İhaneti"ni görür. Bu yüzden kitabının adını '*La trahison des clercs*' adını koyar (Ülgener, 1983: 75). Ülgener'in 1977'de kaleme aldığı *Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını* makalesinde bu konuyla ilgili, Ülgener'in o tarihte konuyu ulema kelimesiyle ifade etmesi manidardır. *Clercs* ise rahipleri yani ruhban sınıfını akla getirir, ulemada Arapça âlimin çoğulu Osmanlıca kullanımı benzer anlamdadır. Ulema konuyu dini boyuta taşırken aydının konuyu rasyonel alana taşıdığı düşünülebilir.

Said'in ifadesiyle, Benda, entelektüelleri, "insanlığın vicdanı olan süper yetenekli, ahlâki donanımları gelişkin filozof-krallardan oluşan bir avuç insan olarak" (Said, 2017: 22) tanımlar. Yine Said'e göre (2017: 23) Benda, gerçek entelektüel olarak Sokrates, İsa, günümüze yakın dönemde ise Spinoza, Voltaire ve Ernest Renan'dan söz eder. Gerçek entelektüeller pek az bulunur, bir çeşit ruhban sınıfı oluşturur çünkü bu dünyaya ait olmayan ebedi hakikat adalet standartlarının temsilciliğini yaparlar. Benda'nın entelektüelleri ifade etmek için kullandığı ruhban kavramı, entelektüelleri bu sınıfın dışında maddi çıkar edinme, bireysel gelişim ve dünyevi güçlerle yakın ilişki kurma gibi amaçları olan sıradan insanlarınkine karşıt bir pozisyonda konumlandırmasından kaynaklanır. Bu bağlamda entelektüel dolaylı ya da dolaysız maddi bir çıkar peşinde olmamalıdır.

Benda'nın tanımlamasında entelektüel, faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan, sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan, kısaca maddi olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla bir anlamda

'benim yurdum bu dünya değildir!' diyen herkeştir (Benda, 2017: 37-38). Faaliyetlerinin pratik amaca dayanmaması, işi kolay yoldan halletme günlük rutinin dışında olan işler, sanat, bilim ve metafizik düşünceden zevk alma ise üst düzey zihinsel soyutlamaları uğraş edinen, maddi olmayan avantajlar sağlama; vicdan huzuru yaşama, benim yurdum bu dünya değildir; hiçbir dünyevi beklenti içerisinde olmama durumudur. Aydın, hiçbir çıkar gözetmeden bütün insanlığın vicdanı olmalıdır. İnsanlığın vicdanı, konuya evrensel nitelik katar. Ona göre, aydın siyasetle uğraşmamalı, kendi aydın varoluşunu politizasyona asimile ettirmemeli; kalabalıktan uzak durmalıdır (Genç, 2006: 86). İnsanlık adına kalabalıklardan uzak, ülke, sosyal sınıf, etnik köken, vb. özelliklerden etkilenmeden insanlara evrensel düzeyde eşit yaklaşımda bulunan maddi çıkar, siyasi ihtiras peşinde olmayan, iktidarın yüzüne karşı hakikatleri söylemekten çekinmeyen, dünyevi otoriteleri eleştiriden geri durmayan ve hiç kimseyi kayıtsız şartsız itaate layık görmeyen, gözünü budaktan sakınmayan, dili sert, cesur ve öfkeli birisidir (Said, 2017: 26).

Mannheim, aydının psikolojik yapısına dikkat çeker ve *şizoide* yatkınlık özelliğinden bahseder (2017: 215). Mannheim (2017), *Entelijensiya Sorunu: Entelijansiyanın Geçmişteki ve Bugünkü Rolü Üzerine Bir Araştırma* isimli makalesinde, entelektüellerin özelliklerini özetle şöyle anlatır. Bu özellikler; yaşamdan uzak olmakla suçlanmak, sosyal gerçeklikle teması kaybetmeye yatkın olmak, kendi özel dünyasına çekilmek ve içe dönüklüktür (Mannheim, 2017: 210-215). Bunlar içerisinde biz dördüncü özellik olan içe dönüklüğü ele alacağız. Aydınla ilgili yapılan çalışmalarda genelde aydının toplumsal özelliklerinin ön planda tutulduğu görülür. Tarihin her döneminde toplumsal süreçte işlevsel, topluma yol gösterici rolde olan aydının psikolojik problemlerle ilişkilendirilmesinin manidar olduğu düşünülmektedir.

İçe dönüklük, *şizoidlik* için gayet uygun bir zemin oluşturmaktadır. *Şizoidlik* insanın iç ve dış dünyası arasındaki hassas gerilimde yatar. Gerilim normalin üstünde arttığı zaman insanın, minimum toplumsal bağlarını devam ettirme becerisi bozulabilir. Weber'in ifade ettiği gibi okur yazar grubunun ağırlıklı olduğu her yerde, köylülerin, kırsal yaşam topluluklarının eğlenceli coşkun halinin tam tersi bir durum, entelektüel kişisel vecd deneyimlerine, yatkınlık vardır (Mannheim, 2017: 215). İnsan, psikolojisi ve sosyal çevresi arasında belirli bir seviyede akışkanlık ve denge olmalı, bu akışkanlık ve denge içten dışa, dıştan da içe olmalıdır. Eğer dıştan içe akış olmazsa

insan ie donk hale gelir. Aydının içinde bulunduğu düşün alanı ve soyut konulara olan uğraşısı onun sosyal çevresini ihmal ya da günlük rutinleri kaçırmasına neden olabilir. Yukarıda değindiğimiz Weber'in ifade ettiği entelektüel vecd, entelektüel ortamda zihinsel becerilerin normal şartları aşıp çok st düzeyde çalışması, algıların aılması durumudur. Bir çeşit ortamdan kaynaklı sinerji patlaması olarak düşünülebilir.

Günümüzde benzer durum yaşanmaktadır. Modern varoluşluk felsefesi, temelde gerçekliğin kamusal alana yabancılaşma ve bu alandan kendi koşesine çekilme sürecinin ürünüdür. Bazı entelektüeller bu ie kapanma anlayışını bırakmışken bazıları bu konuda ısrarcıdır. Bir kısmı yalıtımın cazibesine karşı gelemeyenken aynı zamanda yalıtılmışlığı da sürdüremez. Tedirgin bir şekilde siyasal etkinliklere girerler. Bu entelektüellerin durumu sadece zlememiş yalıtım ikiliğinde anlaşılabilir (Mannheim, 2017: 215). Yabancılaşma, içe kapanma ve toplumdaki izole olma handikaplarından kurtulmak için entelektüellerin diğer insanlar gibi günlük yaşam aktiviteleri ve sıradan etkinliklere katılmaları gerekir.

Gramsci 1920'lerin sonundan itibaren, cezaevinde bulunduğu yıllarda düşüncelerini kaleme alır. Ancak Gramsci'nin düşüncelerini yazdığı ve yayınladığı yıllar arasındaki zaman farkına rağmen aydınlarla ilgili yazdıkları, aydınlar sosyolojisi açısından herhangi bir nem kaybına neden olmaz (Aydeniz, 2012: 114). Gramsci, aydınları tanımlarken toplumsal süreçteki işlevlerini baz alır. Bu düşüncesini, "bütün insanlar entelektüeldir. Ama bütün insanlar toplumda entelektüel işlevi goremezler" (Gramsci, 1969: 23) szleriyle ifade eder. Toplumda herkesin az ya da çok entelektüel becerisi vardır; ancak bir kimsenin entelektüel işlev gormesi başka bir şeydir. Gramsci hiçbir düşüncenin karışmadığı insan eylemi olamayacağını, *homo faber, homo sapiens* (kol çalışması ve kafa çalışması anlamında: işleyen adam ve bilen adam), yani 'yapan ve düşünen insan' ayrımı yapılamayacağını, bütün insanların kendi meslekleri dışında başka konularda düşünce eyleminde bulunabileceğini syler. Her insan yemek yapabilir ya da her insan kıyafetinin skğn dikedebilir. Bu durum onların aşçı ya da terzi olduğu anlamına gelmez (Gramsci, 1969: 23-24). Bu açıdan entelektellikteki ayrım lct şöyledir:

Entelektüel etkinliklerin (ve bu etkinlikleri kişileştiren/somatlaştıran grupların), genel toplumsal ilişkiler kompleksi içerisinde bulunacak oldukları ilişki sistemi bütünlüğü içinde konmuştur. Aydınlar, yapıya -ekonomik alandaki temel sınıflara- bağlı ve bu sınıfa tarihsel

bloğun türdeşlik ve yönetimini verecek olan üstyapıyı hazırlamak ve çekip çevirmekle görevli ayrılaşmış bir toplumsal katman oluştururlar. (Portelli, 1982: 98-99)

Entelektüel etkinlik süreci spesifik toplumsal, ekonomik, iktidar süreçleri içerisinde ortaya çıkar. Gramsci, aydınları nitelik olarak geleneksel ve organik olmak üzere ikiye ayırır. Bunların farklı toplumsal süreçlerde ortaya çıktığını ifade eder. Geleneksel aydınlar:

Bir önceki ekonomik yapıdan gelen ve onun gelişiminin bir yönünü temsil eden her toplumsal temel takım tarih yüzüne çıktığı zaman, kendinden önce var olan bir takım aydın bölükleri bulmuştur. Bunlar galiba, toplum ve politika alanında, en karmaşık ve en köklü değişmelerin bile durduramadığı tarihsel sürekliliğin temsilcileri olmuşlardır. Her yerde görülen geleneksel aydın tipini, edebiyatçı, filozof ve sanatçıda bulmaktayız. (Gramsci, 1969: 19, 24)

Bunlar tarihsel süreç içerisinde toplumsal işleve sahip olarak, inanç yapılarını, kültürel yapıları ve geleneği taşıyan insanlardır. Kendilerinden öncekilerden görevi devralarak geleneksel yapılarda varlıklarını korurlar. Organik aydınlar ise “üretim tarzındaki tarihsel dönüşüme bağlı olarak ortaya çıkan sınıf oluşumlarının özgül gereksinimlerine karşılık vermek amacıyla kendileriyle kronolojik olarak aynı zaman diliminde ortaya çıkardıkları aydınlardır” (Gramsci, 2011: 60). Organik aydınlar üretim tarzının doğal sonucu olarak ortaya çıkarlar. Toplumsal süreçte pozisyonları üretim şekillerine göre dönüşür.

Kapitalist işletme sahibi, kendisiyle birlikte, hem endüstri teknisyenini, ekonomi bilginini yaratır, hem yeni bir kültürün, yeni bir hukukun vb. nin örgütleyicisini her yeni sınıfın, kendisiyle birlikte yarattığı ve gelişimi boyunca yetiştirdiği organik aydınlar, çoğu zaman birer uzmanlaşmadır; yeni sınıfın yarattığı toplumsal tiplerin ilk çabalarını bazı yönleriyle temsil eden birer uzmanlaşma. (Gramsci, 1969: 17-18)

Uzmanlaşma, aydınların spesifik alanlarda var olduklarının ifadesidir. Burada Gramsci, organik aydının kapitalizmle, endüstriyle, ekonomiyle, kültürle, hukukla, derken iktidarla olan ilişkisini ve kendisini üretme sürecini anlatır. Organik aydınlar yalnızca egemen sınıfa özgü değildir. Egemen sınıfın organik aydını olabileceği gibi, toplumsal süreçte etkin olan her türlü kurum ya da yapı kendi organik aydınını üretir (Sezer, 2012: 33). Organik aydınlar maddi çıkar karşılığında diğer sosyal sınıfların kendileri üzerinden çıkar sağlamalarına aracılık eder. Bu yüzden farklı sosyal yapılar içerisinde uzman olarak bulunur ve o sınıfların çıkarlarını sağlama amacı güder. Tarihsel süreçte konjonktüre göre hareket ederler.

Güngör'e göre (2011: 442) aydın olmak bir çeşit meslek gibidir. Her mesleğin nasıl kendine göre kaideleri, mükemmellik ölçüleri, namus ve haysiyeti varsa aydın olmanın yani münevverliğin de meslek nizamı ve ahlakı vardır. Örneğin elektrikçi evin kablolarını yanlış bağlarsa en kötü ihtimal ev yanar. Ancak bir aydın insan zihnini yanlış yola sevk ederse bunun sonuçları kestirilemez. Meslekler hakkında sosyal sorumluluk sıralaması yapılırsa aydınlar birinci sırayı alır. Aydın bu sorumluluğundan ötürü ahlak ve zihin disiplinine sahip olmalıdır. Ahlak ve zihin disiplini birbirinden ayrı düşünülemez. Aydın olmanın gereği olarak düşünce olgunluğunu kazanmayan birinden aydın sorumluluğunu kavraması beklenemez. Aydının bireysel, grup ya da kitle iletişim araçlarıyla insanları yanlış sevk etme olasılığı vardır. Bir insan zihninin yanlış sevk edilmesini tek kişi olarak görmeyip, yanlış yönelen her insanın aynı doğrultuda etkileyebileceği diğer bireyleri ve bu bireylerin toplumsal etkilerini hesaba katmak gerekir.

Ali Şeriatî, aydının özelliklerini ifade ederken tarihsel bir ayırım yapma gereği görür ve bunları ayrı iki farklı başlık altında ifade eder. Birinci başlık, *XVII. yüzyıl aydın sınıfının özellikleri*, ikinci başlık ise *XVII. XVIII. ve XIX. yüzyıl aydınlarının mantıksal özellikleridir*. Literatürde her ne kadar aydınların bir sınıf olmadığı yönünde görüş olsa dahi Şeriatî aydın sınıfı diye ifade eder. Birincisi XVII. yüzyıl aydın sınıfın özelliklerini iki maddede özetler bunlar; 'laiklik ve özgürlüktür'.

Orta Çağ din âlimleri düşünce hayatının özgürce gelişmesine olanak tanımaz. İlim, yalnızca İncil'in, Hristiyanlık hakkındaki itikatların amacı doğrultusunda düşünce ve inançlardan ibaret görülür. Bundan dolayı kan dolaşımını ilk keşfeden kişinin cezası 'derisinin yüzülmesidir'. Çünkü bu durum dini ilimlerle çelişir. Dini ilimlere göre insan vücudunda ve damarların içinde kan değil doku vardır. Öyleyse dini ilimlere tezat olarak damarların içinde kan olduğunu söyleme cesareti gösteren bu kişinin derisini yüzmek gerekir ve öyle de yaptılar (Şeriatî, 2015: 20-21).

Orta Çağ'ın kısa ve öz ifadesi olan *skolastik* zihniyet klasik ve dini ilimler topluluğu, halkın düşünmesine, icat yapmasına, yetenekleri ve yenilikleri kullanmasına düşünce alanında, sosyal alanda, bilimde reform yapılmasına, değişiklik ve hareket meydana getirmesine izin vermez. Gelenekçidir, yeni nesiller eskinin tekrarıdır. Bütün fikirler ruhu hapseden, düşünceyi zincire vuran anayasa taslağı gibidir. Dolayısıyla Avrupalı düşünür, bilgin, hayatı ve düşünceyi dinden ayırmak zorunda kalır. Dinden vazgeçmez ama din adına hayatın mahvolduğunu görür.

Müslümanların yaptığı saat Şarlman'ın sarayına götürülür. Saat bir kez zil çalmasına rağmen azizlerin ve keşişlerin fetvasıyla yok edilir. İçinde buldukları vahşet Avrupa halkına bu saatin içinde cin olduğu inancına götürür. Orta Çağ Hristiyan din âlimleri halkı bu seviyede tutmak için adeta seferber olur. Bu ve benzeri düşüncelerden dolayı, yeni bilginler ve aydınlar, din karşıtı olarak yetişmek durumunda kalırlar (Şeriati, 2015: 22-23).

Aydınlarla ilgili tartışmalarda Avrupa'nın geçmişi çok köklüdür. Örneğin 2500 ve 2600 yıl önce Avrupa'nın Sokrat, Eflatun, Aristo, Demokritos gibi düşünürleri vardır. Bugün bile dünya çapında adından söz ettiren yazar, şair, edip ve düşünürler çıkarmıştır. Daha sonra Hristiyanlıkla beraber gelen Katolik mezhebi Avrupa'ya din adına hükmederken tarih öncesindeki bu gelişim biter. Avrupa'nın esamesi okunmaz. Daha sonra aydınlar sınıfı ortaya çıkar. Dini, kiliseye hapseder ve kapısını zincirler (Şeriati, 2015: 23-24). Yeniden Avrupa inkişaf eder. Rönesans yaşanır. Daha sonra Avrupa'dan çıkıp, bütün dünyayı etkileyecek; Weber'in ifadesiyle 'dünyayı çelik kafes gibi içerisine alacak' olan Avrupa merkezli rasyonalite buradan filizlenme olanağı bulacaktır.

Şeriati, aydınlarda ikinci bir özellik olarak 'özgürlüğü' ifade eder. Dinin, düşünce üzerindeki otoritesi ortadan kalkınca gelişim başlar. Aydınlar, din karşıtı ve laik bir konum kazanır. Bundan dolayı aydının gözle görülür özelliklerinden birisi laik olmasıdır. Laikliğin Avrupa'dan çıkmasının altında yatan sosyo-kültürel arka plan buradadır. Avrupa'nın, bilimin sağladığı olanaklardan mahrum kalmamak için çare olarak laikliği gördüğü söylenebilir. Şöyle ki, "din ve dini bağlarla düşünmemek, düşünce ve akıl üzerindeki kilise otoritesini kaldırmak ve özgürce gelişmek. O din yerine kâfirliği değil, bağımlılık yerine özgürlüğü seçti. Bu bir özelliktir" (Şeriati, 2015: 24). Aydınlar, kilisenin baskısından kurtulunca, akıl üzerindeki vesayet de kalkar. Laiklik onlara akli özgür kullanma olanağı sağlar. Bu özgürlük diğer gelişmeleri beraberinde getirir.

İkinci başlık olan *XVII. XVIII. ve XIX. yüzyıl aydınlarının mantıksal özellikleri:* Şeriati burada da özetle aydının 'bilimciliğini' anlatır. XVII. XVIII. ve XIX. yüzyıl aydınları, materyalist ve dünyaya düşkün, sosyo-ekonomik kaygıları olduğu için *gaybi ve uhrevi* düşüncelere karşıdır. Doğaüstü olaylar, ölüm sonrası ve metafizik konularla ilgili kafa yormanın boşuna olduğu ve bu konularda pozitif sonuçlara ulaşılamayacağını söylerler. Kesin olan ise papazların insanı terk etmeye davet

ettikleri 50-60 yıllık dünya hayatıdır. Orta Çağ aydınlarının edindikleri bu özellikler, kendi toplumlarının sahip olduğu özelliklere karşı somut ve mantıksal tepkiden kaynaklanan özelliklerdir. Katolik Kilisesi âlimlere gaybi ve uhrevi konular dışında düşünmeyi yasaklar, dünyevi konuları uğraş edinmeyi küfür sayar, aydın ise bu gerçeğe tepki olarak kendiliğinden ortaya çıkar. O da kilisenin yok saydığı dünya meselelerine kafa yorar. Orta Çağ Hristiyan âlimleri din adına, ‘doğa hakkında düşünmek maddecilik ve alçaklıktır; insanları Tanrının nuru ve gerçekliği hakkında düşünmekten gafil bırakır’ der. Aydınlar, Orta Çağ Hristiyan âlimlerinin bu çağrısının, Avrupa’nın doğayı ve insanın huzuru için gizli duran yetenekleri tanımaya engel, kötü talihine, yoksulluk, çöküş, cehalet, geri kalmışlığa neden olduğunu fark eder. Aydın da insanları, akıl sınırlarını aşan uhrevi konuları düşünmemeye, akılla çözülebilecek, insan hayatı için yararlı olabilecek doğayı düşünmeye çağırır (Şeriati, 2015: 43). Çünkü ilahi-uhrevi ve manevi konular kilisenin tekelindedir. Aydın bu konularda söz söyleme hakkı ya da kendisine bir hareket alanı açma olanağı yoktur. Kilise adeta insanları sömürmekte belki devletten daha güçlü bir durumdadır. Aydın bu konuda kendisine bir hareket alanı bulması gerekir. O da kendisine hareket alanı olarak doğa ve doğa bilimlerini bulur.

Şeriati’nin değerlendirmesiyle Avrupalı aydının, materyalist olduğu düşüncesi buradan kaynaklanır. Bunun tersine XIV., XV. ve XVI. yüzyılların sosyal olaylarına ve Orta Çağ ahiretçiliğine tepki olarak ortaya çıkan bir maddeciliktir. Aydınların bilimciliği Orta Çağ din adamlarının bilim karşıtlığına olan bir tepkidir. Çünkü bilimcilik Avrupa aydınını, doğayla ve maddeci insanla tanıştıran, insan içgüdülerini tanıtan bir ekoldür. İnsan eğitimle doğa kanunlarını keşfederek, refaha ulaşabilir ve maddi hayattan olabildiğince daha çok zevk alabilir. Bilimcilik, Katolik mezhebin yasakladığı her şeyi ona kazandırabilir. Avrupalılar sapkın bir *zühde* daldılar, din adına bilimi aşağıladılar ve gelişmesini engellediler. Avrupalı aydın, bilimciliğe Avrupa’nın kurtuluşu, milletin güçlenmesi, halkın refah seviyesinin artması için inanır (Şeriati, 2015: 44-45). Avrupa aydını, Hristiyan Katolik mezhebinin yok saydığı, bilim alanından hareket ederek var olur, içinde bulunduğu toplumu da bilimin olanaklarından faydalanmaya çağırır, insanlara özellikle maddi refah olanakları sunar, bütün bunları ise bilimi kullanarak yapar.

Daha sonra Şeriati yine *Aydın* kitabının devamında ‘aydının bilimciliği’ başlığı altında, bilimci aydının beş özelliğini sayar. Bunlardan birincisi ‘dinsizliktir’. “Din

karşıtı demesem mi? Çünkü çoğunlukla din karşıtı değillerdir. Olsa olsa dine uzaktır” diyerek bu düşüncesini dile getirir. XVII. yüzyılda kilise, Hristiyan Katolik âlimlere dünyayla meşgul olmayı yasaklar, aydın bu yasaklara baş kaldırarak var olduğu için en azından, dine karşı ilgisiz ya da olaylara din paradigmasıyla bakmaması beklenir. İkinci özellik ise “eskiye karşı olmalarıdır, üçüncü özellik geleneğe, geçmiş i kutsamaya, mazi hayranlığına, klasizme veya irticaya karşı oluşlarıdır” (Şeriati, 2015: 36-37). Burada eski ve geleneğe karşı olmak birleştirilebilir. Çünkü bunların ayırımını yapmak zordur, bunlar aynı zamanda iç içe geçen konulardır. Kısaca üçüncü özellik olarak geleneksel yapının devamına karşıdırlar. Dördüncü özellik aristokrasiye, insanlar arasında bir sınıf farkına ve ayırım yapmaya karşıdırlar. Beşinci özellik, Hristiyan âlimlerinin din referanslı bilgilerine karşı, aksine bilim merkezlidirler.

Kendisi de Türk aydınlarından olan ve özellikle aydınlar konusunda önemli makaleler yazan Ülgener, aydının eleştiri ve muhalefet özelliğini vurgular. Entelijansiya, Batı dünyasında, biraz *opozisyon* (muhalefet) tarafına ağırlık vermek üzere, aydınlar topluluğuna bir simge olarak kalır. Rus ihtilaliyle iktidar partisinin önünde bir muhalefet olamayacağı için aydınlar muhalif güç olmaktan çıkarılıp yönetim çarkları arasında öğütölerek, adeta hizmetli haline getirilir. Rusların aydınlara karşı yaklaşımlarında geçmişten günümüze bir farklılık yoktur (Ülgener, 1983: 65). Şöyle denilebilir: “Kendi entelijansiyasını devamlı bir kontrol altında tutmak, yabancı ülkelerin entelektüelini dünya ihtilalini gerçekleştirme yolunda -değişik yaklaşım ve usulleri ile etkilenebilecekleri ölçüde- devamlı bir tahrik ve opozisyon mihrakı olarak dik ve dinamik halde tutabilmek” (Ülgener, 1983: 65). Sovyetler bu iki konuyu belirli bir oranda başarır. Ruslar ihtilalde, aydınların fonksiyonunu anlar, amaçları doğrultusunda bu güçten yararlanmak ister. Kendi aydınlarına ve yabancı aydınlara farklı davranırlar. Yabancı ülke aydınlarını kendi ülke menfaatleri doğrultusunda dünya ihtilaline yönelik muhalefette tutmayı amaçlarlar. Bu durum, Ülgener tarafından şu şekilde ifade edilir: “Dağınık ve gevşek bir kümelenme. Ona rağmen birleştirici çizgi ise şu: Fikri entelektüel vasıfları ile, çoğu zaman tenkit ve opozisyon biçiminde, ses ve söz sahibi olmayı statülerinin vazgeçilmez misyonu sayan bir gruptur!” (Ülgener, 1983: 67-68).

Belli bir sınıf oluşturmamaları itibariyle aydınları tarif etmek ne kadar zor olsa da en belirgin özellikleri eleştiri ve muhalefettir. Aydınlar, gerekli durumda soyut ve genel ifadeler kullanarak eleştireldir: “Aydını yukarıda türlü cepheleri ile gözden

geçirirken ağırlık verilen taraf daha çok tenkit ve oppozisyon (muhalefet) yanı oldu. Buna bakarak aydının tarih boyu hep aynı eğilimi taşıdığını söyleyeceğimiz zannedilmemelidir. Çarklar bazen tersine dönmüş de olabilir” (Ülgener, 1983: 74).

XIX. yüzyıl romantizm ve milliyetçilik akımının temsilcileri ise düzenin karşısında değil yanında yer alır. XIX. yüzyıl sonlarında Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin özgürlük hareketinde milliyetçi aydınların desteği yadsınamaz. Gerçi bu durum o ülkeler adına normal karşılanabilir. Birinci dünya savaşı öncesinde ve savaş sırasında bir kısım aydının ölçsüz ve taşkın hareketlerini haklı çıkaracak neden bulmak mümkün değildir. Birinci Dünya Savaşı’nda, savaşa dâhil olan bütün ülke aydınlarının rolü ve vebali vardır. Amaçları, ülkelerinin emperyalizmine haklı gerekçeler icat etmek, savaşa akılcı nedenler bulmak, karşı tarafın düşünce ve kutsal değerlerini kötileyerek savaşı körüklemektir. Bu duruma neden olan Almanya’da ünlü bilim insanları ve kürsü sahipleri de vardır. Bir kısım aydınlar da Nasyonal Sosyalizme ve ırkçı doktrine gerekçe bulmakta politikacılardan geri kalmamıştır (Ülgener, 1983: 74, 75).

Sosyal olaylarda toplumların, duygularıyla galeyana gelmesi anormal olmayabilir. Fakat aydınların bu merkezde hareket etmesi onlara da toplumsal bilinçdışının etkisi olarak görülebilir. Ülgener’in vurguladığı aydının bir diğer özelliği *psikoza* itilmesidir. II. Dünya Savaşı’ndan sonra aydını sola iten etkenlerden birisini de aydının iç dünyasında aramak gerekir. Aydın yaşadığı dünyaya karşı hissettiği kin ve öfke onu *psikoza* götürür. Modernitenin sağladığı olanakların okullaşma oranı ve yükseköğrenim görenlerin sayısının hızla artması sonucu fakülte ve yüksekokul mezunlarının iş bulamaması ya da özel sektörde, devlet dairelerinde orta öğretim mezunlarıyla benzer ücreti almaları günümüz gençliğinin dramıdır. İşsizlik, düşük ücret, bir kısmının da uzmanlık alanı dışında istihdam edilmesi, gençleri başka yetenekler gerektiren mesleklere kaydırır. Bu durum anormal bir şekilde aydın kadrolarını genişletir. Eğitim aldığı alanda istihdam edilememenin bilinçaltında biriktirdiği kin, öfke bir yana dâhil olmak istediği ‘aydın’ katlarında da uzun zaman alt sıralarda beklemenin hayal kırıklığı küskün aydını şekillendiren etkenlerin başında gelir ve aydını *psikoza* götürebilir (Ülgener, 1983: 75).

Komünizm, kapitalizm, faşizm, vb. hangi tarafın gözlüğü ile bakıyorsanız, sizinki kurtarıcı, karşıdaki kana susamış bir canavardır. Bu durum bilerek ya da bilmeden tercih edilebilecek en iyi yoldur. *İzm*’leri suçlamak etrafımızı en az tedirgin

edecek yoldur. Çünkü burada suçlu Ahmet, Mehmet, Ali, Veli değil her şeyden ve herkesten başka bir şey olan, kimsenin de tam olarak bilmediği anlayamadığı görünmez ‘şer’ kuvvettir. Kısacası suçlu olan *izm*’ dir (Ülgener, 1983: 153). Başka bir açıdan:

Evet, ortada kuruluş olarak, şahıs olarak yığınla suçlu ve sorumlu dolaşacak ve siz kabahati-bilim öyle istiyor diye- döndürüp dolaştırıp hepsinin üstünde kim ve ne olduğunu kendinizin de tam bilmediğiniz bir gövdeye yükleyip geçeceksiniz. Buluş bir bakıma hakikaten zekîce, hatta dâhiyânedir: izmli izmsiz gövdelerle bu derece fütursuzca oynamanın arkasında, kim bilir, tek tek ve sonunda hep beraber suçluluk psikozundan sıyrılmanın keyfi yatıyor olmalıdır. Suçlusu suçsuzu, anlayacağınız, takım takım suçlu bulmanın, belki de yaratmanın telâşi içindeyiz. (Ülgener, 1983:153)

Bu durum aydınların öfke ve kinini atmasının en kolay en tehlikesiz yoludur. Karşısına aldığı, suçladığı gerçek bir kişi ya da kurum yoktur. Kendisinin bile tam olarak bilmediği birini döverek öcünü alır. Bu bir çeşit karanlığa sövme olarak düşünülebilir.

Yine Türk aydınlarından olan birçok eserinde aydını konu eden, bu konuda eserlerine çok atıf yapılan düşünürlerden bir diğeri Cemil Meriç’tir. Meriç, Batı ve Türk toplumlarında entelektüel kavramsallaştırmanın ortaya çıkışını, tarih öncesiyle bağlantısını kurar, soyağacını anlatır, düşünce akımlarıyla, ideolojilerle ilişkisini, düşünürlerin aydın tanımlamasını verir, en son kendi tanımlamasını yapar. Meriç, aydının psikolojik durumuyla ilişkili *nevroza* yatkınlığını inceler. Entelektüelin *nevrozla* ilişkisini Koestler’den alıntıyla yapar. Aydının, aydın olma adına ödediği bedel sonucunda *nevrotik* bir psikolojiye gireceğini düşünür:

Hür olarak düşünmek, hür olarak yaşamak, insanı çoğunlukla çatışan bir hâle getirir. Çoğunluk, babadan kalma geleneklere uyararak düşünür ve yaşar. Azınlığa düşmek, insanı *nevroza* elverişli bir iklime sokar. Kurallara baş kaldıranla yarı deli (eksantrik) arasında bir adım mesafe var. Toplumun düşmanca baskısı bu mesafeyi hemen aşırır insana. (Meriç, 1997: 54)

Meriç’in değerlendirmesiyle (1997: 55-56), tiyatrodaki bir kişinin öksürmesi bütün izleyicilerin istem dışı öksürmesine ya da boğazında bir kaşıntı hissetmesi, çok güçlü bir *insiyak* (istem dışı davranış) tır. Bu duruma tezat hareket etmenin insanı psikolojik olarak çok gereceğini, suçluluk duygusu içine sokacağını söyler. Topluma başkaldırmak adeta insanın bilinçaltına başkaldırması gibidir. *Oedipus* kompleksiyle aşâğılık kompleksi, utangaçlık ve küstahlık, telafi ve içe dönüklük birçok bozuklukları

belirten mecaz bir durumdur. Bunların ortak sonucu uyumsuzluktur. Aydın, toplumun üst sınıfının desteğini alamazsa suçluluk psikolojisiyle içine kapanır. Aydın hakikatleri haykırma uğruna içten ve dıştan aşırı baskılara maruz kalabilir. Çevre baskısı aydının benliğini, içten ve dıştan daralan bir kafes gibi sardığında psikolojisinin bozulması kaçınılmaz bir kaderdir. Aydın belki çevreye meydan okuyabilir ama bunun sonucu suçluluk nevrozudur. Meriç, aydının nevrozla ilişkisini anlatırken aydın *nevrotiktir* demez, aydın olma niteliklerinin doğal sonucunun, aydını *nevroza* götüreceğini işaret eder. Aydınların *nevroza* yatkınlığını kınayanlar maden işçilerinin vereme yatkınlığını da kınamaları gerekir. Bu profesyonel bir hastalıktır, bu utanç duyulacak ya da aşağılanacak bir durum değildir.

Şerif Mardin'in de aydınların nitelikleriyle ilgili iki saptaması şöyledir: Birincisi toplumsal konulara 'kişi' olarak bakması, sadece eleştirel olması değil, eleştiriye grubun içinden yapmaması, kolektif görev niteliğini üzerinden atmış olmasıdır. Eleştiriye bir 'kişi/birey' olarak yapması, geleneksel hayatı temellerinden sorgulamasını sağlar. Bu da Batı aydınında görülen, 'açık uçlu' düşünceye temel oluşturur (Mardin, 1991: 261). Toplum, grup içinden değil de birey olarak sorgulamak ve açık uçlu düşünce yapısına sahip olmak, Batı aydınına, entelektüel yapan, Mardin'in ifadesiyle, *intellectuel*'i *literatus*'tan ayıran özelliktir.

Mardin'in aydınların niteliğiyle ilgili ikinci saptaması ise aydının *daemonic* özelliğidir. Aydınlanma dönemi düşünürleri 'insanın dış' gerçekliğine odaklanırken, Romantikler insanın 'iç gerçekliğine' odaklanmışlardır. Romantiklere göre gerçeklik kişinin yaratıcı davranışları sonucudur, somut bir dış gerçeklikten söz edilemez, gerçeklik insanın yoğurucu gücünün ürünüdür. Geleneksel dini *literatiler* ve Aydınlanma devri düşünürleri, ikisi de insanı, merkezi 'dışta' olan kozmik gerçeğin daha küçük çapta bir yansıması olarak görürler. Bu bakış açısına göre gerçek 'gerçeklik' insanın dışında evrenin sırrı 'makro imge' dedir. Romantiklere göre, bunun aksine evrenin sırrı insandadır. Böylece Romantikler insanın içindeki *daemonic* güce bir meşruiyet sağlamış olurlar (Mardin, 1991: 261-262). Peki *daemonic* nedir? Ne işe yarar?

Daemonic insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın 'Daemonic' uzantılarının örnekleridir. 'Daemonic' bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine

nüfuz etme insanın 'daemon'unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır. (Mardin, 1991: 262)

Daemonu bu şekilde tarif eden Mardin, kültürel alt yapıda genel olarak *daemonun* her yönüyle olmadığını ve aydınımızın da *daemon* yönünün eksik olduğunu düşünür. *Daemonun* Türk kültüründe yer bulamamasının sebebi Türk toplumunun din anlayışıyla ilgilidir. İslam anlayışı, toplumsal yaşamı her yönüyle kapsar, şartlar elverdiği ölçüde *daemona* hayat hakkı vermek istemez. İslam (resmî) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, *daemon* 'şer-şeytanla' bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortaya çıkamaz (Mardin, 1991: 262).

Öte yandan insanların Müslümanlığın gereğini yerine getirmesiyle, Müslüman paradigmaya sahip olması farklı şeylerdir. Toplumumuzda bazı insanlar her ne kadar dinin gereklerini yerine getirmese dahi kendi kendisinin, bu durumundan memnun değildir. Kendisi İslam'ın gereklerine uygun yaşamaz, ancak başkalarının benzer şeyleri yapmasını istemez. Kendisi İslami kuralları ihlal eder, başkasının ihlaline karşı çıkar. Bu paradigmanın toplumda *daemonun* oluşumuna engel olduğu, aydınında bu toplum ürünü olarak, toplumsal alt yapıda olmayan *daemondan* mahrum kalmış olduğu düşünülebilir.

Aydın ve entelektüele bakış, yukarıda görüldüğü gibi çok çeşitli şekillerde ifade edilmektedir. Bunlar arasında Ilgaz'ın değerlendirmesi de dikkat çekicidir. Ilgaz'a göre (2002: 109-110) entelektüelin dört ayırt edici özelliği vardır. Bunlar tarihsel süreçte filozofları, bilim insanlarını, akademisyenleri, ulemayı, münevveri ya da aydınları kuşatan özelliklerdir:

1. *Sorgulamak*: Buradaki sorgulamaktan amaç merak ya da zihinsel bir süreçten dolayı değil özgürlük amaçlı bir sorgulamadır. Siyasi veya iktidar baskılarına boyun eğmemek ya da iktidarın baskılarına rağmen sorgulamaya devam etmek ve meydan okumaktır.
2. *Meydan okumak*: Bir tavır alış, bir irade beyanıdır. Taraftar olmak değildir. Taraftar düşünmez, inanır. Kendi rasyonalitesiyle düşünür sorgular, kanaatini paylaşır, ama kanaatinin kabulü konusunda baskıcı davranmaz sadece kanaatini beyan eder.

3. *İrade beyan etmek (tavır almak)*: Bu üç özellik entelektüeli, role sokar, etkenleri/sorunları meydana getirir besler ve onlardan beslenir. Entelektüelin dördüncü özelliği ise sorun çıkarmasıdır.
4. *Sorun çıkarmak*: Sorun çıkarma özelliğini kısaca dilimizdeki bir deyimle ifade edebiliriz. Sorun çıkarıcı, 'icat çıkarıcı' kişidir. Çünkü 'icat çıkarmak' alışla gelmiş olanı sorgulamak ya da bazı tehlikeleri göze almayı içerir.

Entelektüel neyi sorgular? Neden meydan okur? Niçin irade beyan eder? Neden sorun çıkarır? Entelektüelin bu durumu düşünsel/kültürel olmaktan çok toplumsal ve siyasidir. Çünkü daha geniş bakıldığında entelektüel toplum siyaset işlevlerini kritik eden kişidir.

Aydınların saydığımız niteliklerini artırmak ya da azaltmak mümkündür. Sonuç olarak Mannheim, Meriç ve Ülgener'in aydınların nitelikleriyle ilgili ortak noktaları aydının psikolojik özelliklerine vurgu yapmalarınıdır. Bireyin aydın olarak karşılaşabileceği bazı psikolojik problemleri ele alırlar. Meriç, aydın için *nevroz* profesyonel bir hastalıktır, tanımlamasını yapar. Bu anlamda *nevroz*; kişinin genellikle nedenini bilmediği ya da çok az bildiği iç çatışmalar ya da dış çatışmalar sonucunda toplumla ters düşme sonucunda oluşan gerilimli, uyumsuzluk ve huzursuzluk halidir. Mannheim, aydının *şizoide* yatkın olabileceğini dile getirir. *Şizoid*, kişinin içe dönüklüğü sonucunda toplumsal bağlarını devam ettirememesi ve yakın ilişki kuramaması ya da yakın ilişkiden kaçınması, toplum içine girmekten çekinmesi, yalnız olması ve yalnız kalmayı tercih etmesi durumudur. Ülgener ise okullaşma oranının artması sonucunda aydının diploma ve uzmanlık statüsünden aşağı görevlerde istihdam edilmesi ve az ücret almasının aydını küstüreceğini, *psikoza* sokabileceğini ifade eder. *Psikoz*; gerçeklikle temasın kesilmesi anlamında kullanılır. Akıl hastalığı belirtisi olmakla birlikte ağır psikolojik hastalıklar kategorisinde yer alır. Özetle, aydınlar sosyolojisi bağlamında yabancı literatüre ilk katkı yapanlar arasında Mannheim gelirken, Türkiye açısından literatürde ilk sıralarda Meriç ve Ülgener görülür. Her iki düşünürün saptamaları ise aydını bazı psikolojik rahatsızlıklarla ilişkilendirmesi yönüyle dikkat çekicidir. Sonuçta aydın kurtuluşu gerçekte arar, gerçeğe ulaşmak için sürekli okur, araştırır ve değerlendirir. Bunu bir sorumluluk yüklenerek özellikle de toplumun iyiliği; esenliği için yapar (Şeker, 2004: 186). Bunun için gerekirse, vücut bulduğu toplumsal koşulları da eleştirir. Deyim yerindeyse onun var olma amacı, hakikattir.

2.4. Batı Aydınının Toplum İnşasındaki Rolü

Çalışmanın bu başlığında günümüzde modern entelektüel olarak ifade edilen Batı aydınının tarihsel süreçte ana hatlarıyla ortaya çıkış süreçleri ve dönüm noktalarını ortaya koymak için Batı kültüründe ilk aydın prototipleri, Orta Çağ Batı aydını, Modern Çağ Batı aydını ve aydının tarihsel süreçteki yeri incelenecektir.

2.4.1. Batı Kültüründe İlk Aydın Prototipleri

Türk kültüründeki ‘aydın’ kavramının Batı kültüründeki karşılığı entelektüeldir. Dolayısıyla bu çalışmada Batı aydını (entelektüelini) incelerken entelektüel veya modern entelektüel kavramı kullanılacaktır. Batı kültüründe entelektüelin ilk örnekleri Eski Yunan’a kadar gider. İsa’dan önce V. yüzyılda gençlere formal eğitim verecek lise, yüksekokul vb. bir kurum yoktur. Eski Yunan’da bu boşluğu doldurmak amacıyla olgun, bilinçli az sayıda bir grup insan, kendisini eğitime adar. Şehirleri dolaşır gençlere ders verirler. Gençler, pozitif bilimler, fen bilimleri, felsefe, şiir, eleştiri ve metafizik konuları onlardan öğrenirler. Bu kişiler sofistlerdir. Sofistlerin amacı gençleri sosyal hayata hazırlamaktır. Sofistler hayatlarını farklı alanlarda kazanır. Devletten ücret almaz, parayı dinleyicilerden alırlar. Başarı için bütün tartışmaları göze almak ve kazanmak zorunda olmaları, günümüz gazetecilerini anımsatır. Beşinci asırda sofist tipler, yarı hoca yarı gazeteci olarak var olmaya devam etmişlerdir. Sofistlerin ortak bir düşüncesi olmamakla birlikte genel itibariyle ilerici ve ışık yayıcısıdır (Meriç, 1997: 25-26). Sofistler, düşünce ve ahlakta devrimcidir, yerleşik inançlara savaş açar, soyut delilleri ciddiye almazken, tek ölçütleri insandır. Onlara göre nesnel bilgiye ulaşamaz ve her düşünce öznedir. İşte bu düşünce sofistlerin torunları olarak entelektüeller de görülmektedir (Meriç, 1997: 27-28).

Sofistler, yaşadıkları dönemin sorgulayıcı, birer gezgin eğitimcileridir. Sofistlerin, ücreti, dinleyicilerden almaları bir çeşit özel öğretim faaliyetini hatırlatır. Devletten ücret almamaları, gazeteciye benzer özellikleri, düşüncelerinde hâkim bir paradigma olmayışı, yerleşik inançlara savaş açmaları, nesnel bilgiyi reddetmeleri, her bilginin öznel olması, günümüz postmodern anlatısıyla benzerlik gösterir. Sofistlerin gerçek ya da hakikat konusundaki tutumları Foucault’un *parrhesia* kavramıyla ilişkilendirilebilir. Foucault *Doğruyu Söylemek* isimli kitabında *parrhesiadan* şöyle söz eder: “Parrhesia İngilizce’ye genellikle “free speech” [özgür konuşma]

(Fransızca'ya *franc-parler* [açıksözlülük], Almanca'ya da *Freimüthigkeit* [açıksözlülük]) şeklinde çevrilir. *Parrhesiazomai* ya da *parrhesiazesthai*, *parrhesia* kullanmak anlamına gelir. *Parrhesiastes* ise *parrhesia* kullanan, yani hakikati söyleyen kişiyi tarif eder” (Foucault, 2012: 10). *Parrhesiada* konuşmacı, dile getirdiği düşüncelerin kendi fikri olduğunu açık net bir şekilde ifade eder. Düşündüklerini gizlemek için retorik kullanmaz, konuyu sade, açık ve net bir şekilde anlatır. Retorik, konuşmacıyı, dinleyicilerin zihinleri üzerinde hegemonya kurmaya yöneltebilir. *Parrhesiada*, *parrhesiastes* insanların zihinsel süreçlerine katkıda bulunurken, kendi inandığı düşünceyi dolaylılamadan doğrudan ifade eder (Foucault, 2012: 10-11). Aydının toplumsal süreçteki işlevi, insanları bilgilendirmesi, anlayamadığı konulara açıklık getirmesi bir çeşit *parrhesiastesin* işleviyle benzerlik gösterir.

İki tür *parrhesia* bulunmaktadır. Birincisi, kısaca boş boğazlık olarak ifade edilebilecek, kişinin aklından geçen her şeyi düşünce süzgecinden geçirmeden söylemesidir. İkinci anlamı ise klasik metinlerde geçen hakikati söylemektir ve *parrhesianın* genel kullanımı bu yöndedir. *Parrhesiastes*, dürüsttür, doğru olduğundan emin olduğu şeyleri söyler. O hakikat sözcüsüdür. Diğer bir özelliği ise inanç ile hakikat arasında tam bir uyum sergilemesidir. Foucault'a göre, Antik Yunan'a ait bütün metinlerde *parrhesiastesin* hakikate sahip olmasıyla ilgili hiçbir şüpheye rastlanmaz. Yunan *parrhesia* düşüncesinde, hakikate ulaşmak için bir takım ahlaki vasıfları kazanmış olmak gerekir. Kazanılan ahlaki vasıflar *parrhesianın* garantisidir. O ahlaki özellikler hakikate ulaşma olanağının ispatıdır. *Parrhesiastes* için dürüstlüğünün ispatı cesarettir. Konuşmacı, tehlikeli çoğunluğun inandığına tezat konuşabiliyorsa *parrhesiastes* olduğuna güçlü bir işarettir (Foucault, 2012: 11-13). Daha doğrusu, “*parrhesiastes* hakikati söylerken risk almak zorunda olduğu için, kral ya da tiran genellikle *parrhesia* kullanamaz; zira hiçbir şey riske atmış sayılmaz” (Foucault, 2012: 14).

Parrhesiastes olmak için, dünyada bazı şeylerden vazgeçmek ve bazı tehlikeleri göze almak gerekir. Kısaca *parrhesia*, hakikate ulaşmak ve ulaşılan hakikati başkalarına aktarmaktır. Yine Foucault'un *Hakikati Söylemek* kitabında genel olarak *parrhesia*, *parrhesiastes* yani 'hakikat ve hakikat sözcülüğü' ayrıntılarıyla anlatılır. Hakikat sözcüsünün, cesur, hiçbir otoriteden çekinmez, gerekirse ölümü dahi göze aldığı durumlar anlatılır. Anlatılan bu nitelikler, Benda'nın aydınıyla benzerlik göstermekte ve modern entelektüelin özellikleriyle önemli oranda örtüşmektedir.

Çalışmanın önceki aşamasında Mardin'in, entelektüelin ortaya çıkışını kültürel yapıyla ilişkilendirdiği belirtilmişti. Literatürde entelektüelin ortaya çıkışı genelde moderniteyle ilişkilendirilir. Toplum için 'mesleği bilme' olan *literatilerin* görevi toplumsal yapıyı devam ettirmede işlevseldir. Toplumsal değerleri nesilden nesile aktarmaktır. *Literatinin* şahsiyeti, toplumdaki kolektif çalışmanın içinde kaybolur, ürün vermekten ziyade kolektif işleviyle ön plana çıkar. Tarihte bunu aşabilmiş nadir topluluklar vardır. Eski Yunan topluluğunun bazı dönemlerinde bu 'açık kapıyla' karşılaşılır. Açık kapı demokrasiyle, aynı zamanda insanın *daemonic* özelliğini doğal kabul eden bir toplulukla ilgilidir (Mardin, 1991: 257-258). Peki *daemonicin* işlevi nedir? *Daemonun* ne olduğunu açıklamak biraz zordur. Nedeni, insanın *daemon* tarafı hem geleneksel kültürümüzde hem de çağdaş kültürümüzde örtülü kalmasından ileri gelir. *Daemonic*; insan şahsiyetini bütünüyle biyoenerji gibi kapsayabilme özelliği olan doğal bir eğilimdir. Cinsiyet gücü, yaratıcının inadı, yakıcı kızgınlık, iktidar hırsı insanın *daemonic* taraflarının örnekleridir. *Daemonic*, gizli bir güç, insanın yaratıcı ve yakıcı gücünün ortak kaynağıdır. İnsan davranışının bilinçaltı ve bilinçdışını anlamak *daemonu* anlamaya bağlıdır. Klasik trajedi *daemonun* ürünüdür. *Daemonun* yok sayıldığı kötüyle eşdeğer tutulduğu şer şeytan olarak görüldüğü toplumlarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalır gelişemez (Mardin, 1991: 262).

Modern entelektüelin ortaya çıkışına zemin hazırlayan tarihsel ve toplumsal süreçler vardır. Bunlar, modernite, rasyonalite, aydınlanma, eşitlik, özgürlük, vb. kavramlardır. Bunların bir toplumda kendisine yer bulması demokrasi ve özgürlüklerle ilişkilidir. Eski Yunan'da insanın *daemon* özelliğinin doğal kabul edilmesi, Yunan demokrasisinin ürünü olarak görülür. Nasıl Yunan demokrasisi insanın *daemon* özelliğine hayat hakkı tanımışsa, XIX. ve XX. yüzyıldaki siyasi gelişmeler sonucunda ortaya çıkan demokrasiler de modern entelektüele zemin hazırlamıştır.

Meriç'e göre (1997: 26-27), entelektüelin soyağacında görülen ilk ataları sofistlerdir. Sofistler, gönüllü olarak, insanları, özellikle gençleri eğitir, bir çeşit okul görevi görürler. Devletten para almaz ve birçok alanda faaliyet gösterirler. Mücadeleciler, çılgınlar, mütecessisler, ileri düşünceleriyle insanları aydınlatırlar. Mutlak doğru ve mutlak iyiye ulaşamayacağını ve bunların, yararlı olandan ayrılamayacağını söylerler. Foucault da antik Yunanda, hakikat ve hakikat sözcülüğü olarak, *parrhesia* ve *parrhesiastesi* inceler. Foucault'ya göre (2012: 10-11) *parrhesia* hakikat, *parrhesiastes* hakikat sözcüsüdür ya da açıkça hiçbir baskı ve güçten

çekinmeden doğruları söyleyendir. *Parrhesiastes* olabilmek için gerekli ahlaki donanıma sahip olmak gerekir. Belli bir ahlaki donanıma sahip olduğunda o kişi zaten hakikatin dışına çıkmaz. Hakikati söylemek adına her türlü tehlikeyi göze alır. Mardin ise (1991: 257-258), insanın *daemon* özelliğinin *literati* ve demokrasiyle ilişkili olduğunu belirtir. *Daemon* insanı, birçok yönüyle inkişaf ettirebilir. *Daemon* kullanılabilirse büyük bir potansiyeldir. Öte yandan Meriç'in, Foucault'un ve Mardin'in konuyu antik Yunan'a bağlamaları ortak noktalarıdır. Antik Yunan'daki sofistlerin, *parrhesiastesin* özellikleri ve yine Antik Yunanda bulunduğu açık kapıdan kendisini gösteren insanın *daemon* özelliği, günümüz modern entelektüelinde olması gereken niteliklerdendir.

2.4.2. Orta Çağ Batı Aydını

Orta Çağ'da aydın olarak karşımıza *literati* çıkar. *Literati* toplumsal süreçte, geleneksel yapının devamını sağlamakta kolektif fonksiyona sahiptir. Gelenek, kültür ve grup dinamiklerini bir arada tutmaya yönelik işlev görür. *Literati* tarihi çok eskilere giden aydın, günümüzde teknik bir anlam kazanır. *Literatinin* işlevsel olarak karşılığı Türkiye'de aydın, Avrupa'da entelektüeldir. Ancak aydınla ve entelektüelle birebir örtüşmez ya da eşit olduğu söylenemez. Çünkü içinde bulunduğu durum günümüze göre tarihsel ve anakroniktir. Mardin'e göre (1991: 257), geleneksel topluluklarda, görevi bilme olan kişiler edindikleri bilgileri aydından farklı kullanır. Bunların 'bilgiyi saklama' ve topluma 'iyi'yi gösterme sürecinde yüklendikleri sorumluluklar *les cleric* ifadesiyle vurgulanır. Günümüz mantığıyla işlevsel olarak bir çeşit aydın olduğu söylenebilecek olan *literatinin* Orta Çağ topluluklarındaki görevi bilme, geleneksel değerleri sonraki kuşaklara aktarmadır. Orta Çağ'da toplum ikili bir yapıya sahip olmasına rağmen *literati* yani *les cleric* Orta Çağ toplumlarında yerini alır. Orta Çağ toplumları genel olarak, tarihsel süreçte feodal toplum kır ve kent olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Feodal bey, serf ikilisinin bir arada bulunduğu kırsal topluluklarda üretim feodal malikane ve kilisenin toprakları, üretimi yapan ise serftir. Kentlerde lonca şeklinde örgütlenmiş zanaat erbabı ise esas olarak feodal aristokratların daha lüks ihtiyaçlarını karşılayacak kadar üretim yapan bir zümredir (Oran, 1997: 47-48).

Orta Çağ'da feodal beylik iktidarı, serfler tarımı, lonca zanaatı, kilise ise dini, okuma-yazma ve bilme işlerini toplumsal süreçte belli bir düzene göre yerine getirir. Orta Çağ tarım toplumunda bir çeşit uzmanlaşma ve standartlaşma bulunmaktadır.

Bunlar; bölge, akrabalık, meslek ve rütbelendirme olarak önemli oranda süreklilik kazanmış bir toplumsal yapıya sahiptir. Bu yapının elemanlarının belli bir düzeni vardır. Alt kültürleri, yapısal farklılaşmaları vurgular, sağlamlaştırır ve bu yapı içinde kültürel farklar oluşturmak ya da vurgulamak toplumun bütününün işleyişine zarar vermez. Tam tersine, bu kültürel farklılaşmaları zararlı bulmaktan ziyade, toplum onların varlığını ve tanınmalarını son derece uygun ve yerinde görür. Bu kültürel farklılaşmalara saygı, tarım toplumunun sosyal kurallarının özüdür (Gellner, 1992: 117). Uzmanlaşma, standartlaşma toplumsal yapıda bir düzen içinde kalıcıdır. Alt kültürler de buna zemin hazırlar.

Gellner'e göre (1992: 31-32) insanların, tarım döneminde ortaya çıkardıkları bir gelişme, insanlığın devlet oluşturması kadar önemlidir. Bu gelişme; okuryazarlık ve uzmanlaşmadır, bu bir tür ruhban sınıfını veya ulemayı ortaya çıkarır. Okuryazarlık bütün tarım toplumlarında da görülmez. Okuryazarlık, standartlaşmış bir kültürel ve düşünsel birikime ve bunların merkezileşmesine olanak sağlar. Tanrı, insanlıkla bir sözleşme yapar, yarattığı şeylerin ifade edilmesi için kurallar koyar; yasama, dava açma, yönetim, tedavi vb. bu alanların hepsi serbest çalışan okuma yazma bilmeyen büyücülerle iş birliği yapan ya da genellikle rekabette olan okuryazar uzman sınıfı yaratır. Okuryazarlık tarım toplumunda büyük geleneklerle (kültler) arasında ciddi fark oluşturur. Okuryazar, kültlerin ulemanın oluşturduğu doktrin ve örgüt yapısı gibi büyük ve küçük gelenekler arasındaki uçurumun derinliği çok farklıdır.

Orta Çağ tarım toplumunda okuryazar yönetimindeki yönetici sınıf, köylülerden ve tarım üreticilerinden belirgin bir şekilde ayrılarak toplumda küçük bir azınlık oluşturur. Bu sınıf ideolojik olarak sınıf eşitsizliğini yönetici sınıfın ayrıcalıklarını abartarak normalleştirir (Gellner, 1992: 34). Okuryazarlık, geleneksel yapının devamını sağlamada aynı zamanda ideolojiyi kapsayacak şekilde bir görev yerine getirir. Uzmanlaşma ve standartlaşma ise iş bölümüne benzer bir yapı meydana getirir. İş bölümü modern dönemdeki gibi değil çok erken dönemde olan kabaca belki somut işlerle zihinsel işlerin birbirinden ayrılması şeklinde düşünülebilir.

Bu zihinsel iş, entelektüelde ve *literatide* benzer olmasına rağmen aralarında farklar vardır. *Literatinin* eleştirel yönü yokken entelektüelin eleştirel yönü çok kuvvetlidir. Entelektüel eleştiriyi toplum dışından bir birey olarak yapar, böylece kolektif hayatı sorgular. Bu, aydında açık uçlu düşüncüyü oluşturur. Aydını, *literatinin* sosyal rolünden ayıran bu durum aydındaki en temel davranış ögesidir (Mardin, 1991:

261). Aydınlar, sadece pratik bilgi teknisyenleri arasından çıkar. XVI. yüzyıla kadar bilgi, ruhban sınıfının elindeydi. Baronlar ve köylüler okuma bilmezdi. Okumak, rahibe ait bir işti. Kilise ekonomik ve siyasi güce sahipti. Bu yönüyle kilise toplumun diğer katmanlarına dayattığı ideolojinin, Hristiyanlığın bekçisiydi. Din adamının görevi, derebeyi ve köylünün ortak bir ideolojiye sahip olduklarını düşünmelerini ve bilmelerini sağlamada aracılık ederek dogmaları muhafaza etmek, geleneği aktarmak ve yeni durumlara uyarlamaktır. Bunu mitik bir dünya imajıyla yapar, bütünüyle kutsal bir evrende insanın yerini ve yazgısını tanımlayan totaliter bir mittir. Bu durum kilisenin sınıf bilincini gösterirken, bir yandan da toplumsal hiyerarşiyi vurgulamaktadır (Sartre, 2016: 21).

Kılıçbay (1995: 40), modern dönem öncesiyle ilgili aydının kimlik ayrışmasına dikkat çeker ve önemli bir saptama yapar. Antik Çağ'da, aydının görev ve sorumluluğu artar, aydın kimliğinde bir çatallaşma olur. Önceden tek aydında, birleşen din ve dünya işleri daha sonra farklı aydın kastları şekline bölünür. Bu durum karşımıza rahip ve kâtipi çıkarır. Rahip, antik dünyanın ruhani bilgisinin taşıyıcısı, insanlar ve tanrılar arasında aracıdır. Tanrıların, insanların bilmesini istediği düşüncelerinin taşıyıcısıdır. Kâtip ise yalan dünyanın hafızasıdır. Maddi alemi temsil eder. Dünyevi iktidar ideolojisinin oluşmasına katkı sağlar. İdeolojiyi yığınlara aktarır ve öğretir. Aydınlar tekrar tüm işlevlerinin, bir prototip kimlik altında birleşmesi, Orta Çağ'da olur. Bu aydın prototipi rahiptir. Rahip bu dünyayı ve öteki dünyayı düzenleyen kuralların taşıyıcısıdır.

Kılıçbay'ın kâtip olarak adlandırdığı *les cleric*, Weber'in Çin *literatisi* olarak ifade ettiği kavramlar toplumsal süreçte aynı işlevi görür. Weber, Çin *literatisini*, kendi tarihsel süreci içerisinde nevi şahsına münhasır aydınlar olarak ele alır. Çin'de *literati* olarak ifade edilen aydınlar tabakası, semavi ve diğer dinlerdeki kâtiplerin/yazıcıların özelliklerini taşıması Çin kültürü açısından çok önemlidir. Çin'de *literati* sınıfı, dini eğitim almasına rağmen ruhban sınıfa özgü olmayan bir öğrenim görmüş olmaları anlamlıdır. Aynı zamanda Çin *literatisi* Hindistan'daki Brahmanlar gibi kültür birliğinin tartışmasız öncüleridir (Weber, 2004: 507). Çin'de feodal dönemin *literatisine* canlı kütüphaneler *puo che* denirdi ve bunlar törensel ayinleri çok iyi bilirler. Ancak *Rig Veda*'nın *Rishi* örgütleri gibi asil rahip ailelerden veya *Atharya-Veda*'nın Brahmanlar'ı gibi bir büyücüler loncasından gelmezler. Çin'de *literatinin* önemli kaynağı, edebiyat eğitimi almış, özellikle yazıyı bilen ve toplumsal statüsü bu

yazı ve edebiyat bilgisine dayanan feodal ailelerin çocukları, olasılıkla da en küçük erkek çocuklarıdır. *Literatinin* itibarı, büyülu karizmasından gelmez, yazı ve edebiyat bilgisinden kaynaklanır; bir ihtimal ilk zamanlar buna astroloji bilgisi de eklenir. *Literatinin*, görevlerinde büyü yoluyla insanları iyileştirme ve büyücülük bulunur. O işler için başka meslekler vardır. Geleneği yorumlama, kutsal metinleri okuma becerisiyle ilahi iradeyi anlama ve *dies fasti ve nefasti* bilebilme yolu olarak takvim ve yıldız bilgisi gerekir; görülen o ki *literatinin* itibarı, saray astroloğu olmasından ileri gelir. Uzayın düzenini, sadece katipler törensel olarak anlar ve devleti yönetenlere gerekli önerilerde bulunur (Weber, 2004: 507, 509).

Weber'e göre (2004: 509) birçok sistemde eğitimin amacı, uzman yetiştirmekten daha çok kültürlü adam yetiştirmektir. Bu da toplumsal saygınlığın temelini oluşturur, öğretimin amacı bireyi kültürlü olarak kabul edilen bir seviyeye, aydınlar tabakasına ulaştırmaktır. Aydın tabakanın siyasi yönü ön plandadır, "feodal dönemin aydın tabakası üzerinde çok derin pratik ve politik rasyonalizm izleri bırakmıştır" (Weber, 2004: 509). Hâkimiyet yapısı ve idareci sınıfa üye olmanın toplumsal koşulları tarafından belirlenen 'kültürlü kişi' kavramı öğrenim idealini meydana getirir. İdareci sınıfın yetkinlik sıfatları, daha fazla uzmanlık bilgisinden ziyade, daha yüksek kültür seviyesine sahip olmakla ölçülür (Weber, 2004: 323). Bu noktada Weber, kültürlü ve uzman kişi ayrımı yapar.

Yine Weber'e göre (2004: 323) öğretim sistemleriyle ilgili bütün çağdaş tartışmaların temel konusu uzman kişi tipi ile eski kültürlü adam arasındaki rekabettir. Kamu ve özel kesimde bütün otorite ilişkilerinin aşırı baskı bürokratizasyonu ve uzmanlaşmış bilginin sürekli artan önemi tarafından belirlenen rekabet, bütün hassas kültür problemleriyle ilişkilidir. *Literati*, edebiyat ve astroloji bilgisiyyle kültürlü kişi olarak ön plana çıkar. Weber'in Çin *literatisi*yle ilgili düşüncesi; tarihsel süreçte aydınların, iktidara danışmanlık yaptığı ve toplumsal süreçte de 'kültür taşıyıcılığı' yaparak geleneği devam ettirdiği yönündedir.

Goff'a göre (2017: 3-4) okumuş rahip (*clerc*) Orta Çağ'da Batı'ya özgü bir soyun devamı, yani aydınlar soyudur. Aydın, sınırları tam olarak belirginleşmiş olan okula gönderme yapar; okul hocaların ortamıdır. Orta Çağ'ın başlarında XII. yüzyılda kent okulları XIII. yüzyılda ise üniversiteler oluşum sürecine girer. Aydınlar, düşünmeyi ve düşünceyi öğretmeyi meslek edinir. Düşünme eyleminin bireyselleşmesi ve eğitim yoluyla yayılması bu beraberlik, aydını belirler. Bu durum

çağdaş döneme kadar, Orta Çağ'da olduğu kadar iyi belirlenmez ve kendi hakkında bu kadar ciddi bir bilince ulaşmaz. Aydınların soyu rahiplere, oluşum süreci kent okullarına ve üniversitelere dayanır. Orta Çağ'da olmasına rağmen 'düşüncenin bireyselleşmesi' neredeyse çağdaş döneme denk gelir ve aydının uğraş alanı 'düşüncedir'.

Orta Çağ aydını, Batı'da kentlerle birlikte doğar. Aydın, ticaret ve endüstrinin (zanaat) gelişimiyle zorunlu olarak ortaya çıkan iş bölümünün sonucunda kentlerde oluşan bir çeşit meslek erbabıdır (Goff, 2017: 9). Bu yüzyılda aydınlar, kendi tarihsel sürecinde, her şeyin dolaşıma girdiği bir zaman diliminde, kendini inşa etmekte olan kent ortamı içerisinde yeniden tarih sahnesinde görevini tanımlar. Kentler, sermayesi düşünce olan insanların buluştukları, fikir alışverişinde buldukları, entelektüel etkileşimin hareket alanları ve yol ayrımlarıdır (Goff, 2017: 20). XIII. yüzyıl lonca ve üniversitelerin yüzyılıdır. XIII. yüzyılda kazanılan siyasi özgürlükler, ekonomik kazanımların loncalar halinde maddileştirilmesi, kentsel oluşumun kurumsal aşamasını meydana getirir (Goff, 2017: 85). Goff'un ifadelerinden, aydının, kentlerdeki iş bölümünün bir sonucu olduğu çıkarılabilir. Aydın doğum yeri üniversite ise yaşam alanı kenttir. Siyasi, ekonomik gelişim ve iyileşme, lonca yapılanması kentleri oluşturur. Kentler de entelektüel gelişime zemin hazırlar.

Gellner, (1992: 31) Orta Çağ'da aydınlar tabakasını, uzman, okuryazar, bir tür ruhban sınıf, ulema olarak değerlendirir. Kılıçbay'a göre (1995: 40) ise Antik Çağ'da aydın kimliğinde çatallanma meydana gelir. Bunun sonucunda rahip ve kâtip olarak ikiye ayrılır. Daha sonra Orta Çağ'da tekrar bu ayrım kalkar. Aydın ve rahip aynı prototip altında birleşir. Sartre (2016: 21); kilise ve din adamının görevinin, derebeyine ve köylüye ortak bir ideolojik zemin hazırlamak olduğunu ifade eder. Weber'de (2004: 323) *literatinin* toplumsal süreçte kültür taşıyıcısı olduğu görüşündedir. Bu değerlendirmeler toplumsal açıdan kolektif yapının devamına yönelik birleştirici rol oynar. Goff ise Orta Çağ'da kentler, üniversiteler, loncalar, iş bölümü ve hepsinin ortak sonucu aydınların oluşumuna zemin hazırladığını düşünür. Ancak Goff'un bu düşüncesinin diğerlerinden ayrılan önemli bir yönü vardır. O da düşüncenin bireyselleşmesidir. Bu konuda Mardin'le görüşleri örtüşür. Mardin'de "modern aydının, toplumun geleneksel yapısını grup dışından bir kişi, birey olarak eleştirmesidir" der. *Literatinin*, toplumu birleştirici grup özelliklerini kaybetmesi ve değerleri muhafaza eden ve aktaran bir kişiden kritik eden ve sorgulayan bir kişi

olmaya başlaması, Batı'nın Rönesans'tan sonraki düşünce tarihiyle paralel gelişir. Aydın bundan sonra kendisini toplumda ayakta tutacak kaynakları kontrol eder. O kaynaklar aydının, asilzadelerin ve büyük kuruluşların vesayetinden ve himayesinden kurtulmasıdır (Mardin, 1991: 259). Aydın olgusunun ortaya çıkmasında Goff'un belirttiği düşüncenin bireyselleşmesi ile Mardin'in ifade ettiği toplumun grup içinden bir birey olarak eleştirilmesi ve kolektif hayatın sorgulanması konusu aralarındaki ortak noktadır.

2.4.3. Modern Çağ Batı Aydını

Modern entelektüelin doğuşunu anlamak, modernitenin doğuşunu anlamaktan geçer. Modern entelektüelin doğuşu derken bir andan, sıfır noktasından daha ziyade bir süreçten söz edilebilir. Moderniteyi ifade eden bütün olay, olgu, durum ve temsiller modern entelektüelin anlaşılmasına kolaylık sağlar (Konuk, 2005: 73).

Modern entelektüel, modernitenin koşullarında ortaya çıkan bir kavramdır. Modernite ise XVII. yüzyılda Avrupa'da başlayan daha sonra neredeyse dünyanın tamamını etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimidir (Giddens, 1994: 9). Modern toplum; Batı'da endüstri devrimi, kapitalizmin doğuşu ve teknolojik gelişmelerin sonucu meydana gelen, akılcılık ve bireycilik felsefesine dayanır. Modern toplum, geleneksel ve kapitalist dönem öncesi toplum karşısında kendisini konumlandırır. Bireyler arası ilişki üst seviyede, bireysel özgürlük ön planda, insanların ihtiyaçlarının karşılanmasında diğer bireylerin mal ve hizmetlerine duyulan gereksinim en üst seviyede olan toplum şeklidir. Yeni teknolojik gelişmelerin etkisiyle değişim de süreklilik ve hız vardır. Bireyler çıkar amaçlı davranmaya, kazanımları üst seviyede tutmaya özendirilir. Bu onları uzmanlaşmaya ve çıkarlarına en uygun mübadele araçları bulmaya yönlendirir. Böylece ihtiyaçların ve çıkarların bağımlılığı artar (Cevizci, 1999: 605). Modernitenin dinamiğini etkileyen endüstri devrimi ise İngiltere'de XVIII. yüzyıl sonundan ve XIX. yüzyıl yarısına kadar olan zaman diliminde meydana gelen hızlı toplumsal, ekonomik, nüfus ve teknolojik gelişmeleri ifade etmek için kullanılan kavramdır (Marshall, 1999: 632). Endüstrileşmenin belirgin özellikleri; iş bölümü, kültürel rasyonelleşme, makineleşme, fabrikalaşma sistemi, bilimsel yöntemlerin evrensel düzeyde uygulanması, zaman yönetiminde disiplin artışı, ertelenmiş doyum, bürokratik kurullarla toplumsal idare ve iş gücünün coğrafi bakımdan hareketli olmasıdır (Marshall, 1999: 195). Modernliğin gelişim

seyrinde makro açıdan iki örgütsel yapılanma önemlidir: ‘Ulus devlet’ ve ‘sistemik kapitalist üretim’. Bunlar kökenini Avrupa tarihinin karakteristik yapılarında bulur. Aralarında eski dönemlerle ve diğer kültürlerle çok az paralellik bulunur. Birbirleriyle ilişkili olarak dünyaya yayılmaları ürettikleri güçten kaynaklanır (Giddens, 1994: 156-157). Ulus devletlerin başlangıcıyla ilgili ortak bir görüş olmamasına rağmen genel görüş XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ulus devletlerin doğduğuna yöneliktir (Özyurt, 2012: 110). Ulus devlet; “diğer ulus-devletler kompleksi içinde yer alan ulus-devlet sınırları çizilmiş belli bir alan üzerinde idari bir tekeli sürdüren, yönetimi yasa ile ve iç ve dış şiddet araçlarının doğrudan denetimiyle yaptırım altına alınan kurumsal yönetim biçimleri öbeğidir” (Giddens, 2000: 208). Batı literatüründe modern entelektüel olarak ifade edilen aydın, modernite, kapitalizm, endüstri devrimi ve ulus devlet kavramları ile yakından ilişkili olduğu için kısaca bu konulara değinilmiştir.

Orta Çağ’da, bilgi, düşünce üretimi kilisenin kontrolünden sokağa çıkar. Kentler insanlara hareketlilik zemini hazırlar. Aydınlarla bazı benzer özellik gösteren *Goliards* diye bir grup Paris’te ortaya çıkar. Bunlar, kentleri dolaşan evsiz barksız, serseri entelektüellerdir. Yerleşik değerleri ve kiliseyi eleştirirler. Paris’i en güzel kent olarak görür, sanki bohem bir dönem yaşarlar (Demiralp, 2002: 125). Orta Çağ koşullarında *Goliardlar*’ın, aydına benzer özellikleri, eleştirelilikleri ve toplumsal yapıya muhalefetleri, o günün hocalarını takip etmeleri ve toplumun diğer kesimlerine göre rasyonel düşüncüyü daha çok kullandıklarını gösterir.

Rasyonel düşünce, kapitalizmden binlerce yıl önce doğar. Kapitalizm, rasyonel düşünceye hız kazandırır ve farklı bir yön verir. Eski Yunan ve Roma uygarlıklarını bir kenara bırakırsak gerçek anlamda kapitalizm öncesi devirlerde de aydın kişilere rastlanmasına rağmen sayıları çok azdır (özellikle papazlar ve rahipler) ve yazılı çalışmaları çok az bir halk sınıfına yayılır. Bazı durumda çok güçlü kişiler düşüncelerini etkili bir şekilde işleyebilirler. Ancak genelde karşılıklarına çok ciddi teşkilatlanmış bir yapı çıkar. Orta Çağ’da aydınlar manastırda yetişir, onları özgürlüğe kavuşturan kapitalizmin sağladığı baskı teknikleri olur. Laik aydınının tam olarak ortaya çıkması genel kapitalist gelişimin özelliklerinden bir tanesidir. Kapitalizmin doğuşuyla hümanizm başlarken, hümanistler ilk aydın grubu oluşturmakla bugünküne benzer bir dinleyici grubuna sahiptirler. Bununla birlikte eleştiri kurumu çalışırken, ortam tam olarak uygun olmadığı için sosyal kritik ilerlemez (Schumpeter, 1974: 227-228).

Batı Orta Çağı'nda sınıflı bir toplumsal yapı vardır. Rönesans, sınıflı yapıdan ayrı olarak entelektüel becerilerle hayatı kazanma ve eserler üretebilecek bir ortam sağlar. Aydın, henüz tam olarak toplumsal bir statü kazanmamasına rağmen sanat ve bilgisini ifade edecek bir zemine kavuşur. Modern Avrupa kültürü Rönesans'ın sağladığı bu zemin üzerine kurulmaya başlar. Rönesans, her biri kendi alanlarında çığır açan klasik metinlerin yazıldığı, düşünce dünyasında yeni felsefe okulları (Yeni Aristoculuk, Platonculuk, Hümanizm, Şüphecilik) dinde yenileşme hareketleri, Kopernik'in bilimsel devrimi, keşifler ve icatlar dönemidir. Modern aydınının prototipi bu zeminde şekillenir. Aydın politik ve toplumsal ilgisi, fonksiyon ve rolünün somutlaşması Aydınlanma döneminde ve Fransız İhtilali'nde oluşur. Modern aydının bütüncül imgesi, Avrupa düşüncesi Rönesans'tan Aydınlanmaya dönüşürken filiz verir. Rönesans bilgi, kültür ve sanatı manastır ile kilisenin tekelinden kurtarır. Onları, gündelik sivil hayata, sokağa taşıyarak devingen ve üretken bir hale getirir. Aydınlanma, 'bilmeye cüret et' sloganıyla, bireyin otoritelere, geleneğe ve kiliseye karşı kendi rasyonalitesini kullanması ve akılcılığın, yani aydınlanmacı rasyonalitenin egemen olduğu bir dönemdir. Aydınlanmanın ürünleri moderniteyi temsil eder. Modern akıl, tek kurucu ve kurtarıcıdır. İlerlemenin tek seçeneğinin akıl ve bilim olduğuna yönelik laik bir düşünüş vardır. Dönemin ruhunu yansıtan ana ilke toplum birey ve siyaseti örgütlü ilerletecek olan 'aydınlanmacı rasyonalizmdir.' XVIII. yüzyıl modernizminin bir dünya paradigması olarak sistematize edildiği bu dönemde Batı, Rönesans, XVII. yüzyıl bilimsel gelişmeleri ve felsefi kazanımları evrensel bir şema haline getirilir (Konuk, 2005: 77-80). Rönesans ve aydınlanmacı rasyonalite bilgiyi sistematize ederek geliştirir ve değiştirir.

Bilgi, din kontrolünden rasyonalite ve bilim egemenliğine geçtiği için değişir ve gelişir. Özne sınıfın (âlim-aydın), birbirlerinden etkileşimli olarak bilgiyi değiştirmesi, dinin ideolojiye dönüşüm sürecinde Hristiyanlıkta ruhbanın, İslam'da âlimin yerini aydının almasıdır. Batıda biraz daha uzun zamanda gerçekleşen bu dönüşüm, İslam dünyasında esas itibarıyla XIX. yüzyılda gerçekleşir (Gencer, 2008: 173). Bu bağlamda aydın iki nitelik taşır, modernitenin öznesi ve nesnesi konumundadır. Bir imgesi de moderniteyi aşmaktır. Tarihsel belirlenmişlik ve öncülük ikliminde ele geçirilemezliği, tanıma sızmazlığı ve kurumsallaşamaz özelliği ortaya çıkar (Konuk, 2005: 73). Bu anlamda modern aydının doğuşuyla ilgili Fransa'da

toplumu iki farklı kampa ayıran dikkat çekici bir olay yaşanır. Bu, tarihteki adıyla *Dreyfus Olayı*'dır. Bu olayda modern aydının işlevi somutlaşır.

Dreyfus Olayı, Rönesans'tan itibaren Avrupa'da ortaya çıkan en özgün şekline Aydınlanmada ulaşılan özel bir evrimin sonucudur. Bu sosyal evrime yol açan entelektüellerin çıkmasına etki eden bir takım başka gelişmeler vardır. Din egemenliğinin tartışılması ve dini çoğulculuk, tabiat bilimlerindeki gelişmeler, sosyal bilimlerin ortaya çıkması, sekülerleşme, düşünce ve yayın hakkının, insan hakları kategorisinden sayılmasıdır. *Dreyfus Olayı*, Fransız aydınlarını sağ ve sol olmak üzere ikiye ayırır. Ayrılmanın önemli sonuçlarından biri Fransız İhtilali ile ilgili büyük tartışma başlatır. Sağcılar devletin bireye, solcular ise bireyin devlete üstünlüğünü savunur. XX. yüzyılda politik güç haline gelen aydınlar iki karşıt grup olur (Özcan, 2006: 48). *Dreyfus Olayı*'nda modern entelektüel tam anlamıyla dünyaya gözlerini açar. Bireyin haklarının devletin haklarından daha önemli olduğunu savunan aydınlar, devletin bütün olanaklarını kendi aleyhine kullanan iktidara karşı çıkar ve galip gelir. Zola, olayın içindeyken bunun böyle olacağını büyük olasılıkla farkındadır. Modern aydın tarihsel bir sorumluluk olarak kamuoyu adına dördüncü güç olan medyanın içerisinde vazgeçilemez yerini alır.

Modern aydının kaderi, kahraman-lanetli, hakikat-yanılgı, muhalif-muvafıklık arasında daima bir gel-git halindedir. Bağlanmış, adanmış çileci ermişlikten, zaman, mekânı aşmış saf bilinç öznesi, erdem abidesinden, despotik işbirlikçiliğe kadar modern entelektüel, tanımlarla ifade edilemez paradokslar dünyasının baş rol oyuncusudur. Ürettiği bilginin sonuçlarını denetleme, kontrol etme ve koruma altına alamamak modern aydının en önemli problemlerindedir (Konuk, 2005: 81-82). Modern aydın ürettiği bilginin sonuçlarının doğuracağı problemleri bilemez ve bilgiyi denetim altında tutamaz. Bu konuda Sartre, uzman ve aydın arasındaki farkı atom bombasını yapan bilginler üzerinden özetle şöyle somutlaştırır. Atom bombasını mükemmelleştirmek için çalışan bilim insanlarına aydın denilemez. Onlar bilim insanıdır. Ancak yapılmasına katkı sağladıkları bu silahın yıkıcı gücü karşısında dehşete kapılan bilginler, toplu hareket ederek atom bombasının kullanılmasına karşı ortak bir manifesto imzaladıkları zaman aydın olurlar. Bunu yetki ve sınırlarını aşarak, insan yaşamına yüce bir değer atfederek yapmaları gerekir (Sartre, 2016: 18). Sartre'nin ifade ettiği atom bombasını mükemmelleştiren bilim insanının, bilim insanı

olmaktan çıkıp aydın olmasının koşulu onun bu bombanın kullanılmasına, bütün insanlık adına karşı çıkmasıdır.

2.5. Türk Aydınının Toplum İnşasındaki Rolü

Türk aydınının toplum inşasındaki rolü üst başlığında tarihsel süreçte birçok aşamadan geçerek günümüzde ‘aydın’ (Türk aydını) olarak ifade edilen kavram Türk kültüründe ilk aydın prototipleri Osmanlı klasik dönem aydını, Tanzimat aydını, münevverin aydına dönüşümü ve Cumhuriyet aydını alt başlıkları çerçevesinde incelenecektir.

2.5.1. Türk Kültüründe İlk Aydın Prototipleri

Her şeyden önce Türk aydını olarak ifade edilen sosyal kategori kendine has bazı nitelikleriyle tanımlanır. Bu niteliklerin başında yerine getirdiği fonksiyon gelir. Öncelikli olarak Türk toplumunda aydının yerine getirdiği en temel fonksiyon iktidar misyonudur (Şan, 2005: 271). Tarih öncesi dönemlerden günümüze ‘aydın’ işlevi gören kişi ya da gruplar, içinden çıktığı sosyal gerçekliğin izlerini taşırlar. Toplumların, milletlerin, tutum ve davranışlarında atalarının izleri vardır. Türk aydınının, bazı davranışları, Türk milletinin uzun yıllardan itibaren devlet geleneği oluşturmasıyla ilişkilendirilebilir. Türkler tarih öncesi dönemlerden itibaren bildiği kadarıyla devletsiz kalmamıştır. Kendi kurduğu, yönettiği, yıkıldığında kısa sürede yeniden kurduğu devletlerinde yaşamıştır. Türklerin çok uzun yıllardan itibaren devlet geleneğine sahip olmaları, bir anda birden çok devletlerinin olması, onların, kültürel bilinç dışını, yönetim ve iktidarla yakından ilişkilendirmiş olabilir. Türk toplumunda sıradan vatandaş bile devlet yönetimiyle yakından ilgilidir. Türk aydınının da kendisini iktidar içerisinde konumlandırma refleksinin temel nedeni bu durumla ilişkili olabilir.

Modern Çağ’dan önce asker, iktidar, din adamı, şaman, vb. kimliklerin hepsinin ya da birkaçının bir kişide birleşmesi nedeniyle devlet yönetiminde bulunan kişiler aydın işlevi görmüştür. Türkdoğan’a göre (2014: 61) İslamiyet’ten önce aydın sınıfının görüşleri Orhun Anıtlarında Bilge Kağan’ın kavmine yönelik uyarıların da görülür. Bu bağlamda *Orhun Kitabelerindeki* içerikler, doğrudan ya da dolaylı olarak İslamiyet’ten önceki Türk kültüründe aydın işlevi olarak değerlendirilebilir. Bilge Kağan Türk milletine hitaben, Çin’den gelecek tehlikeleri şöyle ifade eder: “Çin’in sözlerine kanmayın, onların töre ve geleneklerini almaya kalkmayın” (Türkdoğan,

2014: 61). Yine Bilge Kağan'ın diktirdiği anıtta Türk Ulusuna önemli uyarılar vardır: “Ey Türk milleti birçoğunuz Çinlilerin tatlı sözleri ve hediyeleriyle bozularak öldünüz. Çin milletine, beylik erkek evladınızı kul kıldınız, hanımlık kız evladınızı cariye kıldınız. Türk beyleri, Türk adını bıraktınız” (Türkdoğan, 2014: 90). Ne yazık ki Bilge Kağan'ın bu uyarıları dikkate alınmaz. İran fethinden sonra Büyük Selçuklu Devleti, Farsçayı resmi dil olarak kabul eder, yönetimi de İran kökenlilere devreder. Aydın sınıfı ciddi oranda İranlıların egemenliğine girer. Bu hastalıklı kültürel değişme, kurucu kültürün Selçuklular da ve Osmanlılar da yozlaşmasına neden olur. Selçuklulardan itibaren, Osmanlılar da Shills'in, merkez-çevre modeline uygun bir yapılaşma gözlemlenir. Osmanlı kendisini merkeze koyarak Oğuz kabul eder, çevreyi ise Türkmen olarak algılar. Bunu İran Selçuklu Devleti başlatır. Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devleti devam ettirir. Oğuz-Türkmen ikiliği, gelenekli Türk toplum yapısında ciddi kültürel yarıma ve zihniyet ayrışmasına neden olur. Her üç devlet yönetiminde de merkez kendini Oğuz olarak kabul eder, çevreyi de Türkmen olarak görür ve dışlar (Türkdoğan, 2014: 91). Selçuklu ve Osmanlı da uygulanan bu ikili yönetim yapısı devletin devamını sağlarken, bir yandan merkezde Arap ve Fars kültürünün etkisinin artmasına, diğer yandan çevrede Türk kültürünün ötekileştirilmesine neden olur.

Osmanlı Klasik Dönemi olarak adlandırılan kuruluş ve yükselme döneminde aydınlar, çoğunlukla ilmiye sınıfında yer alır. O dönemde günümüzdeki anlamda bir aydın sınıfı yoktur. Ancak aydın işlevini yerine getiren âlimler vardır. Osmanlı duraklamasına kadar ilmiye sınıfı bürokraside yalnızca kültürel ve dini hizmetlerin yanında devlet yöneticilerinin kendisine yüklediği sorumluluğu *Sünni İslam* geleneğini koruma, devam ettirme ve yeniden üretme misyonunu da yerine getirir (Duman, 2018: 68). Saray kültüründe yetişen aydınların büyük çoğunluğu kozmopolit, halktan kopuk ve halk kültürüne yabancıdır. Halk ise milli kültürü temsil eden sınıfı oluşturur. Bu nedenle devleti yöneten sınıf Enderun Mektebinden yetişir. Cusehier'in tespitine göre aydın-halk ikiliği Oğuz-Türkmen oluşumundan kaynaklanır. Selçuklulardan Cumhuriyet'e geçen bin yıllık zaman zarfında, devleti kuranlar, hiçbir vakit yönetimi elinde bulunduran bir güç kaynağı konumuna gelemez (Türkdoğan, 2014: 65). Ne yazık ki Türkler kendi devletlerinde güç egemenliğini kurarken kültürel egemenliği aynı oranda sağlayamaz.

Osmanlı da seçkin sınıfın kozmopolit oluşu sistemin yapısından kaynaklanır. Yöneticiler kendi soyunu dışlar, devleti temsil eden önemli pozisyonları yabancılara

bırakır. Bu durumda halk tabakası, yönetimde ufak bir sorumluluğa dahi sahip değildir. Halkın toplumsal rolü hiyerarşik yapıda sadece merkezi yönetime vergi verme ve toprağa bağlı kalmadır. Osmanlı klasik dönemi süresince ‘halk’ unsuru sürü pozisyonunda ve bir toplumsal hareketlilik sürecine de katılmaz. Sarayda yetişenlerin (Enderun) milli kültürden yoksun oldukları için halkla bir bağlantıları (Türkdoğan, 2014: 100) ve milli kültürü canlı tutma gibi bir amaçları da yoktur.

Örneğin Mustafa Kemal ulus devlet projesini akademik kuruluşlar ve bilimsel yöntemlerle gerçekleştirmek ister. *Türk Tarih Tetkik Cemiyetini* (1931) ve *Türk Dili Tetkik Cemiyetini* (1932) kurar. ‘Ümmet globalizasyonuna dayalı gelenekli yapıyı Türkleşmeye, Türkleştirmeye’ yönlendirir. Bin yıldan daha fazla olan (Selçuklular ve Osmanlılar da) bir dönem de böyle devam eden süreci tersine çevirmek ister. Çağın gereği ulus devlet modelidir. Sosyolojik ifadeyle, ‘standart kültür’ veya ‘büyük toplum’da bütün unsurların birleşmesi gerekir. ‘Standart kültür’; Orta Asya’dan gelen, Anadolu topraklarını fetheden, Anadolu toprakları üzerinde bin yıldır devletler kuran Türk toplumdur. Kemalist sistemin millet inşası, bin yıldır dilini, kültürünü ve devlet yönetimini milli olmayan veya devşirme unsurlara bırakan bir toplumun kendine dönmesi ve özünü bulmasıdır. Atatürk’ün ani ölümüyle ‘Kemalist Sistem’in ulus devlet projesi kesintiye uğrar, devşirme tarzı yönetim ‘saklı’ yaşantısından kurtulur, tekrar stratejik alanları tutmaya devam eder. Halk çocuklarının eğitim-öğretimden mahrum kalmaları nedeniyle toplumsal hareketlilik son derece sınırlı kalır (Türkdoğan, 2014: 53-54). Gerçek bir toplumsal hareketlilik için milli kültüre sahip halkın kendi çocuklarının yönetime gelmesi şarttır.

2.5.2. Osmanlı Klasik Dönem Aydını

Aydınlar sosyolojisi, içinde bulunduğumuz zaman dilimi açısından önemli toplumsal olgulardandır. Aydınların bakış açısı, Osmanlıdan günümüze toplumsal oryantasyonları, inanç ve değerler sistemiyle birlikte kimlikleri açısından üzerinde durulması gereken bir alandır.

Osmanlı toplum yapısında günlük pratik rutinin dışında, *mental* üretim faaliyeti yapma sorumluluğu, belli sınıfların elindedir. Enderun eksenli devlet aydınları, devlet örgütünün kadro kaynağını oluşturur. Enderun, Osmanlı millet örgütlenmesiyle beraber din kökenli bir kurumdur (Şan, 2005: 275). Osmanlı aydını, idari, askeri, adli, dini ve yüksek öğrenim kurumlarında, bütün devlet mekanizmasında ve devlet

bürokrasisinde yer alır. Devlet, aydınını kendi eliyle yetiştirir. Aydın, devlet merkezli hareket ettiği için Osmanlı klasik döneminde aydın ve devlet çatışmasına pek rastlanmaz. Ayrıca devletin baştan itibaren aydınlarla ters düşecek konularda daha dikkatli davranmış olması bunda etkindir.

Türkiye’de Batılı anlamda modern aydın değerlendirmesi yapılırken Tanzimat dönüm noktası olarak ele alınır. Konu Tanzimat öncesi ve sonrası olarak değerlendirilir. Aydın, Tanzimat öncesinde dinî kurumlarda ulema ile saray bürokrasisi içerisinde örgütlenmiş ve Enderun kökenlidir (Şan, 2002: 81). Türk aydını belirli sosyal olaylar bağlamında isimlendirilirse, İslamiyet’ten önceki Türklerde aydın, Selçuklular ve Osmanlı klasik döneminde aydın, Tanzimat’tan sonra Türk aydını olarak bir ayrıma tabi tutulabilir.

Enderun’a insan kaynağı devşirme sistemiyle sağlanır bu durum Osmanlının devlet örgütlenmesiyle ilgilidir. Egemen ideolojik yapının bulduğu bu çözüm devlet korumasıyla ortaya çıktığı için temelde çözümü muhafaza ve transfer eden aydın devlet aydınıdır. Devlet aydınının başka bir özelliği de mevcut çözümü kaybetmeden daha da iyileştirme gayretine bağlı olarak gelenekle kurulan irtibattır. Genel geçer çözümler belli olduğu için devlet işleyişine uygun olarak aydın gelenek çerçevesinde görevler yerine getirir. Aydın bu nedenle çözümü yaygınlaştırma gayreti içerisine girmez. Bütün gayreti koruma, iyileştirme amaçlı olduğu için bilgilerde tekelleşme ve kalıplaşma oluşur. Geleneksel Osmanlı aydınının temel niteliği mevcut çözümler çerçevesinde, gelenekle uyumlu biçimde korumacılık olarak ortaya çıkar (Şan, 2005: 276). Ortaya çıkan koruyuculuk, görevi yeni şartlara uyumlu olarak sürekli geliştirme ve mükemmelleştirmeyi mecbur eder.

XVI. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı aydınının işlevi bu şekildedir. XVI. yüzyılda meydana gelen bazı gelişmelerle beraber devlet kendi politikasını yerine getirmez. Devlet kadrolarını yetiştirmede temel işlev gören ‘devşirme’ yapısı bozulur. Saray Okulu kabul edilen Enderun işlevini yitirmeye başlar. Geleneksel Osmanlı yapısında devlet, siyasi erki tek elde tutarak siyasi gücün faklı odaklar tarafından bölüşülmesine müsaade etmez. Bundan dolayı Osmanlı aydını dini görevlerinin, örgütlenmesinin yanında devlet işlerine ve sorumluluklarına bağlı olarak ortaya çıkar. Devlet adamları, İslam’ın toplumsal kurumu olarak görülen medreselerden ziyade Saray Okulu olan Enderun’dan çıkar. Saray için gerekli genç kızların yetişmesinde Harem, Enderun’a benzer işlev görür. Bu açıdan devlet görevlisi olarak ortaya çıkan

aydın bu bilgilere göre eğitilir ve Osmanlı kimliğinin devamında saray okulları görev alır. Toplumsal kimliğin muhafazası, transferi, dini kurumlar, medreseler ve din görevlileri aracılığıyla yerine getirilir. Bundan dolayı toplum ve devlet arasında belli bilgilerin muhafaza ve yenilenmesinde farklı tekeller oluşur (Şan, 2005: 276-277). Sonuçta Osmanlının geleneksel döneminde aydınlar işlevsel olarak ortaya çıkar, yani geleneğin sonraki nesillere aktarılması görevini sürdürür. Osmanlı geleneksel dönem aydını denince ilk olarak âlim ve bu kelimenin çoğulu olan ulema akla gelir. Ulema, geleneğin korunması, devletin, halkın dini argümanlara uygun olarak yönetilmesi ve bu konuda konsensüs sağlama görevini üstlenir.

2.5.3. Tanzimat Aydını

Tanzimat, Osmanlı Devleti'nde yönetim ve toplumsal alan da modernleşmenin somut bir adımıdır. Bu itibarla devlet yönetiminde ve kültürel anlamda birçok yönüyle Batı etkisi gözlenir. Batı'nın önemli bir toplumsal tipi olan modern entelektüelin Osmanlıdaki karşılığı olan münevver de bu dönemde ortaya çıkar.

Tanzimat Paşaları halkla bütünleşme adına birtakım hukuki düzenlemeler yapar. Bu açıdan Tanzimat aydınları, Divan-ı Hümayun'un yerine geçecek olan yeni bir kurum olan Babıali'yi oluşturmak ister. Bununla teokratik yönetim anlayışını temsil eden Divan-ı Hümayun'a karşı kanunların egemenliğini görev bilen yeni bir idari otorite oluşturmayı amaçlar. Böylece Osmanlı aydınlarına göre, devletin otoritesi saraydan sokağa iner. Divan-ı Hümayun mekân olarak sarayın içindedir ve sarayda toplanır. Babıali ise sokakta yer alır. Babıali'nin etrafında saray surları yoktur. (Karakoyunlu, 1995: 105). Babıali (başbakanlık), ilk olarak 1807 Senedi İttifak'la başlayan daha sonra 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 Birinci Meşrutiyet, 1908 II. Meşrutiyet ve 1923 Cumhuriyet'le neticelenecek olan tarihsel sürecin başlangıcı olarak düşünülebilir.

Osmanlı devleti, bilim, idari, siyasi ve sosyal alandaki eksiklikleri Tanzimat'tan sonra Avrupa'dan transfer ederek telafi etmeye çalışır. Osmanlı, Avrupa'daki gelişmeleri transfer ederken onlar yenilerini üretir. Avrupa'daki gelişmeleri transfer etmek amacıyla gönderilen öğrenciler ülkeye döndükten sonra devlette bürokrat olarak görev alırlar. Onlar, Avrupa'da kaldıkları zaman içerisinde oradaki aydınları görürler ve onlardan etkilenirler. Ülkeye döndükten sonra bürokrat kimliğinin sağladığı avantajla durumdan vazife çıkararak bir taraftan da aydın

fonksiyonunu icra etmeye kalkarlar. Özellikle yurt dışında eğitim alanlar ülkenin içinde bulunduğu durumdan kurtulmasını Avrupa'daki gelişmeleri Türkiye'ye transfer ederek bir ıslahat hareketiyle yapmak ister. Öyle de olur. Ancak bu ıslahat hareketlerine karşı çıkanlarda din zarar görecektir düşüncesi hâkimdir. Bu yüzden ilmiye sınıfı ıslahata taraftar olmaz.

Islahat hareketleri, geleneksel Osmanlı teşkilatlanmasından ziyade ilmiye sınıfını etkiler. İلميye sınıfının ıslahat hareketlerinin önünde bir mâni gibi algılanması ya da öyle görünmesinin nedeni; İلميye sınıfının, İslam'ın, dinî düşüncenin, geleneksel yapının en öndeki temsilcisi, aktarıcısı ve hatta üreticisi olmasından kaynaklanır. Bu nedenlerden ötürü Osmanlı modernleşmesinin doğrudan ve dolaylı olarak bu sınıfı olumsuz etkilemesi beklenebilecek bir durumdur (İ. Kara, 1995: 303). Osmanlıdaki ilmiye sınıfı ve ilmiye sınıfının önde gelen üyeleri, modern anlamda aydın değildir. Ancak tarihi süreç içerisinde aydın işlevi görmüştür.

Osmanlıda ilmiye sınıfı ve ordu birlikte iktidar odağındadır. Tunaya'nın ifadesine göre (1960: 15), ilmiye sınıfı Yeniçeri Ocağı'nı her zaman kendine yardımcı bir güç olarak görür. Yeniçeriler, Osmanlı devletinin sürekli ordusu konumundadır, esnafla yakın ilişki içinde ve geleneksel Osmanlı yapısının korunmasını isteyen sınıfın vurucu gücüdür. Dışarıdaki yenilgilerinden dolayı ordunun gelir kaynakları kesilir ve düşmanla savaşmak yerine, içerde iktidar olmak, zenginleşmek ister. Ulema ve ordu iktidar mücadelesinde iş birliği içindedir. Ulemanın ortaya koyduğu programı, ordu uygular. Ulema, ordunun bütün başkaldırılarını destekler. Her ikisi de mevcut sistemin değişmesini istemez. III. Selim, ordunun önemini bilir. Yeniçeri Ordusunun yenilikleri engelleme girişimlerine karşı yeni bir ordu kurarak işe başlar. Ancak III. Selim'in Osmanlı geleneksel yapısının devamını isteyen ulemaya sırtını dayaması ve Yeniçeri Ordusunu kaldıramaması, istediği yenilikleri gerçekleştirmesini engeller. Bu konuda ilk köklü değişim, II. Mahmut'un 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasıyla başlar. II. Mahmut geleneksel Osmanlı yapısının devamını isteyen, esnafı ve esnafla bağlantısı ölçüsünde sermaye sınıfının vurucu gücünü ortadan kaldırarak ulemayı desteksiz bırakır (Yıldız, 1995: 361-362). Bunun sonucunda değişen geleneksel Osmanlı yapısında ulema işlevini yerine getiremez ve onun yerini münevver alır.

Ulema ve Yeniçeri Ocağı belki de pozisyona göre ikisi de birbirine destekli ve birbirlerine dayanıyorlardı. Bazen taşralı unsurlar da askerle iş birliği yapar. Ama muhalefeti esas yönlendirici güç ulema değildir. Ulema genellikle, Osmanlı toplumunun

seçkin aydınlarıyla şehir kışlalarının imamlarından oluşur. Bu Müslüman dini kurum her zaman devlet hizmeti gören kesimleri yönlendirmeye maliktir. Ulemanın muhalefet hareketi öğretisel olarak İslam mirasının istenmeyen değişimlerden korunması düşüncesine dayanır (Levy, 1991: 29-30). O günün şartlarında organize bir muhalefetten ziyade sosyal olayların gelişim seyrine göre halktan gelen tepkiler vardır. Bu tepkileri yönlendirme işini yapanlar yine bir tarafı dini otoriteye dayanan kanaat önderleri, ulema ya da duruma göre iktidardır. Bu konuda özellikle Müslüman halkın nabzını dini kaynaklı söylemler etkiler.

Avrupa'nın ve Osmanlının toplumsal yapıları farklıdır, birbirine benzemez. Dolayısıyla toplumsal değişimi sağlayan dinamikler de farklıdır. Osmanlıda değişim, askeri, dini ve saray merkezlidir. Ulema hem dini kurumlarda hem de devlet bürokrasisinde görev alır. Öte yandan Avrupa'da işçi sınıfı toplumsal değişimde önemli bir figürdür. Osmanlıda Avrupa'dakine benzer bir işçi sınıfı yoktur. İşçiler kendi arasında örgütlü değildir. Osmanlı yoksullarına dini kurumlar aracılığıyla sosyal destek sağlar. Avrupa'da ise işçi sınıfı hakkını sendikal yapılanmalar aracılığıyla kazanmaya çalışır. Bu pencereden bakıldığında Avrupa'daki değişimin aşağıdan yukarıya Osmanlıdaki değişimin ise yukarıdan aşağıya olduğu söylenebilir.

Osmanlıda yenilik hareketlerinin yukarıdan başladığı ifade edilmişti. Zaten aşağıdan başlayacak ve toplum kitleleri içinden aydın hareketi olarak çıkabilecek bir yenilikçi oluşum yoktur. Osmanlı toplumsal yapısında Batılı anlamda toplumsal sınıfların oluşmamış olması 'bürokrat aydının' işlevini öne çıkarır. Toplumu dönüştürmenin ancak yukarıdan aşağıya olabileceği düşüncesi hâkimdir. Bütün sınıflar iktidara azınlık olarak gelir ve kendisini çoğaltmaya çalışır; Tanzimat'ta kendi dayanağını güçlendirmek için bürokratlarını (memurlarını) artırmaya çalışır. Yenilikçi Osmanlı kadrosunu yetiştirmek için Batı'dan uzman getirilir. Bir taraftan da yine uzman ihtiyacını karşılamak amacıyla Batı'ya öğrenci gönderilir. Bu ikisi aydın karakterinin oluşmasında etkilidir. Tanzimat'ın bürokrat aydınlarını yetiştirmek için okullar açılır. Bu yüzden aydın, iktidarda doğar ve gelişim seyri iktidarda olur. Bu yönüyle Bab-ı Âli, aydın için okul görevi görür. Bu şartlar altında yetişen bürokrat aydın, devlet adamıdır ve onun için temel mesele devletin kurtarılmasıdır. Devletin kendi yetiştirdiği aydın, devlette istihdam edilir. Ulaşılabilecek amaçlar doğrultusunda geleneksel yapının devamını isteyen devlet ile aydınlar arasında uyumsuzluklar çıkar. Bütün bu olanlara rağmen aydınlar devletin yönetim mantığı dışına çıkamaz. Bu

durumun nedenlerinden biri ‘bürokrat aydının’ sultanın kulu ve birçok toplumsal örgütlenmeden kopuk olmasıdır. Onlara göre iktidar ve devlet yönetimi sultansız olamaz. Bu durum Tanzimat programının ve bürokrat aydın grubunun sorunsalıdır (Yıldız, 1995: 363-364). Türk aydınının, iktidarda ya da iktidarla yakın ilişkide olması, sultansız devlet yönetimi hayal edememesi, toplumsal örgütlenmeden uzak olması modern Batı entelektüeli ile Türk aydını arasında temel farklardan biridir. Batıda aydınlar halk ve işçi sınıfı içinde örgütlenirken Osmanlıda aydınlar iktidar içinde yuvalanırlar.

II. Mahmut Avrupa’daki gelişmeleri Osmanlıya transfer etmek için Tercüme Odasını açar ve Avrupa’ya öğrenci göndermeye başlar (Belge, 1995: 125). II. Mahmut’un yaptığı bu icraatlar ulemadan farklı bir aydın tipinin (Tanzimat münevverinin) oluşmasına zemin hazırlar. Tanzimat münevverinin yetişmesine kaynaklık eden ilk ve önemli kurum ‘Tercüme Odası’dır’. Tanzimat münevveri geçmiş dönem aydınlarına göre daha sivil bir eğitim alır. II. Mahmut’un başlatmış olduğu eğitim sisteminden yetişir. Bu aydınlar genelde Tercüme Odası’ndan çıkar veya eğitim için gönderildikleri Avrupa dönüşü çeşitli memuriyetlerde yer alır (Burçak ve Berrak, 2006: 54). Dolayısıyla Türk aydını, Tercüme Odası’ndan doğar. Ancak bir yönüyle aydın dünyanın her yerinde ‘tercümeden’ doğmuştur. Belki Osmanlıdaki gibi devlet mekanizmasının bizzat kurduğu ve ismi belli bir tercüme odası olmaz, ama işlevi odur. Bunu daha da ileriye götürecek olursak; aydının Rönesans’la birlikte filolog olarak dünyaya geldiği düşünülebilir (Küçük, 2010: 308). Farklı kültürlerde ve dillerde ortaya çıkan bilgi birikimlerini kendi kültürüne veya başka kültürlerle transfer eden dil bilimciler ve tercümanların kendi dönemlerinde aydın olarak işlev gördüğü söylenebilir.

Bu oda, Tanzimat döneminin önemli paşalarını yetiştirir. Tek görevi yeni yetişenlere dil öğretmek değil, bir taraftan da yeni bir dünya görüşünün, yeni bir idealin geliştiği bir merkez, bir ekol görevi üstlenmektir. Abdülaziz zamanında canlanan düşünce hayatının başında bu kalemin (odanın) büyük payı vardır (Tanpınar, 1988: 143). Bu kalemlerde ve Avrupa’da yetişenler devlette bürokrat olarak görev alır bir yandan da ulemanın işlevini üstlenerek aydın fonksiyonunu icra eder. Böylece Tanzimat döneminin bürokrat aydını ortaya çıkar.

Osmanlının geleneksel döneminde, modern anlamda Türk aydınından bahsedilemez. Türk aydını geleneksel ve modern dönemde kendi başına bir sosyal

kategori olamaz. Türkiye, bu konuda Batı toplumlarından farklıdır. Türk aydınına ilham veren Batı entelektüelinin en belirgin özelliği devlet karşısındaki özerk ve bağımsız duruşudur. Batı entelektüeli iktidar ile karşı mücadele sonucu kendi kimliğine kavuşurken Türk kültüründe süreç bunun tam tersidir. Türk aydını, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde devletten bağımsız, devletin etkisinin dışında bir varlık kazanamaz. Osmanlı-Türk aydını, iktidar ile bir karşı mücadele sürecine girmez. Tersine iktidarın ve otoritenin desteğiyle aydın kimliğine kavuşur. Osmanlı aydını devlet aygıtının bir uzantısı, Cumhuriyet aydını da devletin resmi modernleşme politikalarının uygulayıcısı olarak kimlik kazanır, ‘aydın kimliklerini’ iktidar ve otorite ile kurdukları ittifaka borçludurlar (Şan, 2005: 304). Toplumsal olayların akış yönünü belirleyen önemli etkenlerden birisi toplumsal hafızadır. Türk kültürünün toplumsal hafızasında aydın genelde iktidarla yakın ilişki içerisindedir. Devlet Osmanlıdan Cumhuriyet’e dönüşürken ister istemez aydının da iktidarla olan ilişkisi devlet aygıtının uzantısı olmaktan modernleşme politikalarının uygulayıcısı olmaya evrilir.

Osmanlı'nın yıkılışına şahit olan aydınlar ile Cumhuriyet'in kuruluşuna öncülük eden aydınlar arasındaki farkı çok büyütmemek gerekir. Abdülhamit döneminde yetişen son Osmanlı paşaları Cumhuriyet'i kurar. Genel olarak İttihat ve Terakki'den etkilenirler. İki dönem arasında bir çatışmadan çok, bazı alanlarda süreklilik vardır. Fakat bu süreklilik Kemalist bürokrasinin Osmanlı bürokrasisinin uzantısı olduğu manasına gelmez. Çünkü Kemalist bürokrasi Osmanlı yapısından çok farklı bir sınıfsal özelliكتedir. Artık burjuvazi politik bir güçtür. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bürokrat aydının yöneticiliği bu sebepten Osmanlı geleneğinin uzantısı olarak görülmez. Osmanlıda burjuvazinin zayıflığı sermaye birikiminin sağlanması açısından devleti, devlet bürokrasisini ve liderini ön plana çıkarır. Bu durum ise burjuvazinin devlete sığınma ihtiyacından olur. Cumhuriyet dönemi sınıfsal yapısıyla Osmanlı düzeninden kopuşa işaret eder. Ancak bu kopuş bütün alanlarda değil, bazı alanlarda meydana gelir.

Türkiye’de Batılı anlamda toplumsal sınıfların ve örgütlenmelerin gelişmemesi, Cumhuriyet’in kuruluşunda bürokrat aydınların oynadıkları rolü öne çıkarır. Kapitalizmin geç yaşanması, bazı yönleriyle Türk aydınının gelişmesini de geciktirir. Cumhuriyet’in kuruluşunda aydınlar belirleyici güç değildir. Ancak yadsınamayacak bir öneme sahiptir. Çünkü iktidar devlet elitlerinin elindedir. Daha

sonraki mücadeleler bürokrat aydınlar arasında iktidarı ele geçirme nedeniyle olur. İktidar önemlidir. Cumhuriyet aydını kendisini toplumun iyiliğini düşünen sınıflar üstü pozisyonda görür. O, pozisyonu gereği görevler üstlenir. Sınıflar üstü pozisyon onun sorumluluklarına öncülük görevini de ekler. Bu pozisyon onu doğrudan iktidar ilişkileri içinde yer almaya iter. İktidar olmaya ya da iktidarda kalmaya çalışır. İktidarla olan bu iç içelik, kurtarıcı, kurucu, yönetici misyonuna, bir de koruyuculuk misyonunu ekler (Yıldız, 1995: 367). Bu yönüyle Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde düşünce katkısı yapan Mustafa Kemal'in yanında yer alan Ziya Gökalp dikkat çeker.

Bir aydın olan ve bunun yanında aydınlar konusunu ilk ele alanlardan olması yönüyle Ziya Gökalp'in literatürde yeri önemlidir. Osmanlının son döneminde yetişen bir aydın olarak fikirleri Türkiye Cumhuriyeti'ne şekil ve istikamet verir. Atatürk inkılaplarının temelinde Gökalp'in düşünceleri bulunur. Atatürk'ün, Gökalp'i fikirlerinin babası olarak görmesi (Bars, 2017: 38), üzerinde durulması gereken bir konudur. Atatürk'ün, Gökalp'i düşüncelerinin babası olarak konumlandırması, onun yeni kurulan Cumhuriyet idaresinde Atatürk düşüncesi üzerinden Türk aydınının iktidar içinde yer alması anlamına gelir.

Gökalp'in, aydınlarla ilgili düşünceleri şu şekilde özetlenebilir: Aydınlar, kültürden (harstan) nasiplerini almamış olmasına rağmen medeniyete sahiptir, halk ise milli kültürün canlı müzesidir. Aydınların halka doğru gitmelerinin iki nedeni vardır. Birincisi halktan kültürel bir terbiye almak, ikincisi medeniyet sunmak içindir. Aydınlar, milli kültürü yalnızca halkta bulabilirler, okudukları mektepler, halk mektepleri veya milli mektepler değildir. Bu sebeplerden ötürü, milli kültürden yoksun olarak gayri milli yetişirler. Bu eksiklerini ancak halkla kaynaşarak, geleneği, örf ve adetleri, atasözlerini, deyimleri, halk masallarını, müziği ve folkloru öğrenerek telafi edebilirler. Bu süreçte aydınlar halka giderek bir yandan milli kültürü öğrenirken diğer yandan da halka medeniyeti öğretmelidir. Onlar, medeniyetin anahtarına sahiptir. Halkta ise medeniyet yoktur. Medeniyet bütün insanlığın ortak malıdır. Halk, medeniyeti ancak aydınlardan öğrenebilir (Gökalp, 2014: 60). Aydınlar, halka Doğu medeniyetinin bir alt dalı olan Osmanlı medeniyetini değil, Batı medeniyetini götürmelidir (Gökalp, 2014: 66). Gökalp'in düşünceleri değerlendirildiğinde, aydınların kültürden yoksun olmaları, okudukları okulların milli olmaması, medeniyetin sadece aydınlarda olması, halkta ise medeniyetin olmaması ve aydınların

halka Osmanlı medeniyeti değil de Batı medeniyetini sunmaları gerektiği konusu tartışmaya açıktır.

2.5.4. Cumhuriyet Aydını

Tanzimat'tan önce ulema toplumunda aydın işlevi görmüştür. Tanzimat'tan sonra bu durum değişir. Aydın işlevinin bürokratlara geçmesi, bir kopuş ve kırılmanın ifadesidir. Aydınlar din merkezli olmaktan çıkıp yönetim merkezli olmaya başlar. Cumhuriyet ile birlikte buna sekülerlik ilave edilir. Yeni kurulan Cumhuriyet'i şekillendiren düşüncenin alt yapısı Kemalizm'dir. Kemalizm, Türk aydınlanma projesinin ifadesidir. Kemalizm'e göre aydın bilimden yana ve pozitivisttir. Bu yüzden dini düşünceye yani gericiliğe karşıdır. Aydınlar yüklenen geleneksel sorumluluk, devleti Kemalizm tarafından belirlenmiş ana hedefe, çağdaş medeniyet seviyesine ulaştırmaktır. Aydınlanma bir proje olarak, bir istikamet ve amaç taşıdığına göre bir aydının bile kritiğe tabi tutamayacağı doğruların var olduğu kabul edilir; zaten aydının da doğruyu-yanlışı kritik etmeden bilmesi gerekir (Gülalp, 2002: 215-216). Bu bağlamda Kemalizm aydınlar, topluma yol gösterme görevi verir.

Kemalizm, aydınlanma projesinin Osmanlı ve İslami geçmişten bir kopuşun ifadesi olduğunu söyler. Ancak, aydına yüklenen sosyal-siyasal rol ve sorumluluk göz önüne alındığında, Osmanlı ile Kemalizm arasında bir sürekliliğin olduğu görülür. Cumhuriyet döneminde devlet adına görev yapan aydınlardan ve Osmanlıda ulemeden, beklenen benzer şeylerdir. Yalnız önemli fark şu olabilir: Osmanlıda, kapitalizm öncesi toplumlarda çoğu zaman olduğu gibi, devletin, toplumun bekası durağan, bir şeyi ifade eder; Kemalizm'de de benzer bir proje vardır ama o ilerleme ideolojisine dayanır. Osmanlıdan miras kalan bu değişiklik daha çok Tanzimat'tan sonra oluşmaya başlayıp Kemalizm ile olgunluğa ulaşır. Bundan sonra devletin bekası Batılılaşma ya da başka bir ifadeyle ilerleme yoluyla gerçekleşir. Osmanlı patrimoniyalizmi ve Cumhuriyet döneminde aydın diye ifade edilen kesim, aslında devlete veya resmî ideolojiye yakın olan ve onlar adına çalışan kişileri ifade eder. Bu yönüyle aydın kavramı, entelektüel kavramından başka bir şeyi, özgür düşünceli insanı değil bir çeşit devlet memurunu ifade eder (Gülalp, 2002: 216). Kısaca özgür düşünceli olması gereken Türk aydını taşıdığı iktidar sorumluluğundan dolayı bir türlü kendisini memur zihniyetinden kurtaramaz. Sorumluluk ya da sırtında taşıdığı yumurta küfesi onun gerçek entelektüel kimliği kazanmasını engeller.

Cumhuriyet düşünürlerinin aydınlarla ilgili dikkat çeken fikirleri vardır. Bunlar arasında Mehmet Akif, *Safahat* isimli eserinin bazı bölümlerinde aydını şu şekilde eleştirir: “Okur yazar denilen eski baş belâsı” (1915) *Berlin Hatıraları- Safahat* (Ersoy, 2016: 299). Aydının ismi, bazen ‘okuryazar’ bazen ‘*erbab-ı tefekkür*’ dır. Akif’in aydınlar arasında muhtemelen en sevimsiz bulduğu tip okuryazar ve bürokrat karışımı aydındır. Vali bey örneğinde, tepeden atıp tutan bürokrat aydının portresi çizilir (Ülgener, 1983: 64). Ülgener’e göre (1983: 69) aydın ve sade vatandaş iki ayrı dünyanın insanlarıdır. Ülgener, bunu Hacivat ve Karagöz oyunu üzerinden örneklendirir. Bir tarafta, sokağın sade ve cahil insanını yakalar yakalamaz ağdalı sözlerle üstüne çullanıp işini bitirmenin tadını çıkarmaya çalışan ukala ve bilgiç aydın: Hacivat. Diğer tarafta ise karşısındakinin ağdalı sözleri ile kafası çabucak karışan safcahil, hiç şakası olmayan, tepesi çabuk atan, karşısındakine ağzının payını vermeye hazır halk adamı: Karagöz. Ülgener’in Hacivat-Karagöz örneği aydının halk gerçeğinden kopukluğunu ifade eder. Aydının, halka tepeden bakması, basit görmesi, istediği gibi yönlendirebileceğini düşünmesinin sebebi, aydının halkın neler yaşadığını ve yapabileceğini bilmemesinden ya da halkın reflekslerini kestirememesinden kaynaklanır.

Ülgener, aydın halk yabancılaşmasına da değinir. Halk kitleleri ile aydın arasındaki yabancılaşmanın nedenini Ülgener, bürokrat ve aydın kimliğinin tek kişide birleşmesinde ya da aydın kimliğinin devlet kimliğiyle karışımı sonucu tek kişide temsiliyle ortaya çıkmasında görür. Aydının, halk kitlelerine yabancılaşması Türk kültüründe Batı’ya nazaran daha fazladır. Bunun nedenini aydın ve bürokrat karışımında aramak gerekir. Müfettiş, vali, kaymakam olarak halka üstten bakan kolay kolay yanına yaklaşılabilen yönetici grup, aynı zamanda diplomalı aydının ülke çapında başlıca örneğidir. Batı’da aydın denince önce yazar, gazete yorumcusu ve romancı tek kelime ile düşünce ve edebiyat adamı, Türk kültüründe ise onun okur yazar ve üst kademe bürokratlarıyla kaynaşmış türü akla gelir. Bir yüzü sürekli bilgi saçan, her şeyin doğrusunu bilen bir akli evvel diğer yüzüyle yetki ve uygulamalarda her şeye gücü yeten, dediği dedik bir güç ve iktidar odağıdır. Batı’da aydın, mantığı, çenesi ve kalemi sürekli çalışan kişi; fakat hiçbir zaman terbiye edici, yola getirici ve had bildirme aygıtı değildir. Türk aydınında her ikisi bir arada bulunur. Hem dili dönen hem de terbiye eden ve gücü yetendir (Ülgener, 1983: 73-74). Bu bağlamda Türk aydını kalemini ve iktidar erkini kullanırken Batı aydını sadece kalemini kullanır.

Böylece bilgi ve gücün tek elde birleşmesiyle ukala, kendi doğrularını dayatan, başka fikirleri önemsemeyen, toplumu zorla hizaya sokmaya çalışan bir aydın tipi ortaya çıkar. Türk aydınının yüzünün bürokrasiye dönük olması aydın-halk yabancılaşmasına neden olur.

Güngör ise Türk aydınıyla ilgili özetle şunları ifade eder: Zorunlu kültür değişimleri arasında Batılı devletlerin dayattığı bazı unsurlar vardır. Türk aydını bunları Avrupalıların düşmanlığını kırmak için kabul etmek zorunda olduğu halde, kendi düşüncesiyle ürettiği bir reform hareketi gibi gösterip sonraki nesillere kabul ettirir. Böylece Aydın gerçeklerden uzak teorilerle ülkeyi içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmayı düşünür. Bunun için toplumun tamamını, üniversite hocalarından fabrika işçilerine kadar ilkel bir pozitivismde tek tipleştirmek ister. Bu durum aydının halkla boş yere sürtüşmesine neden olur (Güngör, 1999: 39). Aydın Batılı devletlerin dayattığı zorunlu kültürel değişimleri topluma kendi düşünceleriymiş gibi sunar. Böylece bir kısmı iktidar içinde bulunan (devlet yönetiminde) aydınlar halkın gözünde güven kaybeder.

Buraya kadar ifade ettiğimiz düşüncelere göre; Türk aydını, bir türlü yönetim ve iktidar ile olan yakın ilişkiden kurtulamaz. Bu durum tartışmalı olan aydınlar konusunu, Türk aydını üzerinden daha tartışmalı bir duruma getirir. Osmanlıdan günümüze Türk aydınının kendi toplumsal gerçeği üzerinden kendisini tanımlama çabasına şahit olunamaz. İşte sorunun kaynağı burada yatar (Şan, 2005: 305). Tanzimat'tan itibaren işlevsel olmaya başlayan modern entelektüel üzerinden tanımlamaya çalıştığımız Türk aydını nevi şahsına münhasır sosyal bir tiptir. Görüldüğü üzere bu sosyal tip bir standart yakalayamaz. Modern Batı entelektüeli üzerinden bir standart aramak ise önemli bir tartışma konusu olmaya devam edecektir.

2.6. Aydınlarla İlgili Sosyolojik Bir Değerlendirme

Modernite öncesi toplumların kıyafetlerini, iklim, coğrafi özellikler, dini inançlar, yaşam ve barınma koşulları belirler. Kutuplarda, insanlar vücutlarının tamamını deriyle örterler. Bazı Afrika kabilelerinde insanlar vücutlarının çok az kısmını, mahrem alanlarını örterler. Arabistan'da ise insanlar vücutlarının her tarafını örterler. Kutuplardaki örtünme soğuktan korunmak için Afrika'daki örtünmeme sıcaktan, Arabistan'daki örtünme dini inanıştan kaynaklanır. Bu kıyafet farklılığının

temeli; iklim, yaşam şartları ve inançtan gelir. Nasıl ki her toplum tarihsel süreçte kendi kıyafetini oluşturmuşsa toplum inşasında önemli aktörlerden olan nitelikli bilgi-işleve sahip kişiler de (aydınlar) kendi toplumsal gerçekliğinde var olmuştur.

Nitelikli bilgi-işleve sahip insanlar toplumun diğer üyelerinin sahip olmadığı, yapamadığı ileri düzey bilgi ve beceri gerektiren işleri ve etkiyi yapan insanlar, aydınlar olarak isimlendirilebilirler. Bu işler genel olarak teknik, dini, idari, siyasal ve sosyal alanlarda olmaktadır. Bu insanlar, toplumun diğer üyelerine göre daha rasyonel, ileri görüşlü, daha eleştirel ve muhaliftir. Ya da bu kişilerin eleştirel, muhalif oluşları, iktidara karşı duruşlarını belirleyen önemli etkenler toplumsal hafızalarındaki iktidarla, dinle ya da bunların dışında toplumu inşa eden güç aktörleriyle olan ilişkileridir. Toplumu inşa eden önemli aktörlerden olan nitelikli bilgi-işleve sahip insanlar (aydınlar), Batı toplumlarında genelde iktidar dışında ya da iktidarla olan karşı mücadeleden var olurlar. Aydınlar, iktidara karşı verdikleri mücadeleler sonucunda, toplum mühendisliğinde Modern Çağ ile Avrupa toplumlarında daha etkin hale gelir. Ancak bu durum her toplumda farklı tarihsel gelişim sürecinde; Rusya'da entelijansiya, Fransa'da entelektüel, Türkiye'de münevver-aydın olarak ortaya çıkar. Bunların geçmişi Orta Çağ Avrupa'sında ruhban sınıfı, Müslüman ülkelerde ise ulema'dır. Her millet nitelikli bilgi-işleve sahip aydınlarını, kendi toplumsal inşa sürecinde oluşturur. Tarihsel süreçte toplumların yapısına ve ihtiyacına göre her toplumun kendine özel epistemik cemaatleri ortaya çıkar. Günümüzde bütün toplumların kendi epistemik cemaatleri Batılı modern entelektüel üzerinden tanımlanır. Bu düşünce toplumların geçmiş müktesebatını eşitlemesi yönüyle sorunludur. Çünkü bütün toplumlarda modern entelektüel aramak, su değirmeninde elektrik kablosu aramaya benzer. Peki bu sorun nereden kaynaklanır? Bu sorun, rasyonalite, endüstri devrimi, kapitalizm ve modernleşmenin ortak ürünüdür. Bunların, insan hayatının bütün alanlarına etkisi, en çok Batı toplumlarında görülür, sistematik ve yapısal olarak Batı toplumlarının yaşantısında somutlaşır. Batı, önce bunları bilim ve teknikte kullanarak insanın maddi konforunu artırır. Bunlar daha sonra insan hayatının bütün alanlarını etkiler, insanın psikolojik ve sosyal tarafına ise tam tersi etki yapar. Weber, rasyonalite dünyayı bir çelik kafes gibi saracak derken (Weber, 1999: 155-56) büyük ölçüde özellikle insanın sosyal ve psikolojik tarafını kastetmektedir.

Batı-dışı toplumlar, modernitenin Batı'da insan hayatının maddi yönüne olan katkısından etkilenecek moderniteyi her yönüyle kendi toplumlarına transfer ettiler. Batı'dan transfer edilen değerler Batı-dışı toplumların kültürlerine uymadığı zaman problem yine Batı-dışındaki toplumların kültüründe arandı ve sorunlu olarak değerlendirildi.

Meriç'e göre (1997: 25-37) eski Yunanda sofist, ardından *clerc*, filozof, son olarak da modern entelektüelde karar kılan aydın Modern Çağ toplumsal figürlerinden biridir. Son şekli entelektüel olan bu figürün Batı'daki özellikleri, sanki bütün dünyada tek tip bir aydın olmak zorundaymış gibi modern entelektüel üzerinden tanımlanmaktadır. Bütün özellikleriyle entelektüele uymadığı zaman o, aydın kabul edilmez. Bu bütün kültürlerin, toplumsal hafızalarının aynı olduğu varsayımını içermesi yönüyle sorunludur.

Toplumları inşa eden birçok figür vardır. Toplumların kültürüne ve yapısına göre bu figürlerin isimleri, sayıları ve fonksiyonları değişir. Bu çalışmaya konu olan aydının modern çağla beraber toplum inşasında gücü artmıştır. Aydın, topluma ve iktidara sahip olduğu nitelikli bilgiyle şekil verir, katkı yapar, yönlendirir ya da manipüle eder. Toplum inşasına etkileri çok farklı şekillerde olabilir. Bunun nedeni onların içinde yetiştiği psiko-sosyal ortam, dini inançları, korkuları ya da çıkarlarıdır.

Değerlendirme bölümünün başında tarih öncesi dönemde insan kıyafetlerinin yaşam koşullarına göre şekillendiği ifade edilmişti. Türk aydını ise kıyafet örneği üzerinden açıklanabilir. Türk aydını iktidarda ya da iktidarla ilişkili olduğu için toplumsal sorumluluk duygusu taşır. Bu onun özgür ve tarafsız davranmasını engeller. Toplumsal hafızada durum böyledir. Buda Türk toplumunun gerçeğidir. Toplumsal gelişim ve etkileşimler fizikteki bileşik kaplar yasasına benzer. Toplumsal süreçteki bileşenler hepsi birbirini etkiler. Sonuçta Türk aydını da kendi toplumsal sürecinin ürünü olarak toplumsal gelişiminin diğer alanları gibi toplumsal hafızasına göre şekillenmiştir.

3. NURETTİN TOPÇU ve NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN AYDINLAR SOSYOLOJİSİNDEKİ YERİ ve ÖNEMİ

3.1. Nurettin Topçu'nun Aydınlar Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi

Nurettin Topçu'nun aydınlar sosyolojisindeki yeri ve önemi ana başlığı altında, Topçu'nun yaşamı, eserleri, yaşadığı entelektüel kriz, düşünce kaynakları (Mehmet Akif Ersoy ve Hüseyin Avni Ulaş, Maurice Blondel, Luis Massignon, Henri Bergson, Anadolu düşünce akımı, tasavvuf ve Abdülaziz Bekkine), bir aydın olarak kendisi, aydına bakışı, entelektüel etkileri (Topçu'dan etkilenen düşünce insanları ve oluşumlar) ve siyasetle ilişkisi aydınlar sosyolojisi bağlamında incelenecektir.

3.1.1. Nurettin Topçu'nun Yaşamı

Nurettin Topçu 7 Kasım 1909 yılında İstanbul'da doğar. Babası Erzurumlu Topçuzadeler ailesine mensuptur. Erzurum'un Rus işgalinde dedesi Osman Efendi, orduda topçuluk görevi yaptığı için kendisine bu lakap verilir. Babası Topçuzade Ahmet Efendi, ailenin tek erkek evladıdır. Küçük yaşta yetim kalır. Topçuzade Ahmet Efendi, tahıl alım satımıyla uğraşır. Sonra Erzurum'un tanınmış zenginlerinden Güllü Bey'in desteğiyle canlı hayvan ticaretine başlar. Doğu Anadolu ve Erzurum yöresinden topladığı hayvanları İstanbul'da satarak işini büyütür. İstanbul'da bir yazıhane tutar. Ahmet Efendi, Tahtakale'de bir han (Erzurum Han) satın alarak İstanbul'a yerleşir. Ahmet Efendi'nin İstanbul'daki ilk evi, Süleymaniye Deveoğlu Yokuşu, Hatap Kapı sokağında ahşap bir binadır. Nurettin Topçu Süleymaniye'deki bu evde doğar. Nurettin Topçu'nun adı, ilk nüfus kayıtlarında ve lise diplomasında Osman Nuri olarak geçer. Osman dedesinin adıdır. Soyadı kanunundan sonra resmi evraklarda kendisi ve görevliler tarafından Nurettin Topçu, Osman Nurettin Topçu yazılmasına rağmen emeklilik evrakında ismi Osman Nuri Topçu şekline dönüştürülür. İsmi'nin neden dönüştürüldüğü bilinmez. Fransızca evraklarda ise

babasının isminden dolayı Nurettin (*Nouriddine*) Ahmed (İ. Kara, 2009a: 13) olarak geçer.

Nurettin Topçu'nun babaannesi Eğinli'dir (Kemaliye). Ahmet Efendi'nin birinci hanımı İstanbul'da vefat eder. Bu hanımdan olan iki oğlu balkan savaşında şehit olur. Ahmet Efendi daha sonra Kasap Hasan Ağa'nın kızı Fatma Hanım'la evlenir. Bu hanımı da Eğinli'dir. İlk eşinden Hatice (Karamürsel) isminde kızı olan bu kadın Nurettin Topçu'nun annesidir. Nurettin Topçu'nun abisi Hayrettin Topçu tek öz kardeşidir. Savaş yıllarının getirdiği problemler Ahmet Efendi'nin işlerini bozar ve iflas eder. Ailece Süleymaniye'deki evden ayrılırlar. Dizdariye Mahallesi (Çemberlitaş), Şatır Sokakta (no:9) iki katlı ahşap bir eve taşınırlar. Nurettin Topçu'nun hayatının tamamına yakın kısmı bu evde geçer. Daha sonra bu ahşap ev yıkılır ve Nurettin Topçu tarafından 1970 yılında betonarme olarak yeniden yaptırılır (İ. Kara, 2009a: 13).

Altı yaşında Bezmialem Valide Sultan Mektebinin ana kısmına yazılır. Burayı bitirdikten sonra Büyük Reşit Paşa Numune Mektebine başlar. 1922 yılında mektebi birincilikle bitirir. Babası Ahmet Efendi Çemberlitaş'ta kasap dükkânı açar. Reşit Paşa Mektebinin sarıklı hocası Osman Efendi bir gün babasına Nurettin Topçu'yu kastederek 'Osman Nuri büyük adam olacak' der. Çok az gülen babası, bu duruma çok memnun olur, duygulanır. Nurettin Topçu o zamanlar sakin, biraz içe dönük bir mizacı sahiptir. Küçük bir sandıkta kitap ve gazete biriktirme merakı vardır (İ. Kara, 2009a: 13).

Daha sonra Topçu, Vefa İdadisine (Liseye) başlar. Birinci sınıfta babası vefat eder. Evlerinin bir katını kiraya verirler. Abisi Hayrettin Topçu okuldan ayrılarak ailenin geçim sorumluluğunu üstlenir. Vefa İdadisinde Nurettin Topçu sınıfları birincilikle geçer. Felsefeye bu sırada meyleder. Son sınıfta, Haziran sınavlarında Arapça öğretmeni Sıfırcı Salih'ten kalır. Bu durum onu çok etkiler. Bütün yaz ders çalışır ve okulu bitirir.

Liseyi bitirir, 1928'de kendi isteğiyle Avrupa eğitim sınavlarına girer ve kazanır. Fransa'ya Hamdi Akverdi, Vehbi Eralp, Ziya Somar Enver Ziya gibi kişilerle beraber gider. Önce Fransızca öğrenmek ve fark derslerini vermek için Aix Lisesine kaydedilir. Belgeye dayanmayan şifahi bilgilere göre Topçu ilk yazı denemelerini burada yazar. Üye olduğu Sosyoloji Cemiyetine gönderir. Bir süre Aix Fakültesine de

devam eder. Strasbourg'a iki sene sonra geçer. Üniversitede felsefe eğitimi alır. Ahlak kurlarını tamamlar, sanat tarihi lisansı yapar (İ. Kara, 2009a: 13-14).

Nurettin Topçu'nun Fransa'da aldığı sertifikaları bitiriş tarihi, kendisinin, Millî Eğitim Bakanlığına vermek için yaptığı Türkçe tercümelere şöyledir;

1. Ruhیات ve Bediiyat (Psikoloji ve Estetik) Haziran 1930,
2. Umumi Felsefe ve Mantık (Genel Felsefe ve Mantık) Kasım 1932,
3. Muasır Sanat Tarihi (Çağdaş Sanat Tarihi) Kasım 1932,
4. İçtimaiyat ve Ahlak (Sosyoloji ve Ahlâk) Haziran 1933,
5. İlk Zaman Sanat ve Arkeolojisi, (İlk Çağ Sanat ve Arkeolojisi) Kasım 1933'tür.

Paris Sorbonne Üniversitesinden aldığı doktora diplomasında tez bitiş tarihi 2 Temmuz 1934 olarak yazılıdır. Buna göre lisans eğitimine devam ederken doktora çalışmalarını da yaptığı anlaşılmaktadır. Son sertifika tarihi ile doktora savunması arasında sekiz ay gibi kısa bir zaman dilimi vardır (İ. Kara, 2009a: 14).

1928-1934 yılları arasında altı yıl eğitim amacıyla Fransa'da bulunur. İki yıl da lise fark derslerini verir. Strasbourg'da lisans eğitimi alır. Sorbonne'da doktora yapar. Bütün bu çalışmalarını altı yılda yapması onun çok yüksek bir çalışma temposuna sahip olduğunun göstergesidir (Gündoğan, 2015: 6). Hafta tatillerinde derneklerin düzenlediği toplantılara katılır. Bu arada Luis Masingnon (tasavvuf tarihçisi ve Hallac-ı Mansur uzmanı) ile tanışır. Strasbourg'da doktorasını hazırlar, Sorbonne'a geçer ve doktorasını verir. Topçu, *Conformisme et Révolte: Esquisse d'une Psychologie de la Croyance* başlıklı tezini savunarak üstün başarı kazanır. Sorbonne'da felsefe doktorasını veren ilk Türk öğrenci olur. Daha sonra bu tez *İsyân Ahlakı* adıyla Türkçeye çevrilir. Aynı isimle yine 1934'te Nurettin Ahmed adıyla Paris'te yayınlanır. Topçu, 1934 yılında ülkeye döner. 1935'te Galatasaray Lisesinde felsefe öğretmeni olarak göreve başlar (İ. Kara, 2009a: 14-15).

Birinci TBMM'de muhalif grubun liderliğini yapan Erzurum milletvekili Hüseyin Avni Ulaş baba dostudur. Çemberlitaş'taki eve sık uğrar. Topçu küçük yaştan itibaren Hüseyin Avni Ulaş'tan etkilenir. Yurda döndükten bir yıl sonra Hüseyin Avni Ulaş'ın üvey kızı Fethiye Hanım'la evlenir. Ancak bu evlilik iki yıl kadar kısa bir zaman sürer. Düğün akşamı İzmir Atatürk Lisesine tayini çıktığını öğrenir. O yıl

haziran ayında Galatasaray Lisesi Müdürü Behçet Bey sınavdan geçmesini istediği altı kişilik bir liste verir. Topçu, Behçet Bey'e cevaben 'eğer bunlar çalışkan talebelerse elbette geçerler' der. Öğrencilerin bir kısmı sınavdan kalır. Üstlerin tepkisi ani olur. Topçu'nun tayini İzmir'e çıkarılır (Kutlu, 2006: 9-10).

Mayıs 1936- Ekim 1937 arasında levazım asteğmen olarak askerliğini yapar. İzmir'de bulunduğu yıllarda Şubat 1939'da *Hareket* dergisini çıkarmaya başlar. Ancak derginin basımı İstanbul'da yapılır. Topçu işe çok hazırlıklıdır. Hayatı boyunca takip edeceği düşüncelerin ana fikrini ilk çıkardığı dergilerdeki yazılarında kaleme alır. Bu sıra eşinden ayrılır. *Hareket* dergisinin dördüncü sayısında yayınlanan *Çalgıcılar* başlıklı yazısında Cumhuriyet'in kurucu kadrosuna dolaylı olarak hakaret ettiği düşüncesiyle hakkında soruşturma açılır. Soruşturma sonucunda Eylül 1939'da ortaokul eğitimi almış olduğu Vefa Lisesine felsefe öğretmeni olarak tayin edilir (İ. Kara, 2009a: 15, 17).

Vefa Lisesinde dört yıl çalıştıktan sonra Ekim 1943'te Denizli İsmet İnönü Lisesine felsefe öğretmeni olarak tayin edilir. Bu tayinin bir gerekçe ve soruşturma sonucunda olmasa da sürgün olduğu yönünde bir kanaat hâkimdir. Denizli'de Said Nursi ile tanıştığı ve onun mahkemelerinin bir kısmını takip ettiğine dair şifahi bilgiler vardır. Bir yıl sonra Ekim 1944'te lise eğitimini aldığı İstanbul Erkek Lisesine tayin edilir. Eylül 1946 ile Ekim 1955 tarihleri arasında tekrar Vefa Lisesinde çalışır. Ardından bir yıl, Ekim 1955 ile Ağustos 1956 da Haydar Paşa Lisesinde çalışır. Son olarak kendi isteğiyle İstanbul Erkek Lisesine geçer. Yaş haddinden emekli oluncaya kadar Ekim 1956'dan Kasım 1974' e kadar 18 yıl tekrar İstanbul Erkek Lisesinde çalışır. Toplam kırk yıl öğretmenlik yapar (İ. Kara, 2009a: 17).

27 Mayıs 1960 ihtilaline kadar ek görev olarak 1946-1961 yılları arası Robert Koleji'nde tarih, İstanbul İmam Hatip Okulu'nda 1955-1960 arası felsefe, psikoloji, din psikolojisi ve dinler tarihi dersleri verir. Topçu, 1948-1949 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Hilmi Ziya Ülken'in kürsüsünde eylemsiz ahlak doçentliği yapar. *Sezginin Değeri Bergson* isimli çalışmasıyla doçent olur. Ancak muhtelif entrikalarla üniversiteye alınmaz ve kadro verilmez.

27 Mayıs 1960 darbesinin kötü atmosferini ortadan kaldırmak için Ali Fuat Başgil'le birlikte gayri resmi olarak AP'nin kuruluş çalışmalarında yer alır. 1961

seçimlerinde kazanamayacağı bir yerden (Konya) aday olmayı kabul eder. Siyasette şahit olduğu olaylardan dolayı o çevrelerle irtibatını keser (İ. Kara, 2009a: 20).

Düşünce faaliyetlerini *Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Türkiye Milliyetçiler Derneği, Milliyetçiler Derneğinde* sürdürür. *Milli Türk Talebe Birliği, Aydınlar Kulübü/Ocağı ve Türk Milli Kültür Vakfının* bazı etkinliklerine katılır.

Topçu Nisan 1975'te hastalanır. Hastalığının teşhisinde zorluk çekilir. Öğrencilerinden Tarık Minkari'nin yaptığı ameliyatla pankreas kanseri olduğu belli olur. 10 Temmuz 1975'te vefat eder. Topkapı dışındaki Tozlu Kabristanı'na defnedilir (İ. Kara, 2009a: 20).

Nurettin Topçu'nun düşüncesinin merkezini Hareket Felsefesi oluşturur. İnsana, topluma, tasavvufa milliyetçiliğe, eğitime, ekonomiye 'Hareket Felsefesi' penceresinden yaklaşır. Türk tarihinde Alparslan'dan, Fatih Sultan Mehmet'ten, Yavuz Sultan Selim'den; tasavvufta Yunus, Mevlânâ, Hallac-ı Mansur; yakın tarihte Mehmet Akif, Yahya Kemal, Hüseyin Avni Ulaş; felsefi açıdan Pascal, Massignon, Maurice Blondel ve Bergson gibi şahsiyetlerden etkilenmiştir (Gündoğan, 2000: 89).

Topçu'nun Sorbonne'daki doktora çalışması felsefe jürisi tarafından yılın en başarılı doktora tezi olarak birinci seçilir. Sorbonne tarihinde felsefe doktorası veren ve dereceye giren ilk Türk öğrenci Nurettin Topçu'dur (Sılay, 2006a: 397). Üniversitenin geleneğine göre en başarılı öğrenciler mutlaka ödüllendirilir. Ödül töreni şöyle aktarılır:

Yetkili Profesör Nurettin Topçu'ya sorar:

- Tebrik ediyoruz! Alacağınız ödülün tercih hakkını size bırakıyoruz.

- Nasıl yani?

- Efendim, bir altın saat mi? Amerika veya Kuzey Avrupa'ya bir mavi yolculuk mu? Hangisini tercih ederseniz onu alacağız. Veya o ülkeye seyahat edeceksiniz!

Nurettin Topçu kararlı ve emin bir şekilde cevap verir.

- Hiçbiri değil!

- O zaman ne istiyorsunuz?

- Sorbonne Üniversitesi'nin giriş ve çıkış kulelerinde yirmi dört saat ay-yıldızlı Türk bayrağının dalgalanmasını istiyorum!

- Derhal bu isteğiniz yerine getirilecektir!

Teklif edilen cevaplara kulak misafiri olan profesörler dahi hayret ve hayranlık içinde kalmışlardır. Vatan ve bayrak sevgisinin gurbet illerde okuyan bir öğrencinin yüreğinde böylesine yüceldiği az görülmüştür. (Sılay, 2006a: 398)

Topçu 1934'te Paris'ten döndükten sonra çocukluk arkadaşı Sırrı Tüzeer aracılığıyla zamanın Nakşi Şeyhi Abdülaziz ve Hasip Efendi ile tanışır. Abdülaziz Efendi'ye bağlanır, gönül verir. Ancak Topçu'nun tasavvufu ciddi olarak ilgilenmesi doktora tezinde de görüleceği üzerine Paris yıllarında başlar. Hallac-ı Mansur uzmanı olan Massingnon'la tanışmasının bu konuda etkili olduğu düşünülmektedir (İ. Kara, 2009a: 20).

Topçu'nun öğrencilerinden Ezel Erverdi, kendisine şu anlamda bir soru sorar. 'Hocam birçok insan tanıdınız, gördünüz. Bunlardan değişmeyen değerlere, inandığı doğrulara sonuna kadar ters düşmeyen kaç kişi vardır?' Topçu bu soruya pek düşünmeden iki kişi, Abdülaziz Efendi ve Hüseyin Avni Ulaş, cevabını verir (Erverdi, 2009: 72).

Topçu, Mehmet Akif'i birebir çok fazla görmez. Akif, 1926'da Mısır'a gider, 1936'da hastalanır ve yurda döner. Akif'i, Hüseyin Avni Ulaş Bey'le beraber hasta ziyaretine gittiğinde tanır (Enginertan, 2009: 102). Topçu'nun entelektüel yaşamını temelden etkileyen ve hayatı boyunca devam eden Akif sevgisini imla öğretmeni Nafiz Bey uyandırır. Topçu, Akif düşüncesinde 'isyan figürünü', ahlaki ve düşünsel içerikle yorumlar (Mollaer, 2009a: 26). Akif düşüncesindeki 'aksiyon' Topçu düşüncesinde 'hareket' olarak görülür.

3.1.2. Nurettin Topçu'nun Eserleri

Topçu'nun makalelerinden oluşan düşünce eserleri: *Kültür ve Medeniyet* (1970), *Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlak Görüşü* (1955) broşürü daha sonra *Kültür ve Medeniyet* 'in içine dâhil edilir, *Ahlak Nizamı* (1961) *Komünizme Karşı Yeni Nizam* (1960) kitapçığı da Ahlak Nizam'ının içine dâhil edilir, *İslam ve İnsan* (1969) - *Mevlânâ ve Tasavvuf* (1974) (daha sonra iki eser tek kitap olarak birleştirilir), *İradenin Davası* (1968) - *Devlet ve Demokrasi* (1969) (daha sonra bu iki eser de tek kitap olarak birleştirilir), *Mehmet Akif* (1957), *Türkiye'nin Maarif Davası* (1960), *Varoluş Felsefesi - Hareket Felsefesi* (1967), *Var Olmak* (1965), *Büyük Fetih* (1962), *Yarınki Türkiye* (1961), *Şehit* (1959), *Şehit*, Kore şehitleri için yazılan broşür metnidir. Önce *Komünizme Karşı Mücadele dergisinin* 11, 12, 13. sayılarında 1951 Ocak ve Şubat aylarında yayınlanır. Daha sonra *Yarınki Türkiye* kitabına dâhil edilir, *Millet Mistikleri* (2001) (İ. Kara, 2016b: 135-144). *Millet Mistikleri* kitabı Topçu'nun yakından tanıdığı, kişiliğine ve karakterine çok değer atfettiği şahsiyetlerin ölümünün

ardından kaleme aldığı ‘portre denemesi’ denebilecek yazılarının bir araya getirilmesinden oluşan eserdir (Erverdi ve Kara, 2017b: 5-6). *Amerikan Mektupları-Düşünen Adam Aramızda* (2004), bu eserin birinci bölümü *Amerikan Mektupları*; Ocak 1948- Şubat 1949 tarihleri arasında *Hareket* dergisinde aynı isimle yayınlanan on iki imzasız mektuptan, ikinci bölüm *Düşünen Adam Aramızda*; 1964 Eylül-Ekim aylarında *Düşünen Adam* dergisinde imzasız olarak yayınlanan dört uzun yazıdan oluşur (Erverdi ve Kara, 2018: 5).

Topçu, orta öğretimde okutulmak üzere felsefe grubu ders kitapları hazırlar. Bunlar: *Sosyoloji* (1948), *Psikoloji* (1949), *Felsefe* (1952), *Mantık* (1952) ve *Ahlak* ’tır (1975). Akademik çalışmaları ise doktora ve doçentlik tezleridir. Bunlar: Sorbonne Üniversitesinde hazırladığı doktora tezi; *Conformisme et Révolte* (1934), Türkçeye *İsyan Ahlakı* olarak Mustafa Kök-Musa Doğan tarafından (1995) tercüme edilmiştir. Topçu’nun ölümünden sonra doktora tezinin kendi yapmış olduğu Türkçe tercümesi eşyaları arasında bulunur. O da yine *İsyan Ahlakı- Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali* adıyla yayınlanır (2015). Doçentlik tezi ise İstanbul Üniversitesinde hazırladığı *Bergson*’dur (1968). Doktora tezi Fransızca olarak (1934) Paris’te basılır. Tıpkıbasımı da Kültür Bakanlığı (1990) tarafından yapılır (İ. Kara, 2016b: 136-144).

Topçu’nun *Reha* isminde bir romanı vardır. Fakat bu romanı hayattayken bastırmaz. Romana ölümünden 13 yıl sonara, 1988 yılında ulaşılabilir ve ilk baskısı 1999 yılında yapılır. Romanı yazmaya 1926 yılında 17 yaşındayken başlar, 1936 yılında 27 yaşında tamamlar (Erverdi ve Kara, 2016: 5-6).

Hikâyelerini, *Taşralı* (1959), ismi altında kitaplaştırır. Kitabın ilk baskısında on dokuz hikâyeye vardır. Daha sonra ilk baskısında olmayan dört hikâyeye de *Taşralı*’ya (2017) dâhil edilir. Bu hikâyelerin ilk üçü *Hareket* dergisinde yayınlanmış olmasına rağmen kitaba dâhil edilmemiş son hikâyeye ise ölümünden sonra eşyalarının arasından çıkmıştır. Böylece *Taşralı* da ki toplam hikâyeye sayısı yirmi üçe çıkar (Erverdi ve Kara, 2017a: 11).

Nurettin Topçu birçok dergi ve gazetede yazı yazar. Bunlardan beş ve daha fazla yazısı yayınlanan dergiler: *Hareket*, *Komünizme Karşı Mücadele*, *Düşünen Adam*, *Türk Yurdu*, *Büyük Doğu*, *Bizim Türkiye*, *Tohum*, *Şule*, *Senirkent*, *Sebilürreşat*,

Türk Ruhu 'dur. Beş ve daha fazla yazısı yayınlanan gazeteler; *Yeni İstiklal*, *Akşam*, *Hürsöz*, *Yeni İstanbul* ve *Son Havadis* 'tir (İ. Kara, 2009b: 124,167).

Topçu'nun kitapları, yazıları ve makaleleriyle ilgili İsmail Kara bibliyografya (İ. Kara, 2006b: 523-551), Yusuf Turan Günaydın da Topçu hakkında yazılan yazıların bibliyografisini ve *Hareket* dergisinin indeksini (Günaydın, 2006b: 552-635), Mehmet Birgül ise Topçu'nun Entelektüel biyografisini hazırlamıştır (Birgül, 2013).

3.1.3. Nurettin Topçu'nun Yaşamında Entelektüel Kriz: Hoca da Papaz da Adam Aldatıyor

Entelektüel kriz, düşünce adamları, filozoflar, bilginler ve din adamlarında görülen bir olgudur. Ketum bir kişiliğe sahip olan Topçu her ne kadar kendi ruh dünyasının fırtınalarını (entelektüel krizini) açıkça paylaşacak bir kişilik olmasa da onun da entelektüel bir kriz yaşadığını gösteren ipuçları yaşamında ve eserlerinde mevcuttur.

Topçu, ruhunu pençeleleyen entelektüel krizden kurtulmak için birçok metafizikçiye başvurur. Çözümü ne hepsinden ileride gördüğü Bergson'da ne de onun düşünce felsefesinde bulur (İstanbulu, 2014: 19). O, Fransa'dan Türkiye'ye döndükten sonra kendine *mürşit* arar. Bu arayış dönüşten hemen sonra değildir. Yeni İslam-mistisizmi kurma çabalarından bunalım (entelektüel kriz) sürecinden sonra olur (Dural, 2010: 155). Fransa'da Hristiyan mistisizmini yakından tanır. Ülkeye döndüğünde Fransa'da gördüğü 'mistik hayatın' karşılığını Türk toplumunun dini hayatında göremez. Kafası karışık, kendi ifadesiyle perişan bir durumdadır. Şüphelerin getirdiği manevi boşluk onu imanın atmosferine çeker (Özcan, 2015: 47). Bu süreçte Topçu bir arayış içerisine girer.

Topçu entelektüel krizden kurtulmak, normal bir hayat yaşayabilmek için birçok psikiyatriste gider, ancak çözüm bulamaz. Kafasındaki sorular yine onu rahat bırakmaz, uykularını kaçıır. Bir arkadaşı ona imamlık yapan aynı zamanda da tasavvufun Nakşibendilik koluna bağlı olan, tasavvuf şeyhi Abdülaziz Bekine'nin kendisinin buhranına çözüm olabileceğini söyler. Topçu, Abdülaziz Efendi'nin eğitimini sorar. O da "geleneksel medrese eğitimi aldığını bugünün bakış açısına göre belki sadece ilk okul diploması vardır" cevabını alınca 'olmaz Sorbonn'da felsefe doktorasını birincilikle bitiren bir felsefeciyi ilkokul mezunu ne verebilir ki' diye düşünür ve itibar etmez (İstanbulu, 2014: 19). İstanbulu, Topçu'nun entelektüel

krizden kurtulmak için birçok psikiyatriste gittiğini ifade etmektedir. Ancak konuyla ilgili incelenen kaynaklarda Topçu'nun psikiyatriste gittiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Her halde İstanbullu, Topçu'nun entelektüel krizden kurtulmak için düşün insanları, aydınlar ya da din adamlarıyla yaptığı görüşmeleri ifade etmeye çalışmaktadır.

Topçu'nun entelektüel kriziyle ilgili belki de en önemli bilgi kaynağı ilk ve orta öğretimden arkadaşı Mehmet Sırrı Tüzeer'dir. Topçu'nun entelektüel kriz sürecindeki durumu Tüzeer'in anlatımından özetle şöyledir: Fransa'da eğitimini tamamladıktan sonra beni hemen aradı, buldu. Dükkâna geldi. Hocaya da papaza da düşman olduğunu söylüyordu. O zamanlar sokaklarda 'yerlere tükürmeyiniz' diye uyarı tabelaları vardı (Topçu, 1934 yılında Fransa'dan döner). Beraber yürürken gidip yazıların üzerine tükürdü. Civarda bulunan polise 'yere tükürdüm beni tutukla' dedi. Polis bu duruma şaşırды. Ardından polise 'görevini yapsana' deyince polis korktu (Tüzeer, 1992: 178). Topçu din adamlarına tepki gösterirken dini hakkınca yaşamadıklarına ve uygulamadaki problemlere işaret etmektedir. Bu durumu yazılarında da sık sık dile getirir. Yere tükürüp, sonra gidip polise kendi kendisini şikâyet etmesi; ancak aşırı stres, baskı ve bunalım sonucu yapılabilecek bir davranıştır. Bu durum, onun gerçek anlamda bir fikir çilesi ve sancısının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Yine bu durum Tüzeer'in hatıralarından özetle: Topçu'nun kafasında çözülmesi gereken sorular vardır ve din hocalarına kızgındır. Tüzeer, Topçu'ya, bütün hocaların hepsinin aynı olmadığını, kendisinin problemlerine çözümler sunabilecek bir hoca tanıdığını ifade eder. Daha önceden de Abdülaziz Efendi'ye Topçu'yu getireceğini söyler. O da kâfiri getir ama kibirli birisini getirme, der. Tüzeer'de bu öyle değil, Avrupa'da eğitim görmüş birisi, deyince Aziz Efendi getirmesine izin verir. Topçu, yolda Abdülaziz Efendi ile ilgili birçok sorular sormaktadır. Tüzeer, oraya varınca Abdülaziz Efendi'nin bütün bu soruların cevabını vereceğini söyler. Oraya vardıklarında, Tüzeer'in başta Topçu'ya söylediği gibi, yemek için hamur tahtasında patates, tahin helvası, tahta kaşık ve yer sofrası vardır. Topçu titizdir, Batı kültüründen kalma alışkanlıkları vardır. Bağdaş kurarak, ortak kaplardan yemek yemeye ve su içmeye alışık değildir. Abdülaziz Efendi'nin kerameti belki ilk karşılaşmada olur. Topçu'yu Batı'dan Doğu'ya doğru ilk o zaman çevirir (Tüzeer, 1992: 179). Tüzeer'in ifade ettiği gibi Abdülaziz Efendi'nin Topçu'yu Batı'dan Doğu'ya çevirmesi, o güne kadar belki de Topçu'nun Batı kültürünü, Doğu kültüründen daha ileride tuttuğu

şeklinde bir yorumu akla getirebilir. Bunun nedeni Fransa’da Felsefe lisans ve doktora eğitimi sırasında yakından tanıdığı Batı mistisizmi kaynaklı olabilir. Ancak Abdülaziz Efendi pratiğinde gördüğü tasavvuf anlayışı yönünü doğuya çevirmesine neden olur.

Topçu ve Sırrı Tüzeer birlikte, Abdülaziz Efendi’yi ziyarete giderler: Yemekten sonra Topçu ve Abdülaziz Efendi felsefeyle ilgili konuşmaya başlarlar. Tüzeer felsefeyle ilgilenmediği için bir süre sonra uykuya dalar. Tüzeer’i gece saat üç civarı uyandırır. Topçu ve Tüzeer evden çıkarken Abdülaziz Efendi, Topçu’ya, oğlum bu kapı sana her zaman açık, istediğin zaman gelebilirsin, der. Dışarı çıkıp biraz ilerledikten sonra, Topçu, Tüzeer’e geri dönüp tekrar konuşsak mı? der. O da daha sonra istediği kadar gelebileceğini söyler. O gece Abdülaziz Efendi, Topçu’nun kafasındaki soru işaretlerini çıkarıp, atar. Abdülaziz Efendi’nin ileri görüşlülüğü ve ilmiyle Topçu bir gecede bambaşka birisi olur. Belki Topçu’nun, kitaplar aracılığıyla da aynı şeyleri öğrenme imkânı olmasına rağmen Abdülaziz Efendi’nin anlatmasının çok başka bir yönü vardır. Abdülaziz Efendi, büyük ilim sahibi olduğu için Topçu ona bağlanır. Çünkü, Topçu çok zor bağlanan biridir. Daha sonra Topçu, Abdülaziz Efendi’den hiç ayrılmaz. Birçok kez Topçu, Abdülaziz Efendi’nin evinde sohbetini dinler, okuduğu kitaplardan sorularını sorup ondan cevabını alınca rahatlar (Tüzeer, 1992: 180). Aralarındaki irtibat ise Abdülaziz Efendi ölünceye kadar devam eder.

Abdülaziz Efendi’nin evine ilk ziyarete gittiğinde, tanışmadan sonra gece üçe, arkadaşı uyup kalmasına rağmen sohbe devam eden, gece üçte arkadaşını uyandırıp izin alıp çıkarken, daha kapıdan çıkmadan, tekrar Abdülaziz Efendi’nin yanına geri dönmek istemesi nasıl açıklanabilir? Topçu’nun bu davranışı entelektüel krizine Abdülaziz Efendi’nin çözüm bulmasıyla açıklanabilir.

Topçu’nun, entelektüel krizine Abdülaziz Bekkine ile çözüm bulması Yüksel’in verdiği bilgilerden şöyle özetlenebilir: Bekkine, Topçuyu şüphelerinden ve onların sıkıntısından alıp iman irfanına çıkarmıştır. Bekkine’nin sohbetine gelenler geceleri geç saatlere kadar otururlar, uykusu gelenler, sorularına cevap alanlar işi bitip gittikten sonra Bekkine’nin Topçu ile konuşmaları saatlerce devam etmektedir. Topçu sorularını sorar, o da cevaplandırıp kafasındaki şüpheleri ve muammaları çözüp, sıkıntılarını gidermektedir. Uzun yıllar aldığı eğitim, araştırma ve okumalarında, felsefede, bilimde, Avrupa’da, bulamadığını onda bulur. Konuşmalarının sonunda, kafasındaki bütün muammalar bitince izin alır kalkar. Ayakkabısının birini giyip sıra tam ikinciye gelince kafasına yeni bir problem takılır, geri dönsem rahatsızlık verir

miyim diye düşünür, geri dönmese o problem kafasından çıkıncaya ya da çözümünü buluncaya kadar kendisine bir türlü rahat vermemektedir. Bekkine (*mürşidi*) Topçu'nun bu halini bildiği için onu her zaman güler yüzle karşılamaktadır. Bin kere geri dönüp gelse dahi ona sanki ilk kez gelmiş gibi davranmaktadır. Şüphelerini tekrar giderip sorularını cevaplayıp onu teskin etmektedir (Yüksel, 1976: 74). Bir müşkül olunca Bekkine'ye sorup, ondan cevap alınca rahatlar. Bekkine ölünce şimdi ne yapacağım (Tüzeer, 1992: 181) diye endişelenmektedir. Yüksel ve Tüzeer'in anlattıklarına göre Bekkine'nin de Topçu'ya karşı ciddi bir ilgisinin olduğu, Topçu'nun içinde bulunduğu entelektüel krizin ya da düşünce buhranının tam anlamıyla farkında olduğu ve Topçu'nun entelektüel krizinin 1952 yılına Bekkine ölünceye (Günaydın, 2006a: 92) kadar devam ettiği ve Bekkine'nin bu konuda Topçu'ya yardımcı olmak için gönüllü olduğu anlaşılmaktadır. Topçu ve Bekkine'nin ilişkisini bilenler Topçu'nun felsefi bir soruyu akılla çözdükten sonra daha önce var olan çözüm hakkında da yeni muammalara neden olan düşünce girdabından Bekkine'nin sohbetleri sayesinde kurtulduğu konusunda hem fikirdir (Günaydın, 2006a: 93). Bu bağlamda, Topçu'nun ruhundaki açıklığı, Bekkine'nin doyurduğu (Şehsuvaroğlu, 2011: 61) söylenebilir.

3.1.4. Nurettin Topçu'nun Düşünce Kaynakları

Topçu'nun entelektüel dünyasını etkileyen düşünürler, düşünce akımları, şahsiyetler genel hatlarıyla ve basitçe sınıflandırılmaz. Onun düşüncesine olan etkiler birçok tasnife ayrılabilir. Yerli ve yabancı düşünce akımı ve düşün insanlarını derinlemesine inceleyerek kendi özgün düşüncesini ortaya koyar. Bu nedenle onun entelektüel dünyasında birçok düşünce iç içe geçer. Topçu, Hüseyin Avni Ulaş ve Akif'in şahsiyetinden çocukluktan itibaren etkilenir. Topçu'nun Hareket Felsefesi, İsyah Ahlakı düşüncesinin arka planında Mehmet Akif, Blondel etkisi yani yerli ve yabancı düşünce birlikte yer almaktadır. İslam Sosyalizmi düşüncesinin arka planında ise İslam ve sosyalizm düşüncesinin sentezi vardır. Görüldüğü gibi Topçu düşüncesi, karmaşık, girift ve çok derindir. Ancak biz yine bu iç içe geçmiş düşünceleri tasnif etmeye çalışacağız. Bu bağlamda Topçu'nun düşünce kaynakları yerli, yabancı, Doğu ve Batı düşüncesiyle iç içe geçmiştir.

3.1.4.1.Nurettin Topçu Düşüncesine Mehmet Akif Ersoy ve Hüseyin Avni Ulaş Etkisi

Topçu düşüncesine etki eden şahsiyetleri ve düşünce kaynaklarını incelerken Hüseyin Avni Ulaş ve Mehmet Akif'i beraber ele almak gerekir. Çünkü her ikisinden de çocukluktan itibaren etkilenir. Topçu, Akif'ten çok fazla etkilenmesine rağmen onunla bir kez görüştüğü anlaşılmaktadır. Topçu'nun hayatı boyunca devam eden Akif hayranlığı ve ilgisini Türkçe öğretmeni Nafiz Bey uyandırır (İ. Kara, 2009a: 13). Akif, 1920-1923 yılları arasında Ankara ve İstanbul'da bulunur. 1923-1926 yılları arasında ise Abbas Halim Paşa'nın davetiyle kışları İstanbul'da kalır, yazları ise Mısır'da geçirir. 1926 yılından itibaren Mısır'a yerleşir ve ölümünden birkaç ay önce 1936'da İstanbul'a döner. Dolayısıyla Topçu, Akif'le 1936'da tanışma fırsatı bulur (Birgül, 2013: 67). Topçu'nun Akif'le tanışması, Akif'in Birinci Meclisten yakın arkadaşı, Topçu'nun ise baba dostu ve çocukluktan itibaren hayran olduğu ve kayın pederi olan Hüseyin Avni Ulaş aracılığıyla gerçekleşir. Akif Mısır'da hastalanarak yurda döndüğünde Hüseyin Avni Ulaş hasta ziyaretine Topçu ile gider. Topçu bu ziyarette Akif ile tanışır (Enginertan, 2009: 102). Akif'le görüşmesinin bu ziyaretle sınırlı olduğu söylenebilir.

Ulaş eğitim amacıyla 1906 yılında İstanbul'a geldiği tarihten itibaren Topçu ailesinin dostudur. Ancak 1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı yıl Topçu beş yaşındayken İstanbul'dan ayrılır. Kafkas Cephesinde savaşı. 1920'de Meclis-i Mebusan üyesi olarak İstanbul'da beş ay gibi kısa bir süreliğine bulunur. O yılların karmaşıklığı ve Topçu'nun yaşı göz önünde bulundurulduğunda Hüseyin Avni Ulaş ile entelektüel anlamda bir etkileşim kurmamıştır. Topçu'nun Hüseyin Avni Ulaş'la düşünsel anlamda entelektüel etkileşim kurması 1923'ten sonra özellikle 1926-1928 yılları arasında, yani Topçu, lise öğrencisiyken başladığı tahmin edilmektedir (Birgül, 2013: 70). Bu bağlamda Topçu'nun düşünsel anlamda ilk ilişki kurduğu şahsiyetin Mehmet Akif Ersoy olduğu söylenebilir.

Topçu, bir Akif hayranı olan hocası aracılığıyla Akif'i tanır ve şiirlerini ezberler. *Safahat* bir şiir kitabından ziyade düşünce, ahlak kitabı olarak ele alındığında (İ. Kara, 2006a: 18) Topçu, açısından bir başucu kitabıdır. Topçu, ahlak felsefecisi olmadan önce ahlakın metafizik kaynağını ve ahlaki hayatın temsilini Mehmet Akif'in ilkeli yaşam tarzında ve ahlaki bir içeriğe sahip olan lirik şiirlerinde bulduğu söylenebilir. Akif, Topçu'nun ilk örnek aldığı kişilik prototiplerinden biri ve kendi ifadesiyle

'büyük adam'dır. Ona göre 'büyük adam,' eserleriyle hayatını birleştiren adamdır. Büyük adamda aranması gereken özellikler, ilk olarak bütün hayatı boyunca aynı kanaate ve aynı imana sahip olması gerekir. Zamana, zorluklara, toplumsal süreçlere göre değişmez, içinde bulunduğu çevreye göre hareket etmez; çevreyi kendine uydurur, uyduramazsa çarpışır. Toplumdan daha güçlüdür ve toplumu peşinden sürükler (Topçu, 2018b: 19). İşte Topçu'nun anlattığı büyük adam prototipi Mehmet Akif, Türk milletinin en zor zamanlarında, I. Dünya Savaşı ve İstiklâl Savaşı yıllarında toplumu peşinden sürükler. Topçu'nun Akif şiirlerine vakıf olarak Fransa'ya gittiği düşünülür. Bunu ifade etmek, Fransa'da kaldığı yıllarda felsefi yönelimlerini Türkiye'nin tarihselliğinden kaynaklanan etkilerle açıklamak önemlidir. Türkiye'de pozitivist yaygınlaştığı zamanda Akif'in 'Doğu'nun hareketsizliği' düşüncesine dayanan 'inkılapçı İslam' anlayışını dillendiren şiirlerinden aldığı ilhamla Fransa'ya giden (1928) Topçu, Blondel'in Hareket Felsefesi'ne ilgi duyarken tarafsız bilim mitinden hareket etmez; pozitivist hareketin karşısına sahih-doğru bir hareket olarak 'metafizik hareketi' çıkarır ve (varsaydığı) İslam toplumlarının hareketsizliğine felsefi bir çözüm getirmek ister. Fransa'ya gitmeden evvel, birçok kişinin sustuğu ve konuşma cesareti gösterenlerin de yargılandığını gören Topçu, Akif'in şiirlerinde bulunduğu 'isyan' düşüncesini ahlaki ve felsefi bir içerikle yorumlar (Mollaer, 2009a: 26).

Bütün yazar ve fikir adamlarının başka bir düşünce dünyası vardır. Yazar o düşünce dünyasında yaşar. Çevresindekileri oraya davet eder. Topçu, düşünce dünyasının sınır, şart ve müesseselerini aynı Mehmet Akif gibi bütün samimiyet ve kalbiyle ortaya koyar. Bu konuda Mehmet Akif'i takip eder. Topçu'nun, samimiyet ve mütevazılığının sonucu olarak, duygu ve düşüncesinin etkisi daha uzun yıllar devam edecektir. Onun Akif gibi düşünmesi, kendisinin düşündüğü şeyleri daha önce Akif'in dile getirmiş olması Topçu'nun hayranlığını aşka dönüştürür. İstiklal Marşı'nın şairi aynı zamanda din bilgini olması yönüyle aşka canlılık kazandırmaktadır (M. Kara, 1976: 35).

Topçu'nun Mehmet Akif'e hayranlığı, Akif'le ilgili anma toplantılarında yaptığı sunma konuşmalarında açıkça görülür. Bu toplantılarda yaptığı konuşmalar yine Mehmet Akif ismiyle kitaplaştırılır. Akif'in idealizmi, milliyetçiliği, mistisizmi, son olarak da *Safahat* felsefesi ve isyanını, Topçu kadar edebi olarak anlatan kalem ustası az bulunur (Kök, 2015: 2280). Topçu'ya göre 'Asım' milliyetçiliğimizi şiirle

anlatan harika romandır (Topçu, 2018b; 45). Topçu'nun ona bağlılık nedeni yalnız sağlam karakter adamı, kuramını yazdığı İsyân Ahlakı'nı yaşayan bir prototip olmasından dolayı değildir. Bunun yanında Akif'in son döneminde ulaştığı mistik vadi de Topçu'yu derinden etkilemiştir. İdealist sanatının sonunda ise mistik temaşa hasreti onda bir ihtiras haline gelir. "Cemaat dini, sadece şekilden ibaret din onu tatmin etmez. İlahi temaşaya ulaşmadıktan, ona yakınlaşmadıktan sonra, sadece bir vasıta olan ibadet hayatında kalmanın ne manası vardı?" (Kök, 2015: 2280). Akif bunu *Hicran* şiirindeki dizesiyle şöyle ifade eder:

Nedir manası, Mabut olmadıktan sonra mihrabın,

Rükûnun, haşyetin, vecdin, bütün bir çağrı esvabın? (1926) *Hicran-Safahat* (Ersoy, 2016: 436).

Akif'in bu dizesi, Topçu ile mistisizm anlayışının örtüştüğünün göstergesi olarak değerlendirilebilir. 1960'lı yıllarda *Hareket* dergisindeki bir oturumda Akif'in sosyal konulara yaklaşımı ve toplumculuğu konuşulurken söz komünizme gelir. Topçu, 'komünizmin kendisi batıl ancak davası haklı', (Kök, 2006a: 132) der. Yine 1960'lı yılların sonunda İstanbul Erkek Lisesinde Felsefe dersinde, Mustafa Kök'ün (Mustafa Kök Topçu'nun yanında öğretmenlik stajı yapar) ifadesiyle, normalde hiçbir şartta telkinde bulunmazken söz Akif'e gelince onun doğrudan doğruya sosyalist bir şair ve düşünür olduğunu söyler. Ocak 1970 yılında yine *Hareket* dergisi yönetimindeki bir Akif seminerinde *Safahat*'ın bir 'isyân kitabı' olduğunu ve isyanında yaşamın sefaletine karşı koymak olduğunu belirtir (Kök, 2006a: 132,140).

Akif'te isyan merhametle ve cemiyete yönelik olan merhametle başlar. Gayede insan sevgisiyle Allah sevgisini birleştirir. Akif'in baskı ve zulme karşı müstesna bir tavrı vardır. *Safahat* baştan sona cemaatçiliği, özgeciliği, Ruhçu Sosyalizmi hissederek, yaşayarak haykıran bir belgedir. Müslüman dünyada Ruhçu Sosyalizmi ilk kez *Safahat* işler ve konu edinir (Sılay, 2006b: 470). Topçu, için Akif ve Hüseyin Avni Ulaş 'Millet Mistiklerinin' önderleridir. Akif'i çok sever, inançlı ve mücadeleci ruhunda kendi kişiliğini bulur, her fırsatta ona olan hayranlığını ifade eder. Akif'in hakkıyla anlaşılmasına önemli katkısı vardır (Sılay, 2010, 198). Her yıl Fetih-Fatih, Mehmet Akif ve Çanakkale anma programları yapılmasına öncülük edenler arasında yer alır. *Büyük Fetih* ve *Mehmet Akif* kitapları genel olarak bu programlarda yaptığı konuşma metinlerinden ya da o dönemde kaleme aldığı yazılardan oluşur (İ. Kara, 2009a: 20).

Hüseyin Avni Ulaş ailenin en önemli dostudur. Topçu'nun babası Ahmet Bey, Hüseyin Avni Ulaş'a İstanbul Hukuk Mektebinde eğitimi sırasında yardımcı olur. Aralarındaki dostluk ileri seviyededir. Bu yüzden de evlerine sık gelir. Hüseyin Avni Ulaş son Osmanlı Meclisinde bulunur, daha sonra Millî Mücadele'ye katılır. I. Büyük Millet Meclisinde Erzurum Milletvekilidir. Birinci Meclis dağılınca Hüseyin Avni Ulaş İstanbul'a yerleşir. Hüseyin Avni Ulaş, İstanbul'a yerleştiğinde kendisi 35, Topçu ise 13 yaşındadır. Topçu, Hüseyin Avni Ulaş'ın dürüstlük, doğru bildiği yoldaki eğilmez iradesine ve cesaretine hayrandır. Fransa'da iken sık sık mektuplaşırlar. Yurda döndüğünde Topçu 25, Hüseyin Avni Ulaş 47 yaşındadır. Dostlukları Hüseyin Avni Ulaş'ın vefatına kadar (1948) kesintisiz devam eder (Erverdi, 2009: 71). Aralarındaki bu dostluk o kadar ileridir ki Topçu evliliğini bile bu dostluk etkisiyle yapar.

Topçu, Hüseyin Avni Ulaş'ın üvey kızı ile evlenir. Ezel Erverdi'ye göre Hüseyin Avni Ulaş'ın üvey kızı ile olan evliliğinin gerçek nedeni Hüseyin Avni Bey'e daha yakın olmayı istemesidir. Evlilik iki yılda boşanma ile sonuçlanır. Topçu'nun anlattığına göre, ayrılıkta suçlu olan taraf kendisidir. Topçu, bu ayrılıktan dolayı her gün görüştüğü Hüseyin Avni Ulaş ile görüşmeye yedi gün gidemez. Sekizinci gün zorlukla kapısına gittiğinde, Hüseyin Avni Ulaş hiçbir şey olmamış gibi onu karşılar ve “gel Nurettin, biz kardeşiz, böyle şeyler aramıza giremez” (Erverdi, 2009: 71) der. Hüseyin Avni Ulaş'a öyle çok ilgisi vardır ki onun üvey kızından ayrılmış olmasına rağmen Hüseyin Avni Ulaş'tan ayrı kalmaya dayanamaz.

Topçu, H. Avni Ulaş'ın fikirlerinden daha ziyade aksiyon yönünden etkilendiği düşünülmektedir. Lise yıllarından itibaren öğrencisi olan Muzaffer Civelek, Hüseyin Avni Ulaş ve Topçu arasında fikirden daha çok fiil (düşünce ve o düşünceyi davranışlarına yansıtma) üzerinden uyumlu bir etkileşim olduğunu anlatır (Birgül, 2013: 69). Hüseyin Avni Ulaş'ın vatanperverliği, üstün hamiyeti, namuslu ve cesur kişiliği Topçu üzerinde peygamberane bir etki bırakır. Diğer taraftan da bazı konularda önemli görüş ayrılıkları vardır. Topçu, otoriter ve disiplindi bir devlet anlayışına sahipken, Hüseyin Avni Ulaş, iktisadi anlamda oldukça liberaldir ve devletçi değildir. Bu görüş ayrılıklarına rağmen aralarındaki sevginin nedeni; haksızlığa karşı boyun eğmeme, her şartta faziletli kalma, dava sadakati gibi kök değerler ortaklığıdır (Civelek, 2009: 386-387).

Topçu için 1923 yılından önceki bütün kişisel, aile ve sosyal çevre ilişkileri entelektüel dünyasını hazırlayıcı etkenler olarak görülmelidir. Fransa eğitiminden

önceki yaşamında Hüseyin Avni Ulaş'la olan ilişkisinin iki boyutunu belirtmek gerekir. Birinci olarak Topçu'da daha önce oluşan Akif ilgisi ve sempatisinin, Hüseyin Avni Ulaş'a yönelik sevgiyi beslediği, net olarak görülür. Topçu ile yakın ilişkisi olan Hüseyin Avni Ulaş'ın da Akif'e sempatisi olduğu kesindir. Ancak bu ilişkiler birbirinden özerk ve farklı düzlemde olmasına rağmen şüphesiz birbirini destekler ve adeta bir bütün ortaya çıkarır. Birinci meclisten arkadaş olan bu iki kişi, birbirine her zaman büyük sevgi ve saygı duyar. Topçu, Hüseyin Avni Ulaş'la kişisel, Akif'le de fikri ve kalbi bağlantısıyla bir saygı sarmalı oluşturur (Birgül, 2013: 71).

Hüseyin Avni Ulaş, bazı arkadaşlarıyla *Anadolu Komandit Neşriyat Şirketi*'ni kurar ve kurulan bu şirket Nisan 1924'te *Anadolu Dergisi*'ni çıkarır. Topçu'nun Hüseyin Avni Ulaş'la entelektüel anlamda ikinci ilişkisi *Anadolu Dergisi* ile olur. Topçu'nun *Anadolu Dergisi*'ni okuduğu kesin olarak bilinmektedir. *Anadolu Dergisi*'nin çıkmasına neden olan Hüseyin Avni Ulaş'ın Topçu ile bağı anlaşılır bir durumdur. Topçu'nun yaşı ve Hüseyin Avni Ulaş'ın gözlem altında sıkıntılı hayatı düşünüldüğünde, belki de Hüseyin Avni Ulaş'ın kendisinden daha çok, çıkardığı *Anadolu Dergisi* daha o günlerde çocuk yaştaki Topçu'nun zihninde iz bırakmış olabilir (Birgül, 2013: 73-74).

3.1.4.2. Nurettin Topçu Düşüncesine Maurice Blondel Etkisi

Blondel, Topçu'yu Batılı anlamda etkileyen üç önemli düşünürden birisidir. O, Topçu'yu hem entelektüel anlamda hem de Batı medeniyetine yaptığı özeleştirileriyle etkiler. Fransa'da tanıştığı Maurice Blondel ile Türkiye'ye döndükten sonra da Topçu, iletişimini mektup aracılığıyla devam ettirir.

Topçu, Blondel'in Hareket Felsefesi'ni benimser, kafasındaki sorulara bu felsefeyle çözümler üretmeye çalışır. Blondel ve felsefesini Türkiye'ye Topçu taşır. Blondel etkisinden dolayı 1939 ve 1975 yılları arasında çıkardığı kendisiyle özdeşleşen, düşüncelerini savunduğu derginin adını da *Hareket* koyar (Öğün, 1992a: 47). Blondel'in, temel eseri ve Sorbonne'da savunduğu doktora tezinin adı *L'Action* yani Hareket'tir. Doktora tezini mezun olduktan yedi yıl sonra 1893'te ancak tamamlar. Tezi fazla dini içeriğe sahip olduğu için 1897'de muhafazakâr bir çevreye sahip Aix'te profesörlüğe kabul edilir. 1927 yılında gözünde yaşadığı sağlık problemlerinden dolayı kendi isteğiyle emekli olur. Aix'teki evinde inzivaya çekilir. Topçu, 1928 yılında Fransa'ya gider. Dolayısıyla Topçu'yu, Maurice Blondel'in

formal anlamda öğrencisi olarak gösteren bütün biyografik bilgiler yanlıştır. Blondel Aix'te kendi evinde ve çeşitli mekânlarda, toplantılar ve seminerler yapar. Topçu bu toplantı ve seminerler aracılığıyla onun, informal anlamda öğrencisi olur (Birgül, 2013: 142, 143). Topçu, Blondel ile 1928-1929 yıllarında Paul Mulla aracılığıyla tanışır. Blondel'in düşüncesinden ve kişiliğinden çok ciddi anlamda etkilendiği tartışmasıdır. Onun, Topçu'ya karşı özel bir ilgisi vardır. Blondel, Topçu'nun başarılı doktora tezinden dolayı onun şerefine evinde bir yemek verir. Blondel'in, Topçu'ya, Paris Üniversitesinde öğretim üyesi olarak kalması için aracılık etmek istediği söylenir. Ancak bu üniversitenin hangisi olduğu net değildir, bilgiler şifahidir. (?) Blondel'in nüfuzunun Aix'de güçlü olmasına rağmen başka bir yer de olabilir (Birgül, 2013: 148).

Topçu, Fransa'da öğrenciyken bazen İtalya'ya gidip Roma Üniversitesinde derslere katılır. O zaman faşist Mussolini iktidardadır. Bu seyahatlerden birinde İtalya'ya girişte, Roma tren istasyonunda bütün yolcular gibi valizi didik didik aranır. Gümrük memuru sert tavırlarla valizi ararken valizde bulunan kitabın kapağını açar. Kitap Blondel'in bir kitabıdır ve Blondel'in kitaba 'Değerli Dostum' diye başlayan bir ithaf yazısı vardır. Gümrük memuru bu kez sakin ve çok olumlu bir tavırla Topçu'ya Blondel'i nereden tanıdığını sorar. Topçu'da, tek kelimelik cevapla 'öğrencisiyim' der. Gümrük memuru tek kelimelik bu cevap üzerine valizi kapatır. Topçu'nun istememesine rağmen valizi bineceği trene kadar taşır. Tren kalkana kadar saygı duruşunda bekler. Topçu, bu olayı anlatırken çok duygulanır: Bu Hristiyan değerleriyle yetiştirilen basit bir gümrük memurunun, öğrencisi şahsında Katolik bir filozofa gösterdiği saygıdır. Gümrük memuru, Blondel'in öğrencisi olan bir kişinin kötü bir şahıs olamayacağını kabul etmektedir (Enginertan, 2009: 93). Bu olay Blondel ve Topçu ilişkisine yönelik ciddi bilgiler içerir. Blondel'in, öğrencisi olan Topçu'ya 'Değerli Dostum' diye hitap etmesi onu ne kadar önemseydiğinin göstergesidir.

Topçu, Blondel'le ilgili başka bir hatırasında Blondel'le olan saygısına açıklık getirir: Blondel'in, Batı'yı eleştiren, kötülüklerini itiraf eden tavrını sever. Blondel öğrencilerine bir konuşmasında, Batı medeniyeti insanlığa ne verdi, diye sorar. Öğrencilerinin Batı medeniyetini çok öven sözlerini dinledikten sonra Blondel, bir ihtimal I. Dünya Savaşını da kastederek; insanlığa kan ve ateşten başka ne verdik, der (Birinci, 2006: 439). Blondel'in kendi kültürüne yaptığı öz eleştiri kendi devletinin,

milletinin diğerk milletlere yapmış olduğu haksızlığı ve zulmü açıkça dile getirmesi Topçu'nun ondan etkilenmesinin nedeni olarak değerlendirilebilir.

Topçunun ahlâk felsefesi, Blondel'in Hareket Felsefesi'nin İslâm sûfliği/tasavvufu üzerine inşa edilmiş bir yorumu gibi durur (Özyurt, 2017: 232). Doktora tezindeki kavram şemasını Blondel'in Hareket Felsefesi'nden alır. Hareket Felsefesi'ne spekülasyonlara konu olacak kadar bağlıdır (Kök, 2015: 2278). Sorbonne'da başarılı bir doktora tezi veren genç filozof her şeyden önce ahlak konularıyla ilgilidir. Türkiye'nin meselelerini bu yönüyle ele alır. Gazi ve velilerin yarattığı Anadolu Türk tarihine Hareket Felsefesi'ne göre derin bir anlam kazandırır (Kaplan, 1976: 10). Nitekim doktora esnasında tanıştığı hocası Maurice Blondel gibi simalarla girdiği entelektüel diyaloglar ve üzerinde durduğu felsefi meseleler, onun hem içinde yetiştiği ve özel olarak ilgilendiği Doğu düşüncesini derinliğine analiz etmesine ve evrensel bir yöntemle bakış açısı kazanmasına hem de Batı felsefesini iyi bir biçimde tanınmasına vesile olmuştur (Şen, 2016: 35).

3.1.4.3.Nurettin Topçu Düşüncesine Luis Massignon Etkisi

Topçu'nun etkilendiği önemli kişilerden birisi ise Fransa'da tanıştığı Luis Massignon'dur. Adnan Adıvar'dan sonra Massignon'a Türkçe dersini Topçu verir ve bu dersler uzunca bir zaman devam eder. Bu sayede Topçu ve Massignon arasında bir dostluk kurulur. Fransa'dayken boş zamanlarında Hareket Felsefesi düşünürlerinin verdiği konferansları izler (Dural, 2010: 153,155). Etrafında da Batı medeniyetine ahlaki ve sosyal eleştiriler yöneltten Hristiyan mistik düşünce adamları ve yazarlar vardır (Öğün, 1992a: 47). Kök'e göre (2015: 2278) Massignon, onun doktora tezindeki, 'isyan' kavramını almasında etkili olan bir düşünürdür. Topçu Fransızca olarak hazırladığı doktora tezinde tasavvuf kaynağı olarak Massignon'un iki eserine atıf yapmıştır. Massignon'un bu eserleri; *La Passion d'al – Hallaj* (1921) (*Hallac'ın İhtirası*) ve *Les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1921) (*İslam Tasavvufu'nun Teknik Kavramlarının Kaynakları*). Massignon, Topçu'nun mistik yorumunun oluşmasına ve özellikle İslam tasavvufunun felsefi savunusunu yapmasında etkili olur (M. Kara, 2009: 261).

Topçu'nun Massignon ile tanışması ile ilgili *Hece* dergisinin Topçu özel sayısında (Sılay, 2006a: 398) ve Kültür Bakanlığı Topçu özel sayısı'nda (Erverdi, 2009: 71) bir tarih belirtilmemiştir. Ancak Birgül'e (2013: 167-168) göre,

Massignon'un, Topçu'yu hem bir bilim insanı hem de şahsiyet olarak etkilediği kesindir. Ancak Topçu bu konuda hiçbir şey söylemez. Massignon'la kişisel ilişkisine dair konuşmasa da Topçu, bazı yazılarında Massignon'u referans gösterir ve büyük bir saygı ile anar. Bu atıflar özellikle *İsyân Ahlakı* isimli eserinde işlenen ve Topçu'nun genel düşünce örgüsü içinde önem arz eden konulardadır. Blondel'den etkiler taşıyan felsefi bakış açısıyla ortaya koyduğu ahlak kuramını, mistisizme doğru götürerek oradan da din alanına geçiş yapmaktadır. Mistiklik ve din kıyaslamasında ise mistiklik daha önce gelir. Blondel, Massignon ve Bastide bunu daha önce ortaya koymuştur. Bastide'nin ifadesiyle; mistiklik, dini en üst mükemmel seviyeye çıkarmak, bir 'veli' yaşamı sürmek için kahramanca bir girişimdir. Bu yüzden mistiklik bütün dinlerin hem temelinde hem de zirvesinde vardır (Topçu, 2011: 170).

Blondel'ci felsefi çözümleme Hristiyanlığı merkeze alır. Blondel *Mistisizm* eserinde en geniş zirve olarak gördüğü Hristiyan mistisizmini anlatır ancak İslam'dan hiç bahsetmez. Blondel İslam'ın mistik boyutuyla ilgili bilgi sahibi değildir. İslam'a yönelik gerçek anlamda bilimsel çalışmaların az olduğu 1930'lu yıllarda, durum elbette bugünkünden çok farklıdır. Hatta bilimsellik adına Avrupa'da İslam'ı yaşamdan dışlayan pozitivist ve Batılı paradigmanın sosyokültürel etkilerinin ön planda olduğu bakış açısı egemendir. Topçu, bu koşullar altında İslam'ın 'Güneş' olduğunu anlatma sorumluluğunu üstlenir (Birgül, 2013: 168). Bunun da tek yolu ise Kur'an'ın, semavi dinlere has mistisizmi sonradan değil de özü gereği, Yahudilik ve Hristiyanlıktan daha fazla taşıdığını, içerdiğini ispat etmektir. Topçu'nun doktora tezini hazırladığı zaman göz önüne alınırsa, işin ehli bir oryantalist başvurmasına şaşmamak gerekir. Bu otorite o gün şatlarında Topçu için Luis Massignon'dur. Topçu, doktora tezinin seyri içerisinde *İslam'da mistik eğilim ve Anadolu sūfliğinin gücü* adı altında bir alt başlık açar ve dört buçuk sayfada ele alır. Bu dört buçuk sayfada Massignon'un eserlerine tam on altı atıf yapar. Aşağıdaki pasaj özetle Topçu'nun, Massignon'da neyi bulduğunu çok güzel bir şekilde göz önüne serer (Birgül, 2013: 169, 170): "Bütün dinlerin, en azından gelişmiş olanlarının temelinde mistikliğin bulunduğunu görmüş oluyoruz. Uzun süre iddia edilenin aksine İslâm da bunun dışında değildir. Yakın zamanda ortaya kondu ki, Hz. Muhammed'in mistik bir tefekkürüne doğan İslâm dininin kendisi, güçlü bir mistik eğilim arz eder", (Topçu, 2011: 172) dedikten sonra Topçu, konuya dipnot düşerek şu açıklamayı yapar: Massignon bu fikri, *Hallac'ın İhritası* ve *İslam Mistikliğindeki Teknik Terimlerin*

Kaynaklar isimli harika eserinde savunmaktadır. Topçu'nun kabul ettiği felsefi paradigmaya göre çok önemli olan bir konu yani, son ve en gelişmiş din kabul edilen İslam'ın kendi özünde mistisizm içerdiğinin ispatlanmasında Massignon öne çıkar (Birgül, 2013, 169,170). Massignon'un Topçu'yu etkilediği önemli bir düşüncesi, insan ruhu ile tanrı arasındaki birleşmenin, kavuşmanın Kur'an'a yabancı olmadığı, tasavvufun İslamiyet'in özünde bulduğu ve İslam tasavvufunun, Hristiyan ve Hint mistisizminin bir taklidi olmayıp özgün bir düşünce olduğudur. Topçu başka konularda, Massignon'un Hallac-ı Mansur'la ilgili birçok incelemelerinden yararlanmıştı (Mollaer, 2009b: 201).

Topçu'nun Fransa'dan Türkiye'ye dönmesine rağmen, Massignon ile kişisel iletişiminin devam ettiği anlaşılır. Bunun en iyi kanıtı, Massignon'un *Hallac'ın İhtirası* isimli eserinin son baskısına eklediği ve Topçu'dan söz ettiği bölümdür. Massignon'un, Topçu'nun doktora tezini kaynak göstererek yaptığı analiz, Topçu'nun ne kadar yetkin bir bilim insanı olduğunu açıkça gösterir. Massignon, Topçu'nun doktora tezine kendi eserinde dokuz atıf yapar. Topçu'dan şu şekilde bahseder; *Hareket* dergisini çıkaran, genç Türk Felsefeci Nurettin Topçu, Sorbonne Üniversitesinde hazırladığı, *Uzlaşmacılık ve İsyân (İsyân Ahlakı)* hakkındaki doktora tezinde kendisini açıkça Hallaccı olarak ilan eder (Birgül, 2013: 171,172).

Massignon'a göre İslam mistikliği oluşum evresinde ve ilerleme döneminde sürekli ezbere okunan, üzerinde derinlemesine düşünülen ve hayata uygulanan Kur'an'dan çıkarılır. Hz. Muhammed'in samimi ve devamlı çile içinde bir yaşamı vardır. Allah'a tutkun bir şekilde âşiktir. Hallac-ı Mansur'un yaşantısında görülen mistisizmde ruh bir kere beden zevklerinden ayrıldığında insan Allahlığa yaklaşır. Artık Allah'ın emri ile yapılandan başka bir şey istemez. O zamandan sonra onun her hareketi, Allah'ın hareketidir ve onun bütün emirleri Allah'ın emridir. Mistikliğin amacı olan bu hikmete, Allah ile ruhun birbirlerini tanıdıkları ortak bir aşk hamlesi içerisinde ulaşılır (Topçu, 2010a: 67, 68).

3.1.4.4.Nurettin Topçu Düşüncesine Henri Bergson Etkisi

Henri Bergson, Topçu'yu Batılı anlamda etkileyen bir filozof olmasının yanında Topçu doçentlik tezi olarak *Bergson'u (Sezginin Değeri)* çalışmıştır. Topçu aynı zamanda Bergson'un mistisizm düşüncesinden ve yaratıcı tekâmül kavramından etkilenmiştir.

Topçu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde doçent unvanı (Karaman, 2017: 236), almasına rağmen, kadro verilmeyerek, üniversiteye alınmaz (1949) (Kutlu, 1976: 119, İ. Kara, 2009a: 20). Doçentlik tezi daha sonra *Bergson* adıyla kitap olarak basılır (Karaman, 2017: 236). Topçu'nun, İslam idealizmi bağlamında 'aksiyoner din' anlayışında Bergson'un 'statik din, dinamik din' ayrımının etkisi vardır (Kök, 2015: 2278). Topçu'ya göre Bergson'un felsefesi; pozitivism ile çeşitli rölativist felsefe akımlarının yıkıcı etkileri altında kesin hakikate ulaşmada ümit ve imanını kaybeden XIX. asır insanlarına, bu yüzyılın sonlarında sezgi yöntemini ortaya koymakla, ümit ve iman getirir. Bu nedenden ötürü bütün memleketlerde ilgi ve övgüyle karşılanır. Etkisi kısa zamanda bütün dünyaya yayılır. Hayattayken onun kadar takdir, ilgi gören ve iyi anlaşılabilir filozof olmayabilir. XX. Asrın başlarında birbirini takip eden rölativist felsefelerin karşısında Bergson felsefesi, insanlık vicdanına ümit olur. Yaşamının sonlarında mistisizmi çok iyi tahlillerle savunan tezini ortaya koyarken onda, Allah'ına varmak isteyen inanmış bir ruhun hamleleri hissedilir (Topçu, 2017f: 15). Bergson, sezgisel bilgiyi öne çıkararak yirminci asır Batı düşüncesinde dinin yeniden meşruiyet kazanmasına önemli katkı sunar. Ona göre felsefenin temel sorunu şeylerin doğasının, 'sonul gerçekliğin' ve hakikatin anlaşılmasıdır. Bergson, bilme aracı olarak rasyonalitenin ve insan duyularıyla veri toplayan bilimin hakikati anlamak için eksik olduğunu düşünür. Hakikate ulaşmak, akıllı yaşam gücüyle ya da hayat hamlesiyle desteklemekle mümkündür. Akıl, insanın sadece maddi, biyolojik gereksinimlerinin giderilmesine ve doğaya adapte olmasına yardımcı olabilir (Özyurt, 2017: 191).

Bergson'a göre gerçekliğin yüzeyini gösteren zekâ, derinliğe yönelen metafizik ayrımı da bu genel felsefi çizgiyi tamamlar. Bunların hepsine göre, teatral olmak veya parlak söylemlere dayanan konuşma sanatı, retorikle ilgili, maddeye ait, gerçeklikten uzak görüntüyü ifade eden ve gerçekliğin derinliğiyle ilişkisiz, yüzeysel bir zekâ göstergesidir (Mollaer, 2009a: 52). Topçu, Bergson'un din/ahlak ve bilimin, Blondel'in din/ahlak ve felsefenin mecburi olarak çatışmayacağı düşüncesini devam ettirir. Bu bir yönüyle, bilim ve felsefenin metafizik boyutunu pozitivism karşı savunma düşüncesiyle ortaya çıkan XIX. asır spiritüalist pozitivism yaklaşımıdır. Topçu, ahlak sorununun ortaya çıkışını değerlendirirken ruhsal yaşamın entelektüalist akımlarının ortaya koyduğu mantıki (diskursiv) zekâyâ indirgenmeyeceğini düşünür (Mollaer, 2009b: 194). Topçu, tasavvufu felsefi bir bakış açısıyla ele alarak İslamiyet'in geleneksel ve resmi yorumlarıyla daima hesaplaşır. Tasavvuf ile yaşayan

din arasında kurduğu ilişki, Bergson'un 'dinamik din-statik din' kavramlarını hatırlatır. Statik din, ahlaki ve felsefi özelliklerini kaybeden, birtakım hareketlerin düzenli olarak yapılmasına indirgenmişken, dinamik din evrensel ahlak felsefesi olarak yaşanmaktadır. Topçu, genel olarak tasavvufu dinamik dinin temel niteliklerine uygun olarak tanımlar. Dinamik din, Bergson'un ifade ettiği gibi hareket, yaratıcılık ve aşka dayanır. Tasavvuf, insan iradesinin Allah'la birleşerek evrensel aşkı meydana getirmeye yetenekli olmasıyla, dinamik ve açık din anlayışını gösterir (Mollaer, 2009b: 201).

Topçu, Bergson mistisizmini, kendi düşünce yöntemiyle sentezleyerek kullanır (Kök, 2006b: 127). Mistisizm ise dini hayatta en yüksek seviyedir, ruhun samimi ve doğrudan Allah'la birleşebileceğini kabul eden düşüncedir. Bu birleşme normal düşünce ile insanın doğal haline yabancı olan ve birbirinden ayrılmayan yeni bir varlık ve düşünce şekli ortaya çıkarır. Mistisizmin özü şudur: Tasavvurlarla kavramlar realiteyi anlatamazlar. Hakikate temas edebilmek için duyularla anlaşılabilen eşyanın ve zekânın eseri olan tasavvurların ötesine geçmek lazımdır. Zira bütün bunlar realiteyi örten perdelerdir (Topçu, 2008: 203). Sezginin, matematik, duyumsal, estetik, vb. birçok çeşidi vardır. Bergson ise felsefi sezgiyi anlatır. Felsefi sezgi nedir? Sezgiyi içgüdüye benzetir. İçgüdü de sezgi gibi çok karmaşık konuları çözücüdür. İçgüdü'nün bir hamlede ortaya koyduğu beceri, zekâ tarafından uzun uğraşlar sonucunda elde edilebilir. Omurgalı bir hayvan olan sfenksin örnek olarak gösterilebilir. Sfenksin avını öldürmeden önce onu, hareket edemeyecek bir şekilde sinir merkezinin olduğu yerden yakalar. Bilinçsiz olarak yapılan bu hareket konunun uzmanları tarafından çok merak edilir. İçgüdü'nün sezgiden ayrıldığı nokta: İçgüdü amacının bilincine asla sahip değildir. Sezgide ise ulaşmak istediği amacın bütün bilgisi mevcuttur. Bergson'a göre içgüdü'nün, kendi kendisinin ve amacının farkında olması, sezgiyi ortaya çıkarır. Bergson, sezginin içgüdüyle ilgisini şu şekilde açıklar. Çıkar amaçlı hareket etmeyen, kendi kendisini idrak etmiş, konusunu düşünmeye ve bu konuyu sınırsız genişletme becerisi kazanmış olan içgüdüdür (Topçu, 2017b: 79-80). Sezgi ile hem insanın iç dünyasının hem de dış dünyasının hakikatleri tanınır. Dış dünyanın gerçeklerinden sezgilere ulaşmak için, önce nesnelere alınan, algıları, benliğe etki eden hatıralardan ve insanı kendisine çeken çıkar ilgilerinden ayırmak gerekir. Bu şekilde saf algılar elde edilebilir. Sonra, algılama yetisi sayesinde realite ile birleşmesi gerçekleşir. Bu sempati bilinç ile nesne arasında bir çeşit kaynaşmadır. Bu sempatik kaynaşma,

bilinçle eşyayı aynileştirir. Ruhi olan benlikle maddi olan nesne arasındaki fark ortadan kalkar. Adeta sezgi içinde bilinçle nesne aynı içeriğe dönüşürler. Bergson sezgiyi amacı olan bu birleşme ile şu şekilde tanımlar: Kendisinde biricik ve tarif edilemeyen şeyle birleşmeyi sağlamak için, insanı bir varlığın içine çeken şeye sempati denir (Topçu, 2017b: 81). Bu bağlamda Topçu, Hüseyin Avni ve Akif'te modelini bulduğu İsyah Ahlakçısı ve hareket adamı örneğini Blondel, Massignon ve Bergson'un mistisizm düşüncelerinden etkilenerek yeni felsefi bir senteze kavuşturur (Mollaer, 2009a: 38).

Bergson, Topçu entelektüel düşüncesinin ana kaynaklarından. Topçu kendi felsefi düşüncesini oluştururken Bergson düşüncesi ve mistisizminden yararlanmasına rağmen Bergson düşüncesine aşağıdaki eleştirileri yapar. Hakikat bilgisini veren sezgiyi, kendi ifadesiyle sadece soyut kavramlar veren zekâdan kesin olarak ayırır. Bergson'un bu düşüncesine birçok itiraz vardır. Zekâ da sezgi gibi, realitenin kalbine işleyen aydınlıklar ortaya koyar. Akıl ilkelerini idrak ettiren, düşünceler arasında ilişki kuran, insan yargılarını değerlendiren zekâdır. Dahası; bizzat sezginin bile zekâyâ ihtiyacı var. Ancak sezginin ortaya koyduğu hakikatler üzerinden yine zekânın değerlendirme ve tercih yapması zorunludur. Bergson, sezgiyi, bilinçle nesnelere sempatik kaynaşması olarak tanımlamaktadır. Bu kaynaşmada maddi varlıkların ruhsal karakter kazandığını ifade eder. Bunun anlamı şudur, sezgide eşya bilinç durumları içerisinde tanımlanır. “Yani biz eşyayı tanıdığımızı zannederken hakikatta kendi bilinç hallerimizi elde ediyoruz; eşyanın kendisini olduğu gibi tanımaktan uzaklaşıyoruz. Hakikati kaybettiren bu içimizin karanlığına dalma (*mysticisme*) tehlikesi; sezgiyi hakikati tanıma vasıtası olmaktan uzaklaştırıcıdır” (Topçu, 2017b: 81-82).

3.1.4.5.Nurettin Topçu Düşüncesine Anadoluçuluk Akımının Etkisi

Anadoluçuluk akımı, Osmanlı devletinin fiilen son bulduğu ve yeni bir oluşumun tartışıldığı ancak pek netleşmediği bir zamanda ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış esnasında Anadoluçuluk akımının çevresinde bir araya gelenlerin çeşitli dünya görüşlerine sahip olmaları bu akımın farklı kollardan ilerlemesine neden olur (Atabay, 2008: 515). Ancak ortak görüşleri coğrafya temelli bir milliyetçilik görüşüne sahip olmalarıdır. Anadoluçuluk düşüncesi, milliyetçiliğin dinin yerine geçmeye başladığı bir zaman diliminde hayali bir vatan kavramından gerçek bir vatana (Anadolu) geçişin

kilidi olarak tarihsel bilincin oluşumuna yönelik kültürel bir hareket olarak ortaya çıkar. Millî Mücadele'nin sonuçlarının tam olarak bilinemediği ve gelecek endişesinin ön planda olduğu bir durumda, yavaş yavaş siyasal ve ideolojik bir içerik kazanır. Anadoluocular genelde, mistik vatan anlayışıyla birlikte, milli kültürün ana unsurları arasında dine önem verirler. Atatürk milliyetçiliğine ve Turancılığa alternatif bir ara düşünce akımı olarak görülebilir (Elibol, 2008: 532).

Anadoluculuk II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlılık, Turancılık ve İslamcılık akımlarına tepki olarak doğan düşünce akımlarından birisidir. Bu hareketin ilk tohumu Türk Ocağı içinde 1917 yılında atılır. Ondan iki yıl sonra 1919'da Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı gibi gören bir düşünce akımı olarak doğar. Hilmi Ziya Ülken bu düşünceyi Henri Lichtenberger'nin *Richard Wagner, Poete et Penseur* adlı eserine dayanarak ileri sürer (Ülken, 1979: 477). Ülken *Anadolu Dergisi*'ni 1918-1919'da elyazması olarak Reşit Kaya ile birlikte 12 sayı çıkarır. Ülken, *Anadolunun Bugünkü Vazifeleri* (1919) isimli bir kitap yazar. Kitap öğrenciler arasında ilgi görmesine rağmen yayınlanmaz. Ülken'in yanında Anadolu hareketine ilk ön ayak olan Mükrimin Halil Yinanç'tır. İslam tarihine yönelik olan araştırma motivasyonu birdenbire Anadolu tarihine yönelir. Mükremin Halil Yinanç'ın coşkun mizacı bu harekete yarı siyasi bir şekil vermeye yönelir. Bundan dolayı kültür hareketi, yüksekokullar arasında bir düşünce akımına dönüşür. Baştan itibaren iki farklı milliyet anlayışı gelişir. Bunlardan ilki; kültürcü Anadoluçuluk: Anadolu'yu doğacak kültürün kaynağı ve gayesi olarak kabul eder, ikincisi ideolojik Anadoluçuluktur: Monroe'nin Amerika Amerikalılarından prensibinden hareket eder (Ülken, 1979: 477-478). Ülken, I. TBMM'deki muhalif grubun önde gelenlerinden eski Erzurum Mebusu H. Avni Ulaş'ın içinde olduğu bir grup arkadaşıyla *Anadolu Komandit Yayın Şirketini* ve *Anadolu Dergisini* kurar (1923) (Çınar, 2007: 64). Önderliğini, Mükrimin Halil Yinanç, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve İsmail Danişmend'den oluşan bir grup genç aydın yapar. Anadoluçuluk akımı daha önce oluşmuş olmakla beraber bu dergiyle vücut bulur (Kaplan, 1976: 10).

Topçu, Anadoluçuluk düşünce akımında önemli yeri olan İslami milliyetçilik düşüncesine sahip olan çeşitli mukaddesatçı ve milliyetçi oluşumlar içinde aktif bir şekilde bulunur (Karaman, 2017: 236). Bu oluşumlara aktif olarak katılması daha Fransa'da eğitim gördüğü sırada boş zamanlarında Anadoluçuluk akımının düzenlediği seminerleri takip etmesiyle başlar (Dural: 2010: 153). I. Dünya Savaşı

sonunda Osmanlı devleti yıkılır. II. Meşrutiyet Dönemi Türk aydınlarının ümit bağladığı İslam birliği ve Turancılık akımlarından beklenen sonuç alınamaz. İstiklâl Savaşı yıllarında Anadolu, Türklere yurt olduktan sonra oluşturduğu şuuraltı müktesebatla oluşan milli ve ahlaki değerler sonucu bir destan yazar. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni kurar. Ancak bu devletin bir ideolojisi yoktur (Kaplan, 1976: 9). Cumhuriyet dönemi aydınları kendi dünya görüşleri çerçevesinde yeni Türkiye Cumhuriyeti'ne bir perspektif oluşturmaya ve sunmaya çalışırlar

Civelek'e göre (1976: 18) Topçu da Türk milliyetçiliğini kültür ve coğrafi sınırlar olarak ele alır. Ona göre Anadolu'da ayrı bir millet yaşamaktadır. Millet yerine ırk konamaz. Türk milliyetçiliğine şekil veren Anadolu Türkü'nün, Anadolu coğrafyasındaki macerasıdır. Bu macerada kan; tarih, toprak ve alın teriyle yoğrulmuş ve bu topraklarda bir millet teşekkül etmiştir. Kendini yüzyıllardır İslam'a adayan Türk Milletinin evlatlarını, kısır, içi boş Türkçülükle şaşırtmak, köklü bir geçmişi bir ırk gururuna bağlamak Anadolu Türk'üne yapılan bir haksızlık olur. Amaç, Anadolu Türkü'nün hakkına sahip çıkarak, bu coğrafyada yaşayan insanları kaynaştırarak onları yeniden İslam'a hizmet edecek seviyeye yükseltmek gayesi olmalıdır. Bu bağlam da Topçu, milliyetçiliği reddeden bir ümmetçiliğe de karşı çıkar.

Topçu, Fransa'da tanıştığı (1928) Remzi Oğuz Arık'ın etkisiyle irtibat kurduğu Anadoluçuluk akımının sosyal ve iktisadi sınırlarını çizer. Nesilleri demirden pençeleriyle felç eden, materyalizm, pozitivism, sosyolojizm, pragmatizm gibi düşünce akımlarına başkaldırır. Bu düşüncelere 'bir ben vardır benden içeri' diyen Anadolu'nun berrak sesi Yunus'un sezgisiyle cevap verir. Akılcılığın ancak gönül ve kalp güneşi ile değer kazanabileceğini söyler (Erverdi, 1976: 4). Arkeolog Remzi Oğuz Arık, Anadolu düşünce akımının önemli temsilcilerinden ve Topçu'nun, etkilendiği önemli şahsiyetlerdendir. Remzi Oğuz Arık'ın ölümü üzerine Topçu, ona duygularını şöyle ifade eder: "Remzi! Ruhun ebedi olsun!... Ruhlarımıza nurdan, imandan, ışıktan yapılmış ebedi bir saray bıraktın, sen ebediliği fetheden nebiler ordusuna Allah'ın en güzel emanetisin" (Topçu, 2017c: 93-94). Remzi Oğuz Arık'ın ölümünden sonra kaleme aldığı bu yazı, onun dünyasında Remzi Oğuz Arık'ın ve dolayısıyla Anadoluçuluk düşünce akımının etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Topçu, Anadolu gerçeğinden bir milliyetçilik düşüncesi ve bu düşünceye uygun bir sosyalizm anlayışı geliştirir (Gündoğan, 2000: 90). O, bazı düşünce

tarihçilerine göre Anadolu cu akım içerisinde değ erlendirilmesine rağmen bu düşün ce tamamen doğ ru değ ildir. Çünkü Anadolu cu akım ve Topçu arasında düşün ce farklılıkları vardır. Topçu ilk dönem Anadolu cularının bazı yönlerini eleştirir. Anadolu'da yaşayan toplulukların kaynaş ıp büt ünleşerek yeni bir yapı oluşturduğunu kabul etmesinden dolayı Anadolu culara, Anadolu Türklerinin Oğ uzlardan geldiğini ve diğ er Türklerle akraba olduğu, düşün cesiyle Türkçülere, İslamiyet'i bir hakikat olarak ön planda tutması ve Türk düşün cesinin İslami bir içerikle hareket etmesi gerektiğini ortaya koymasıyla siyasal İslamcılara yaklaş ır (Sarıt aş, 1992: 88).

Topçu, milli coğ rafyanın önemine inanır. Bir milleti meydana getiren ruh gücünün işlevsel olması ancak yerleşik düzeni temsil eden milli bir coğ rafya ve bu coğ rafya üzerinde yaşanmış ve yaşanmakta olan ortak bir kaderle olabilir. Yani vatan ve tarih birliğ i ile milliyetçilik yapılabilir. Topçu, Türk milletinin tarihinin başlangıcını 1071 olarak kabul eder. 1071 olarak kabul etmesinin nedeni Türklerin göçebelikten yerleşik hayata geçmesinin ilk basamağ ı olmasıdır. Burada 'yerleşik' kavramı Topçu'nun anlaşılmasında çok fonksiyoneldir. Yerleşik düzen, köksüzlüğün ve belirsizliğ in aşılmasının bir göstergesidir. Burada 'Turan'ın belirsizliğ i sona ermekte, onun yerine ortak bir coğ rafyada, daha ötesi ortak bir üretim birliğ inin oluşturduğu kader birliğ i ortaya çıkmaktadır. Bir milletin ruhu ancak ortak yaşam kurallarının devamlılığ ında gerçekleşebilir. Bu konuda Topçu, milliyetçiliğ ini temellendirmek için sağlam kökler arar. 1071 yılında Anadolu'ya giren Oğ uzlar kısa zamanda tarımsal bir düzene geçer ve bu düzenin saflığ ı ile İslam'ın ahlakını üstün bir sentezle bir araya getirirler. Bundan sonra arkada bıraktıkları topraklarda yaşayan göçebe ve talancı soydaşlarının sahip oldukları tarihsel ve kültürel çevrenin bütünüyle dışına çıkarlar (Öğ ün, 1992a: 85-86). Anadolu cu düşün ce akımı, Turancılıktaki ırkçılığ a karşı çıkar. Çünkü coğ rafi şartlar, uzun yıllar devam eden tarihsel ve kültürel ayrılık Anadolu'da diğ er Türk toplumlarından başka yeni bir ulus (millet) oluşturmuştur. Anadolu culara göre Turancılar soy ile ulusu (milleti) birbirine karıştırmaktadır. Bir Latin milleti, Cermen milleti, bir Slav milleti yoktur. Turandan ise birçok millet ayrılmış ve bu ayrılanların (Türk kavimlerinin) birçoğu henüz milletleşememiş ve uluslaşmamışlardır. Turancılar burada, soy, toprak ve ekonomi birliğ ini göz ardı etmektedir (Topçu, 1939b: 76-77) Turancıların ileri sürdüğu ruh birliğ inin olması için maddi birliktelikte gerekir. Bunun yanında ruh birliğ ini sadece ırk birliğ inin sağlayacağını düşünmek doğ ru değ ildir (Elibol, 2008: 530).

Topçu, bir düşünür olarak milliyetçilik anlayışında insan, tarih ve toprak unsurlarını ön plana çıkararak Anadolu düşünce akımı içerisinde yer alır (Erverdi, Kutlu ve Kara: 1982: 370). Kısaca Anadoluçuluk akımı kendisine, kendisi de Anadoluçuluk akımına katkı sunmuştur.

3.1.4.6.Nurettin Topçu Düşüncesine Tasavvuf ve Abdülaziz Bekkine Etkisi

Tasavvufun ilk kuramsal temellerini Fransa’da Massignon sayesinde öğrenen Topçu, uygulama (pratik) yönünü Fransa’dan döndükten sonra bağlandığı Abdülaziz Bekkine rehberliğinde yaşamına uygular. Ama bu bir ihtida durumu değildir (Kök, 2006b: 137). Abdülaziz Bekkine, Beyazıt Medreselerinde tasavvuf eğitimi almıştır. Sınıf arkadaşı Mehmet Zahit Kotku aracılığıyla Nakşibendiliğin Gümüşanevi kolu şeyhlerinden Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi ile tanışır. Bu zatın gözetiminde tasavvuf eğitimine devam eder ve 27 yaşında icazet alır. Onu tanıyanlar, kendisinin güçlü, anlaşılır ve hikmet dolu bir anlatım şekli olduğunu söyler. Bu özelliği dönemin entelektüelleri, üniversite mensupları ve gençlerle kolay iletişim kurmasını sağlar. Topçu’nun, Abdülaziz Bekkine ilişkisi sohbet temeline dayalı bir dostluktur. Topçu üzerindeki etkisi sohbetleri aracılığıyla oluştuğu kanaatini sağlayacak birçok anekdot vardır. Sohbetler her türlü soruya açıktır. Bu sohbetlere eğitilmiş eğitimci, yaşlı genç her zihniyetten insan katılır. Sohbetleri bazı durumlarda sabahlara kadar devam eder. Topçu, Abdülaziz Bekkine’nin sohbet halkasının cazibesine daha ilk katıldığı andan itibaren kapılır (Günaydın, 2006a: 92, 93). Abdülaziz Bekkine ile ilişkisi tasavvufi bir bağlanma hikâyesidir. Bu bağlamda, felsefenin olanakları tasavvufun emrine sunulur. Felsefe, tasavvuf erbabının genel anlayışının aksine, ayak kaydırıcı olmaktan uzaklaşır ve kurtuluşa hizmet edecek bir araca dönüşür. Abdülaziz Bekkine ile tanıştıktan sonra Hristiyan olan Blondel’in “din esas itibarıyla mistiktir” sözünde belirttiği din-mistisizm ilişkisini Müslüman bir sofinin şahsında yakalar ve ruh dinginliğine ulaşır (Günaydın, 2006a: 96, 97). Topçu münzevilik, mahviyet, hareket ve mücadele adamlığını (İsyah Ahlakı) beraber yaşar. Bütün yaşamının birbirleriyle ters düşmeyen bu iki hat arasında geçtiği söylenebilir. Derin bir tevekkül, coşkulu bir isyanı vardır. Muhtemelen bu iki farklı hat, ahlak ve şahsiyetini meydana getirir (İ. Kara, 2005: 29).

Topçu’nun Abdülaziz Bekkine’ye bağlanması 1944 veya 1945 yılı olmalıdır. Bu konuda Orhan Okay, Fransa dönüşü ve İzmir’e tayin edilmeden önce olduğu kanaatini taşır. Abdülaziz Bekkine, Topçu ile ilk görüşmelerinde, neden felsefe

okuduğunu sorar. Topçu da hevesli olduğu için okuduğunu söyler. Abdülaziz Bekkine, Topçu'ya kendisinden kısaca şu şekilde bahseder; “Kazandan geldik, babamla Mercan'da dükkân açtık ve ticarete girdik ancak ticarete başarılı olamadık, sonra da imam olduk” der. Topçu, onunla karşılaştıktan sonra arayışlarına cevap bulacağı bir makama ulaşır. Şüpheci, kuşkucu mizacı sükûn, huzur bulur ve teslimiyet içerisine girer. *İsyan Ahlakı*'nı yazdığı 1932-1934'ten itibaren girdiği süreç ve arayışları karşılığını bulur (Erverdi, 2009: 71,72). Abdülaziz Efendi'nin ölümünden sonra kaleme aldığı *Yıldırımın Huzurunda* isimli hikâyesinde ona karşı duygu ve düşüncesini şu şekilde ifade eder:

Ruhlarımızın önünde yürüyen o büyük varlığı kaybettim. Acılarım, zamanın ve kaderin kollarıyla kucaklanmayacak kadar engindi. Onun, bende şimdi muamma olan son bakışında melek masumluluğu ile ilâhi bir emir birleşmiş gibiydi. Hicab ile ihtarın bir bakışta böyle birleştiğini ömrümde görmemiştim. Peygamberâne sakalının üstünde namütenahiye kolayca dalan gözler de mavi kapandıktan sonra sahipsiz kalmıştım. Sanki hakikat ve aşk âleminden atılmış da gölgeler ve yoksul mücrimler dünyasına sığınmıştım. Başım bir taş ocağından alınmış iri bir parça gibi gövdemin üstüne yüklenmişti. (Topçu, 2017e: 262)

Şüphesiz şahsiyetinden ve tasavvuf görüşünden etkilendiği kişi, Nakşi Şeyhi Abdülaziz Bekkine'dir. Abdülaziz Efendi'nin manevi eğitiminden aldığı feyiz dışında, *İslam Ahlakı* yazısında onun sözlerinden naklettiği aşağıdaki ifadeler bu zatın Topçu'yu ciddi anlamda etkilediğini göstermesi açısından önemlidir (Kök, 2015: 2279):

Her şeyde olduğu gibi Hakk'a kulluğun da bir şekli ve sureti, bir de ruhu ve manası vardır. Hakk'a kulluğun ruhu ve manası kendisine layık olan mevkiini teslim ettirebilecek derecede Hakkı tanımaktır ki, buna iman deriz şekil ve suretine gelince; o da Hakk'ın emrine uyarak, kendisi de dâhil olmak üzere bütün halkına hizmet etmekten ibarettir ki, buna da ubudiyet ve ibadet deriz. Hakikatte Hakk'ın çehresi bize kendi çevremizden daha yakın ve daha ayandır. Onu biz olanca açıklığı ile göremiyorsak bunun, bizim görüşümüzün lüzumu kadar aydınlanmadığından ileri geldiğini bilmeli ve bunu kabul etmeliyiz. Ve bu kusurumuzdan meyus da olamayız. Çünkü, Cenabı Hak bu eksikliğimizi doldurmak için hizmet ve ibadeti bize vesile etmiştir. Biz hizmet ve ibadetle Hakk'ın nuruna, hakikat güneşine kavuşabilir ve ona karşı icabeden kulluk ve hizmet borcumuzu da layikiyle anlamış olabiliriz. Hülâsa, hakka kulluk için halka hizmet yol olduğu gibi, Hakkı bilen içinde halka hizmet borç olmuştur. (Topçu, 2008: 98)

Bekkine'nin bu ifadeleri Topçu'nun *İslam ve İnsan- Mevlânâ ve Tasavvuf* eserinde ifade ettiği düşünceleriyle öz olarak örtüşen düşüncelerdir.

İslam'da şeriat, müminin hareket ve davranışlarını dışarıdan idare eden kanun ve kuralları Müslümanın içsel denemesinden, yolculuğundan ileride ve daha öncelikli tutan görüştür. Bunlar, dini hayat olarak değil kanun ve disiplin olarak alırlar; ferdi oluşturan hamura hiç dokunmazlar. Mutasavvıflar şeriatı inkâr etmez. Şeriatın sadece kabuğu teşkil ettiğini ve dinin özünün 'içsel deneme' ile yaşandığını kabul ederler. Bu durum tasavvufi bir ifadeyle şu şekildedir; 'kal ehli olanların, hal ehli olan' mutasavvıfları anlamaları mümkün değildir. Çünkü tasavvuf yaşantısı, bu yaşantıya eremeyenlerin idrakine kapalıdır. Şeriat âlimleri, tasavvufun cahillik eseri ve bid'at olduğunu söyleyebilir. İlahi yaşantıyı tecrübe etmeyenlerin onu suçlamaları normal karşılanabilir. Sonuç olarak tasavvufla şeriat, Müslümanlıkta iki ayrı yol değil, tasavvuf dinin 'özü ve çekirdeği' şeriat ise onun meyvesini koruyan 'kabuğudur' (Topçu, 2008: 126). İslam dininde esas olan düşünen insan idealidir, İslam'ın dava olan amacı, düşünen insanı yüceltmektir. Yapan, kopya eden insan onda ideal değildir; o koyduğu şeriat yani kurallar ve şekiller içinde sadece bedenine ideallerine karşı gelmeyen yaşayışın koşullarını tanıtır. Bütün din yolu olan tasavvufta ise İslam'ın düşünen insan ideali, aklı şaşırtacak bir derinlik kazanır (Topçu, 2008: 57-58).

Tarlan'a göre (1976: 2) Topçu, gerçek bir Müslüman ve dervişdir. İslam ve tasavvuf onun damarlarındaki kana sinmiştir. Tasavvufu İslam'ın özü, tek hakikat yolu olarak görür ve modern bir düşünce sistemi olarak insanlığa yeniden sunmak ister (Erverdi, 1976: 5). Topçu'ya göre, esas itibariyle tasavvuf yani İslam mistisizmi de bu önceki mistiklerden farksızdır. Hepsinde mistik esas, dini denemedir. Din özü itibariyle psikolojik kaynaklı olduğuna göre; mistisizmin dinin temeli olduğunu kabul etmek lazımdır (Topçu, 2008: 125). Mistisizm, sonuna kadar yaşanmış bir metafiziktir. Görülüyor ki mistisizm, İslam'daki, ismiyle tasavvuf, dini bir yaşantı olduğu gibi aynı zamanda bir metafizik görüştür. İslam tasavvufu Kur'an'dan kalp ilmini çıkaran felsefedir. İlahi varlığa katılma denemesi yaparak ahlaklanma yoludur. İlahi denemeyi kalp yolundan geçerek yapmak, İslam'ın gerçeğini yaşamaktır. Şarkiyatçı Luis Massignon *Hallac'ın İhtirası* isimli kitabında, insan ruhuyla kendi yaratıcısı Allah arasında birleşmenin Kur'an'ın ruhuna yabancı olmadığını söyler. O da Gazali'yi takip ederek, Peygamberin başlangıçta Hira dağında yalnız olduğunu, birleşme isteğinin vecdi içinde yaşayan, Allah'ın ihtiraslı bir âşığı olduğunu kabul eder (Topçu, 2008: 125).

Topçu, vahdet-i vücud görüşünü savunan mutasavvıflara ciddi oranda atıf yapar. Topçu'ya göre (2008, 116-118) Mevlânâ'nın felsefesi yani dünya görüşü *panteizme* dayanır. Panteizm veya vahdeti vücud ise şudur: Allah ve evren, aynı cevherin iki farklı görünüşüdür. Hakikatte bunlar birdir, evren Allah'tan başka bir şey değildir. Arif kalp gözü ile eşyada Allah'ı görür. Sadece aklını kullanan insan aklıyla Allah'tan başka Allah ararken, arif Allah'la kalp kalbe beraber, her şeyle birlikte onda olur. O da yaşamının zevkini tadar, *Ene'l Hak* sırrına erer. Vahdet-i vücudta asıl amaç Allah'tan varlıklara inme değil, varlıklardan Allah'a yükselmedir. Bu döngü şu şekildedir. Başlangıçta yalnız Allah vardı. Ondan unsurlar oluştu. Unsurlardan cansızlar, cansızlardan, bitkiler, hayvanlar ve insan çıktı. İnsan evrenin kalbidir. Varlık ona sığınmıştır. O olmasa hiçbir şey olmazdı. Onun varlığı sayesinde hakikat vardır. Allah'ta varlığının sırrına eren insanla birlikte vardır. Varlığı Allah'tan ibaret gören insanı varlıklar arasında seçkin konuma yükselten bu vahdeti vücudçu görüş, Mevlânâ'nın felsefesidir. Yine Topçu'ya göre (2008, 127) İslam mutasavvıflarının birçoğunun benimsediği vahdeti vücud görüşü, daha sonra modern felsefede panteizm adını alır. Bu konuda Spinoza 'Allah'tan başka cevher yoktur olmaz' der. İslam mutasavvıfları içinde vahdet-i vücudu savunanlar, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Nesîmî, Niyâzî-i Mısırî, Şeyh Sehâbeddin Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l Arabî, Sadreddin Konevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yunus Emre gibi tasavvuf büyükleridir.

Topçu'ya göre (2008: 153) Yunus Emre'yi anlamaya çalışmak boşuna bir uğraştır. Odaki hali yaşama olanağı ve gücü olmayanlar tıpkı meyvesiz, çiçeksiz ağaca bakarak bir odun yığını gördükleri gibi Yunus'u hiç anlayamazlar. İnsanlar sadece onun şiirleri ile bestelerini okuyup zevk alırlar. O her zaman sıradan insanlardan uzaklardadır. Ancak bir yaratılış kırıntısı olan varlıklarından utanarak, yaratıcısına sığınanlar onu anlayabilirler. İç, milli ve manevi değerleri yok edilmiş bir nesle Yunus'u anlatmak evhamdan başka bir şey değildir. Anadolu tarihi süreçte, yiğitlik ve kahramanlıkta olduğu kadar ahlak ve fazilette, hikmet ve sanatta, musikide ve mimaride dünyaya benzersiz dehalar yetiştirmiştir. Yunus Emre ise din alanında yetiştirdiği dehanın en tipik örneğidir.

Vahdet-i vücud inancının yaşanmasında ve anlatılmasında belki de en ileri duruluğa ulaşan Yunus, derinlik içerisinde yaşattığı bu durulukla sonsuzluğun çilesini eriten huzur atmosferi ve toplumun dertlerine çözüm olmak isteyen topluma mal olmuş

kimliğiyle Anadolu'da İslam davasının en başta gelen temsilcisi, sembolü, sancağı ve Anadolu ruhunun gerçek sahibidir. Yunus'ta Allah ve evren ayrılığını, vahdet-i vücudcular gibi bir vehim olarak kabul eder (Topçu, 2008: 154-155). O halde derviş Yunus'ta iki kişi barınır. Biri derinin içindeki Yunus, diğeri ise bir derinin içinde iki dünyayı barındıran Yunus'tur. Derinin içinde barınan öbürünün hasretiyle yanıyor; öbürü kendi içine dolunca kendisi yok oluveriyor. Dalından sarkan öyle bir meyve ki ona dokunulduğu anda ağaç kayboluyor; ortada sadece ağaçsız meyve kalıyor. Bu muamma akılla çözülemez. Bu bir akıl krizi ya da kişilik yarılması olmadığına göre; tam aydınlanma ile mutlak huzura erilen bu noktada krizden ve patolojik bir durumdan söz edilemez. O zaman bu konular akılla çelişir (Topçu, 2008: 157). Ve aynı zamanda bu konular aklın sınırlarını aşar. Akılla çelişen ve aklın sınırlarını aşan bu sırlara ancak tasavvufla (misticizmle) ulaşılabilir.

Hareket Felsefesi'ni kuran filozof Blondel “var olmak, istemek ve sevmektir” (Topçu, 2010a: 17) der. İstemek (irade) insan denen öznel, sübjektif varlığın cevheridir. İnsan ruhunun özel yapısı düşünce dünyasında, soyut aklın evreninde aranmaz. İnsan duygusu tabiat ve toplumdaki gelen etkilerdir. İrade ise insanın, dış dünyaya karşı koyduğu içsel psikolojik bir güçtür. Duyguları almada eli kolu bağlı kurşuna dizilenler gibi etkisiz ve iktidarsız olan insan, aldığı bu etkileri kendinde biriktirip güç yaparak dış dünyaya irade halinde karşı hücumla kalkar. Ancak dışarıdan, tabiatla toplumsal yapılardan duygular olarak insana gelen etkilere hemen benzeri bir tepki vermek, onları günlerce, yıllarca, bazen bütün bir yaşamı boyunca içinde biriktirip derinleştirerek aynı zamanda içinde devamlı doğurucu hale sokmak, sonunda bir gün insanda harika denecek büyük bir iradenin doğmasına neden olur. Bir tokat yiyen insanın geri bir tokat atması veya onuru kırılan bir insanın hemen onurunu kurtarma çabasıyla, zulüm pençesindeki insanı vecde getiren tahammüllerinin oluşturduğu engin irade gücü (Mansur ve Gandi'de olduğu gibi), elbette birbirlerine benzemez ve çok ayırdır. Yapısal olarak her ikisi de irade olarak görülse dahi birincisi daha çok mekanik bir olay gibi görünmektedir. İkincisi ise iradenin vecde gelerek ortaya çıkardığı mistik bir güçtür. Bir etkiye tepki vermek iradedir. Ancak irade, insanda yüksek seviyedeki değerleri farklı duygular halinde dışarıdan insan bedenine, hücrelerine kadar işleyerek, adeta maddileşen etkilerin neden olduğu hamlelerle Allah'a kadar yükselmek isteyen mistik güç haline gelebilir (Topçu, 2010a: 17). Topçu, iradeyi ikiye ayırır, ilki mekanik irade; fizikteki etki tepki kanunu gibi mekanik

bir sistemle çalışır. İkincisi büyük adam iradesi; öyle bir irade ki adeta insan bilincinin, düşüncesinin aracılığıyla bilinçdışının, insan bilincinden ayrı birer organizma olarak yaşayan hücrelerini bile kontrol etmesi, zaman içinde birikerek oluşmasıdır. İnsan buna önceden düşünsel olarak karar verir. Ancak çok zorluk ve çaresizlik zamanlarında benlik etkisiyle kararından vazgeçebilir. Buna rağmen insanın önceden düşünsel olarak aldığı karara, karşısına çıkan her türlü zorluğa ve çaresizliğe rağmen uyması, ancak mistik (tasavvufî) irade ile gerçekleştirilebilir.

Mistik çabayla ruh bir kere beden zevklerinden ayrıldığında insan Allahlığa yaklaşır. Artık Allah'ın emri ile yapılandan başka bir şey istemez. O zamandan sonra onun her hareketi, Allah'ın hareketidir ve onun bütün emirleri Allah'ın emridir. Mistikliğin amacı olan bu hikmete, Allah ile ruhun birbirlerini tanıdıkları ortak bir aşk hamlesi içerisinde ulaşılır (Topçu, 2010a: 68). Hallac, iradesini kendisi gibi kullanamayanların yani, İslam dünyasında, düşünceyi, dini, devleti zulüm ve baskı aracı olarak kullanan zorbalarmın kurbanı olur. Nefsine tapanlar devlet adamları ve softalar *enelhak* seviyesine yükselen yüce ruha düşman oldular ve onun kanıyla kinlerini beslediler. Ancak mahşer günü sura üflendiğinde, Hallac, kendini astranları kastederek; Allah'ım onları affet beni affetme. Benim insanlığımı kendi Allahlığıyla hak ediyorsun, benim insanlığımın senin Allahlığın üzerindeki hakkıyla senden, benim sana ulaşmama neden olan bu insanları senin de affetmeni isterim. Hallac'ın bedeni çarmıhta cemaat tarafından taşlanırken, o bu hareketler karşısında güler ve cemaate acırken kendisinde kutsallaşan şeyin vecdiyle sarhoştur. Onu ağlatan ve yaralayan şey ise dost eliyle atılan bir güldür. Toplumlarının günahlarını satın almak için ölen şehitler, bugün ruhların gerçek sahipleridir. Bedbaht toplumların onların yardımına ihtiyacı vardır (Topçu, 2018a: 320-321). Özgürlüğün içindeki ateşin sönmeyen nuru vecddir. Vecd yoksa özgürlük bir vehim, bir kibir, bir ego ifadesidir. Özgür olamayan insan nefsin ve her şeyin esiridir. Hallac'ın kendisini darağacına çıkarıncı için bile şefaata dileyen merhametini onlardan esirgemeyen iradesi özgürdür (Topçu, 2018a: 67). Bu bağlamda vecd özgürlüğe bir zemin ve basamak olur. Vecd üzerine yükselen özgürlük çok daha güçlüdür.

Topçu, bu bağlamda Hallac'tan mülhem Anadolu Türk gençliğine bir ufuk göstererek özetle şunları söyler: Biz sefaletin her türlü sorumluluğunu vicdanlarımızda hissediyoruz. Bütün yokluğu içinde mukaddesatını ve varlığını korumuş olan Türk Anadolu halkını her yönüyle seviyor ve kurtarmak istiyoruz. Onlarla beraber sizin ruh

sefaletinizde bize ıstırap vermektedir. İşte farkımız bura da gizlidir: Biz sizi kurtarmak istiyoruz. Millet kutsallarına hizmetkar, bilim ve ahlaka âşık sınıfın kahramanları, sizi vurmak isteyen bu insanları kurtarmak ilk görevinizdir. Onlara acıyın, zulmeden kardeşlerinizi affedin, onlar ne yaptıklarının farkında değillerdir (Topçu, 2010a: 197).

3.1.5. Bir Aydın Olarak Nurettin Topçu: Ayrık Sıma

Topçu'yu bir aydın olarak şablon ifadelerle tanımlamak pek olanaklı değildir. Yaygın kullanımla milliyetçi muhafazakâr ve İslamcı olarak kabaca ifade edilse de o yer yer bu kalıpların dışına taşan ve bu kavramlarla ters düşen niteliklere sahiptir.

Öyleyse, aydın nasıl olmalı ve Topçu nasıl bir aydındır? Aydının uygarlık geleneğinden beslenmesi gerekir. Aydın gelenekten tamamen kopuk olmaz ancak tamamen de bağlı olmaması gerekir. Aydın toplumun düşünsel geleneği ile tam uyuşmayan, yer yer çatışan; mevcut düşünsel ortamı hazmetmeyen, aynı ortam tarafından hazmedilmeyen bireydir. Bu aydınların başında Topçu gelir. Topçuya baktığımızda, gerçekten Türkiye'nin genel havasıyla barışık olmadığı ve hazmedilmediği görülür. Milliyetçilik yönü güçlü bir aydındır. Zaten İslami düşünceyi savunan aydınların milliyetçi damarı vardır. Topçu'nun düşüncesindeki farklılıklar, sıra dışılıklar onun düşüncesinin kategorize edilmesi konusunda birtakım problemler doğurur (Kayalı, 2016: 76-77). Türkiye'de aydınları tanımlarken yapılan ideolojik nitelermeler, onların düşünce akımlarıyla olan ilişkileri üzerinden yapıldığı için kategorize edilmelerine neden olur. Bu durum bir tanımlama kolaylığının yanın da önemli bir problemi ve etiketlemeyi beraberinde getirir. Ancak bu kategoriye uymayan birçok düşünceyle sentez ilişkisi olan aydınlar vardır (Perşembe, 2002: 93). Bu yönüyle, Topçu'nun Türk aydınları arasında eksantrik, istisnai, marjinal bir konumda (Sarıtış, 2006: 265), ve sıra dışı bir çizgide olduğu görülür (Şen, 2016: 35).

Bir aydın olarak Topçu'nun entelektüel çalışmalarında dini konular ana temayı oluşturur. Sosyolojist, pozitivist din anlayışına karşı, düşünce savaşını kendisine gaye edinen Topçu, sosyal bilim alanındaki yazılarıyla hem Türkiye'deki jakoben laikçi politikaya hem de modernizmin etkisi altındaki güncel yaşamın sekülerleşmesine sistematik ve analitik eleştiriler yöneltir. İslami düşüncenin aşırı bir şekilde baskılandığı yıllarda Türk üniversitelerinde kendisine akademisyen olarak yer verilmez. Topçu'nun entelektüel hayatı, 'Üniversite Reformu' denilen bir program çerçevesinde pozitivist bilim paradigmasına sahip olmayan akademisyenlerin

üniversiteden atıldığı zaman dilimine denk gelir (Özyurt, 2017: 183). Görünürde başka şeyler olsa da gerçekte Topçu'nun üniversiteye kabul edilmemesinin nedeni üniversite reformu olduğu söylenebilir.

Üretken bir aydın olan Topçu'nun İsyân Ahlakı, Hareket Felsefesi, Anadolu Sosyalizmi kavramları ve *Hareket* dergisi, Türk entelektüel düşüncesine katkılarının en çok dikkat çekenleri olarak ifade edilebilir. O, Şubat 1939 yılında *Hareket* mecmuasını çıkarır (Topçu, 1939a: 1). Topçu'nun çıkardığı *Hareket* dergisi, Cumhuriyet döneminin ciddi önem arz eden, ilk kültürel dergilerindendir. Bu dergide genel olarak işlenen konular; kapitalizm karşıtı ve modernizme karşı kuşkuculuk ve yaşanan döneme ilişkin memnuniyetsizliktir (Tunalı, 2009: 841). Topçu, İslam Sosyalizmi kavramını ortaya atarak İslami bir sosyalizm olur mu tartışmasının başlamasına neden olur. Topçu'nun sosyalizm anlayışı şu beş ilkeye göre kaynağını Kur'an'dan alır:

1. Mülkiyet hakkı başıboş bırakılamaz.
2. Bütün vatandaşlara iş ve istihdam sağlamak devletin sorumluluğundadır.
3. Dış ticaret devlet kontrolünde ve devlet elinde olmalıdır.
4. Devlet iktisadi, politik, inanç istismarlarını ortadan kaldırmakla görevlidir.
5. Bankacılık ve sigortacılık devletleştirilmelidir (Bolay, 2015a: 2285). Topçu bu Müslüman Anadolu Sosyalizmi düşüncesiyle Türk düşünce hayatında çok özel bir yere sahiptir (Perşembe 2002: 93).

Topçu 'Hareket Felsefesi'ni Blondel'in '*L'Action*' düşüncesinden alır. Blondel'e göre hareket: "İnsanla Allah'ın bir terkididir" (Topçu, 2017a: 52). Topçu ise hür hareketi "Allah'a dayanılarak yapılan isyan" olarak tarif eder, hür hareket eşyayı ve kendi kendini değiştirmektir. İsyân neye karşıdır? Nefis ve eşyaya karşı olan, esarete yönelik isyandır. Topçu'nun isyanı, Allah'ın insanda isyanıdır. Onun isyan kavramı, nefsin sefaletine, ihtiraslarına ve bunlar sonucunda oluşan zulümlere karşı, insan içindeki sonsuzluk iradesinin ayaklanmasıdır (Bolay, 2015a: 2284-2285). Bu isyan, önce kendi nefesine, devamında da toplumun ve iktidarın zulümlerine karşı bir başkaldırıdır.

Topçu, aynı zamanda Tanzimat'la ortaya çıkan yeni aydın modeli içerisine girer. Bu yeni aydın modeli hem İslam geleneğinden gelen hem de Batı'yı öğrenen iki

tarafı birlikte götüren ve daha geniş bir dünya görüşüne sahip olan bir yapıdadır. Bunun en iyi örnekleri Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal, Elmalılı Hamdi Yazır ve Nurettin Topçu'dur. Bunlar, bir taraftan İslami geleneği devam ettirirken bir taraftan da günün şartları içinde Müslümanların takip etmeleri gereken yola kafa yorarlar. Topçu ve bu alandaki bazı aydınların önemli nitelikleri vardır; bu niteliklerden birisi sisteme karşı çıkmaları ve isyan etmeleridir. Ancak isyanları sessizdir. İsyanın sonucunda sistemden dışlanırlar fakat sistemin dışında kalmak onlar için bir stratejidir. Diğer taraftan güncel olaylara boğulup ideolojik bir tutum sergilemezler. Bu bağlamda Topçu, güncel aktüalitenin dışında büyük resme, felsefi ve sosyolojik olarak, kültür, medeniyet, ahlak, insan, eğitim gibi konular üzerinde durur. İslam medeniyetinin Batı ile ilişkisi, günümüzdeki tutumu, geleceği üzerine odaklanır 'Yarıncı Türkiye'nin hayalini kurarak, gençlere ideal aşlamaya bir kızıl elma sunmaya çalışır (Şentürk, 2016: 22). Ziya Gökalp milliyetçiliğine karşı çıkar ve Osmanlı, İslam unsurlarına ağırlık vererek kendine özel bir çizgi takip eder (Erverdi, vd, 1982: 370). Gökalpci Atatürk çizgisinin benimsediği ırkçı, Turancı milliyetçilikle Batılılaşma düşüncesine karşı Yahya Kemal, Mükremin Halil Yinanç, Hilmi Ziya Ülken'in oluşturduğu Anadolu Milliyetçiliği çizgisini takip eder. Bin yıl önce tarih, toprak, din, dil, soy gibi unsurların meydana getirdiği vatana vurgu yapan Arık'ın Anadoluçuluk akımının takipçisidir (Tural, 2006: 305). Bu yönüyle Gökalp'in Orta Asya'ya dayanan milliyetçilik düşüncesinden ayrılır.

Klasik anlamda Osmanlı ve Cumhuriyet İslamcılığının temsilcisi olmaz, tam olarak milliyetçi, muhafazakâr ya da sosyalist kesime dâhil değildir. Bundan amaç ona bir yer bulmaksa, burası (Arıcan, Orçan ve Kala, 2016: 10); İslamcı ama siyasal İslam'a karşı, milliyetçi ama Turancılık' a karşı, muhafazakâr ama şahsiyetçi, Anadoluçu ama Abduh ve Afgani referanslıdır (Yıldırım, 2016: 128). Dolayısıyla ideolojik kavramlar onu anlatmakta yetersiz kalır.

Topçu'nun karşı olduğu önemli temel konulardan birisi de pozitivist toplum paradigmasıdır. Pozitivist paradigmaya göre toplum, bir nesne olarak değerlendirilerek sosyolojik yasalarla bu nesneye yön verilmek istenir. Bu da ilerleme olarak kabul edilen Batı toplum değerleriyle gerçekleştirilecektir. Toplumsal ilerleme tarihsel süreçte, kabile, imparatorluk, ümmet ve millet aşamalarından oluşur. İlerlemeden amaç, son aşamada modernliğin toplumsal imgesine yerleşme olmalıdır. Topçu, bu hâkim sosyolojik bakış açısına ilk köklü eleştiriyi getiren aydındır

(Yıldırım, 2006: 141). Topçu düşüncesi, Batı-dışı bir sosyoloji kavramsallaştırması olarak, *Frankfurt Okulu (Eleştirel Sosyal Teori)* ile kıyaslanırsa ondan daha özgündür. Modernitenin sonucu yabancılaşma, ruhsuzlaşma yani Weber'in (Weber, 1999) ifadesiyle büyü bozumu ve makineleşmedir. Sanayileşmenin çözüm değil bir esaret ve buhran toplumu olma açmazlarına vurgu yapar. Eleştirdiği konulara yönelik sunduğu çözümler, Türk medeniyet ve kültüründen mülhemdir. Batı'ya yine Batı ile cevap yerine Doğu'dan/İslam'dan cevaplar verir. Sosyolojiye, *Türk Eleştirel Sosyal Teori*'yi kazandırmıştır (Yıldırım, 2006: 146-147). *Frankfurt Okulunun (Eleştirel Sosyal Teori)* 1930'lu yıllardan sonra çalışmalarından söz ettirdiği (Durdu, 2006: 17) göz önüne alındığında Topçu'nun Şubat 1939'da *Hareket* dergisini, çıkarması (İ. Kara, 2009c: 7) *Eleştirel Teori* ile kıyaslandığında Türk entelektüel düşüncesi açısından önemli ve eş zamanlı bir kazanım olarak görülür. Batı düşüncesinde *Neo Marksist* veya *Frankfurt Okulunun* modern topluma yönelik eleştirileri sonucu oluşan *Eleştirel Teorinin*, Türk entelektüel düşüncesinde Topçu, tarafından temsil edildiği söylenebilir (Yıldırım, 2006: 144). Ancak Topçu'nun özelliği *Frankfurt Okulu* etkisiyle değil Türk İslam etkisiyle olmasıdır.

Topçu bir aydın olarak *Frankfurt Okulu* düşünürleri gibi moderniteyi eleştirir ve olumsuzlar. Ancak o modernitenin esaretinden kurtuluşun dine, Allah'a yönelmekle mümkün olacağını söyler. Modernite, insana bir yandan maddi güç verirken bir yandan da varoluşsal açıdan insanı kafese sokan bir olgudur. Faust'ta geçen şekliyle modernitenin cinlerini davet etmenin ağır faturası, harika maddi hazların ödülü karşısında gelen derin huzursuzluk veya strestir (Mollaer, 2016: 2018). Zira "cinleri çağıran kimse onlardan kolay kolay kurtulamaz" (Goethe, 1965: 55-56). Makinaya yani cinlere umut olarak bakılmaktadır. Makinadan Allah'a varılacak bir yol yoktur. İnsanın âlemde yerinin ezelde çizilen haritası olan hikmet, tekniği de kapsar; ancak teknik hikmetten çıkmaz. Makinenin bilgisi de aşkı da yoktur. Her alanda makineleşmek aşktan ve hikmetten uzaklaşmaktır. İnsanın sonsuzluk duygusu, bir çeşit manevi boyutu Allah'ın emrine girmezse, Allah'ın zıt kutbu olarak ifade edilebilecek başka bir ifadeyle makinenin buyruğuna esir olacaktır (Topçu, 2010b: 101-102). Bu bağlamda Topçu, modernite çıkmazından çıkışın Allah, din ve ruhla olabileceğini söyler. Onun makine ve endüstrileşmeye yönelik düşüncesi *Frankfurt Okulunun* genel felsefesiyle örtüşen konulardır.

3.1.6. Nurettin Topçu'nun Aydınla Bakışı: Aydınlar; Vagonlardan Kopan Lokomotiflere Benzer

Bir aydın olarak Topçu'nun kendisi incelendikten sonra, onun aydınla bakışı ele alınacaktır. Topçu'nun aydınla bakışını seminerlerine katılan Yücel yine onun kendi ifadelerinden özetle şöyle aktarır: İnsanlık tarihinde, ilk zamanlar hikmet sahibi adam yani *hakîm* (bilge) adam, seçkin saygın bir kişi olarak ortaya çıkmaktadır. Hikmet akıl temellidir. Akıl tabiat içinde her şeyi tanıy diye düşünülür. Orta Çağ koşulları zahit tipini, XVIII. yüzyıl koşulları âlim tipi meydana getirmektedir. Fakat XVIII. yüzyılın sonunda âlimin zorunlu ancak yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Rousseau'nun aklın yetersizliğini yeniden ortaya koymasıyla kalp adamı ortaya çıkmaktadır. Bu his ve faziletli kişinin aklına, duyguları istikamet vermektedir. Bu esnada romantikler yoğun bir şekilde Rousseau'yu takip etmektedir. Ancak sanayinin gelişimi Avrupa'nın yüzünü değiştirmesiyle tekrar akıl adamına dönülür. Akıl adamı âlim ya da kalp adamı değildir. O sadece bir teknisyen ve bir kapitalisttir. Bu durum insanda manevi boşluk oluşturur. Ortaya çıkan manevi boşluk Bergson'la romantizmi tekrar çağırır. Bergson romantizmle beraber Orta Çağın zahit tipini birleştirir. Devamında Blondel, kalp adamının dönemini başlatır. Sonuçta sırasıyla, *hakîm* (bilge), zahit, âlim, kalp adamı, kapitalist ve yeniden kalp adamı prototipleri ortaya çıkmaktadır (Yücel, 1992: 18-19). Topçu, Batı aydınının tarihsel ve sosyal şartlar içinde evrimini bu şekilde ifade eder.

Özellikle 1980'li yıllarda Türk entelektüel dünyası içinde önemli bir kavram olan Babıali şöyle özetlenebilir: Babıali, Osmanlı Devleti'nin 1650-1922 yılları arasında sadaret (başbakanlık) merkezidir. Sadaret binası günümüzde İstanbul Valiliği olarak hizmet vermektedir. Sadrazamlar, Topkapı Sarayı'na yakın olması yönüyle Eminönü'ndeki Cağaloğlu semtinde yaptırılan konaklarda ikamet ederler. İlk başta binaya Paşa Kapısı ve *Bab-ı Asaf* denir. 1808'de Alemdar Mustafa Paşa'nın sadrazamlık yaptığı dönemde çıkan isyanda, patlama sonucu bina tamamen yanar. Yeniden inşa ettirilen binaya dönemin padişahı II. Mahmut dolayısıyla *Mahmut-ı Adli* denir. Bu isim zamanla *Bab-ı Adl* ya da *Bab-ı Adli* olur. XIX. yüzyılın yarısından sonra Babıali deyimine dönüşür (Özcan, 2015: 236). Son yüzyıllarda Babıali devlet adamı yetiştiren bir okul konumundadır. Sadrazamlar bile çoğu zaman orda stajyer olarak işe başlamış üstün yeteneklerdir. Durum böyle olunca herhangi bir dönemde iktidara kimin geçeceği bir problem teşkil etmez. Farklı siyasi dönemlerde Said Paşa'nın, Kâmil Paşa'nın veya Tefik Paşa'nın iktidara getirilmesi belirli siyasi koşulların

mecburi sonucudur (Topçu, 2010a: 155). Topçu (2018c: 61) ise Babıali'yi şöyle tanımlar: İstanbul'un diğer çevresindeki kötülük yuvası da onun dertli bedenine kanser gibi uzanan Babıali Caddesidir. Bu caddede hep leke, hep ruh düşüklüğü dolaşır. Sahtekârlık, fahişe yüzlü bir çevrenin aldığı, sattığı, elden ele dolaştırdığı, kucakladığı, besleyip büyüttüğü, düşünüyü feda ettiği, ruhuna kible yaptığı meta, kısaca her şeydir. 1980'li yılların ortasına kadar Türk basınının merkezi kabul edilen caddedir. Topçu, tarihsel süreçte Babıali'nin ortaya çıkışına ve gelişim seyrine değindikten sonra, aydın eleştirisini, Kısakürek gibi Babıali üzerinden yapar. Babıali'nin fonksiyonuna vurgu yaptıktan sonra Türk kamuoyundaki işlevini de ifade eder.

Ona göre kentlerin ve devlet kurumlarının yetiştirdiği sözde aydınlar, memleketin gerçek sahiplerine hiçbir değer sunmazlar ve veremezler. Devlet kurumlarının memleket içine yolladığı sözde aydınlar Anadolu'nun gerçek sahibi olan halkın varını yok etmeye çalışarak ona azıcık bir irfan götüremezler (Topçu, 2018a:130). Ancak aydınlara kaynaklık etmesi gereken üniversite, hayat aşkı aranan dönemde bir Rönesans yapamaz. Hayat kaynaklarını kurutan düşünce akımlarına karşı en küçük bir tepki veremez. Siyaset meddahlığına girer. Bir siyasi parti toplumun kültür hayatına ok yağdırırken üniversite akademisyenleri onlara yol gösterir. Bu ve benzeri durumlar milletin mazisi, inancı, felsefesi ve geleceğe yönelen iradesiyle tek başına bırakıldığını gösterir. Bu örnekler aynı zamanda aydınların ihanetidir. Bu durumu bir Erzurum köylüsü şöyle ifade eder; bizim aydınlarımız vagonlardan kopan lokomotifler gibidirler. Onlar kömürleri bittiği yerde kalır, bizde burada gebeririz. Üniversitelerde ne İbrahim Hakkı'ların Yunus Emre'lerin ruhu ne de Yunus'ların, İbrahim Hakkı'ların ruhunda üniversitelerin tohumları görülmektedir. Bunun sonucunda iki yabancı ruh, iki millet manzarası ortaya çıkar: Biri bin yıllık hayatı, bin dört yüz yıllık ideali, Anadolu'nun varlığında yaşatır. Diğerleri onlara her alanda karşı çıkan sözüm ona aydın sınıfını oluşturur. Aradaki bu uçurum, Erzurum köylüsünün veciz ifadesindeki buhranı oluşturur. Bu aydınlar millet kalbinin heyecanını çok kez yumruklar, kin ve ithamla karşılar. Aydınlar kendi toplumuna acımaz, hakaret ve tehdit eder (Topçu, 1998: 70-71). Komünistler de aydınlar arasında harekete başladılar ve orada sınırlarını çizdiler. Millete yabancı ellerle yenilik diye Batı'dan kopyalanarak alınan bilim müesseselerine girdiler ve destek kazandılar. Bu aydınlar millete ihanet ettiler; milletin felsefesini ahlakını, inancını, sanatını yine millettten alacakları ilhamla sistemleştirip ona takdim edecek yerde, milletin değerlerini ve kutsallarını çiğneyerek

işe başladılar. Sonra da millete yabancı davaların takdim edilmesine ilgisiz kaldılar. Böyle kurumlar, dönemler, insanlar ve gruplar oluştu (Topçu, 2018a: 314-315). Bu itibarla Türk toplumuna komünizm düşüncesi aydınlar aracılığıyla taşınmıştır.

Türk kültüründe köylü aydından daha akıllı ve daha ahlaklıdır. Avrupa kültüründe ise bilim akıllı ve ahlaklı olmayı sağlar. Bu konularda köylü aydından çok geridir. Köylüye güvenilmez, itimat edilmez; aydına güvenilir ve itimat edilir. Türk kültüründe durum tam tersinedir (Topçu, 2018c: 56). Öyle bir kültür Türk toplumunu yetiştirir ki, onun ürünü olan aydın halktan daha fazla materyalist olmaktadır. İşte Türk toplumu ile Batı arasındaki farkta budur: Avrupa köylüsü, Doğu toplumlarının medeniyetler kurmuş tarihine mirasçı ve İslam'ın müjdesine kavuşmuş olan Anadolu köylüsü kadar ruhen incelmış ve bilinçli olmasa bile maddi çıkarlardan onun kadar uzak değildir. Bu durum aydın sınıfında tam tersidir. Doğuda yükseldikçe maaşa, rahata, arabaya, hizmetçilere sahip olma ve bu maddi olanakları kazanma amacıyla olan aydının karşısında, Batıda servete, konfora, giyime, gösterişe, seremoniye, makama ve geleceğine değer vermeyen, bilim ve bilgelikte yükseldikçe bu maddi olanaklardan gitgide uzaklaşan aydın tipi görülür (Topçu, 1998: 45-46).

Topçu'nun aydına bakışı Gramsci'nin *homo faber* (yapan insan), *homo sapiens* (düşünen insan) kavramlarıyla benzerlik gösterir (Gramsci, 1969: 24). Dinin, entelektüel boyutunu kaybederek, bir kurallar ve şekiller manzumesine dönüşmesi, yapan taklit eden insanı (*homo faber*) ön plana çıkarır. Din, sihirbazlık ve mitolojiye dönüşür. Gelinek noktada dinde bağınazlık egemen olur. İslam idealinin 'düşünen insan' ideali olduğu, oysa dindeki bağınazlık ve tutuculuğun 'düşünen insanı' yok edip sadece taklit eden, bir kelimeyle 'yapan insanı' yücelttiği, İslam medeniyeti içerisinde bu sürecin ortaya çıkış nedenleri, örneğin içtihat kapısının kapanışı, Gazali'den sonraki donukluğu, felsefi düşüncenin yıkılışını ve buna sözde dini düşüncenin de alet edilmesini, Batı'da Orta Çağ ile kovulan skolastik düşüncenin sonradan Türk düşünce hayatına nasıl egemen olduğunu birçok kez kaleme alır (Kök, 1995: 11-12). Buna rağmen Batı düşüncesinden kovulan skolastik yaklaşım Türk kültürüne, düşüncesine ve inanç değerlerine yerleşir.

Bu bağlamda bazı insanlar 'düşünür', bazı insanlar 'yaşar'. Düşünmeden yaşayanlar çoğunluktadır, yaşam çizgisinde daha önceden hazırlanan rayları kullanırlar. Fabrika ürünü sigaralar gibi önceden hazırlanan kurallara uyarlar. Onları, gelenek ve görenekleri yönlendirir; zevkleriyle yaşarlar. Kısa yaşamın sunabileceği

olanakları mutlaka kullanmaktan hoşlanırlar. Makam, para, ihtiras ve başarılarından teşekkül birkaç kat kostümü sırasıyla giyerek bu batıl inançta, kendileriyle benzer sonuca feda olmak için köpürtülen ihtirasların sahiplerine birkaç gün o pozu vermek isterler (Topçu, 2018a: 57). Ancak hayatta lokomotif olanlar kendi yoluna karar verirler.

Topçu, gerçek anlamda Türk aydınının yetişmesi için ‘Türk ırkının yetenekleriyle oluşturduğu bir milli felsefe var mıdır?’ sorusunu sorar. Cevap olarak, bu soruya Batı taklitçiliğine teslim olan iradesizler: Biz, ‘Batılılaştığımızı göre onların felsefesinden birini kabullenmeliyiz’ diye düşünür. İnsan ruhuyla yaşamaktan korkan bu papağanlar, her siyasi rüzgâra göre farklı bir felsefenin çıkırtkanlığını yapar. Bunların hiçbiri Türk milletinin felsefesi olamaz. Aydınların millete sunduğu, alkışladığı felsefenin bir siyasi mevsimden fazla hayatı olamaz. Bir Fransız felsefesi, bir Alman felsefesi derken Amerikan felsefesi çare sanılır. Millet, asli unsur, bu yabancı kostümlerin hiçbirini kabullenmez. Millet, kendi ruhuna kendi özünden aşı yapmak arzusuyla yanıp tutuşur (Topçu, 2018a: 59). Millet oluşum sürecinde, sırtında zembil taşıyan aydın, millet ahlakının ermişi, velisidir (Topçu, 2008: 37). Millet ihtiyacı olan şey budur. Bununla beraber iradeli, duygulu, milletini tam anlayan ve seven aydınlardır. İşte bu özlem gerçekleştiğinde, sözde aydınların gözleri Batı’nın ufkundan milletin kalbine döndüğü zaman Türk milletinin felsefesi yapılacaktır. Türk milletinin felsefesinin olgunlaşması, ruhçu, sosyalist ve idealist temeller üzerine yapılacak bina, her düşünürün kendi görüş ve inancına göre farklı manzara taşıyabilir. Ancak bu temellerin değiştirilmesi Türk milletini benliğinden uzaklaştırır. Müslüman Anadolu’nun yanık toprağı üzerinde yaşam sürüp de ruh yapısına İslam’ın haricinde bir zemin aramak, Anadolu’nun sefaletinden idealizmine pay çıkarmamak, normal bir zihnin samimi düşüncesi olamaz. Böyle düşünmek için bu ülkeyi, bu toprağı tanıyıp sevmeyen, bu milletin inandıklarına inanmadan, onun varlığına düşman bir irade ile yaşamış olmak gerekir. Anadolu, bin yıllık tarihinin çileli serencamı içinde, felsefesini her yönüyle ortaya koyar. Kendi felsefesini yapacak çocuklarını da yine kendi sinesinden çıkaracaktır. Üç yüzyıllık inkılapların millet bünyesine gerçek bir fayda sağlamadığını gören aydınlar, daha önce denenen bütün yolları terk ederek grup halinde, yeni bir yol bulmaları gerekir. Bu yol, insan hareketlerini sonsuzluğa sevk eden hareket ahlakının yoludur. Hareket ahlakının yeni kuşaklara aşılması ve yaşam yolculuğunu kendi istikametine sürükleyebilmesi için

yapılacak çalışma hem ruhlara aşı yapma hem de yeni hayat düzeni inşa etme suretiyle iki yönlü olur. Birinci Hareket Felsefesi'nde, ikinci ise ruhçu bir sosyalizmin çalışma planında bulunur (Topçu, 2018a: 37, 72). Bu bağlamda Türk aydını bir gelenek oluşturamaması itibariyle toplum gerçeklerine yabancıdır. Topçu, Türk aydınının bu durumdan çıkması için ona bir yol reçetesi sunmaktadır.

3.1.7. Bir Aydın Olarak Nurettin Topçu'nun Entelektüel Etkileri

Topçu, genç bir düşünür olarak *Hareket* dergisi ile Türkiye'nin yakın tarihinde Batı tarzı eğitimden geçmiş Müslüman aydın tipinin oluşmasında rol oynar. *Hareket* dergisi, başlangıçtaki içeriğiyle Cumhuriyet döneminin egemen düşünce havzasının dışında, bir yayın olarak dikkat çeker. Din ve dini düşüncenin ötekileştirildiği bir dönemde, dini bir yayın organı olmayan *Hareket* dergisinin içerik olarak manevi, ruhi, dini bir arka plana sahip olduğu hissedilir (Doğan, 2006b: 362). Bu yönüyle Cumhuriyet dönemi için ilktir.

1925 yılında siyasal İslam'ın yayın organı olarak kabul edilen *Sebilürreşad*'ın kapatılmasından sonra onunla aynı içerikte bir yayın aracı kalmaz. Takrir-i Sukun Kanunu ile basın yayın sıkı kontrol altına alınır ve dönemin rejimi tarafından sıcak bakılmayan yayınlara izin verilmez. 1929'dan itibaren bu baskıcılık Latin harflerine geçilmesinden sonra daha da artırılır. Latin alfabesi, dergi ve gazeteleri okuyucusuz bırakır; devlet okuyucusunu kaybeden basın kuruluşları Latin harflerinin gücünü ispat etmek ve rejimi basın yayınıyla güçlendirmek amacıyla doğrudan devlet bütçesinden destek verir. Desteklenmeyen yayın organı kapanır, böylece bütün muhalefet yok edilmeye çalışılır (Doğan, 2006b: 362). Buna rağmen Hareket resmi devlet desteği almadan bir 'muhalefet' olarak Cumhuriyet'in ilk dönemine damgasını vurur.

Topçu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkardığı *Hareket* dergisinde bilim ve düşünce insanların bir araya gelmesini sağlar. Bu isimlere örnek olarak; Remzi Oğuz Arık, Hasan Basri Çantay, Mehmet Kaplan, Cemil Meriç, Ali Nihat Tarlan, Hilmi Ziya Ülken sayılabilir. Bu dergi aracılığıyla, siyasetten edebiyata, yayıncılıktan düşünce adamlığına farklı alanlardan birçok kişinin yetişmesine katkı sağlanır (Karaman, 2010: 44, 45). Topçu düşüncesi ve *Hareket* dergisinden etkilenen bazı isimler şunlardır; Oktay Aslanapa, Lütfü Bornavalı, Tarık Buğra, Dursun Özer, Ali Birinci, Niyazi Adalı, Ali Bulaç, Muzaffer Civelek, İsmail Dayı, Fatih Gökdağ, Mustafa Tanrıverdi, Mustafa Kök, Cahit Çollak, Tamer Şuer, Ahmet Debbağoğlu, Avni Doğan, Ezel

Everdi, Mehmet Gökbalp, Emin Işık, Ahmet Kabaklı, Sabahattin Zaim, İsmail Kara, Bahattin Karakoç, Nihat Keklik,ERCÜMENT KONUKMAN, Mustafa Kutlu, Hüseyin Hatemi, Şerif Aktaş, M. Atilla Maraş, Orhan Okay, Nevzat Yalçıntaş, Cevat Ayhan, Ertan Yülek, Aclan Sayılğan, İhsan Sezal, Ayhan Songar, Süleyman Uludağ, Ayhan Yücel, A. Nuri Yüksel, Muzaffer Civelek, Mehmet Doğan, Hasan Hatemi'dir (Karaman, 2010: 45-46). Bu isimler *Hareket* dergisi veya Topçu ilgisinden dolayı bir araya gelmişlerdir.

Topçu'nun manevi liderliğini yaptığı *Türk Milliyetçiler Derneği* (1951) kurulur. Derneğe büyük katılımlar olur. Kısa sürede ülke genelinde 82 şubeye ulaşır. Demokrat Parti iktidarı, o yıllarda Remzi Oğuz Arık'ın Türkiye Köylü Partisi'nin gelişmesinden kuşkulananarak derneği kapatır (Kutlu, 1976: 117). Ancak daha sonra Topçu ve arkadaşları, ortaya çıkan boşluğu doldurmak için *Türk Milliyetçiler Derneği* yerine İstanbul'a, *Milliyetçiler Derneğini* (1953) açarlar. Topçu ve arkadaşları yeni kurulan *Milliyetçiler Derneğiyle*, aktif siyasetten uzak, içe dönük, seminerler ve konferanslar düzenlemekte, kültürel faaliyetler yapmaktadırlar (Konukman, 1976: 65). Ancak 27 Mayıs darbesine giden süreçte, ülke kaotik bir durumdadır. Bu süreçte Topçu Başbakan Menderes'e *Milliyetçiler Derneği* olarak bir telgraf çeker. Telgraf, iktidarı rahatlatır. Başbakan Menderes'te çok anlamlı, sıcak bir telgrafla cevap verir (Konukman, 2006: 461-462). Konukman'ın verdiği bilgiler, Topçu'nun Türk toplumuna ve Türk siyasetine etkisini göstermesi açısından son derece önemlidir. Bütün bunlar ülkenin zor zamanında Topçu'nun toplumsal olaylara etkisi ve yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Hareket dergisi Türk entelektüel dünyasına katkı sunmak için 1966'da tekrar çıkarılır. Bu kez organizesinde Ezel Erverdi ve yine üst akıl olarak Topçu vardır (Erverdi, 2018: 175, 182). Sılay, 1966'da *Hareket* dergisini çıkaranları son Hareket kuşağı olarak nitelendirir. Bu kişiler: Dursun Özer, Ali Birinci, Niyazi Adalı, Mehmet Doğan (Mehmet Doğan iki farklı kişi vardır), Muzaffer Civelek, Fatih Gökdağ, Şucaettin Erdem, Mutlu Binol, Ebubekir Erdem, Kadir Dayıoğlu, Mustafa Kutlu, Feyyaz İbrahimhakkıoğlu, Mustafa Tanrıverdi, Cemil Kıvanç, İsmail Kara, Mustafa Kara, Abidin Işık, Halit Işık, Mustafa Kök, Şevket Bulut, M. Ali Kevser, Tamer Şuer, T. Fikret Göncüler, İhsan Sezal, Yaşar Nuri Öztürk, Ahmet Debbağoğlu, Cahit Çollak ve daha birçok kişiler. Farklı çevrelerin ancak aynı düşüncenin adamlarıdır (Sılay, 1992: 193). Ali Birinci, *Hareket* dergisinin yönetiminden ve *Biçki Yurdu* sokağındaki

seminer odasında tanıdığım arkadaşlar diye aşağıdaki isimleri sayar; Ezel Erverdi, Mehmet Doğan, Muzaffer Civelek, Mustafa Tanrıverdi, Mehmet Sılay, Hasan Hatemi, Hüseyin Hatemi, Turgut Yemişci, Emin Işık, Ahmet Dabakoğlu, İbrahim Dabakoğlu, Mustafa Kara, İsmail Kara, Şerif Aktaş, Orhan Okay, D. Mehmet Doğan, Ercüment Konukman, Dursun Özer, Cengiz Durkan, Mahmut Celayir, Muammer Durmuş, Memduh Cumhuri, Osman Selim Kocahasanoğlu (Birinci, 2006: 433). Birinci, bu tarihi 21 Nisan 1968 olarak Sılay'dan aktardığına dair dipnot düşer. Ancak Sılay'ın son hareket kuşağı olarak verdiği isimlerle Birinci'nin verdiği isimlerde farklılık vardır. 1968 yılında *Hareket* dergisinin yönetiminden ve *Biçki Yurdu* seminer odasında gördüğü bu kişilerde son Hareket kuşağı içinde değerlendirilebilir.

Topçu'nun öğrencileri arasında soldan isimler de var. Uzun süre *Felsefe* dergisini çıkaran Afşar Timuçin bunların başında gelir. Topçu'nun felsefe derslerini severek dinlediklerini ifade eder. Topçu'nun öğrencileri genelde Vefa Lisesinden ve İstanbul Erkek Lisesinden olmasıyla beraber, esasında *Hareket* dergisi etrafında toplanan her meslekten Anadolu gençleridir. Bunlar arasında daha sonra Dergâh Yayınlarını kuracak olan Ezel Erverdi ilk sırada yer alır. Yine Dergâh dergisi kadrosundan Mustafa Kutlu, Topçu'nun öğrencisi ve takipçisi olarak önde gelenlerdendir. D. Mehmet Doğan Ankara'da Topçu ekolünü Türkiye Yazarlar Birliği mahfillerinde uzun zaman devam ettiren yazarlardandır. Bütün partilerde Topçu'nun öğrencilerine rastlanabilir. AP'den ayrılıp DP'yi kurarak Demirel'e karşı siyaset yapan Ferruh Bozbeyli, MHP ve ANAP'ta politika yapan Ercüment Konukman, CHP'den Milletvekili olan ve Türk İslam kavramı ve din reformunu yeniden gündeme taşıyan Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk, Topçu'nun öğrencilerindedir (Şehsuvaroğlu, 2002: 100-101). Topçu'dan etkilenenlerin bakış açısını göstermesi adına Ferruh Bozbeyli'nin Topçu hakkındaki şu düşüncesi dikkat çekicidir: Yakından tanıma fırsatı bulduğumuz Topçu bir çınar gölgesi ve bence tek başına bir üniversitedir (Bozbeyli, 2006: 467). Bu bağlamda Topçu düşüncesi sağ ve sol ayımı yapmadan Türk siyasetinin bütün kesimlerini etkilemiştir.

Topçu, lisede öğretmenlik yaparken birçok gence düşünsel katkısı olur. Uzun süre İstanbul Erkek Lisesi öğrencilerini etkiler. Yülek'e göre, eski başbakanlardan Mesut Yılmaz da o, etkilenenlerdendir. Yülek, 1991 yılında Ankara Otelde Mesut Yılmaz'ın bir konferansını dinler. Anlattığı şeyler Topçu ve takipçilerine çok uygun şeylerdir. Mesut Yılmaz'ı telefonla arayarak, o düşüncelerin altına imza atabileceğini

söyler. O da “biz bu düşünceleri Nurettin Topçu’dan aldık ve onun etkisi altındayım” (2006: 459) der. Topçu ile ilişkisi ve bilinirliği çok olan kişilerden biri de Edebiyat Profesörü Mehmet Kaplan’dır. Topçu’nun ölümüne kadar, zaman zaman temposu ve içeriği çokça değişse de dostlukları seviyeli bir şekilde sürmüş, Kaplan Topçu’yu her zaman hürmetle anmıştır. Ancak esas ilginç olan ise Kaplan’ın kendisini Topçu’nun öğrencisi olarak kabul etmemesidir. Yani aralarında açık bir meşrep farklılığı vardır (Birgül, 2013: 384-385). Dolayısıyla bu örnek Topçu’nun entelektüel etkisini göstermesi açısından ilginçtir.

Topçu’nun öğrencileri de kendisi gibi politik çalışmalara çekimser yaklaşır. Siyasal İslam düşüncesini savunanlara ve sağcılara eşit mesafede yaklaşırlar. Bazen sağcılara daha yakın durarak İslami hassasiyetten ödün vermeksizin Topçu misyonunu taşımaya devam ederler (Lekesiz, 2006: 387). Topçu İslamcı olarak ifade edilse de yaşamı boyunca ideolojik olarak İslamcılıktan ve yaşamında tek istisna hariç siyasetten uzak durmuştur.

Topçu birçok dergi ve gazetede yazı yazar. Bunlardan birisi de Kemal Ural tarafından çıkarılan *Şule* dergisidir. Topçu’nun *Şule* dergisine olan desteği özetle şöyledir: Kemal Ural, *Şule* dergisini çıkarma hazırlığı içerisindeyken, derginin çerçevesi ve çıkış amacı hakkında Topçu’ya bilgi verir. O da bu duruma çok sıcak bir ilgi gösterir, ancak endişeleri vardır. Ural endişelerini gidermeye yönelik açıklamalar yapar. Sonra Topçu’nun *Şule* dergisindeki ilk yazısı derginin ikinci sayısından itibaren çıkar. İkinci sayıdan sonra bütün kapak yazılarını Topçu yazar (Ural, 2006: 369). Bu itibarla Topçu’nun Türk entelektüel dünyasına etkisinin üç farklı şekilde olduğu söylenebilir. İlki; orta öğretim kurumlarında yaptığı öğretmenlikle, ikincisi; dergi, gazete yazıları özellikle *Hareket* dergisi ve yayın politikasıyla, üçüncüsü ise çalışmalarına katıldığı dernekler aracılığıyla.

3.1.8. Bir Aydın Olarak Nurettin Topçu’nun Siyasetle Dolaylı İlişkisi: Dergâh Misali Dernekler

Topçu’nun siyasetle ilişkisi üç farklı kategoride ele alınabilir. Birincisi aktif siyasetle olan ilişkisi, ikincisi dernekler aracılığıyla olan ilişkisi, üçüncüsü siyasetin düşünsel ve sosyolojik yönüyle olan ilişkisidir. Birinci (2006: 443) Topçu’nun siyaset yaklaşımını şöyle ifade eder: Topçu’ya göre siyaset bu dünyanın yasak meyvesidir. O, bu ülkede daha elli yıl seviyeli politika yapılamayacağını söyler. Siyaset, çıkar peşinde

koşma değil, halka ve hakka hizmet aracı olmalıdır. Türkiye meselesi, kesinlikle bir siyaset reçetesinin ilaç olabileceği hastalık değildir. Politika, dünya nimetlerini istemek ve ona esir olmaktır. Çevresinden siyasete girenlere pek hoş bakmaz. O, siyasetin çirkef yüzünü çok iyi bildiği için dernek üyelerinin siyasetle ilgilenmesini istemez. Derneğin bir dergâh gibi çalışmasını, dernek üyelerinin önce kendisini yetiştirmesini sonra da topluma yön vermesini ister. Mütevazılık, görev bilinci, hizmet aşkı, benliği aşma, derneğin ana prensipleridir. Topçu, dernek üyelerinin hamurunu yoğuran ustadır (Konukman, 1976: 66). Öğrencilerinin politikaya bulaşmasını istemez. Ezel Erverdi, *Hareket* dergisi ve dernek işleri için Ankara'ya gider. Bazen sık gitmesi gerekir, o zaman Topçu, Ankara'ya neden gittiğini sorarak (Erverdi, 2018: 53), onun siyasete katılmasından çok endişelenir.

Topçu'nun, bütün yazıları, eserleri siyaset ve siyaset sosyolojisi içermesine rağmen neden siyasete çok karşıdır? Bu sorunun cevabı şu olabilir: Topçu, hayal ettiği şekilde bir siyaset kurumunu üstlenip harekete geçirecek olan, taraf değil bitaraf olan siyasetin, üzerinde yükselebileceği sosyal/tarihsel zeminin kaybedilmiş olduğunu düşünür. Yazılarına egemen olan hüznün esas olarak bu tür bir kayıp duygusundan kaynaklanmış olabilir. Günümüzde, modern şartlarda politika yapmak, ister istemez, bir taraf olmayı gerektirir ki bu da Topçu'nun gözünde bertaraf olmakla benzer bir anlama gelir. Topçu'ya göre bu koşullarda siyasete girişmek öncelikle kendi gerçekçi kimliğinden çıkmak, dolayısıyla da kendisinin siyasetçilere 'attığı zehirli oklara' bizzat hedef olmak manasına gelir, ancak Topçu buna maruz kalmak istemez (Argın, 2006: 486). Bu durumda Topçu, aktif siyasetten, düşünsel anlamda ideal siyasete yönelir.

Topçu'nun siyasetle kurduğu ikinci ilişki şekli çalışmalarına katıldığı ya da ön ayak olduğu dernekler aracılığıyla. O, derneklerden siyasi parti işlevi görmesini bekler. Bu konuda derneklere dair görüşü özetle şöyledir: Devletten, toplumdan maddi destek almayan, yapılan çalışmalar sonucu devlette bir maddi çıkar edinmeyen, hiçbir şekilde statü sağlamayan cemiyetler kurulmalıdır. Yani dergâh gibi dernekler açılmalıdır. Bu derneklerde tek başarı, amaç; halka hizmet, sevgi ve topluma yararlı olmak esastır. Bu anlamda insan ruhunun namusu topluma olan hizmeti ile ölçülür (Topçu, 1998: 128). Burada Topçu'nun ifade ettiği derneklerin fonksiyonu ile siyasi partilerin fonksiyonunun benzer olduğu söylenebilir.

Günün şartları içinde Topçu'nun çalışmalarına katıldığı derneklerin topluma ciddi etkileri vardır ve dernekte yapılan çalışmalar derneğin kendi bakış açısına göre toplumu etkilemeye yönelik çalışmalardır. Konuya bu açıdan bakılırsa aynı zamanda bunlar önemli siyasi faaliyetler olarak görülebilir. Türk muhafazakârlığına yön veren çoğu düşünür gibi Topçu da siyasetle çeşitli dernekler aracılığıyla ilişki kurar (Dural, 2010: 158). Topçu, kalabalığa katılmayı sevmez, içe dönük mizacının etkisiyle çalışmalarına aktif olarak katıldığı hiçbir derneğe üye olmaz. 1953 yılından 1964 yılına kadar manevi liderliğini yaptığı, bütün çalışmaları kendisine göre planlanan *Milliyetçiler Derneğine* ve öğrencilerinin kurduğu derneklere üye olmaz. *Türk Kültür Derneği* (1948) çalışmalarına Remzi Oğuz Arık ve Rahmi Eray'la birlikte katılır. Bu dernek ve *Türk Gençlik Teşkilatı* (1951) daha Türkçü olarak nitelendirilebilecek derneklerdir. 1953 yılında kapatılan *Türk Milliyetçiler Derneğinin* İstanbul şubesinin çalışmalarına katılır. Derneğin yurt genelinde 82 şubeye ulaşması, önce Remzi Oğuz Arık'ın arkadaşlarıyla DP'den istifa ederek *Türkiye Köylü Partisini* kurması, her geçen gün etkisinin artması iktidarı korkutur. Bu nedenlerden ötürü *Türk Milliyetçiler Derneği* DP iktidarı tarafından Ocak 1953'te kapatılır. Topçu'ya ve derneğe yakın olan Demokrat Parti Milletvekili Tahsin Tola ve Sait Bilgiç partiden ihraç edilir, MEB Özel Kalem Müdürü Cahit Okurer'de görevden alınır (Erverdi, 2009: 74). Böylece Topçu'nun faaliyetlerine engel olunmaya çalışılır. Fakat Topçu hemen *Milliyetçiler Derneğini* (1953) kurar/kurdurur.

Ancak Topçu'nun *Milliyetçiler Derneğini* kurduğundan iktidarın haberi yoktur. 27 Mayıs'tan kısa zaman önce, oluşturulan kaotik ortam nedeniyle protestocular devlete başkaldırır. İktidara ve devlete destek olan akli salim, erk sahibi olmasa da manevi gücü olan bir şahıs ya da dernek yoktur. DP iktidarı, en azından böyle durumlarda doğal destekçisi olacağı kesin olan 82 şubeli *Türk Milliyetçiler Derneğini* yedi yıl önce kapatarak büyümesine mâni olur. Buna rağmen milliyetçilik faaliyetleri birbirinden bağımsız bir şekilde ülkenin her tarafında olayı idrak eden gönüllüler tarafından kültür faaliyeti şeklinde devam ettirilmektedir. Ancak hiçbir zaman iktidardan maddi ve manevi destek görmez. Sonunda ülke ve iktidar açısından kara günler gelip çatar. Milliyetçiler, iktidarın karşısındaki gruba ve düşüncesine bakarak, sadece ülke menfaatleri açısından hareketle DP iktidarına destek vermektedir. *Milliyetçiler Derneği* İstanbul'da Topçu önderliğinde faaliyetlerine devam etmektedir. Derneğin üye sayısı ve maddi gücü az olmasına rağmen ciddi bir etki gücü vardır. Bu

şartlar içinde 27 Mayıs'a yaklaşan günlerde (Yüksel, 1976: 76-77), *Milliyetçiler Derneği* ve Demokrat parti arasında 27 Mayıs darbesine kadar herhangi bir irtibat yoktur. DP yönetimi, sol muhalefet karşısında, sağ eğilimli derneklerin desteğini arkasına alarak ilişkileri dengelemeyi yeğler (Dural, 2010: 283) Başbakan Menderes, Topçu (1960 Nisan'da) ile görüşme yapması için İstanbul Vali ve Belediye Başkanı Kemal Aygün'ü görevlendirir ve bir telgraf gönderir. Bu görüşmeye, Topçu'nun yanında *Milliyetçiler Derneğinden* Ferruh Bozbeyli, Gökhan Evliyaoğlu, Hami Tezkan, Ercüment Konukman katılır (Erverdi, 2018: 45): Ferruh Bozbeyli'nin, bu konuyu anlattığı *Yalnız Demokrat* kitabında konuyla ilgili bölüm şöyledir:

(...) Birkaç ay önce [27 Mayıs'tan] İstanbul Valisi ve Belediye Reisi Kemal Aygün Milliyetçiler Derneği yönetim kurulu üyelerini davet etti. Bize olayların içinde değil, karşısında olduğumuzu gördüklerini, vaktiyle bu derneği kapatmakla büyük hata ettiklerini anlattı. Bizden derneğimizi kurmamızı istedi. Derneğimiz kurulu halbuki. [Ocak 1953'te kapatılan *Türk Milliyetçiler Derneğinin* yerine 3 Temmuz 1953'te *Milliyetçiler Derneği* kurulmuştur] O bilmiyor. Şube açmak için gerekli masraflarımızı karşılayacaklarını ifade etti. O sırada bizim arkadaşlardan birisi böyle çalışamayacağımızı söyledi. Kemal Aygün biraz daha ısrar etti, destek vermek ve birlikte çalışmak için. Biz kabul etmedik. (Dağı ve Uğur, 2009: 126)

Menderes, Topçu ve arkadaşlarının telgrafına karşı şu cevabı verir: 'Siz Türk Milletinin gerçek çocuklarıdır. Ülkenin birliğine, bütünlüğüne ve demokrasiye indirilmek istenen darbeyi, sizden aldığımız kuvvetle engellemeye çalışıyoruz.' Böylece Menderes yedi yıl sonra gerçeği fark eder (Erverdi, 2018: 46). Dönemin siyasi iktidarı, dernekten örgütlenmesini, milliyetçi ve mukaddesatçı gençliği toparlamasını ve bu konuda her türlü desteği verebileceklerini ifade etmiş olmasına rağmen dernekten istenen şey kesinlikle muhalefetin gençliği gibi sokak hareketleri ya da onlara karşılık bir gösteri yapmak değildir (Konukman, 1992: 164-165). Dönemin iktidarının Topçu'yu muhatap alması onun dernekler aracılığıyla siyasi faaliyeti ve etkisi olarak yorumlanabilir.

Topçu'nun siyasetle üçüncü ilişki şekli; düşünsel ve sosyolojiktir. Topçu, eserlerine siyaset biliminin ana kavramları arasında yer alan devlet, millet, hükümet, siyasi parti, demokrasi, seçim sistemi gibi kavramları konu eder. Muhafazakarlık, sosyalizm, komünizm, devrimcilik, devlet, millet, Yahudi sorunu ve günümüzün belki en önemli tartışma konusu Amerikan emperyalizmine ait düşüncelerini açık bir şekilde ortaya koyar. Bu yönüyle, Topçu'nun sosyoloji anlayışında siyaset sosyolojisi geniş yer tutar. Bir başka ifadeyle, birçok Türk sosyoloğunda olduğu gibi, Topçu'nun siyaset

sosyolojisine yönelik görüşleri, politik anlatımlara dayanır. Siyaset sosyolojisi açısından üzerinde en çok durduğu konular arasında devlet ve devlet anlayışına yönelik anlatımlar ilk sıralardadır (Kaçmazoğlu, 2008: 800). Dikkatle incelendiğinde Topçu'nun büyük siyaset ve küçük siyaset ayrımında Yunan filozoflarıyla aynı doğrultuda düşündüğü görülür. Topçu'yu inceleyen bütün araştırmacılar, siyasi konularda antik Yunan filozofu Platon'un etkisinde kaldığını anlar. Olanı değil de olması gerekeni rasyonalize eden Topçu, siyasi değerlendirmelerinde Platon'un izlerini taşır (Dural, 2010: 279). Devletin ahlaki bir varlık olarak birtakım görevleri vardır. İlk görevi yurttaşların haklarını korumaktır. Hayat, seyahat, eğitim, çalışma, öğrenim, ticaret ve mal edinme hakları gibi bütün kişisel hakların koruyucusu devlettir. Devletin gerçek ahlaki görevi millet içinde üst düzey evrensel değerlerin, kişisel değerlere zaferini sağlamaktır; milli çıkarları her zaman kişisel çıkarlardan üstün tutmaktır. Ancak devletin görevi, yurttaşlara sadece haklarını vermekten ibaret değil; aynı zamanda yurttaşlara sorumluluklarını yüklemektir. Yurttaşlıkta gerçek ilke, önce devlete karşı sorumluluk üstlenmek, sonra da buna karşılık haklarını istemektir (Topçu, 2017d: 216). Topçu, devlet ve bireyin birbirine karşı sorumluluklarını bu şekilde ifade eder.

Devletin vatandaşlarına karşı sorumlulukları yukarıdaki şekildedir. Devlet ve vatandaşın birbirine karşı sorumluluklarını da siyaset kurumu düzenler. Bu konu kısaca Topçu'nun ifadelerinde şöyle geçer: Zekânın kötü aletlerinden en zararlısı, en belalısı siyasettir. Siyaset olduğundan farklı görünmek, çevreye uyup çevreyi yok etmektir, yaşamın bütün olaylarını gerçeğe yabancı ve ona düşman durumuna getirerek zayıf düşürüp esir etmektir (Topçu, 2010a: 92,93). Siyaset meydanında oynanan oyunlar, insanlığın, ruhsal ve ahlaki değerlerine çok zarar veren oyunlardır. Sahneye çıkan soytarılar buna memleket davası demektedir (Topçu, 1998: 90). Siyaset önce dostluğu, insanın kendisini bitirir. İnsanları, kalabalıkların çevresine koşarak çevresinde toplandığı bir güneş olmaktan çıkarır, karartır ve kendi kendisine bile güvenemez hale getirir (Topçu, 2010a: 41). Devlette okulda siyaset yaşar. Memur amirine, imam cemaate karşı siyaset kullanır. Hatta samimiyezsiz mümin, insanları siyasetle kandırdıktan, bütün işleri siyasetle dizayn ettikten sonra, yine siyasetle rabbini hoşnut ettiğini sanır. Ailede, çarşı pazarda, eğitimde, dinde siyaset vardır. Siyaset samimiyetin düşmanı, affedilmez günahların kaynağıdır. Kendi nefesine karşı samimiyezsizlik, yani bilinçle yapılan siyaset hiç affedilmeyen günahdır. Aldatmak,

idare etmek, nabza göre şerbet vermek, kalp tazeliğinin çürüdüğüünün ilanı ve ruhu kaybolmuş zekânın ürünü (Topçu, 2018a: 206), bütün bunların hepsi siyaset ve siyaset adamının enstrümanlarıdır. Görüldüğü üzere Topçu'nun siyasete olan bakışı negatif ve karamsardır.

Topçu'ya göre siyasi partilerin Batı'da ve Türkiye'de ortaya çıkışındaki temel farklılık özetle şöyledir: Meşrutiyetten itibaren zaman zaman büyük küçük tomurcuklanan günümüzde sayıları ciddi bir rakama ulaşan siyasi partiler, hiçbir zaman Batı'dakiler gibi bir amaçla ortaya çıkmaz. Batı'da partiler millet içinden çıkar; sosyal bir sınıfın sesi olur, mecliste kendilerini temsil edecek bir siyasi partinin kurulması zorunluluğu ortaya çıkar. Türkiye'de parti, ticari bir şirket kuran ortakların yapılanmasına benzer şekilde, kendi aralarında heves ettikleri bir parti kurmaya karar veren kişilerin kafasından doğar. Cemiyetin ihtiyacı ya da cemiyetin malı olarak doğmaz. Sonra millete yönelip taraftar toplamaya çalışırlar. Amaçları bir sosyal zümreyi temsil etmekten ziyade iktidarı ele geçirmektir. Neredeyse tamamının önceden hazırlanmış ve kendilerini diğer siyasi partilerden ayıran bir programı, davası yoktur. Hangi çalışma yöntem ve teknikleriyle diğerlerinden ayrıldıklarını bilemezler. Hiçbir siyasi parti, bir sosyal yapının temsilcisi değildir. Bütün siyasi partiler milletin hepsinden oy alma iddiasındadır (Topçu, 2010a: 160, 161). Bu nedenlerden ötürü Türk siyasetinin köklü bir gelişim seyri yoktur. Türkiye'de siyasi partilerin uzun ömürlü olmaması, geleneksel çizgilerini koruyamamaları, mantar gibi çıkıp, saman alevi gibi kaybolmaları ve ismini, sadece seçmenin oy pusulasında gördüğü partilerin çok fazla olmasının nedenlerini Topçu çok iyi ifade etmektedir.

Topçu'ya göre (2018a: 205-206) siyaset adamı başkalarının yaşamına kendi çıkarları doğrultusunda yön vermek ister. Onda iradenin eşya ve hadiselere yayılma isteyen kaynağı kurumuş, kalp bozulmuştur. Siyaset adamının ortaya çıkması toplum için kötülüktür. Toplumun çoğunluğunu oluşturan bu insan tipi, kalp adamına karşı çıkar. Peki kimdir siyaset adamı; siyaset adamının yaşamında değişmez temel ilkeler yoktur, başkalarına faydalı olmayı hiç düşünmez. Ya kendisi başkaları için yaşayacak ya da başkalarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanacaktır. Birincisini seçmek için insanda kalp lazımdır. İkincisi ise yaşamı koruma içgüdüünün oluşturduğu, kalbe düşman zekânın yoludur. Düşünceyle en çok kötüleşenler, insanda kalbin varlığına inanmayan, zekânın ihtiras ve hile aletini, gizli, hançerli bir el olduğunu anlayıp dünyaya küskün yaşayanlardır. Topçu'nun düşüncelerini yine Topçu'nun ifadeleriyle

yorumlayalım. Bütün alanlarda göz boyamakta çok başarılı kurnaz siyaset adamı, her yerde başka bir karakter takınan ikiyüzlü, XX. yüzyılın yaşam becerisine sahip bir sanatkârdır (Topçu, 2010a: 40). Topçu, siyaset sosyolojisine dair birçok konuyu ele aldığı *Yarınki Türkiye* kitabının arka kapağında gelecekte Türkiye'nin kurucularının özelliklerini anlatır. Burada Türkiye'nin yeniden inşasını gerçekleştirecek olan neslin özelliklerini şöyle ifade eder:

Yarınki Türkiye'nin kurucuları, yaşama zevkini bırakıp yaşatma aşkına gönül verecek, sabırlı ve azimli, lâkin gösterişsiz ve nümayişsiz çalışan, ruh cephesinin maden işçileri olacaklardır. Bu ruh amelesinin ilk ve esaslı işi, insan yetiştirmektir. Hünerleri hep fedakârlık olan bu hizmet ehli gençler, hizmetlerinin mükâfatını da hizmet ettikleri insanlardan beklemeyecekler, sonsuzluğa sundukları eserin sesinin akislerini yine sonsuzluktan dinleyeceklerdir. Yarınki Türkiye'nin kurucuları, millet ve cemaat uğrunda fedakârlıklar kabullenenlerin artık bulunmadığı cemiyetimizde, muhtelif sınıfta insanları şahıslarında birleştireceklerdir. Onlarda Yunus Yavuz'la birleşecek; Sinan Âkif'e uzanacak; Ebu Hanife Hüseyin Avni'yi tebrik edecektir. Ve onların eseri olan yarınki Türkiye, şu temellerin üstünde kurulacak: Anadolu'nun toprağından kaynaklayan bir kan, cemaat için harcanan emek, bin yıllık bir tarih, otoriteli bir devlet ve ebedî olduğuna inanmış bir ruh. (Topçu, 2018a: 17)

Topçu, burada yarınki Türkiye'nin kurucularına bir ideal gösterir. Bu düşüncenin gerçekleşmesi günümüz siyasi şartları içinde pek mümkün görünmez. Topçu, siyaset kurumunun işlevini derneklerden bekler onlara yükler. Kendisi de siyasetle kurduğu ilişkileri hep dernekler üzerinden kurar. *Kültür ve Medeniyet* kitabında bu konuyu ele aldığı bölüm şöyle özetlenebilir: Devletten, toplumdan maddi destek almayan, yapılan çalışmalar sonucu devlette bir maddi çıkar edinmeyen, hiçbir şekilde statü sağlamayan cemiyetler kurulmalıdır. Yani 'dergâh misali dernekler açılmalıdır'. Bu derneklerde tek başarı ölçüsü, amaç; halka hizmet, sevgi, topluma yararlılık esastır. Ruhun namusu topluma olan hizmeti ile ölçülür (Topçu, 1998: 128). Kısaca namuslu insanlar toplumda iş başına getirilmelidir.

Topçu'nun 'dergâh misali dernekler açılmalıdır' ifadesi, onun toplum inşasıyla ilgili çok önem verdiği bir konu olan tasavvufu aklımıza getirir. Topçu düşüncesinde, ciddi yer teşkil eden tasavvuf onun toplum inşasındaki temel argümanı olarak görülebilir. Topçu'nun toplum inşasında, ancak modern dergâhlar siyaset kurumu olarak işlev görebilir. Topçu'dan hareketle bu konuya şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Tanzimat'ın ürünü olan siyasette Avrupalılaşıma çabası, Türk idare dehasını ortadan kaldırmıştır. Doğu ve Türk Dünyasının kendine has bir siyaset dehası vardır. Bu dehanın en mükemmel örneği Melik Şah'da görülür. Anadolu da muhteşem

bir devlet kuran Türkler, kendi siyasi dehalarıyla, iktidarlarıyla kendi alemlerinde muhteşem bir egemenlik kurmuşlar. Onlarda siyaset ve himmetin yan yana yürümesi (Topçu, 2018c: 50-51), tasavvuf aracılığıyla gerçekleşir. Özellikle Melik Şah döneminde Anadolu’da tasavvuf çok canlıdır. Tasavvufun bu canlılığı Yıldırım, hatta Yavuz dönemine kadar devam eder. Bu bağlamda Topçu’ya göre, Türklerin siyasi dehalarıyla muhteşem bir egemenlik kurmalarının arka planında tasavvuf kurumu vardır.

3.2. Necip Fazıl Kısakürek’in Aydınlar Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi

Necip Fazıl Kısakürek’in aydınlar sosyolojisindeki yeri ve önemi ana başlığı altında, yaşamı, eserleri, entelektüel krizi, düşünce kaynakları (Anadolucu düşünce akımı, Henri Bergson, Abdülhakim Arvâsî ve tasavvuf), bir aydın olarak kendisi, aydına bakışı, entelektüel etkileri (Kısakürek’ten etkilenen düşünce insanları ve oluşumlar) ve siyasetle ilişkisi, aydınlar sosyolojisi bağlamında incelenecektir.

3.2.1. Necip Fazıl Kısakürek’in Yaşamı

Necip Fazıl Kısakürek, kendi hayatını anlattığı otobiyografik eseri *O ve Ben*’de doğum tarihini 26 Mayıs/Rabiülevvel-1904/1320 olarak yazar (Kısakürek, 1999b: 18). Ancak Necip Fazıl Kısakürek’in yaşamıyla ilgili yapılan akademik çalışmalarda doğum tarihi, tartışma konusudur. Tartışma konusu olmasının nedeni hicri tarihin, miladi tarihe dönüştürülmesinden kaynaklanır (Çetin, 2004a: 8). Ancak Necip Fazıl gibi zeki ve ayrıntıları çok çabuk yakalayan bir kişinin kendi doğum tarihindeki bir yanlışlığı gözünden kaçırma ihtimali düşüktür. Dolayısıyla biz de Necip Fazıl Kısakürek’in 26 Mayıs 1904 yılında doğduğunu düşünüyoruz. Tam adı Ahmet Necip Fazıl Kısakürek’tir. Soyu, baba tarafından Dulkadiroğlu Beyliği’ne bağlı ‘Kısakürekler’e, Dulkadiroğlu Beyliği’nin başında Alauddevle Bey’in bulunduğu zamanda şeyhülislamlık yapan Mevlânâ Bektut’a ve Maraş’ta köklü bir sülaleye dayanır. Dedesi, Maraş Müftüsü Necip Efendi’nin oğlu Mehmet Hilmi Efendi’dir. Doğan çocuğa dedesi kendi babasının, yani Necip Efendi’nin adını verir (Çetin, 2004a: 8).

O tarihte Maraş, Halep Vilayetine bağlı bir sancaktır. Necip Fazıl’ın dedesinin babası, Necip Efendi Maraş müftüsüdür. Bir vesileyle Maraş’a gelen Halep Valisi

Salim Paşa, Maraş Müftüsü Necip Efendi'nin konağına misafir olur. Vali bu misafirlikte o günlerde daha çocuk olan Necip Fazıl'ın dedesi Mehmet Hilmi'yi tanır. Zekâsına ve terbiyesine hayran kalır. Vali, Mehmet Hilmi'yi daha iyi bir eğitim aldirmek için İstanbul'a götürmek ister. Ancak Necip Efendi kabul etmez. Salim Paşa uzun ısrarlar sonucunda ikna eder. Mehmet Hilmi Efendi İstanbul'da yüksek eğitimini tamamlar. Salim Paşa da daha sonra Dışişleri Bakanlığı Müsteşarlığına ve Dışişleri Bakanlığına yükselecektir. Mehmet Hilmi Efendi, Salim Paşa'nın kızı Zafer Hanım'la evlenir. Necip Fazıl'ın babası Abdülbaki Fazıl Bey bu evlilikten doğar (Çetin, 2004a: 8, 9).

Dedesı Mehmet Hilmi Efendi, İstanbul Cinayet Mahkemesi ve İstinaf Reisliğinden emekli olur (Çetin, 2004a: 13). Abdülhamid suikastının mahkeme hâkimliğini yapan yargıçtır. Babası, dedesinin biricik oğlu olarak akla, hayale sığmaz haşarılıklar yapan, kanı yanar dağ gibi kaynayan bir çocuktur. Bu yüzden lakabı 'Deli Fazıl'dır. Aile dostları ve hikmet sahibi insanlar bu çocuğun sakinleşmesi için tez elden evlenmesi gerektiğini söyler. Denk aileler böyle bir çocuğa kız vermezler. Ancak sosyo-ekonomik seviyesi düşük Aksaray'da oturan, Akdeniz kıyısından İstanbul'a göç etmiş bir aile, yetim kızlarını vermeyi kabul eder. Dul anneanesi Aksaray'da birkaç odalı, ahşap eciş bücüş, etrafı yakın dostlarının evleriyle çevrili fakir bir evde çocuklarıyla birlikte yaşamaktadır. Necip Fazıl'ın annesi Mediha Hanım böyle bir ailenin kızıdır. Anne ve babası evlendiğinde, annesi on dört-on beş, babası da on altı-on yedi yaşlarındadır (Kısakürek, 1999b: 16).

Necip Fazıl, İstanbul Çemberlitaş'ta dedesi Mehmet Hilmi Efendi'nin ahşap konağında başı gövdesinden daha büyük bir çocuk olarak doğar (Kısakürek, 1999b: 9, 18). Kendisi doğduğunda babası 18-19 annesi 15-16 yaşlarındadır. Konakta bir aşçı, bir aşçı yardımcısı, zenci bir hizmetçi, Bingazi göçmeni özel hizmetçi, bir sürü halayık, besleme kadın işçi; büyük bir hizmetli kadrosu. Bir de babasına Fransızca öğretmesi ve kendisine mürebbiyelik yapması için tutulmuş 40-50 yaşlarında Fransız Mürebbiye *Matmazel* vardır (Kısakürek, 2016c: 59). Kısaca, Necip Fazıl, sosyo-ekonomik olarak çok iyi bir aile ortamında dünyaya gelir.

Necip Fazıl'ın, babası da kendisi gibi ailenin tek erkek çocuğudur. Ailenin devamını sağlayacak erkek çocuk olarak, dedesinin biricik erkek torunudur. Ailenin ve özellikle büyük babanın ilgi odağındadır (Çetin, 2004a: 14). Büyük baba oğlundan umduğunu bulamadığı için bütün ümidini torununa bağlar. Bu yüzden ailenin en

imtiyazlı ferdi Necip Fazıl, dedesi tarafından çokça şımartılır. Kız kardeşi Selma ise ailede kendisinin tam tersi bir durumdadır. Necip Fazıl'ın tek kardeşi vardır. O da kendisinden bir yaş küçük olan ve beş yaşına kadar yaşayan Selma'dır. Necip Fazıl hayatındaki ilk büyük acıyı Selma'nın ölümüyle yaşar. Yer yer kardeşinin ölümünü eserlerine konu edecektir.

Necip Fazıl erken yaşta okuma yazmayı öğrenir. 5-6 yaşlarında birçok abur cubur romanları okur. Tutkulu bir okuyucu olur. Ancak formel eğitimde daha ilk başta sorunlar yaşar. Anaokulu çağında Fransız Frerler Mektebine (Papaz Mektebi) verilir. Necip Fazıl burada papazları tatsız ve sert bulur. Dedesine bu okulu istemediğini ısrarla söyler ve ayrılır. Kumkapı'daki Amerikan Mektebine kaydı yapılır. Bu okula uyum sağlamada problem yaşamaz hatta okuldan memnundur. Gülhane parkındaki çocuk eğlenceleri kendisine çok daha cazip geldiği için okuldan usanır. Evdekilere, okul tatil deyip dışarılarda oynar, okula gitmez. Bir gün okul müdiresi çocuk hasta mı diye eve gelince Necip Fazıl'ın yalanı ortaya çıkar. Necip Fazıl, okuldan kaçtığı ve yalan söylediği için onu müdire okula almaz. Böylece okuldan ayrılmak zorunda kalır. Sonra Büyükdere'deki Emin Efendi'nin (Sarıklı Hoca) işlettiği Mahalle Mektebine devam eder. Bir süre sonra da Vaniköy'de Serasker Rıza Paşa yalısında Rehberi İttihat Mektebine devam eder. Ancak bu mektep yatılıdır (Kısakürek, 2016c: 87, 97). Necip Fazıl, konaktaki rahat yaşamından dolayı yatılı okula alışamaz. Mutsuz ve melankolik bir psikolojiye girer. Okuldan atılmak için, kahvaltıda verilen kaşar peynirinin içine böcek ölüleri koyar ve durumu anneannesine şikâyet eder. Annesi buna inanmaz ama kendisi amacına ulaşır, bu okuldan da ayrılır. Bir süre Büyük Reşit Paşa Numune Mektebine ve seferberlik nedeniyle gittikleri Gebze'ye bağlı Aydınlı köyünün ilk mektebine devam eder. Daha sonra yeniden İstanbul'a dönerler (Çetin, 2004a: 16-17).

O zamanlar verem hastalığına yakalanan ve İsviçre'de tedavi gören annesinin öksürükleri yeniden başlar. Bu yüzden hava değişimi için annesiyle beraber Heybeliada'ya gönderilir. Daha önce birçok okul değiştirir, son olarak ilkokulu Heybeliada Numune Okulunda bitirir. 19 Mayıs 1919'da dedesi Mehmet Hilmi Efendi ölür. Böylece hamisini ve öğreticisini kaybeder (Çetin, 2004a: 16).

Necip Fazıl, şairliğe 12 yaşında başladığını ifade eder. Annesini hastanede ziyarete gider. Annesi Necip Fazıl'a, 'senin şair olmanı ne kadar isterdim!' der. Annesinin bu sözü Necip Fazıl'ın ruhunda şiire karşı bir kıvılcım oluşturur. O gün şair olmaya karar verir (Kısakürek, 1999a: 9).

‘Ne oldumsa bu mektepte oldum’ dediği, ergenliğe girdiği, düşünmeye başladığı ve kişiliğinin ana dokusunu sistemleştirdiği, Mekteb-i Fünunu Bahriye-i Şahane kısaca Bahriye Mektebi (Deniz Harp Okulu) sınavlarına 1916 yılında girer ve kazanır (Kısakürek, 2016: 135). Sınav sonuç listesinde ismi Necip Fazıl olarak yazılıdır. Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Hamdi Aksekili, Hamdullah Suphi Tanrıöver bu okulda hocadır. Bu okula uyum sağlamakta hiç zorlanmaz. Şiirle ilgilenmeye devam eder. Adı şaire çıkar. Elle yazılmış tek nüshalık *Nihal* adında bir dergi çıkarır. Nazım Hikmet’te bu okulda Necip Fazıl’dan iki üst sınıfta öğrencidir. O da elle yazılmış tek nüshalık bir dergi çıkarır. Tasavvufla ilk ilişkisi bu okuldaki hocalarından İbrahim Aşki Bey aracılığıyla, onun verdiği iki tasavvuf kitabıyla olur (Çetin, 2004a: 19).

Babasıyla ilişkisi genel olarak yok denecek kadar azdır. Babasından gördüğü bütün ilgi Avusturya’dan gelen operet kumpanyasına beraber gitmeleridir. Kendisi 13 yaşındayken babası annesini boşar. Bu onun için maddi ve manevi olarak zor günlerin başlangıcıdır. Varlıklı bir ailenin çocuğu olmanın olanaklarını, içinde doğduğu konağın imtiyazlarla dolu ayrıcalığını ve Bahriye Mektebinin kişiliği üzerindeki disiplini de etkisini kaybeder. Büyük babası ölür. Annesini boşayan babası kendi dünyasında tam bir miras yedi olur. Bu olaylardan dolayı okuldan bıkar. Bir an önce üniversiteye (İstanbul Darülfünuna) geçmek ister. Son sınıf sınavlarını kazanıp mezun olacağı zaman okulun eğitim süresi bir yıl daha uzatılır. Açılan ilave sınıf sınavlarında sorulan sorulara bilmiyorum yazarak sınav kağıdını boş teslim eder. Bu yüzden okuldan kaydı silinir. Belli bir zaman sonra, aday ve üç harp sınıfından ibaret Bahriye Mektebini tamamladığına dair diplomasını alır (Çetin, 2004a: 20-21).

Hayatında her yönüyle sıkıntılı ve bunalımlı günler başlar. Kadıköy’de hâkimlik yapan babası başka bir kadınla evlenir. Babaannesi ise oğluyla beraber erittiği büyük babanın mirasından geriye kalan konakta tek başına yaşar. Bir zamanlar konağın ilgi odağı, göz bebeği olan Necip Fazıl’ı baba tarafı dışlar. Sadece anne tarafına terk edilir. Annesiyle beraber küçük dayısının Kasımpaşa’daki evine yerleşir. Büyük dayısı ise Bekir Ağa Bölüğü’nde tutuklu, İttihat Terakki polislerindedir. Büyük dayının ailesine de küçük dayı bakar. Darülfünuna kaydolacağı günü sabırsızlıkla bekler. Küçük dayısı onun şiire olan ilgisinden ve iş kaygısının olmamasından rahatsızdır. Bunu açıkça yüzüne söyler. Daha sonra büyük dayısı hapisten çıkar ve polis müdürü olarak Erzurum’a atanır. Annesi ve anneannesiyle

beraber büyük dayısının yanına Erzurum'a gider. Bu yolculukta Anadolu insanını tanır ve sever (Çetin, 2004a: 21).

Erzurum'dayken babasının ölüm haberini alır. Bir süre sonra dayısı Adana Polis Müdürlüğüne atandığı için annesi ve anneannesiyle beraber İstanbul'a döner. Postayla gönderdiği ilk şiiri *Tercüman Gazetesi*'nin edebi ilavesinde yayınlanır. İstanbul Üniversitesi felsefe bölümüne on yedi yaşında girer. Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mehmet Emin, İzzet Bey, İstanbul Üniversitesinde hocadır. Hasan Ali Yücel kütüphane memuru, Ahmet Kutsi Tecer ve Ahmet Hamdi Tanpınar'la uzun sürecek arkadaşlığı burada başlar. 1922 yılında daha 17 yaşında, *Yeni Mecmua*'da *Sevgilim* şiiri yayınlanır. Buna çok şaşırır, sevinir. *Yeni Mecmua*'da Anadolu ve Türkçü görüşleriyle öne çıkan Mükremin Halil, Hilmi Ziya ve Halit Bayır'ın etkin olduğu *Anadolu Mecmuası*'nda şiirlerini yayınlamaya devam eder (Çetin, 2004a: 22-23).

1924'te Mili Eğitim Bakanlığının yurtdışı (Avrupa) eğitimi için lise ve Darülfünun öğrencilerine yönelik açtığı ilk sınavı kazanır, Paris'e gönderilir. Sorbonne Üniversitesi felsefe bölümüne girer. Fransa'ya gönderilenler arasında Şeyhülislam Hayri Efendi'nin oğlu Suat Hayri (Ürgüplü), Vildan Aşir, Namdar Rahmi Cemal Sena (Ongun) vardır. Paris'e inerler. Üniversiteye yakın eski ve küçük bir otele yerleşirler. Ali Fuat Başgil de Paris'e doktorasını yapmak için gelmiştir. Burada onunla tanışır. Yalnız daha sonra Burhan Ümit hariç herkesten irtibatını koparacaktır (Çetin, 2004a: 23).

Paris'te, lokantada bir Türk'ten öğrendiği pokerle kumara başlar. Aşırı kumar bağımlısı olur. Kendi tabiriyle 'fena fil kumar, kumarda fani' olur (Kısakürek, 1999c: 29). Paris günlerini şöyle anlatır: 'Bütün bir mevsim, Paris'te gündüz ışığını görmedim. Paris'te gündüz nasıldır; haberim olmadı. Gün doğarken yatıyor, gecenin başlangıcında da hafakanlarla yatağımdan fırlayıp kulübe koşuyorum'. Parası bittiği zaman herhangi bir oyuncunun arkasına oturup kendisini onun yerine koyar. Onun kazanmasıyla mutlu olur, kaybetmesiyle üzülür. Yani bir yabancıda fani olur. Bir gün Berlin'den Paris'e öğrenci müfettişi Zeki Mesut Bey gelir ve kendini çağırttırır. Müfettiş ona, yaşadığı hayat tarzından dolayı bakanlığın bursunu kestiğini söyler. Son aylığı ve ülkeye dönüş parası olarak 2000 frank verir. Böylece bir yıllık Paris macerası sona erer. Cebindeki 2000 frankı, eğitimine devam etmek, düşünce ve sanat dünyasını fethetmek amacıyla kumar sermayesi yapar ve kaybeder. Gece saatlerce yaya

yürüyerek otele gelir. Odasında aynanın karşısına geçer, tırnaklarıyla yüzünü kanatırcasına tarar ve ağlar. ‘Allah’ım beni kendimden kurtar!’ der. Öğrenci bursu kesildikten sonra bütün arkadaşlarıyla irtibatı keserek dayısının gönderdiği parayla idare eder. Arkadaşları kendi aralarında para toplar. Marsilya treninden üçüncü sınıf bir bilet ve Marsilya’dan İstanbul’a kalkacak lüks bir vapurdan ikinci sınıf bir bilet alırlar. Vapur Marsilya’dan üç gün sonra kalkacaktır. Kamara biletini güverte biletiyle değiştirip fiyat farkını alır. Onu da kumarda kaybeder. Geceyi dışarıda yatarak geçirir. Sahilde kayıktan dökülen keçiboynuzlarıyla karnını doyurur. Türk konsolosundan 1000 frank alır onu da kumarda kaybeder. Üç gün sonra vapura biner İstanbul’a gelir (Kısakürek, 1999c: 37, 43).

İlk 1925 yılında çıkan şiir kitabı *Örümcek Ağı*, övgü ve ilgiyle karşılanır. Babaannesinin ölümüyle Çemberlitaş’taki konaktan miras düşen 500 lirayı birkaç günde kumarda kaybeder. Kumar, iradesini felç eder ve bohem bir hayata yelken açar. Hollandalılara ait olan *Felemenk Bahr-i Sefit Bankasında* işe başlar ancak kısa bir süre sonra, kumar parası tedarik etmek ve toplu para almak için istifa eder. *Osmanlı Bankasına* iş başvurusunda bulunarak kumar illetinden uzaklaşmak için Anadolu’da bir görev ister. Bunun üzerine *Osmanlı Bankası Ceyhan Şubesinde* işe kabul edilir ve Ceyhan’da ‘at’ merakı başlar. Ne yazık ki kumar tutkusu da tekrar ortaya çıkar. 1927 yılında bankanın genel muhasebe servisinde çalışmak üzere İstanbul’a naklini aldırır ancak bir süre sonra tekrar Anadolu’ya geçmek istediği için Giresun’a tayin edilir. Giresun’da yine kumara devam eder. Bir süre sonra İstanbul’a döner ve bankadan ayrılır. 1928-1929 yıllarında tam bir bohem hayatı yaşar. 1928’de 24 yaşındayken ikinci şiir kitabı *Kaldırımlar* yayınlanır. *Kaldırımlar*’daki şiirlerinin çoğu Türk edebiyatında öncesi olmayan hece ölçüsü ile yazılıdır. O günün şartlarında yerli ve milli bir çizgi taşımadığı görüntüsü çizer. Şiirler daha çok modern Batı toplumlarında bireyselleşmiş insanların yaşayabilecekleri yabancılaşma, yalnızlık, boğucu bir hiçlik, anlamsızlık ve bunların hepsinin toplamını yansıtmaktadır. Fransız otomobilleri satan *Milli Oto* isimli şirkette işe başlar. Bohem hayata doludizgin devam ettiği sıra da *Türkiye İş Bankasının* şeflik sınavını kazanır. 5 Ağustos 1929’da Genel Muhasebe Şefi olarak Ankara’ya atanır. 1931’de askere gider. On sekiz ay, askerliği 1933’ün ilk aylarında biter ve Ankara’ya döner. Üçüncü şiir kitabı *Ben ve Ötesi, Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* isimli eseri yayınlanır. Artık şöhretin zirvesindedir (Çetin, 2004a: 25, 32).

Askerden döndükten sonra Ankara'da çok bunaldığı gerekçesiyle Anadolu'ya tayin ister ve Trabzon'a tayin edilir. Trabzon'da ancak birkaç ay dayanabilir ve tekrar tayin ister. Banka merkezinde, muhasebe müdür yardımcısı olarak görevlendirilir. 1934 yılında Şirketi Hayriye Vapurunda Abdülhakim Arvâsî diye bir yol göstericinin olduğunu öğrenir. Tasavvuf ehli Abdülhakim Arvâsî'yi dinlemek için Ağa Camii'ne gider, onunla tanışır. Bu karşılaşma ve tanışma hayatındaki büyük değişimin dönüm noktasını oluşturur. Talebi üzerine Edirne'ye tayin edilir. Edirne, aradığı huzuru vermeyince Abdülhakim Arvâsî ile daha sık görüşmek için istifa eder. İstanbul'a döner. Abdülhakim Arvâsî ile tanışması, mistik, metafizik düşünceye çok yatkın olan kişiliğinde, önemli bir değişime neden olur. *Kaldırımlar* şairinden *Çile* şairine doğru bir değişim başlar. Şövalyeliği kahramanlığa, mistik algısı tasavvufî sezîşe, bohem hayatı dava adamlığına, snopluğu dervişliğe dönüşecektir. Bir süre sonra İktisat Vekili Celal Bayar'ın aracılığıyla *İş Bankası Teftiş Heyetinde* görevlendirilir. İlk tiyatro eseri *Tohum*' u (1935) yazar. Muhsin Ertuğrul başrol oyuncusudur. Ancak oyun pek tutmaz. Beklenen ilgiyi görmez. Ardından *Bir Adam Yaratmak* isimli tiyatro eserini yazar. Başrol oyuncusu yine Muhsin Ertuğrul'dur. Oyun büyük bir başarı kazanır. Sanat medya dünyası ve seyirciler oyunu çok beğenir. 14 Mart 1936'da *Ağaç* dergisini çıkarır. Ağaç dergisi on yedinci sayıdan sonra kapanır. 10 Ekim 1938 yılında kısır bir döngüde sıkıştığını düşündüğü için dokuz yıl çalıştığı *İş Bankasından* istifa eder. Bu tarihten sonra gazetelerde köşe yazarlığına, edebiyatın bütün alanlarında eserler vermeye devam eder. Bir taraftan *Ankara Devlet Yüksek Konservatuarı Batı Dilleri Edebiyatı Bölümünde*, *İstanbul'da Güzel Sanatlar Akademisi Yüksek Mimari Bölümünde* ve *Robert Kolejinde* dersler verir. 1939 yılında çok sevdiği ve en önemli şiiri olarak gördüğü, bir iç aydınlanma ve düşünce çilesini ifade ettiği *Senfoni*'yi yazar. Daha sonra bu şiirin adını *Çile* olarak değiştirecektir. Senfoni bazı yazarlar ve medya organları tarafından çok beğenilirken, bohem hayat yaşadığı çevrede kabul görmez. 1939'da Abidin Dino *Senfoni* için 'Necip Fazıl'a karşı isyan bayrağını çeken şiiirdir' başlığıyla bir yazı kaleme alır (Çetin, 2004a: 32, 38).

Necip Fazıl Kısakürek'in siyasete ilgisi vardır. Kendisini seven kişiler CHP yönetimine iki kez milletvekili adayları olarak Necip Fazıl Kısakürek'i önerirler. Ancak adaylığı birincide İsmet İnönü tarafından engellenir, ikincide ise Hasan Ali Yücel tarafından uygun görülmemekle (Kısakürek, 1999c: 254) üstü çizilir.

Yahya Nüzhet Paşanın Torunu, Reca-i Bey'in kızı, Fatma Neslihan Hanım'la 1941 yılında sade bir törenle evlenir. Bu evlilikten iki kız üç erkek olmak üzere beş çocuğu olur. *Büyük Doğu* dergisini 17 Eylül 1943'te çıkarır. Ancak dergi Haziran 1947'ye kadar üç kez kapatılır ve üç kez yayın hayatına devam eder. Bundan sonra üç sayı olmak üzere mizah dergisi *Borazan*'ı çıkarır (Çetin, 2004a: 38, 40).

17 Eylül 1943'te çıkardığı *Büyük Doğu* dergisi birçok kez dönemin iktidarı tarafından hukuki ve siyasi gerekçelerle kapatılır. Sonra Necip Fazıl tarafından tekrar açılır. 1942'den sonra, yazdığı yazılardan dolayı birçok kez tutuklanır, yargılanır ve hapis yatar. Haziran 1949'da genel merkezi İstanbul olan *Büyük Doğu Cemiyetini* kurar. Cemiyet, tüzüğünde siyasi, kültürel ve ahlaki olarak nitelenir. Bunun nedeni, dönemin yasaları gereği, cemiyetin siyasi partiye dönüşebilme olanağına sahip olabilmesi içindir. *Büyük Doğu Cemiyetinin* ilk şubesi Şubat 1950'de Kayseri'de açılır. Sonra Tavşanlı, Kütahya, Afyon, Soma, Malatya ve Diyarbakır şubeleri açılır. *Büyük Doğu*'nun 54. sayısındaki bir yazısından dolayı tutuklanır, cezaevine girer. Çıktıktan sonra *Büyük Doğu Cemiyetini* kapatır. 1963 yılında Türkiye'nin birçok ilinde konferanslar vermeye başlar. Bu konferanslar aracılığıyla milyonlara hitap eder. 1965'te *Büyük Doğu Fikir Kulübünü* kurar, konferanslarına devam eder. 1973 yılında Hac görevini yapar. 26 Mayıs 1980 yılında Türk Edebiyatı Vakfı kendisine *Sultanüş Şüara* (Şairler Sultanı) unvanını verir. *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* isimli eserinden dolayı da Türkiye Yazarlar Birliği tarafından, 'yılın fikir ve sanat adamı' olarak seçilir. Kısaca, Necip Fazıl ömrünün son zamanlarına kadar yazıya ve şiire devam eder. 26 Mayıs 1905'te doğan Necip Fazıl Kısakürek 25 Mayıs 1983'te vefat eder (Çetin, 2004a: 41, 49).

3.2.2. Necip Fazıl Kısakürek'in Eserleri

Şiir Kitapları: *Örümcek Ağı* (1925), *Kaldırımlar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932), *Sonsuzluk Kervanı* (1955), *Çile* (1962), *Şiirlerim* (1969), ve tekrar *Çile*'yi (1974) yayımlar. 1974'te daha önce belirttiğimiz tarihlerde çıkan şiir kitaplarındaki şiirlerini gözden geçirir, aynen veya bazı değişiklikler yapar, yeni şiirlerini de ekler ve *Çile* adı altında bir araya getirir (Okay, 2018: 39). *Esselam (Mukaddes Hayattan Levhalar)* (1973), bu eser peygamberimizin hayatından esinlenerek 63 levha olarak yazılmış ve eser tamamen dini içerikli şiirlerden meydana gelmiştir (Kısakürek, 2017e: 7,11). *Öfke ve Hiciv* (1988), 1947 yılından itibaren birçok dergi ve gazetede Ozan ve Ozanbaşı

gibi farklı isimlerle yayınlanmış eleştirel içerikli şaka ve hicivlerle, nazım formu içinde anlık öfkelerini ifade eden bazı manzumelerden oluşmaktadır (Kısakürek, 2008: 5).

Kısakürek'in eserlerinin ilk basıldığı tarihlerin belirlenmesi, eserlerinin içeriğinde ve tasnifinde çok sık değişiklik yapmasından dolayı zordur. Örneğin hikâye kitapları, *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* (1933), *Ruh Burkuntularından Hikâyeler* (1965) bu iki eser, yeni hikâyeler de eklenerek *Hikâyelerim* (1973) adı altında birleştirilmiştir. Bazen iki farklı eser birleştirilip yeni bir isim altında yayınlanmış. Daha önce beş farklı isimde yayınladığı şiir kitapları ve bu kitaplardaki bazı şiirleri çıkararak *Çile* adı altında tek bir kitapta toplamıştır. Kısakürek'in ölümünden sonra yayınlanan, farklı eserlerindeki ortak temaların bir araya getirilmesiyle oluşturulan yeni eserleri de (*Dil ve Edebiyat, Büyük Doğu Cemiyeti vb. kitaplar*) vardır. Kısakürek'le ilgili yapılan akademik çalışmalarda, bazı eserlerinin ilk baskı tarihleri farklı verilmiştir. Bu zorluklar karşısında, Kısakürek'in eserlerinin, ilk yayın tarihleri ve sınıflandırılmasında Kısakürek'in *Yunus Emre* isimli eserinin sonundaki sınıflandırmadan (2016ç: 91-93), Çetin'in (2004a: 373-377) *Necip Fazıl Kısakürek'in eserleri* isimli çalışmasından, Okay'ın (1998: 98-102) *Necip Fazıl Kısakürek* isimli eserinden ve Kısakürek'in 2011-2018 yılları arasında basılan eserlerinden yararlanılmıştır.

Tiyatro eserleri: *Tohum* (1935), *Bir Adam Yaratmak* (1938), *Künye* (1940), *Sabır Taşı* (1940), *Para* (1942), *Parmaksız Salih* (1949), *Kumandan* (1964) bu eser yarım kalmıştır, *Siyah Pelerinli Adam* (1964), *Reis Bey* (1964), *Ahşap Konak* (1964), *Abdülhamid Han* (1965), *Yunus Emre* (1969), *Kanlı Sarık* (1970), *Mukaddes Emanet* (1971), *İbrahim Ethem* (1978), *Sır* (1969) Bu eserde yarım kalmıştır, *Püf Noktası* (2000).

Din ve tasavvuf eserleri: *Mektubat* (1956), *Hız. Ali* (1964), *Gönül Nimetleri* (1967), *Peygamber Halkası* (1968), *Çöle İnen Nur* (1969), *Nur Harmanı* (1970), *Reşahat* (1971), *Başbuğ Velilerden 33* (1974), *Rabıta-i Şerife* (1974), *Veliler Ordusundan 333* (1976), *Doğru Yolun Sapık Kolları* (1978), *İman ve İslam Atlası* (1981), *Tasavvuf Bahçeleri* (1983), *Mümin ve Kâfir* (1986).

Fikir kitapları: *İdeolocya Örgüsü* (1959), *Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar* (1966), *Tanrı Kulundan Dinlediklerim* (1968), *Türkiye'nin Manzarası* (1968), *Sultan Vahidüddin* (1968), *Sosyalizm Komünizm ve İnsanlık* (1969), *Son Devrin Din*

Mazlumları (1969), *İhtilal* (1974), *Rapor 1/2* (1976), *Rapor 3/4* (1977-1979), *Rapor 5/6* (1979), *Rapor 7/8* (1980), *Rapor 9/10* (1980), *Rapor 11/12/13* (1980), *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* (1982), *Hücum ve Polemik* (1992), *Başmakalelerim 1* (1990), *Başmakalelerim 2* (1995), *Başmakalelerim 3* (1995), *Edebiyat Mahkemeleri* (1997), *Hadiselerin Muhasebesi 1* (1999), *Hadiselerin Muhasebesi 2* (1999), *Hadiselerin Muhasebesi 3* (1999).

Günlük fikra yazılarından oluşan eserleri: *Savaş Yazıları 1* (2006), *Savaş Yazıları 2* (2006), *Çerçeve 1* (1940), *Çerçeve 2* (1990), *Çerçeve 3* (1991), *Çerçeve 4* (1996), *Çerçeve 5* (1998), *Çerçeve 6* (2010). Savaş Yazıları ve Rapor isimli eserleri günlük ve fikra yazılarından kitaplaştırılmıştır.

Senaryo romanlarından oluşan eserleri: *Katibim* (1972), *Sen Bana Ölümü Yendirdin* (1972), *Villa Semer* (1972), *Vatan Şairi Namık Kemal* (1944), *Canım İstanbul* (1972), *Ufuk Çizgisi* (1972), *Son Tövbe* (1972), *En Kötü Patron* (1972) ve *Battal Gazi* (1972) yarım kalmış senaryo romanıdır.

Konferanslarından kitaplaştırılan eserleri: *Sahte Kahramanlar* (1984), *Hesaplaşma* (1985), *Dünya Bir İnkılap Bekliyor* (1985), *İman ve Aksiyon* (1962), *Tiyatro ve Tesiri* (2016).

Hapishane hatıraları: *Cinnet Mustatili* (1955), hikâyeleri: *Hikâyelerim* (1970), inceleme eseri: *At'a Senfoni* (1958), romanı: *Aynadaki Yalan* (1980), seyahat kitabı: *Hac* (1973), biyografi eseri: *Benim Gözümde Menderes* (1970), otobiyografi eserleri: *O ve Ben* (1974), *Babıali* (1975), *Kafa Kâğıdı* (1984), tarih kitapları: *Moskof* (1973), *Ulu Hakan* (1965), *Yeniçeri* (1970).

Hitabelerinden oluşan eseri: *Hitabeler*, (Ayasofya-Mehmetçik Hitabeleri (1966) ve 1934-1975 yılları arasındaki 26 konferanstan oluşur), yargılandığı mahkemelerdeki savunmalarından oluşan eseri: *Müdafaalarım* (1969), kendisiyle yapılan röportajlardan oluşan eseri: *Konuşmalar* (1997), monografi eseri: *Namık Kemal* (1940) Namık Kemal'in doğumunun 100. Yılı münasebetiyle kaleme almıştır.

Derleme Eserleri: *İstanbul'a Hasret*, *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, *Dininizi Öğreniniz*, *Vesikalar Konuşuyor*, *Nasreddin Hoca*, *Said Nursi*, *Büyük Doğu Cemiyeti*, *Dil ve Edebiyat*. Derleme eserleri Kısakürek'in ölümünden sonra tematik olarak yazılarından seçilen konulardan kitaplaştırılmıştır.

Yazı yazdığı gazeteler: *Necip Vakit, Cumhuriyet, Hâkimiyet-i Milliye, Haber, Son Telgraf, Yeni İstanbul, Son Posta, Babıali'de Sabah, Bu Gün, Milli Gazete, Sabah, Hergün, Orta Doğu, İstanbul, Tercüman*. Yazı Yazdığı Dergiler: *Yeni Mecmua, Milli Mecmua, Dergâh, Anadolu Mecmuası, Hayat, Varlık, Ağaç, Yedigün, Oluş, Ses, Büyük Doğu, Türk Edebiyatı* (Çetin, 2004b: 373-377).

Necip Fazıl Kısakürek bazı yazılarının başlığını değiştirerek farklı zamanlarda ve mecralarda yayınlamıştır. Eserleri kendisi hayattayken ve ölümünden sonra farklı tasniflerle yayınlanır. Toplam 100 eseri vardır (Büyük Doğu Yayınları, 2018). Ölümünden sonra eserlerinden farklı temalarla ilgili yazıların bir araya toplanmasından yeni eserler oluşturulmuştur. Bu yüzden yapılan tasniflere göre eserlerinin sayısı farklılık göstermektedir. Necip Fazıl Kısakürek'in eserleri ve hakkında yazılan eserlerle ilgili, Yusuf Turan Günaydın-Suavi Kemal Yazgıç (Günaydın ve Yazgıç, 2005), Suat Ak (Ak, 2013) ve yine Yusuf Turan Günaydın bibliyografya hazırlamıştır (Günaydın, 2015).

3.2.3. Necip Fazıl Kısakürek'in Yaşamında Entelektüel Kriz: Beyindeki Zehirli Kıymık

1928'de 24 yaşındayken meşhur *Kaldırımlar* şiiri ve aynı ismi taşıyan şiir kitabı yayınlanır. Kaldırımlar şairi olarak meşhur olmasına rağmen ruhu doyuma ulaşmaz. Ruhunu doyuracak düşler ve onun arayışı içindedir. *Örümcek Ağı* ve *Kaldırımlar* şiirleri otuz yaşına ve şeyhini buluncaya kadar devam eden ruhsal arayışın, yalnızlığın şiirleridir. Ruhunu doyuramayan kaldırımlardan ve şehirlerden 1930'lu yıllardan itibaren tabiata yönelir (Baz, 2017: 430). Kısakürek'in özellikle Fransa'da başlayan, otuz yaşına kadar devam eden hayatı, kör kuyularda bir arayış, karanlık dehlizlerden, aydınlık bir gönül arayan, fikir adamının ilk ıstırabı ve entelektüel krizinin ilk aşamasıdır. Ancak aradığı şeyin belli-belirsiz Müslümanlık ve İslam olduğunun farkındadır. O hakikate açılan büyük kapının arayışı içindedir. Aradığı şeyi tam olarak ifade edemez. Ancak onu bulduğunda 'işte budur' diyecektir. Ruhunu, bir hakikat, huzur peşindedir, bir sükûnet limanı bulmanın isteğiyle kıvrınmaktadır. Bütün amacı ruhu tatmin olacak bir Necip Fazıl yaratmaktır. Şiirlerinde, büyük bir ego vardır. Gönülünde ise erken yaşta ünlenen genç adamın savaş alanı olan beyninin ve kalbinin yanık kokuları vardır. 1932'te *Ben ve Ötesi* isimli şiir kitabı ve ardından 1933'te nesir kitabı olan *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* yayınlanır. Bu

yıllarda Kısakürek, zaman, mekân sonsuzluk, soyut somut, metafizik ve insan ruhunun çıkmaz labirentleriyle aşkın olanın peşinde derin bir mistik psikoloji ve bir arayış içerisindedir. 1934'te yazdığı *Yolculuk* şiirinde aradığını bulduğunu ve bulduğu bu yeni dünyanın kapısında, beyindeki yangının ateşini şu dizelere döker (Baz, 2017: 431):

Altımdan kaydırıldı bir el minderi;
Herkes yatağında, ben ayaktayım.
Bir gece, rüyada gördüğüm yeri,
Gözlerim yumulu, aramaktayım.

Beni çağırmakta yabancı dostlar;
Bu dostlar ne güzel, dilsiz ve adsız.
Eski evde, şimdi bir başka ev var:
Avlusu karanlık, suları tadsız.

Her akşam, aynı yer, aynı saatta,
Güneşten eşyama düşen bir çubuk;
Yangın varmış gibi, yukarı katta,
Arkamdan gel diyor, sessiz ve çabuk!

Başım, artık onu taşımak ne zor!
Başım, günden güne kayıtsız bana.
Dalında bir yaprak gibi dönüyor,

Acı rüzgârların çektiği yana... (1936)⁶ *Yolculuk*⁷-*Çile*⁸ (Kısakürek, 1999a: 228)

Kısakürek bu şiirinde entelektüel kriz yolculuğunu ifade eder. Entelektüel kriz kendisini öyle çok sarsar ki onu birçok eserine konu etmek zorunda kalır. Özellikle *Bir Adam Yaratmak* piyesi başlı başına entelektüel kriz, bir düşünce buhranını anlatma çabasıdır. İç içe geçmiş birçok tezi içinde barındırır. Birkaç ana tezi vardır. Amacı, bir

⁶ Şiirin yazıldığı tarih.

⁷ Şiirin adı.

⁸ Şiir kitabının adı (şiirin alındığı kitap).

sanatkârın gelişim ve meydana gelme sürecini konu edinir. Buradaki sanatkâr birçok yönleriyle aydın olarak düşünülebilir (Kısakürek, 1983a, 261). İlk entelektüel krizi Mayıs 1934'te ikincisini de Arvâsî'nin ölümünden sonra Mayıs 1944'te yaşar (Kısakürek, 1999b: 236). Kısakürek, ilk gençlik ve bohem hayata başladığı yıllardan itibaren bir entelektüel kriz sürecine girer. Yaşamında belli aralıklarla entelektüel kriz atakları vardır. Bu iki olay ise entelektüel krizlerinin zirve yaptığı tarihlerdir.

Kısakürek, yaşadığı entelektüel krizi, bedensel ağrılarının en aşırısı, diş ağrısına benzetir. Entelektüel kriz, onda bir türlü kesilmeyen, sürekli devam eden diş ağrısı gibidir. Beyni 'hakikat acılarına' maruz kalır. Ağrıyan akıl dişidir. Bu acıları ağrıları anlatmak için denizler mürekkep, ağaçlar kalem olsa yetersiz kalacaktır. Bu hakikat acıları sonucunda öyle bir psikolojiye girer ki çocukluğundan bu acıları yaşadığı zamana kadar, zihninde, bilinçaltında, başkalarından, aileden sosyal çevreden, cemiyetten sorgulamadan aldığı ne varsa hepsi bir anda devrilir gider. Bir tohumun özünü bulmak için kat kat kabuğunu soyup hiçbir şey bulamamak, üstelik tohumun ezbere inanılmış olan hakikatini de kaybetmek gibidir. Her şeyin iç hakikatini ararken bütün hakikatleri kaybeder. Buna benzer bir süreçte, Gazali'nin midesi aylarca bir damla su kabul etmez, Pascal'ın beyninde urların en müthişini kabartan kanlı düşünce çilesinden Kısakürek'e de pay düşer. Eşya ve hadiselerin iç yüzünü araştırırken, öyle bir sırrı tırmalar ki bu sır kendisini çarpar. Gamsız insani halindeki bakış açısı kararır; hiçbir şey görememek yerine, ensesinden bastırılıp dipsiz kuyuda zorla yokluğun gösterilmeye çalışılması gibi bir şey yaşar. Bu kuyuda, 'öz ağzımdan kafatasını kusarcasına' Allah'ın gölgesini görür. Her şeyi öyle bir kaybeder ki Allah'ı kazandığını (Kısakürek, 2014b: 5-6) söyler.

Tasavvuftan, İslam düşünürlerinden, evliya menkıbelerinden, büyük Batı düşünürlerinden öğrendiği şeylerin hepsi, kafasında posalaşır ve hurdalaşır. Asıl Doğu ve İslam büyüklerinde kendisinininkine benzer bir düşünce çilesi yaşamış, buhran geçirmiş birisi var mıdır diye araştırır. Sonunda İmam-ı Gazali'yi bulur. Gazali de eşya ve hadiseleri nasıl ve niçin ile sorgularken öyle bir buhrana düşer ki aylarca uyumaz. Tek lokma yemek yiyemeyecek, yerse de yerde kıvranacak gibi olur. Eşyanın iç yüzünü arama gayreti içinde bütün açık olan duygularını kaybedecek hale gelir. Kısakürek, Abdülhakim Arvâsî'ye Gazali'nin mi yoksa kendi buhranının mı daha büyük olduğunu sorar. O da seninki cevabını verir (Kısakürek, 1999b, 126-128). Bu

bağlamda Arvâsî'ye göre Kısakürek, Gazali'den daha büyük bir entelektüel kriz yaşamaktadır.

Kısakürek, yaşadığı buhranı *Babıali* isimli eserinde anlatırken, şeyhi Abdülhakim Arvâsî'yi güneşe, kendisini de çamura (balçık) benzetir. Genç şairin kendisi çamur içinde, kalbi de çamur gibi bilgilerle doludur. Kısakürek'in ciğerine adeta sapına kadar bir bıçak saplanmış, kendi elleriyle bu bıçağı yerinden söküp çöplüğe atmıştır. Ancak yaranın yerini bu kez iltihap kaplar. Avrupalılar bu durumu entelektüel kriz veya metafizik buhran diye ifade eder. Avrupalıların, entelektüel kriz dediği şey, madde ötesini kurcalama buhranı, eşya ve hadiselerin özünü, dayanağını arama, zorla gerçeği arama belasıdır. Kısakürek'in şiirlerine ise entelektüel kriz şöyle yansır:

Aylarca gezindim, yıkık ve şaşkın,
Benliğim bir kazan ve aklım kepçe.
Deliler köyünden bir menzil aşkın,
Her fikir içimde bir çift kelepçe.

Entelektüel kriz aynı zamanda ismini önce *Senfoni/Senfonya*, sonra *Çile* diye değiştirdiği şiirine ilham kaynağı olur:

Evet, her şey bende bir gizli düğüm;
Ne ölüm terleri döktüm, nelerden!
Dibi yok göklerden yeter ürktüğüm,
Yetişir çektiğim mesafelerden!

Sabit fikirleri beyin zarının altına yerleşen kan emici parazit kenelere benzetir. Bunlar yakıcı kurcalayış araştırmalarıdır:

Niçin küçülüyor eşya uzakta?
Gözsüz görüyorum rüyada, nasıl?
Zamanın raksı ne, bir yuvarlakta?
Sonum varmış, onu öğrensem asıl?

Entelektüel kriz düşünsel olarak insanı o kadar çok rahatsız eder ki bu durum insan bedeninde maddi acılara dönüşür. Bunu özel işkence kavramlarıyla, insanın ensesinde işleyen kör testerenin uzun süre acı vermesine benzetir:

Bir fikir ki, sıcak yarada kezzap,

Bir fikir ki, beyin zarında sülük.
Selâm, selâm sana haşmetli azap;
Yandıkça gelişen tılsımlı kütük.

Entelektüel kriz işkenceye dönüşür. Kısakürek, bilincini, şuurunu kaybedecek duruma gelir. Yanan bir kütük yandıkça küçülür ve azalır. Ama entelektüel krizin verdiği acı yandıkça artar. Bu durum artık dille ifade edilemez:

Lügat, bir isim ver bana halimden;
Herkesin bildiği dilden bir isim!
Eski esvaplarım, tutun elimden;
Aynalar, söyleyin bana, ben kimim?

65 kilo olan vücut ağırlığı, yaşadığı entelektüel kriz sonucunda 40 küsur kiloya iner. Ruhu bedenini törpüler ve adeta balta gibi yontar. Midesi yemek, su kabul etmez. Bir lokma yemek hazmedemez, bir yudum su içse mide sancılarında kıvrılır. Uyku:

Uyku, kaatillerin bile çeşmesi;
Yorgan, Allahsıza kadar sığınak.
Teselli pınarı, sabır memesi;
Size şerbet, bana kum dolu çanak.

Son noktada entelektüel krizi öyle artar ki uyku uyuyamaz. Diğer insanlara şerbet tadı veren içecekler ona, kum ve çakıl taşı çiğner gibi bir his verir. İçinde bulunduğu durum diğer insanlardan bu kadar farklıdır.

Akrep, nokta nokta ruhumu sokmuş,
Mevsimden mevsime girdim böylece.
Gördüm ki, ateşte, cımbızda yokmuş,
Fikir çilesinden büyük işkence.

...

Büyücü, büyücü ne bana hincin?
Bu kükürtlü duman, nedir inimde?
Camdan keskin, kıldan ince kılıcın,

Bir zehirli kıymık gibi, beynimde. (1939) *Çile/Senfonî-Çile* (Kısakürek, 1999a: 18-19, Kısakürek, 1999c: 176-178)

İçinde bulunduğu psikolojiyi somut gerçeklerle anlatamaz ve olağanüstü şeyler yaşamaktadır. İstirap içindeki durumunu beynine kıymık batmasına benzetir. Kıymık öyle bir şeydir ki, kıymığın bir ana gövdesi vardır. Bir de kökü ana gövdeye bağlı farklı çapta kılcal ve eğimli, daha küçük kıymıklar vardır. Kıymık battıktan sonra insanı huzursuz eden bir acı verir. Kıymığın ana gövdesi insan vücudundan çıkarılırken küçük kıymık parçaları kanca gibi battığı organa saplanır ve kalır. İnsanı huzursuz eden acısı daha da artarak devam eder. Batan kıymık parçalarının çıkması ancak uzun zaman sonra olur. Kaldığı yerde iltihaplanır yara olur ve vücut onu ancak iltihaplanma sonucunda atabilir.

Kısakürek'in yaşadığı buhran, entelektüel kriz, yolunu ister istemez tasavvufa çıkarır (Özçelik, 2017: 195). Kısakürek, fikir sancısına yakalandığı zamanlarda bir liman gibi şeyhine, tasavvufa sığınır, mekân değişikliği yaparak kendisine çıkış yolu arar. 1976'da fikir sancısı çektiği bir dönemde Kısakürek'in, kendi şeyhinin silsile yoluyla bağlı olduğu Seyyit Taha'nın mezarına, Hakkâri'nin Şemdinli ilçesine bağlı *Nehri (Bağlar)* kasabasına gider. Bu ziyareti aşağıdaki dizesinde şöyle anlatır (Baz, 2017: 438):

Şemdinli dağlarının içtim nur çeşmesinden;

Kurtuldum akreplerin ruhumu deşmesinden... (1976) *Seyyid Taha'yı Ziyaret-Çile* (Kısakürek, 1999a: 391)

Fikir sancısı, o günün şartlarında yaşadığı bireysel ve toplumsal olayların Kısakürek'in ruh dünyasına yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu dizeleri ömrünün sonuna doğru ekol oluşturduğu 1976 yılında kaleme alır.

Kısakürek, çocukken Ağır Ceza Reisi ve imtiyazlı bir kişi olan dedesi tarafından çok şımartılır, şiire getirdiği solukla sanat camiası tarafından parmakla gösterilir. Bu durum onda büyük bir ego ve aşırı özgüven oluşturur. Bütün bunlara rağmen o bir mana ve *mavera* arayışındadır. Bu yönüyle Necip Fazıl'a üfleyen Abdülhakim Arvâsî ile tanışması tam bir dönüşüm başlangıcı ve Mevlânâ'nın Şems'le Karşılaşması gibi derin bir etki yapar (Baz, 2017: 432). Kısakürek'in bu durumu kendi ifadelerinden şu şekilde özetlenebilir; Büyük bir velinin kapısına bağlanacağım zamana kadar, soyut, karmaşık, formülsüz, sistemsiz, yaşam üstü bir yaşam, ideal yaşam hasretini sürekli kulaklarıma fısıldadı. Seslerin, renklerin, şekillerin ve uzaklıkların ötesindeki gerçeklerden işaret bırakıp giden bu fısıltıyı bir türlü kaybetmedim. Maddi hayatta takla üstüne takla atarken, metafizik hayatta, ruhumda

sürekli uyarıcıya, uykusuz nöbetçiye rastladım. Bazen nöbetçinin selamını alıp yine beni sürükleyen çarklara takılıyordum. Ona, otuz yaşına kadar, beni nereye götüreceksen götür. Kime teslim edeceksen et diyemiyordum (Kısakürek, 1999b: 39,40). Bu bağlamda Kısakürek, şeyhinin kendisinde neden olduğu dönüşümü *Mürşid*, onunla ilk karşılaşmasını da *Allah Dostu* noktalamalarında şöyle dile getirir:

Bana yakan gözlerle bir kerecik baktınız;

Ruhuma büyük temel çivisini çaktınız! (1940) *Mürşid-Çile* (Kısakürek, 1999a: 77)

Allah dostunu gördüm bundan altı yıl evvel;

Bir akşamdı ki zaman donacak kadar güzel! (1940) *Allah Dostu-Çile* (Kısakürek, 1999a: 76)

Kısakürek'e delilikle dâhilik arasındaki çok küçük farkı gösteren dâhilik yönünü bir hayat nizamı ve İslami bir çizgide yaşamaya yönelten en önemli etken tasavvufî düşünce ve derin irfanî gelenektir. Bu nedenle uçurtmanın ötesinde gökyüzünün maverası olduğunu öğreten, ona dini konularda rehberlik yapan Abdülhakim Arvâsî'ye hep sadık kalmıştır (Baz, 2017: 463). Kısakürek, entelektüel kriz sonucunda dünya görüşünü temelden değiştirir, içinde bulunduğu kişisel ve sosyal hayata zıt bir tutum içerisine girer. Bu entelektüel krizden 1934 yılında tanıdığı Nakşibendi şeyhi Abdülhakim Arvâsî aracılığıyla çıkar. Arvâsî'yi tanımadan önce Kısakürek, seküler, bohem bir hayat yaşarken, tanıdıktan sonra 'Ehli Sünnet tasavvuf' anlayışına doğru bir dönüşüm sürecine girer. 1943 yılında *Büyük Doğu* dergisini çıkarması bu sürecin sona erdiğinin ifadesi olarak değerlendirilebilir. *Büyük Doğu* dergisinin çıkması ise adeta bu dönüşümün ülke geneline bir ilanıdır. Yaşamında entelektüel kriz atakları farklı zaman, frekans ve aralıklarda tekrar eder. Ancak büyük entelektüel kriz ataklarını birkaç kez yaşar. İlk büyük entelektüel krizi yirmili yaşlarının sonunda başlar otuzlu yaşlarının sonuna kadar devam eder.

3.2.4. Necip Fazıl Kısakürek'in Düşünce Kaynakları

Kısakürek'in entelektüel düşüncesini oluşturan kaynakları üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar, Anadoluçuluk düşünce akımı, Bergson mistisizmi ve İslam tasavvufudur. Kısakürek, *Anadolu Dergisinde* şiirlerini yayınlayarak Anadoluçuluk akımı içinde yer alır. Fransa'da felsefe eğitimini yarım bırakır yurda döner. Bergson'un eserlerini Türkçeye tercüme eden ve düşüncelerini tanıtan Mustafa Şekip Tunç yakın arkadaşındır. Mistisizmden etkilenmesi Bergson, felsefe eğitimi ve Mustafa Şekip Tunç aracılığıyla olur. 1934 yılında tasavvuf şeyhi Abdülhakim Arvâsî

ile tanışır. Onun yaşamında İslam tasavvufunun pratik hayata uygulanmasını görür. Tasavvufla tanışması onun hayatında en büyük kırılma noktasıdır.

3.2.4.1.Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesine Anadoluçuluk Akımının Etkisi

Anadoluculuk, XX. yüzyıl başlarında Türkiye'nin içinde bulunduğu koşullar sonucunda aydınlarca kabul gören yeni bir kimlik ve düşünce akımıdır. I. Dünya Savaşı'nı kaybederek parçalanmış Osmanlı Devleti'nden geriye kalan Anadolu topraklarını merkeze alarak oluşturulan siyaset ve kimlik edinme sürecini ifade eder. Anadoluçuluk Millî Mücadele sürecinde birçok aydın tarafından benimsenir. Bu yönüyle Anadoluçuluk bir aydın ve seçkin hareketidir (Alver, 2001: 133). Bu akımın ortak noktası toprağa dayalı bir ulus ve ulusçuluk anlayışı benimsemesidir (Copeaux, 2000: 273). Toprağa dayalı ve Anadolu toprağı üzerinde yaşayan halkları kapsamaması yönüyle dikkat çekicidir. Kısakürek Anadoluçuluk düşüncesinin yaygın organı olan *Anadolu Mecmuasının* şair kadrosunda yer alır. Dergiye şiirleriyle katkıda bulunur (Tonga, 2011:2). Anadolu coğrafyası, Kısakürek'in Büyük Doğu düşüncesine ev sahipliği yapan ve bu düşüncenin ilk oluşturulmaya başladığı yerdir. Bu yönüyle Anadolu ruhunu eserlerine konu edinir.

Kısakürek'in Anadolu'ya dair görüşleri özetle şöyledir: Anadolu bildiğimizden çok başka bir şeydir. Anadolu'nun görünen maddi yönü şu şekildedir; az bir yerinde bir şeyler yapılmaya çalışılmış çoğu yeri boş geniş araziler, toprakla aynı hizada ve renkte köstebek yuvası gibi evler ya da Anadolu'nun maddi yönü yabancı turistlerin fotoğraf makinasına yansımaları gibi; üstündeki kıyafetin tam olarak vücudunu örtmediği veya vücudu örtecek yeteri kadar kıyafet bulamayan sıksa vücutlar, bu vücutların üstünde ne düşündüğü ne hissettiği belirsiz yanık ve asık yüzler vardır. Ancak Anadolu bundan başka bir şeydir. O da Anadolu'nun görünmeyen tarafı yani 'ruhudur'. Biz bu ruhu tanımıyoruz. Çünkü bu ruh bir ağaç gibi göz önünde dal budak salmış fıskırmış hakikatlerden değildir. Çok derin ve gizli hakikatlerdendir. Hakikat yoğunlaştıkça küçülür, küçüldükçe gizlenir. Adeta küçücük bir tohum olur. Kısaca Anadolu tohumların tohumudur. İnsan bedeninin neresine bakılsa, neresi tutulsa, neresi kucaklansa ruhu ele geçirilebilir mi? Onun için Anadolu gizli kalır. Bazen o kadar gizli kalır ki böyle çıplak, yalçın, hoyrat bir maddenin maskesine bürünür. Maddeye küser. Bu ne büyük gönül tokluğu, maddi çıkardan uzak durmadır. Anadolu nasıl hisseder, nasıl sever, nasıl yanar, nasıl coşar, nasıl öfkelenir, nasıl sakinleşir, nasıl

susar, nasıl düşünür, nasıl gider, nasıl dönmez, nasıl ölür, nasıl yaşar, bilinmez. Çünkü o ketumdur. Karanlık bir kuyu gibi yaşar ve sırları gizlidir (Kısakürek, 1991b: 72-73). Anadolu şekil ve hacim olarak değil, bütün bunların ötesinde ruh ve mana olarak görünmeyen, gösterilemeyen, şekil ve hacimle ifade edilemeyen içeriğiyle Anadolu'dur (Kısakürek, 1999c: 70). Görünen yüzünden öte görünmeyen derinliğiyle bir metafizik alem olarak Müslüman Türk'ü ortaya çıkaran ideal bir dünyadır.

Kısakürek Anadoluçulukla ilgili görüşlerini ise özetle şöyle ifade eder: Büyük Doğu idealinin bereketli bir yağmur gibi bütün Anadolu'yu sulamasından sonra kör kuyu haline gelen kabuk ve posa milliyetçiliğini hala gündeme getirenlere şaşıyorum. Gerçek milliyetçilik ancak Anadoluçuluk adı altında olur (Kısakürek, 1999c: 329). Biz Türk'ü Müslüman olduğu için sevecek, Müslümanlığı ölçüsünde değerlendirecek bir milliyetçilik anlayışı peşindeyiz. Bu anlayışa Anadoluçuluk adını veriyoruz (Kısakürek, 1999c: 336). Bu bağlamda Kısakürek Anadolu milliyetçisidir, farklı bir ifade ile Anadolu toprakları üzerinde yaşayan Türk ve diğer ırkların oluşturduğu dine ve toprağa dayalı milliyetçilik anlayışından yanadır.

Anadolu, Bozkurt'un bir dere kenarında gümüş sulara dalarak gözlerindeki büyüleyici ateşi seyrederken, bir söğüt ağacına dönüştüğü kutsal topraktır. Türk'ün gerçek ruhunu bulduğu, göçebelikten yerleşik hayata geçtiği, ruh vatanıyla iç içe geçmiş yeryüzü vatanını kurduğu büyük anlam çerçevesi, Asya'nın Avrupa'ya bakan balkonudur. Putların, salibin (Hristiyanlığın haç işareti) hilale (Müslüman Türk'e) teslim olarak, onun davasını bütün dünyayı kapsayan bir harekete, aksiyona dönüştüren, gerçek ve asil unsurdur. Son olarak Anadolu, tarih boyunca dünyanın en büyük mana ve madde İmparatorluğuna payandalık yapan ancak dört yüzyıldır, öksüz, mazlum, yıkık, dökük, yaşayan; son yüz yıldan itibaren ihanetlerin en üzücüsüne uğrayan, derken geleneksel sabır ve tevekkülün üstünde ruh eşkıyasının üst kurduğu yer olan eşsiz çile ve işkence arsasıdır. Anadolu, toprağı şehit kanıyla sulanmış, gaziler, veliler ocağı, her taşında bir Yunus Emre'nin oturduğu, her yolunda Yunus Emre'nin yürüdüğü, hak âşıklarının vatanıdır. Anadolu'nun, minareleri, evleri, rüzgârı, ırmakları, kağnıları ve kalpleri hep Allah Allah sesleriyle uğuldar (Kısakürek, 2010a: 552-553). Bu yönüyle Anadolu Müslüman Türk'ün neşet ettiği toprak parçasıdır.

3.2.4.2.Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesine Henri Bergson Etkisi

Kısakürek'in önemli düşünce kaynaklarından birisinin Bergson olduğu, konuyla ilgili literatürde ortak noktadır. Bergson'un mistik etkisi 1934 yılında Abdülhakim Arvâsî'yi tanıdıktan sonra İslam tasavvufuna dönüşecektir. Ancak Baş bu konuda diğerlerinden farklı düşünür. Baş'ın görüşü Kısakürek ile Bergson'un sezgi yaklaşımlarının içerik olarak farklı olduğu yönündedir (2014: 161). Kısakürek'in, Batı ve özellikle Fransız düşüncesiyle ilgili kanaatleri, birincil kaynaklara dayanır. Pascal, Blondel, Bergson, gibi filozoflardan Alman düşünür Nietzsche, Schopenhauer, Martin Heidegger, Carl Schmitt gibi isimlere atıf yapması bu düşünürleri ve onların kullandığı ana terminolojiye hâkim olduğunu gösterir. Onlar üzerinden İslami konuları, kavramları belirginleştirmeye çalışması dönemin diğer Müslüman yazarlarıyla ortak yönüdür. Kısakürek, düşünürleri kritik ederken, akıl eleştirisini ön planda tutar. Bu konuda dayanağı genel olarak Fransız düşünürlerinden Pascal, Bergson, Blondel'dir. Eskiden beri Fransa'da inancı akıldan üstün tutan bir yaklaşım vardır. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi, inançla akı karşılaştırarak, özellikle rejimi akıl ve pozitivistliğe dayandırma gayreti, İslami epistemolojiyi yerinden ederek, akı ön plana çıkarma çabasından ayrı düşünülemez. Bu düşüncenin konuşulduğu aydın çevrelerinde gericiğin karşısına özgür düşünce konur. Kısakürek buna karşı çıkar (Öz, 2015: 436). Comte, Durkheim düşüncesinden gelen ve Ziya Gökalp tarafından temsil edilen toplumcu düşünceye eleştirel yaklaşır. Bergsonculuk olarak adlandırılan düşünce ise Cumhuriyet sonrasındaki rejim karşıtı anti pozitivist ve anti Kemalist siyasal yapılanmanın ana beslenme kaynaklarından biri olur (Altun, 2015: 337). Türkiye'de Kurtuluş Savaşı yıllarında, niceliğe karşı nitelik, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferini savunan Bergsonculuk düşüncesi kendisine yer bulur. Bu yeni düşünce akımı halk ruhu ile halk sûfiligini birleştirerek maddiyata karşı maneviyatın esas alındığı, akıl karşısında sezgiye öncelik verildiği bir düşünce yapısı oluşturur (Ülken, 1979: 376). Bu düşünce yapısı farklı bir deyişle mistisizmdir. Mistisizmin birçok yönüyle tasavvufla örtüşmesi Türkiye'deki anti pozitivist ve anti materyalist kesim tarafından benimsenmesine neden olur.

Kısakürek'in Büyük Doğu düşüncesi bütünüyle Bergsoncu kavramlarla (mistisizmle) örülüdür. Merkezinde hayat hamlesi (*élan vital*) vardır. Buna göre, yaratıcı tekâmül içinde zekânın ürünü olan madde uygarlığının sonuna geldiği için, madde uygarlığı öz üreticisi olan insanı kendine köle yapar. Sıra, insanı yeniden

maddenin ve makinenin hâkimi yapacak hayat hamlesine, ruh atılımına gelir. Ancak Kısakürek'e göre, evren çapındaki bu atılım madde uygarlığıyla gerçekleştirilemez. Ruh olmayan bir yerde, ruh uygarlığının kendi özünü taşıması gerekir. Bu ruh Türkiye şahsında Büyük Doğu'da vardır. Türkiye, tam da madde uygarlığı karşısında tamamıyla bir nitelik eseri olarak gerçekleştirdiği hayat hamlesiyle ve kurduğu Cumhuriyet'le ruh kuvvetini ortaya koyar (Sönmezer, 2014: 170-171). İstiklal Mücadelesi'nde millet olarak ortaya konan ruh gücü, pozitivist nedenlerle değil de ancak yaratıcı tekâmül, mistisizm ve tasavvufla açıklanabilir.

O, ruhçu felsefesini, Bergson'un sezgici ve ruhu akıldan üstün tutan görüşlerinden yararlanarak geliştirir. Kısakürek'in özellikle *Tohum* piyesinde ortaya koyduğu ruhçu görüş Bergson felsefesinden müllhemdir. Aynı zamanda Gazali'nin ve Emile Boutroux'un ortaya koyduğu antideterminist ve antimekanist görüşlerini iyi bir şekilde piyese yansıtır (Bolay, 2015b: 3726-3728). Buna ek olarak eşya ve zaman yaklaşımında Bergson'un süre ve sezgi teorilerini akla getiren çağrışımlar vardır. Türkiye'ye Freud ve Bergson'u tanıtan Mustafa Şekip Tunç İstanbul Üniversitesinden hocasıdır. Daha sonra da yakın arkadaşı olacaktır. Bergson sezgiyi şöyle tanımlar: "Sezginin zihni bir sempati olduğunu, böylece içimizdeki şuurla dışımızdaki eşyanın birleştiğini, şuurla eşya arasında farkın ortadan kalktığını, benliğimizin bir an için eşyanın karakterine bürünerek onu olduğu gibi tanıdığımızı ifade eden Bergson'un düşüncesi böylece bir çeşit mistisizme ulaşmaktadır" (Okay, 2004: 58). Kısakürek'in şiirlerinde de dış dünyadaki objelerle benlik arasında benzer bir durum vardır. Dış dünyadaki objeler, kaldırımlar, tavan arası, ayna, atılmış elbiseler, şairin iç dünyasında sembol değeriyle anlam kazanır. Kısakürek'in zaman temalı şiirlerinde ve kendi döneminin bazı çağdaşlarında Bergson etkisi görülür. Bergson'a göre insan şuuru sadece içinde bulunduğumuz an ile sınırlı olmayıp geçmiş ve geleceği de kapsayan bir içeriğe sahiptir. Böylece insandaki zaman algısı kendini hayata bırakan ve kendi hayatını idrak eden insanın bilinciyle özdeşim kurarak evrenin merkezini oluşturur. Zaman maddenin hareketiyle algılandığı gibi bundan ayrı ve kesin olarak vardır. Kısakürek'in şiirlerinde zamanla ilgili imgeler 1928 yılından itibaren oluşmaya başlar. Diğer temalar gibi çocukluk psikolojisinden ya da şuuraltından kaynaklanmaz. Ondaki Bergson etkisi gençlik yıllarının kültür ve düşünce birikiminden gelir (Okay, 2004: 59-60). Ancak bu etki Abdülhakim Arvâsî'yi tanıdıktan (1934) sonra tasavvufa dönüşecek ve bütün hayatı boyunca devam edecektir.

Kısakürek eşyaları yalnız dış görünüşleriyle ele almaz, onlarla hayat arasında bir ilişki kurar. Bu durum bize Bergson felsefesini düşündürür. Örneğin *Kaldırımlar* şiirinde kaldırımlar simgesel bir anlam kazanır. Kısakürek, kaldırımları bir dert ortağı, bir can yoldaşı, bir anneye benzetir (Cuma, 2002: 63):

Kaldırımlar, çilekeş yalnızların annesi;

Kaldırımlar, içimde yaşayan bir insandır.

Kaldırımlar, duyulur, ses kesilince sesi;

Kaldırımlar, içimde kıvrılan bir lisandır. (1927) *Kaldırımlar 1- Çile* (Kısakürek, 1999a: 157)

Kısakürek'in mistik kavramı İslami bir terim olarak hem tasavvufla hem de Batı felsefesiyle ilişkilidir. Mistisizm kavramıyla anlatılmaya çalışılan şey insanın kendi varlığından üstün olarak kabul ettiği *transandantal* (aşkın) bir varlık veya kavram içerisinde kendi varlığını yok etme çabası olarak düşünülebilir. Bu varlık dini anlamda Tanrı (Yaratıcı) olabileceği gibi, bunun dışında bir tabiat, aşk, güzellik, hakikat ve mistisizm de olabilir.

Sevgilime kul oldum,

Güzelliği seçeli,

Varlıkta yoksul oldum

Benliğimden geçeli. (1923) *Sevgilim- Yeni Mecmua*

Bu şiir dini mistisizmden ziyade bir aşk mistisizmini akla getirir. İlk dönem şiirleri arasında erotik duyguları ifade eden şiirleri de vardır. Ancak daha sonra bu şiirleri kitabına almaz (Okay, 2004: 61) ve reddeder. Bunun nedeni seküler bir yaşam tarzından vazgeçip dini bir hayat şeklini benimsemesidir.

Freud, Bergson'dan sonra düşünceleriyle en çok meşgul olduğu modern filozoftur. Onun gibi Yahudi'dir. Freud, insan yapısına dair en esrarlı kompleks cihaz olan psikolojik varlık üzerinde, bir metot ve kuram sahibidir. Freud, psikanaliz metoduyla insan psikolojisinin en karmaşık noktalarını aydınlattığını, libido kuramıyla her sahadaki yaratıcı hamlelerin tohumunu bulduğu iddiasındadır (Kısakürek, 2010b: 118). Sonuç olarak Kısakürek düşüncesinde önemli bir oranda Bergson etkisi bulunur. Üzerinde en çok araştırma yaptığı düşünürün Bergson olduğunu bizzat kendisi ifade eder. Freud ise Bergson'dan sonra üzerinde en çok meşgul olduklarından derken onu önemseydiği ve araştırdığı anlaşılmakta ve şiirlerinde psikanalizle açıklanabilecek metaforlar kullandığı görülmektedir.

3.2.4.3.Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesine Tasavvuf ve Abdülhakim Arvâsî Etkisi

Kısakürek'in düşünce dünyasını etkileyen temel kavramın tasavvuf olduğu söylenebilir. Çünkü ilk ergenlik yıllarından itibaren tasavvuftan etkilendiğini söylemek tartışmalı olabilir. Ancak Abdülhakim Arvâsî'yi tanıdıktan (1934) ömrünün sonuna kadar (1983) tasavvuf etkisinde kaldığı kesindir.

Kısakürek'in tasavvufa ilgisi iki aşamada olur (Çetin, 2017: 183). İlk Bahriye Mektebinde hocalığını yapan İbrahim Aşki Bey sayesinde olur. İbrahim Aşki Bey öğrencisinin daha Bahriye Mektebindeyken yaşadığı çırpınıp hallerini, ilk oluş ve ölüm acılarını derslerindeki tavır ve davranışlarından fark eder, onunla ilgilenir (Güler, 2012: 22). İbrahim Aşki Bey Kısakürek'e, Osmanlı sûfilerinden Sarı Abdullah Efendi'nin *Semarat'ul Fuat* ve yazarı belli olmayan *Divan-ı Nakşi* isimli iki eseri vererek ona tasavvuf dünyasının kapısını aralar (Özçelik, 2017: 196). İkinci aşaması ise Abidin Dino ile beraber Abdülhakim Arvâsî'yi ziyaret etmelerinde olur (Çetin, 2017: 183). Ancak Kısakürek'in çocukluğundan itibaren hep bir arayış içinde olması, onun ruhunda kıvılcım oluşturan bir şeyler olduğunu düşündürür. Bu durum kendi ifadelerinde şöyledir:

Hayatım başından beri muazzam bir şeyi bulmanın cereyanı içinde akıyordu. Şu veya bu miskin vesilenin hassasiyeti içinde birini arıyordum... Tek dâva O'nu bulmakta, bulduracak olanı bulmaktaydı. Bin bir istikamette seke seke, sağa sola büküle büküle, renkten renge bulana bulana, hiçbir şeyden habersiz ve insandaki meccani emniyet ve bedahet saadeti karşısında şaşkın, hep o bir etrafında helezonlar çizen bir hayat... Benim hayatım budur! (Kısakürek, 1999b: 40)

Kısakürek'in yukarıda ifade ettiği bu arayış, daha çok küçük yaşta dedesi Mehmet Hilmi Efendi'nin kürkü altında başta Fuzuli olmak üzere, diğer divan şairlerinden şiirler, dini menkıbeler dinlemesi (Boz, 2014: 16-17), dedesinin ona divan beyitleri ezberletmesi onun ruh dünyasına tasavvufun ilk tohumlarını atmış olabilir.

Kısakürek'in, şiirlerinde tasavvuftan önce zaman kavramı yoğunluk kazanır. Onun için zaman kavramı; sabit fikirler ve yakıcı kurcalayışlar halinde cevap aranması gereken sorular, idrak edilmesi gereken bilinmezler, meçhuller arasında yer alır. Bu özelliğini de şiirlerine taşır. Şiirlerinde zaman mefhumu, varlık ve yokluk, sonsuzluk ve fanilik düşüncesiyle ölüme yaklaştıran bir etken olarak, metafizik endişeyle ilişkili olarak işlenir. Daha sonra zaman mefhumu duygu ve düşünce değişimiyle tasavvufa

bağlı olarak metafizik bir ögeye dönüşecektir (Hancıoğlu, 2013: 92). Bu durum şiirlerinde şöyledir:

Nedir zaman, nedir?

Bir su mu, bir kuş mu?

Nedir zaman, nedir?

İniş mi, yokuş mu?

...

Zamanın çarkları.

Sizi yürütüyor!

Zamanın çarkları,

Beni öğütüyor.

...

İçimde bir nokta;

Dönüyor aleve,

İçimde bir nokta;

Beynimde bir güve.

...

Zaman her yerde ve

Her şeyin içinde.

Zaman her yerde ve

Acemde ve Çinde.

.....

Kime kaçsam ondan;

Ha yalan, ha ırak?

Kime kaçsam ondan;

Ya sema, ya toprak... (1936) *Zaman-Çile* (Kısakürek, 1999a: 267-268)

Kısakürek'in 1936 yılında yazdığı bu şiir eşya ve hadiseleri anlamaya ya da eşyanın hakikatini görmeye dair zaman kavramını bir çilingir gibi kullanma girişimi olarak düşünülebilir. Bu süreçte Abdülhakim Arvâsî aracılığıyla tasavvufa ilgisi başlar. Kısakürek'in, zihnindeki sorulara bir yandan Abdülhakim Arvâsî cevap

verirken o da bir yandan önemli sûflerin eserlerini okur ve düşüncelerinden etkilenir. Onların düşüncelerini, tasavvuf anlayışlarını, hayata bakışlarını eserlerine yansıtır. Bunlar; Beyazid Bestami, Abdülhalik Gücduvani, Şah-ı Nakşibend, Mevlânâ Halit Bağdadi, İmam-ı Rabbani, Hallac-ı Mansur, Mevlânâ ve Yunus Emre'dir (Bıyıklı, 2017: 207). Kısakürek din ve tasavvuf eserlerinde bu isimlere sıkça atıf yapar.

Tasavvufun 'irfani' boyutu Kısakürek'in ruhunda eksikliğini hissettiği anlam arayışına bir çare olur. Bu hakikat arayış süreci kendi anlatımından şöyle özetlenebilir (Baz, 2017: 445): Ferhat'ın Şirin'i bulmak için deldiği dağ, benim devirmek zorunda olduğum nefse göre bir kum tanesidir. Nefsine kırk sene bir bardak ekşimiş ayranı dahi fazla gören Allah dostunu hatırlıyorum da kendi nefsimi kuş sütüyle beslediğim gözümün önüne geliyor. Düşünün ne hale geliyor, perişan oluyorum (Kısakürek, 1999c: 257). Arvâsî ile tanıştıktan sonra kendisindeki dönüşüm şöyledir: Gerçek olan şudur, ben Arvâsî'yi tanımadan önce dik bir kayanın üzerinde gururla dünyaya karşı dikilmiş uyuz bir keçiydim. Onu tanıdıktan sonra memeleri sütle patlarcasına dolmuş bir koyun oldum. Otuz yaşına kadar bir iki şiir kitabından başka bir eserim yoktu. Onu tanıdıktan sonra piyes, araştırma, düşünce, dava ve tez olarak kırk elli ciltlik eser kaleme aldım (Kısakürek, 1999b: 138). Kısakürek Arvâsî'yi tanımadan önce eserlerini sanat amacıyla kaleme alır. Ancak onu tanıdıktan sonra sanatı davası yolunda kullanacak bir araç olarak görür ve edebiyatın bütün alanlarında birçok eser ortaya koyar.

Kendi ifadesiyle çocukluğundan itibaren aradığı hakikati belli belirsiz bulduğu 'Büyük Kapıdan' geçtikten sonra ilgi ve söylemi bütünüyle İslam'a ve tasavvufa doğru kayar. O zamana kadar kendisi, şair kimliğiyle tanınan bir sanatçıyken, o zamandan sonra sanatın amacını daha önce, habersiz uçurtma uçurduğu gökyüzünü tanıma, yani Allah'ı arama işi olarak görecektir (Baz, 2017: 445):

Anladım işi, sanat Allahı aramakmış;

Marifet bu, gerisi yalnız çelik çomakmış... (1939) *Sanat-Çile* (Kısakürek, 1999a: 39)

Yukarıdaki dize Kısakürek'in ruhunda eksikliğini hissettiği İslam'ı bulduğunun özeti, aşağıdaki paragraf ise İslam tasavvufuna bakışını gösteren bir metafordur:

Bir saray düşünün. Bulutların üstünde, duvarları zümrütten ve çatısı yakuttan bir saray... Pencerelelerinde, içeride binbir avizeli bir ziyâfet salonunu ihtar eden ışıklar, işte onun rûhâniyet âbidesi olan bu sarayın dış mîmârisi şeriat, içide tasavvuf; ve ne dış içten ayrılabilir ve ne de iç dıştan... (Kısakürek, 2007: 96)

Kısakürek'in Arvâsî'yi tanıdıktan sonra İslam'a ve tasavvufa yönelmesi İslam düşünürleri ve tasavvuf büyüklerinin eserleriyle daha yakından ilgilenmesine neden olur. Cüneyd-i Bağdadî ile oluşan 'Sünni tasavvuf' anlayışının en önemli temsilcilerinden olan İman Rabbani, tasavvufta atıf yaptığı çok önemli bir şahsiyettir. Tasavvuf, insanın mutlak iradeye teslim olması, içine düştüğü entelektüel krize ve arayışa verilmiş bir cevap, entelektüel serüvenini tek kelimeyle anlatan 'çile'nin çaresidir. Ona göre tasavvuf entelektüel krizle irtibatlı bir durumdur. Bu yönüyle Kısakürek, bilginin ve aklın yetersizliği düşüncesiyle tasavvufa yönelir. Bu bakış açısına göre tasavvuf bizzat kendi tarifini bulur diğer bütün etkenler ikincil sebebe dönüşür. Tasavvuf dışındaki bilimler en iyimser yorumla yetersizdir. Bilimin yetersizliğine karşı insana umut olan entelektüel çileye çözüm sunan bir harekettir. İnsanın tasavvufa bağlanmasında, yönelmesinde bilimin yetersizliği önemli bir nedendir (Demirli, 2015: 372-376). Bu konu Kısakürek ve Gazali'nin ortak noktalarıdır. Bilimin yetersizliği ile ifade edilmeye çalışılan bir yönüyle pozitivism ve akıl eleştirisidir. Bu yönüyle, tasavvufa bakışı Gazali ile benzerlik gösterir.

O, Gazali ile özdeşim kurar, düşünce ve ruhi çilelerinin nekahat döneminde Şeyhi'ne, Gazali'nin mi yoksa kendi buhranının mı daha büyük olduğunu sorar (Özdenören, 2015: 97). Ondan aldığı cevap seninki daha büyük şeklinde olur (Kısakürek, 1999b: 127). Gazali'nin yaşam öyküsüyle tasavvuf arasında kurulan bağın bir benzeri Kısakürek'in hayatında da görülür. Ancak Gazali'nin tasavvufu hakikat arama yöntemleri arasında kurtarıcı ilim olarak değerlendirmesi, entelektüel krize irtibatlandırması Müslüman aydınlar gözünde tasavvufu en üst merkezi bilim konumuna yükseltir. Kısakürek'in tasavvuf anlayışının en iyi örneği Gazali'de görülür. Kısakürek'in felsefe ve akıl eleştirisiyle Gazali'nin akıl eleştirisi aynı çerçevede değerlendirilebilir. İkisinde de akıl insanı mutluluğa ulaştırmada yetersiz, ya da Kısakürek'in ifade ettiği eleştiriler Gazali'nin eleştirisinin özel alanlarda ortaya çıkmasıdır (Demirli, 2015: 376-377). Farklı bir ifade ile Gazali'nin kendi dönemindeki akıl eleştirilerinin iz düşümü günümüzde Kısakürek'te görülür.

Kısakürek ve Gazali'nin yüzeysel dindarlığa bakışları benzerdir. Gazali, yüzeysel dindarlığın insan ihtiyaçlarına ve problemlerine çare olamayacağını, Kısakürek ise yüzeysel dindarlığın insanı, entelektüel krize ve modern dünyanın yaşam koşullarının getirdiği buhranlara karşı koruyamayacağını ifade eder. Gazali, yüzeysel dindarlığa karşı eleştirisini önce fıkıh, din ilimleri, kelimadaki yetersizlik

olarak ele alırken aynı eleştirileri Kısakürek kaba dindarlık, ham softalık olarak ele alır. Her ikisinde de yüzeysel dindarlığın insanı, aklın şüphelerine karşı koruyamayacağı kanaati vardır. Gazali'nin entelektüel düşüncesinin temelinde yatan 'ihya' çok önemli tarih ve toplum eleştirisi içerir. İhya kavramı, din bilimlerinin değer üretme becerisini yitirdiği ve insana bir şey sunmadığını anlatır. Bu durum Gazali'den önce birçok sûfi tarafından ifade edilir. Gazali'nin farkı ise bunu sûfi olmayan bir bilim insanı olarak dile getirmesi; daha önemlisi bu duruma bir çözüm sunmasıdır. Yüzeysel dini yaşamın insanı 'şüphe' ve 'dalalet' karşısında koruyamayacağı düşüncesi bazı Müslüman aydınlar tarafından hep işlenir. Modern dünyanın baskılarına karşı insanı, ruhunu kaybetmiş bir dindarlık koruyamaz. İnsanı koruyabilecek şey, Allah ile insan arasında sıkı bir bağ kurduran ya da Allah ile insan arasında dinamik bir irtibat sağlayan 'aşk' iman ve marifet temelli bir dindarlıktır (Demirli, 2015: 378). Gazali'nin yaşadığı dönemdeki yüzeysel dindarlık Müslümanı şüphe ve dalaletten koruyamazken bir de modern dünyanın baskıları eklenince müminin Allah'la kurması gereken bağ tamamen zarar görür.

Yunus Emre, Kısakürek'in tasavvufta düşünce kaynağı olarak önde gelen isimlerden biri olmasının yanında Sünni tasavvuf anlayışına aşk, iman ve marifet temelli yaklaşır. Onun, Yunus Emre ilgisi üniversitede felsefe öğrencisiyken birkaç arkadaşıyla beraber *Anadolu Mecmuasını* çıkarırken, daha şairliğinin ilk yıllarında başlar. O zamanlar Kısakürek düşünce ve sanatta Yunus Emre etkisindedir. Üniversitede Yunus Emre günü düzenlenir ve Kısakürek'ten de bir şiir istenir. O da bu münasebetle daha on sekiz yaşındayken *Yunus Emre* şiirini yazar (Kısakürek, 2016a: 106). Yunus Emre'yi sadece geçmişe ait bir değer olarak değil aynı zamanda günümüze taşınması gereken bir değer, maneviyat timsali olarak görür. Manevi değerlerle bağın koptuğu günümüzde Yunus Emre kurtarıcı olabilir. Yunus Emre'ye sahip bir toplum hiçbir şeyden yoksun kalmaz (Özçelik, 2017: 194). Onun kendi ifadelerinden Yunus Emre'ye bakışı kısaca şöyle özetlenebilir: Yunus Emre standart bir portre gibi her yeni Türk evinin baş köşesine asılmalıdır. Bu topraklarda yeniden bir Yunus Emre havası oluşturmak için ona uzanacak merdiveni inşa edecek yeni bir nesil yetiştirilmelidir (Kısakürek, 2016a: 115). Yetiştirilecek olan bu nesil Yunus Emre rehberliğinde hem kendilerini hem toplumu kurtaracaktır.

O, Yunus'u kendisini inkişaf ettirecek bir 'mürşit' olarak gördüğünü ve onun yolunun takipçisi olduğunu söyler. Kısakürek, daha çocukluk döneminde kendisine

mesale olarak gördüğü konularla ilgili benzer bir durumun Yunus Emre’de olduğunu söyler. Bu ruhsal bunalımdan kurtulmak için bir çözüm ararken kendisine bir kurtarıcı olarak Yunus Emre’yi bulur (Özçelik, 2017: 195). Başka bir ifadeyle Kısakürek’in yaşadığı ruhsal bunalım, entelektüel kriz, yolunu tasavvufa çıkarır sezgi yoluyla olsa Yunus Emre’ye yaklaşarak çözümün onda ve onun yolunda olduğunu anlar.

Kısakürek, *Yunus Emre* şiirini 1926 yılında şairliğinin başında, daha sonra ise 1972 yılında şair olarak ömrünün sonuna doğru ise *Bizim Yunus* isimli şiirini kaleme alır. Sûfî bir terimle Kısakürek, entelektüel ve sanat hayatı boyunca Yunus Emre’yi bir mürşit olarak görür. Kısakürek’in sanat hayatı boyunca kaleme aldığı şiirler ve Yunus Emre’nin şiirleri tematik açıdan benzerdir. Denilebilir ki Yunus Emre’nin, şiirleri şekil ve içerik yönünden XX. yüzyılda Kısakürek’in şiirlerinde yeniden hayat bulmuştur. Böylece Kısakürek, Yunus Emre’nin XX. yüzyıl ki en önemli takipçisi ve yorumcusudur. Yunus Emre ile Kısakürek’in Anadolu’ya bakışlarının ortak yönleri vardır. Nasıl ki Yunus Emre adım adım Anadolu topraklarını dolaşarak ‘irşat’ ve ‘tebliğ’ yapmışsa Kısakürek de Anadolu’nun birçok şehrini dolaşarak konferanslar vermiştir (Özçelik, 2017: 197-198).

Kısakürek’in diğer bir tasavvuf düşünce kaynağı İmam-ı Rabbanidir. Kısakürek, İmam-ı Rabbanî’nin *Mektubat* isimli eserini Allah ve Resulü’nün kitabından sonra en büyük dini eser olarak görür (Kısakürek, 1996b: 294). İmam-ı Rabbanî’yi ikinci bin yılın dini yenileyicisi, resuller, nebiler, sahabelerden sonra ümmet kadrosunun en büyük şahsı olarak niteler. Bazı din büyüklerine göre sadece din âlimlerinin tanıdığı bir zattır. O, İmam-ı Rabbanîyi toplum planına ilk olarak Büyük Doğu’nun çıkardığını ifade eder. Ona göre bu girişimden sonra İmam-ı Rabbanî bir hayli tanınır. Kısakürek, Büyük Doğuculara İmam-ı Rabbanîye sarılmalarının Allah ve Peygambere sarılmanın en iyi şartı olduğunu, bütün dikkatlerini Mektubat eserinde toplamaları gerektiğini bu eserdeki mektupları okurken anlama ve anlayamama düşüncesine kapılmadan, anlayamadıkları mektubu bir sonraki mektupta anlamaya çalışarak okumaya devam etmeleri gerektiğini söyler (Kısakürek, 1995: 5-6). Bu bağlamda Kısakürek’in tasavvuf düşünce kaynaklarının başında Yunus Emre ve İmam-ı Rabbanî gelir. Bu tasavvuf ekolünü onun gözünde günümüzde pratik hayata uygulayan, hayata geçiren düşünce kaynağı ve rehberi ise şeyhi Abdülhakim Arvâsî’dir.

3.2.5. Bir Aydın Olarak Necip Fazıl Kısakürek: Anti'ler Aydını

Kısakürek, Cumhuriyet döneminde Müslüman kimliğiyle öne çıkan, dönemin iktidarına karşı muhalif aydınlardandır. Edebiyatın bütün türlerinde eser vermesine rağmen özellikle şair kimliği, onun en çok bilinen ve kabul gören yönüdür. Piyes, tiyatro eserleri de genel kabule şayandır. Özellikle tarih konusundaki ve bazı başka konulardaki düşünceleri tartışmalıdır. Ancak başta Kısakürek'in kendisi çok tartışmalı bir şahsiyettir. Onun, şairliği hem taraftarları hem de muhalifleri tarafından kabul görür. Şairliği ile temayüz eden Kısakürek'in bu yönü sevenleri tarafından diğer eserlerini de kritik etmeden, eleştiriye tabii tutulmadan doğrusu ve yanlışıyla kabul etmelerine neden olmuş olabilir. Bu durum Kısakürek'in objektif değerlendirilmesine engeldir. Türkiye'deki düşünce insanlarının önemli bir kısmı ideolojik bakış açısından kurtulamadıkları için ne yazık ki Kısakürek'in konu edildiği bilimsel çalışmalar da konudan nasibini alır. Onunla benzer düşünceye sahip kişiler tarafından yapılan çalışmalar övgülerle dolu, onunla karşıt dünya görüşüne sahip kişiler tarafından yapılan çalışmaların ise onu basite indirgeme gayreti içinde olduğu dikkat çeker. Her ne olursa olsun Kısakürek, Cumhuriyet'in ilk döneminden itibaren toplumu etkileyen ve sosyolojik etkisi hala devam eden bir aydındır.

Kısakürek gibi aydınların misyonu, yaşadığı politik çağa ve bu çağa özgü bilgi öznesinin hususiyetine göre değerlendirilir. Varlık/bilgi, ontoloji/epistemoloji, bağlamında geleneksel ve modern diye ikiye ayrılacak bütün sosyo-politik çağlar, kendine has bir ilim ve âlime, bilgi ve öznesine sahiptir. Feodal-emperyal devletlerin hâkim olduğu geleneksel dönemde dünyayı bir bütün olarak anlamlandıran teoloji ve fıkıh ile bu bilgilerin temsilcileri *ruhban* ile *ulemadır*. Buna karşın kapitalist-ulusal devletlerin hâkim olduğu modern çağda dünyayı parçalı-politik olarak anlamlandıran sosyoloji ve ideoloji ile bu bilgi türlerini temsil eden 'ideolog-aydın' ortaya çıkar. Türkiye'nin de içinde bulunduğu İslam dünyasında entelektüel değişim *ulemâdan üdebâya* yani âlimi edibe/edebiyatçıya dönüştürür (Gencer, 2017: 418). Bu bağlamda da Kısakürek'in ideolog aydın (Özdalga, 2007: 140) misyonuyla ortaya çıktığı söylenebilir. Bu durumun nedeni toplumsal değişim süreçlerinde dini argümanların gerilemesi ve onun yerini edebiyat ve iletişim enstrümanlarının almasıdır.

Bu bağlamda Kısakürek, üdebanın temsilcisi olarak öne çıkar. *Üdeba* 'kimlik ve kaynağı' konusunda işlev görür. Onlar, şeriatı öğretecek *ulemânın* işlevini kaybettiği bu çağda temelde şeriatın önemini anlatmaya, ümmetin duygularına

tercüman olmaya çalışır. Bu işlevin yerine getirilmesi ancak *ulema* ile *üdebanın* dini bir boyutta buluşmalarıyla olur. Kısakürek gibi üdebanın, ulemanın işlevini telefî etmesini sağlayan yol marifettir. Marifet ise kısaca şeriatı hakikate bağlama sırrı olarak tanımlanabilir. Yani tasavvufun tarikat boyutundan hakikat boyutuna geçmesidir. Bu sırrın dili genelde işaret, özelde ise şiirdir. Kısakürek gibi bir üdeba, ulemanın işlevini tasavvuf ve şiirle telafî eder. İslam tarihinde ve klasik Osmanlı döneminde de ilim ile şiir beraber gider. Ulemanın çoğu üç dilde şiir yazar. Kısakürek gibi aydınlar şairliği aracılığıyla ilim ve ulema ile irtibat sağlar. Bu tarz aydınlarda şiir, dini öğrenmekten ziyade dini hassasiyeti koruma ve din adına eleştiri amacı güder. Onların şiiri ulemanın olmadığı Modern Çağ'da Müslüman kamuoyunun nabzını tutmak (Gencer, 2017: 418-419), dini duyguyu, düşünceyi şiir ve edebiyat aracılığıyla ifade etmektir.

Kısakürek, devrinin aydınları gibi moderniteye, çağdaş medeniyetin bireysel ve toplumsal süreçlerine kafa yorar. Cumhuriyet'in ilk döneminde Osmanlı'nın kültürel mirasının reddedilmesiyle başlayan, çağdaşlaşmanın yönünü ve şeklini sadece Batı'da gören resmî ideolojinin tarafında olmayı ve bürokratik, totaliter toplum mühendisliğinin bir parçası olmayı reddeder. Mehmet Akif gibi aydınların gönülsüz göçlerine yahut sessiz kalma tercihlerine katılmaz. İçinden çıktığı Cumhuriyet aydınlarına en sert tavrı alır, sözlü, yazılı olarak edebiyatın bütün alanlarında şiddetli bir dil kullanır, yalnız bir savaşçı olarak mücadele verir. İktidarı elinde bulunduranların toplum mühendisliğine yönelik reformlarına karşı duran ve alternatifler sunan bir aydın (Baz, 2017: 428), olarak edebiyatın bütün olanaklarını kullanır.

Bir entelektüel olarak düşünsel anlamda kılıcının önü ve arkası keser, sözünü pervasızca söyler, bu üslubuyla karşısındakini sarsar, ona köklerini, kim olduğunu sorgular. İnsana şerefli bir varlık olduğunu hatırlatmak için sarsar. Onun düşün dünyasında yapılacak bir araştırma; Türkiye'nin kültür, sanat, sosyal ve siyaset merkezli sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini sağlar (Yılmaz, 2017: 28). Hakikatin sadece kendi elinde olduğuna inanan, *özcü*, *paternalist*, *çatışmacı* ve Bauman'ın *yasa koyucu* olarak tanımladığı aydın özellikleri, Kısakürek'in entelektüel dünyasıyla uyuşur (Altun, 2015: 328). O, döneminin entelektüelleri gibi Foucault'un 'evrensel entelektüel' tanımına uygun şekilde evrensel doğrulara sahip olduğunu düşünür ve 'dâhi yazarı' temsil eder (Foucault, 2011: 79-81). Kısakürek, bununla beraber kültürel olarak içinde yer aldığı sistemin siyasal olarak dışında olması yönüyle Said'in

entelektüel tanımına kısmen, ‘muhalif’ tarafıyla uyar (Altun, 2015: 328). O, 1939 yılında kaleme aldığı *Ben Buyum* başlıklı yazısında kendi düşünce dünyasını şu şekilde ifade eder:

1-Milliyetçi-Anadolucu (Kopya Avrupacılığına zıt, Avrupa emperyalizmasına zıt) 2- Ruhçu (Maddeciye zıt) 3- Maveracı (Ham softaya zıt, dinsize zıt) 4- Şahsiyetçi- Keyfiyetçi (Başboş fert haklarına zıt, standart ölçülerine zıt) 5- Mülkiyette tahditci (Büyük ferdi sermayeciliğe zıt). 6- Sanat, fikir ve ilimde tecritçi – safiyetci (Köksüz ve kabataslak teşhis sistemlerine zıt) 7- Kafa ve ruh mümtaziyeti bakımından sınıfçı (Antidemokrat)... 8- (Tek görüş etrafında müdahaleci (Antiliberal)... Bu günkü dünya rejimlerine nisbetle öz: Hususi bir görüş zaviyesinden antikomünist, antifaşist, antiliberal. (Kısakürek, 2010b: 60)

Bu yazının devamında özetle şöyle der: Benim düşüncemin ana hatları bunlardır. Araştıranlar düşünce hücremi bu anahtarla açsınlar. Kısakürek’in, *Çerçeve 1*, isimli eserinin 2010 yılı baskısında kendisini tarif ettiği madde sayısı sekizdir (Kısakürek, 2010b: 60). Ancak Altun, aynı eserin 1989 yılı baskısından yaptığı alıntıda madde sayısını dokuz olarak verir (Altun, 2015: 327). Aynı eserin 2010 yılı baskısında, “Aşırı milliyetçi-Anadolucu (Milliyet dışı telakki sistemlerine zıt)” maddesi çıkarılır. Buradan yorumla Kısakürek’in milliyetçilik görüşünü birinci madde içerisinde erittiği ve ‘aşırı milliyetçilik’ görüşünde bir yumuşama olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Kısakürek’in, egemen güçlere, tarih anlayışına, resmî ideolojiye, din politikaları gibi vb. konulara yaklaşımı eleştireldir. Meydan okuyan, mücadeleci yönü bunlara göre şekillenir. Ağır siyasal travmalar yaşayan bir Müslüman toplumda Kısakürek, birçok şeye meydan okuyarak, eleştiriler ve reddiyelerle kendi misyonunu ortaya koyar. Bazı yönleriyle Müslümanların yaşadığı travmatik olaylar neticesinde bir aydınının karşı haykırışları olarak değerlendirilebilir. Bu karşı duruşları üç ana başlık altında ifade edilebilir: Anti-Yahudilik, anti-komünizm ve anti-batıcılık. Kısakürek, kısaca bir ‘antiler’ aydınıdır (Yıldırım, 2015: 481). Kısakürek bir aydın olarak en çok muhalif yönüyle yani ‘anti’ olarak ön plana çıkar.

3.2.6. Necip Fazıl Kısakürek’in Aydınla (Babıali’ye) Bakışı: Yirmi Dokuz Harfli Sözde Aydınlar

Kısakürek’in, aydınlarla ilgili yorumunda kilit kavram Babıali’dir. Ona göre Babıali aydınların kümelendiği yerdir. Türkiye’de aydınların ve entelektüel aktivitenin, hareket alanı Babıali’dir. Babıali dönemi itibariyle basın yayın medya merkezi, yazar, çizer, düşünürlerin adresidir. Babıali, kelime anlamı olarak yüksek

kapı demektir. Osmanlı devletinde sadaret (başbakanlık), içişleri, dışişleri bakanlıkları ve önemli devlet dairelerinin olduğu bina, Osmanlı Hükümeti demektir (Develioğlu, 1993: 60). Bu durum Tanzimat döneminde gerçekleşir. Bürokrat Türk aydını Babıali'den çıktığı için Kısakürek'te aydınlarla ilgili düşüncesini Babıali kavramı üzerinden ifade eder.

Babıali'nin, Osmanlı'nın son dönemindeki durumu, artık sadrazamlık ve hükümet değil, basın yayın mensuplarının, düşünce, yazar ve sanat adamlarının kümelendiği bir yerdir. Kısakürek'e göre Babıali'ye Tanzimat'tan sonra hâkim olan insan tipi; Genç Osmanlı, devamında Jön Türk ve uzantısı olarak Cumhuriyet Halk Partisi düşüncesine sahip insanlardır. Bunların ortak özellikleri; yerli değerlere karşı darbeci, Batı değerlerine bağlı dikta yönetimlerine yaltakçı olmalarıdır. Dünya çapında düşünce, sanat adamı ve ahlaken güvenilir, topluma pozitif yönde rol model olacak insan çıkaramazlar. Babıali Batılı değerlerin hâkim olduğu bir sosyal çürüme merkezidir. Kısakürek, Babıali'yi, Türk kültür ve değerlerinden, Batı medeniyetine sapmanın merkezi olarak görür. Çünkü, yazar, şair, düşünür, ressam, müzisyen ve sanatçıların kümelendiği yerdeki yönelişler bütün toplumu etkiler. Ülke genelinde pozitif yönde bir değişim olacaksa, bu önce Babıali'de müspet gelişim ve dönüşümle olacak (Arabacı, 2014: 127), oradaki olumlu gelişmeler toplumun diğer kesimine dağılacaktır.

Kısakürek, Türkiye'de sert aydın eleştirisi yapanların başında gelir. Aydınları yerer ve ağır suçlamalarda bulunur. Dergi, kitap ve gazete çıkararak entelektüel hayata önem vermesine karşın siyasetle de iç içedir. Kısakürek, millete tepki göstermez onun tepkisi aydınadır. Aydını, problemin kaynağı olarak görür, boyacı küpüne ve dalkavuğa benzetir. Türkiye'nin beklediği inkılabı açık bir şekilde ifade eder (Yıldırım, 2017: 61-62): "Türkiye'nin bir buçuk asırdır beklediği gerçek ruh ve kültür ihtilali, önce 'Babıali'nin millileştirilmesi, ahlakileştirilmesi ve temel görüşe oturtulmasıyla başlayacaktır... Babiâli; hakikat avcılığı adına, hilâlin suda aksini yutmaya çalışan balıkların akvaryumu..." (Kısakürek, 1999c: 337, 329). Nasıl ki dünyada bütün yollar Roma'ya çıkarsa Türkiye'de de entelektüel aktivitelerin bütün yolları Babıali'ye çıkar. Türkiye'de fikir, düşünce, sanat, ilim, siyaset, duygu ve düşünce kıvranışı belirten bütün herkesin pazar yeri Babıali'dir. Bu tarz insanlar nerede ve ne ile uğraşırlarsa uğraşsınlar Babıali'den sayılırlar. Bestekar tamburacı, yırtık ve pişkin şarkıcı, intihalci profesör, kuklacı çilesiz romancı, makas ustası

gazeteci, hokkabaz şair, vatanın kurtuluş formülünü reçeteleştirici düşünce abisi, bu tarz değer hükümleri ve kahramanlık şahadetnamelerinin hepsi Babıali'den çıkar (Kısakürek, 1999c: 13). Bu bağlamda Babıali sanatı, düşünceyi ve bilimi suistimal eden kesimin ortak noktasıdır.

Kısakürek, aydın eleştirisi yaparken aydından, sözde aydın diye bahseder. Ona göre sözde aydın, eşya ve hadiselerin iç yüzünü göremez ancak posasını görür. Bir tek şeyin bile ruhunu göremez ancak her şeyin cesedini görür. Sözde aydın bir avcı hakikat de bir geyik olarak kabul edilirse, bu avcı ancak vurduğu avın sadece tırnakları ve boynuzunu yer. Geyiğin yenecek olan deri altındaki en güzel etlerini, yerlerini, yüreğini, ciğerini, bırakır ve oradan uzaklaşır. Avcının bu kıymetli yerleri yememesinin nedeni; onların deri altında gizli olmasıdır. Yürekle, tırnak arasında sertlik farkı vardır. Sözde aydın, sert ve kaba şeylerden anlar. O kaba, ölü hakikatleri ve klişe şeyleri bilir. Fikir, bal peteği gibi, derin ve güçlü bireyin kafasındaki kovanlardan alınıp bandrollü kutular içinde okula, gazeteye, kahvehanelere sürüldüğü andan itibaren bu esrarlı macundan yiyen herkes sözde aydın olur. Düşüncenin ondan sonraki adı yaftalı gerçek ve basit bilgidir. Yüzbinlerce sözde aydın, bu kuru basit bilgileri böbreğin kum taşması gibi beyinlerinde eritmeden taşırlar. Sözde aydınlar *nas* (hakikat) yumurtlayan şifasız budalalardır (Kısakürek, 2014b: 260, 262). Sözde aydın her kavramı tersinden kullanır. Geri dedikleri şey ileri, güzel dedikleri şey çirkindir.

Tanzimat döneminde Osmanlı/İslam aydını Hristiyan papazlarla kıyaslanır; papazların yaptıkları Hristiyanlık eleştirileri aynı şekilde İslam'a yöneltilir. Kısakürek bu eleştirileri yapan aydınları marka Müslümanı olarak küçümser. Marka Müslümanlarının, Batı'nın bütün olgularının iyi ya da kötü aynı şekilde İslam'da da olduğu, İslam'ın da benzer şeylere izin vermediği şeklindeki çıkarımlarını Batı düşüncesini onaylama yarışı olarak görür (Uçan, 2017: 381). Devleti yönetenler tarafından Türkiye'nin yüzünün tamamen Batı'ya çevrildiği, hiçbir fikir adamı, yazar ve entelektüelin buna karşı çıkma cesareti gösteremediği bir dönemde Kısakürek bu mevcut düzene, siyasi harekete, Batılılaşmaya karşı çıkma cesareti gösterir. Kısakürek'ten önce bu düzene ve Batılılaşmaya karşı çıkan yoktur. Bu konuda öncüdür. Başta Kısakürek'in de tercihi Batı'dan yanadır. 1930'ların sonlarına kadar böyledir. 1940'ların başında ruh dünyasındaki soruları çözen bir dava adamı olarak mücadele meydanına çıkar. Toplumsal değerlere, inançlara, geleneklere, İslam'a karşı

çıkanlara; Batılılaşma taraftarlarına, tek parti iktidarına, resmî ideolojiyi savunan aydınlara amansız bir savaş açar, çarpıcı manşetler, sert yazılar ve polemiklerle meydan okur (Güçlü, 2014: 348-349). Bu bağlamda Güçlü resmî ideolojiye ilk karşı çıkan, eleştiri getiren aydının Kısakürek olduğunu ifade eder. Ancak 1939 yılında *Hareket* dergisiyle resmî ideolojiye açıktan ilk eleştiri getiren kişi Nurettin Topçu'dur.

Kısakürek, Türkiye'deki İslami entelektüel birikime önemli katkı sağlayan aynı zamanda ruh ve düşünce kaynağını harekete geçiren bir isimdir. O 'daima büyük fikir adamları cemiyetlerini rahatsız etmişlerdir' derken toplumun ihtiyacı olan aydın sorumluluğuna vurgu yapar. Aydın, entelektüel hassasiyetiyle herkesin sorgulamadan yaşadığı hayatı, kritik ederek ezber bozan, karanlık noktalara ışık tutan, topluma mücadele ruhu aşılayan, öngörüsü yüksek kişi (Yılmaz, 2017: 41) ve toplumun kılavuzudur.

Kısakürek, şiirleri ve diğer eserleriyle aydın eleştirisine devam eder. *İdeolocya Örgüsü* eserinde Büyük Doğu'nun dirilişinin hayalini kurar. Ona bireysel, toplumsal ve devlet boyutunda, teorik bir çerçeve çizer. Bunun için, devlet fethedecek kişinin ilk olarak kendi nefsinin fethetmesinden/arındırmasından işe başlaması gerekir. Bu yönüyle *Bir Adam Yaratmak* isimli tiyatro eseri Kısakürek'in sadece kendi zihinsel ve ruhsal kişiliğinin arayışı ve inşası değil, içerisinde bulunduğu aydın sınıfının içine düştüğü entelektüel kriz ve istikamet arayışıdır (Baz, 2017: 450-451). *Tohum* piyesinde de aydın eleştirisi özetle şöyle geçer: Aydın (münevver) İstanbul gibi büyük şehirlerde orta sevide okumuş insan kalabalıklarına verilen isimdir. Onlar insanlığın anlaşılması çok güç olan derdini tam anlayamazlar. Ancak kazara anlaşıldı zannederler. İşte suçların suçu budur. Piyesin kahramanı *Ferhat Bey*: 'Ben bu aydınlardan ne kadar çok korkarım bilemezsiniz. Bir geyik bile aslandan o kadar korkmaz. Onun için köylüler arasında oturup köylü ve aydın arası bir kıyafet giyiyorum. Onlar gibi toprağı yumruklayanlardan ya da aydın da değilim. Çünkü aydının ne olduğunu biliyorum', der. Devamında piyesteki karakterlerden *Yolcunun* cevabı Kısakürek'in aydına bakışını özetler niteliktedir. "Sizin gibi, okumuş ve düşünmüş adam inceliğinin son basamağına varmak, hem de iptidai Anadolu ruhundan bir şey kaybetmemek. Ne güzel!" (Kısakürek, 1991b: 71). Bu bağlamda Kısakürek, gelenekle uyumlu, farklı bir ifade ile halkın değerlerini özümsemiş bir aydın tipi ortaya koyar. Ancak Türk aydınının aldığı eğitim, onu pozitivist davranmaya sevk eder. Bu

durum aydın ve halk arasında kopukluk oluşturur. Aydın halk kaynaşmasının yolu aydınında toplumsal değerleri ve ruhçuluğu ön plana almasıyla gerçekleşecektir.

3.2.7. Bir Aydın Olarak Necip Fazıl Kısakürek'in Entelektüel Etkileri

Kısakürek'in entelektüel etkileri deyince, *Büyük Doğu* dergisi ve bu dergi içerisinde yer alıp daha sonra kendi dergilerini çıkaran aydınlar, *Büyük Doğu Cemiyeti* ve İslamcı oluşumlar akla gelir. Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisi ile hayata ve tarihe müdahale eder. Büyük Doğu geleceğin büyük yazar, düşünür ve dergilerinin çıkışına kaynaklık ederek aynı zamanda İslami Hareketleri kalıcılaştırır (Yürekli, 2014: 685). O, ortak duygu ve düşünceyi paylaştığı Büyük Doğu'da yetişen gençlere adeta bir misyon yüklercesine şu dizeyi söyler;

Tohum saç, bitmezse toprak utansın!

Hedefe varmayan mızrak utansın! (1964) *Utansın-Çile* (Kısakürek, 1999a: 413)

Kısakürek'in bu dizisine adeta bir cevap olarak, Sezai Karakoç da aşağıdaki dizeyi kaleme alır;

Üstada kalırsa bu öksüz yapı,

Onu sürdürmeyen çirak utansın!

Karakoç'un kaleme aldığı bu dize bir anlamda Kısakürek düşüncesinin devamı olarak görüldüğünde onun misyonunu üstlenmesi anlamına gelir (Diclehan, 2017: 19). Onun gözünde Sezai Karakoç ciddi önem arz eder. Sezai Karakoç'u en ileri Büyük Doğucu, edip ve sanatkâr olarak niteler (Kısakürek, 2016b: 130). Kısakürek'in pek kimseyi beğenmediği herkesin malumudur. Sezai Karakoç'a dair yaptığı bu nitelme onu çok beğendiği anlamına gelir. Kısakürek'in ortaya koyduğu Büyük Doğu düşüncesinin etkileri daha sonraki nesiller üzerinde devam eder. Sezai Karakoç, *Mavera* dergisi ve etrafındaki oluşumlar, Büyük Doğu düşüncesinin çocuklarıdır. Bu yüzden Kısakürek'in düşünceleri, bu grubun şiirlerini ve yazılarını etkilemeye devam eder. Bu grubun dışında da pek çok şair yazar düşünür üzerinde etkileri vardır (Bolay, 2015b: 3729):

“Aralarında oluşlarını Büyük Doğu'ya bağlayabileceğimiz fikir ve sanatçılar, Sezai Karakoç, Mehmet Akif İnan, Erdem Beyazıt, Rasim Özdenören, Nuri Pakdil, Mustafa Yazgan, Mustafa Müftüoğlu... Bu gruplar içinde bulunmaksızın kendi tecellisini önü kalabalık bir vitrin içinde gösterebilen Ergun Göze... Birer kürsü sahibi... ve Kadir Mısıroğlu...” En vaitkârlardan bir Reşat Aksoy, bir Bahri Zengin...” Dâvaya dışarıdan ve uzaktan destek, Allah'ın iç gözü daha

iyi görsün diye dış gözünü kapattığı, sahici münevver Cemil Meriç...” İşte Büyük Doğu teknesinin fikir ve sanatta en yetkin ve olgun hamur numunelerinden Mehmet Akif İnan, kendi öz nefis muhasebe ve murakabesini şu mısralarla vermek kudretini gösteriyor: Anamı sorarsan Büyük Doğu'dur Batı ki, sırtımda pashlı bıçaktır...”(Kısakürek, 1976, akt. Birinci, 2015: 46).

Yukarıdaki alıntı, Kısakürek'in *Babıali* eserinin 1976 yılı baskısından alınmış olup daha sonraki baskılarda çıkarılmıştır (Kısakürek, 1976, akt. Birinci, 2015: 46). Burada Kısakürek, kendi düşüncesinin devamı olarak gördüğü bazı şahsiyetleri deklare eder. Gökçek ise Kısakürek'in *Babıali* isimli eserinden çıkarılan isimlere vurgu yapar. Büyük Doğu'nun son yıllarından geriye doğru bakıldığında tanınmış ya da ileride tanınacak ancak başka çevreden kişilerin isimleri vardır. Kısakürek'in *Babıali* eserinde yukarıda ismi geçen ve daha sonra çıkarılan bazı isimler hakkında Kısakürek nispeten olumlu değerlendirmeler yapar. Kısakürek açısından düşünüldüğünde; o zaten herhangi bir kişiyi tam olarak beğenmez. Bir kişi hakkında olumsuz değerlendirme yapmaması ya da nispeten olumlu değerlendirme yapması beğendiği (Gökçek, 2015: 131) ve o kişiyi takdir ettiği anlamına gelir.

Kısakürek Ankara'da, *Akabe* kitabevi ve *Mavera* dergisini, siyaset, sanat ve düşünce bataklığı içinde, ırmağa, deryaya doğru bir yol açıcı olarak görür. *Akabe* ve *Mavera*'nın amacı para değildir. Sanat hokkabazlarına dur diyen düşünce adamlarının toplandığı bir yerdir. Etrafı Büyük Doğu tarafından gökkuşağı gibi çevrilidir. Bu gökkuşağı her türlü yapmacılıktan uzaktır ve artık Büyük Doğu gençliğinin kendi başına ürün verme çağına ulaştığının işaretidir. *Akabe* ve *Mavera* atmosferinin yoğurucuları Mehmet Âkif İnan, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt, Cahit Zarifoğlu ve onların yakınlarında bulunan birkaç kişi, Büyük Doğu düşünce soyunun devamı ya da Büyük Doğu düşüncesinin çocukları ve ilk üreticileridirler (Kısakürek, 2016: 205). Kısakürek'in, günlük gazete yazıları *Yeni İstanbul*, *Son Posta*, *Babıalide Sabah*, *Bugün*, *Millî Gazete*, *Her Gün* ve *Tercüman* gazetelerinde yayınlanır. Ayrıca Kısakürek, Kadir Mısıroğlu ve Salih Mirzabeyoğlu gibi isimlere etkisi nedeniyle *Sebil*, *Akıncı Güç*, *Gölge* gibi yayınların çizgisinde de ciddi etkileri olur (İslamcı Dergiler Projesi, 2019). Büyük Doğu'da İslam gençliğinin düşünce ve sanatta olgunluk hamlesini hazırlayıcı bir kadro açıklanır. Bu listede, Bahri Zengin, Cahit Zarifoğlu, Cemil Meriç, Erdem Bayazıt, Mehmet Akif İnan, Nuri Pakdil, Zübeyir Yetik, Mehmet Şevket Eygi gibi isimler yer alır bu liste sonra daha da genişler (Büyük Doğu, 1978,

akt. Öz, 2015: 572). Bu kişiler entelektüel yaklaşımlarıyla o günün koşullarında Kısakürek tarafından onaylanan isimlerdir.

1970'lerin ikinci yarısı, yeni siyasal İslamcı aydınların, kendi rüştlерinin ispatı olarak, farklı fraksiyon, hizipçilik çıkmazını aşma sürecinde, üstat ve ağabeyler düzeninin reddi odaklı tartışmaların hızlandığı yıllardır. Bu ortamda Kısakürek'in çevresinde toparlanan aydınlara göre Büyük Doğu, hizipler üstü mutlak düşüncenin merkezi olarak yeniden toparlanacağı bir güç merkezi olarak görülür. Daha sonra MSP'lileşen *Mavera*'da bulunmaya devam ederek Kısakürek'i ciddi mana da inkisarı hayale uğratan Akif İnan selamlama yazısında Büyük Doğu'nun Cumhuriyet dönemindeki merkezi konumunu şu sözlerle anlatır (Öz, 2015: 572):

Bugün görünürlerde kim varsa; eli kalem tutan, dili lâf edebilen kimler varsa aramızda eğer bunların eylemlerinde bir seviye görülüyorsa, mutlaka Büyük Doğu ocağından yetişmeleridir. Her kim dâvaya hizmet zannıyla boşuna kürek sallıyorsa, onlar da Büyük Doğu'dan hisse ve nasip almamış olanlardır. (İnan, 1978: 3)

Aktaş ve Aktaş'a göre, *Ağaç* dergisi, *Büyük Doğu* dergisi ve *Çile* bir üniversite, Kısakürek'te rektör, Kısakürek, ekolünden gelen kişilerin çıkardığı dergileri birer fakülte, bu dergileri çıkaran şahsiyetleri de fakülte dekanı olarak değerlendirir. Dergilerden oluşan fakülteler; *Diriliş*, *Edebiyat*, *Mavera*, *Aylık Dergi*, *Yönelişler*, *Yedi İklim*, *Türk Edebiyatı*, *İbda Fakülteleri*'dir (2014: 85). Bu yönüyle bakıldığında Kısakürek topluma entelektüel yetiştiren bir üniversitedir.

Diriliş dergisini Sezai Karakoç 1960 yılından itibaren belli aralıklarla İstanbul'da çıkarır. Yayın hayatı boyunca Kısakürek çizgisini takip eder. Kısakürek, düşünce ve felsefesini hayata geçirir. *Diriliş* dergisinde, Sezai Karakoç'tan başka Alaeddin Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Ebu Bekir Eroğlu, Erdem Bayazıt gibi şairler yetişir. Bunların yanında Rasim Özdenören önemli bir hikâyeci/denemeci ve İsmail Kılıoğlu gibi bir araştırmacıyı ilave etmek gerekir. *Edebiyat* dergisi, Nuri Pakdil tarafından 1969-1984 yılları arasında çıkarılır. Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt, Alaeddin Özdenören, Akif İnan, Nazif Gürdoğan bu dergide isimlerini duyurur. *Edebiyat* dergisi Büyük Doğu'nun varoluşçu mülkiyetsiz fakültesidir. *Mavera* dergisi, bir Ankara dergisi olarak 1976 yılında çıkar. İsim babası Rasim Özdenören'dir. Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt, Akif İnan, Nazif Gürdoğan ve Cahit Zarifoğlu tarafından çıkarılır. Yazar olmayan ancak konuşması saatlerce dinlenebilecek olan Hasan Seyithanoğlu kurucu yedinci kişi olarak katılır dergi

kamuoyuna bir edebiyat ve medeniyet dergisi olarak duyurulur. Cahit Zarifoğlu, derginin yedi kurucusunu '*Yedi Güzel Adam*' olarak niteler ve aynı isimle bir şiir kaleme alır. *Aylık Dergi*, 1978 yılında öykücü Yaşar Kaplan öncülüğünde Mevlut Ceyhan, Faruk Uysal tarafından Ankara'da kurulur. *Mavera* dergisi dağılma sürecine girince orada yazarlar *Aylık Dergi*'ye yönelir. Bu dergide, Sabah Kara, Hasan Ali Kasır, Hicabi Kırlangıç, Metin Önal Mengüşoğlu, Hüseyin K. Ece, Süleyman Çelik, Arif Dülger, İbrahim Eryiğit, Cevdet Karal, Alaaddin Soykan, Şakir Kurtulmuş, Mustafa Çelik gibi şairlerin şiirleri çıkar. *Yönelişler* dergisi, kurucusu Diriliş ekolünden gelen Ebubekir Eroğlu'dur. *Mavera*'nın kapanış sürecine girmesiyle önemli bir kadrosu *Yönelişler*'e kayar. 1981'de yayın hayatına başlar. Ebubekir Eroğlu ile Mehmet Ocaktan ve Osman Konuk gibi şairler derginin kuruluşunda görev üstlenir. *Yönelişler*, *Diriliş* ve *Edebiyat* dergisine benzer bir yayın politikası izler. *Yedi İklim* dergisi, kapanma sürecine giren *Mavera* dergisinden ayrılan Ali Haydar Haksal tarafından 1987 yılında çıkarılır. Kurucu kadroda, Osman Bayraktar, Alim Kahraman, Mustafa Çelik, Hasan Aycın, İbrahim Usul, İlhan Kutluer, Ali Göçer gibi isimler yer alır. Büyük Doğu, *Diriliş*, *Mavera* ve *Edebiyat* dergisinin süreği olarak yayın hayatına başlar ve o tavrını sürdürür. *Türk Edebiyatı* dergisi, 1972 yılından itibaren aylık olarak çıkan uzun soluklu bir dergidir. Ahmet Kabaklı öncülüğünde kurulur. 1980 yılında Kısakürek'e *Sultanu'ş-Şuarâ* ünvanı verir. *Sultanu'ş-Şuarâ* ünvanı Osmanlı döneminde de Baki'ye verilmiştir. Bu unvan, Türk edebiyatında Kısakürek ve Baki dışında hiç kimseye verilmez. İbda Yayınevi'nin, açılımı *İslami Büyük Doğu Akıncılarıdır*. Sonradan kısaltılarak İbda-c olarak değiştirilir ve *İslami Büyük Doğu Akıncıları Cephesi* ismini alır. Salih Mirzabeyoğlu tarafından kurulan İbda Yayınevi Kısakürek'i ideoloji haline getiren bir akımdır. *Büyük Doğu Akıncıları* olarak faaliyet gösteren İbda grubu *Akıncı Güç* adlı dergilerinin bir sayısını, 105. doğum gününde *Necip Fazıl Mirzabeyoğlu* adıyla çıkarır (Aktaş ve Aktaş, 2014: 85-91). Kısakürek, kendisiyle benzer dünya görüşünü paylaştığı edebiyatçılara modern zeminde yürümenin işaretlerini öğretir. Bu konu önemlidir. Çünkü Cumhuriyet'in ilk zamanları resmî ideolojinin Hece şiiriyle amaçladığı projeye, Kısakürek, kendi şiiriyle karşı bir misilleme yapar. Hece Kısakürek'in dilinde yeni bir atmosfere kavuşur. Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu ve daha birçok şairde Kısakürek'in modern şiirinin etkisi vardır (Ekinci, 2015: 259). Kısakürek'in, günümüz İslamcı, muhafazakâr kesim de rüşünü ispat eden şahsiyetler ve akımların çoğuna entelektüel etkisi vardır.

3.2.8. Bir Aydın Olarak Necip Fazıl Kısakürek'in Siyasetle İlişkisi: İdeolog Aydın

Kısakürek'in Türkiye'de sol cenah hariç, İslamcı, milliyetçi, muhafazakâr, sağ liberal kesimden koyu İslamcı kesime, günümüzdeki Adalet ve Kalkınma Partisine kadar ilham kaynağı olmuş bir şahsiyet olarak siyasetle ciddi bir ilişkisi vardır. Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes* kitabında CHP'den iki kere milletvekili aday olduğunu üçüncü şahıslar üzerinden anlatır; birincisinde Refik Saydam, ikincisinde Memduh Şevket Esenal tarafından aday listesine yazılmasına rağmen İnönü tarafından tereddütsüz bir şekilde isminin üstü çizilir. Her ne kadar başkaları aracılığıyla aday gösterildiğini ifade etse de kendisinin isteyerek aday olduğu ve başvuru formu doldurduğu bilinmektedir. 1947 seçimlerinde milletvekilliği girişiminde CHP'nin dini açılım düşüncesinin etkisi vardır. Daha sonra kendisi CHP'den milletvekili olmadığına şükredecektir (Duran, 2015: 502).

Kısakürek, 1949'da *Büyük Doğu Cemiyetini* kurar. Ancak Cemiyet iki yıl devam eder ve kapanır. Daha sonra *Büyük Doğu Cemiyetini* zamanı gelmeden kurduğunu söyleyecektir. Kısakürek'in gerçek amacı Cemiyeti siyasi partiye dönüştürmektir. Bunu yapamayınca Demokrat Parti ile ilişkiye geçer. Adnan Menderes'le görüşür. Ardından Büyük Doğu günlük gazete olarak çıkar. Adnan Menderes kendisine örtülü ödenekten yardım yapar. *Büyük Doğu*'nun giderek artan İslami yönü ve şeriat vurgusu 1950'den sonra Adnan Menderes'in desteğine rağmen siyasi atmosferde rahatsızlık oluşturur. 1952'de *Malatya Suikastı* bir dönüm noktası olur. Kısakürek, 1960'lı yıllarda Büyük Doğu fikrini örgütlemek için ülke genelini dolaşarak birçok şehirde konferanslar verir (Sönmezer, 2014: 102-103). Kısakürek bu konferanslar aracılığıyla ve *Büyük Doğu Cemiyetiyle* doğrudan amaçladığı siyasi parti düşüncesinde önemli bir değişiklik yaparak, siyasete dolaylı katkı sunar.

27 Mayıs darbesi ve arkasından yapılan 1961 Anayasası'nın sağladığı şartlar İslami hareketlerin tarih sahnesine çıkmasına zemin hazırlar. Kısakürek, İslam'ın siyasal zemine taşınması sürecinde yer alır. Büyük Doğu çizgisinde Milli Nizam Partisinin kuruluşu sırasında oluşturulan 'Şûra'nın önemli bir üyesi ve düşünce adamıdır. Ancak Erbakan'ın 1960'ların sonunda *Odalar Birliğinde* başlattığı ve AP içinde devam ettirmek istediği siyasi mücadele Demirel engeline takılır. Erbakan bağımsız olarak başlattığı bu siyasi mücadeleyi İslami bir harekete dönüştürmek ister. Bu hareket Cumhuriyet dönemi siyasi hareketleri içinde belki en önemlisi ve son

zamanların en büyük siyasal ve toplumsal hareketi olarak görülebilir (Yürekli, 2014: 688). Çünkü daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin en uzun süreli, yaklaşık yirmi yıl süren iktidarı bu siyasal İslamcı geleneğin devamı olarak görülen Adalet ve Kalkınma Partisi olarak ortaya çıkacaktır.

Dünyadaki genel konjonktüre bağlı olarak Türkiye'de de oluşan özgürlükçü, demokratik atmosfer daha önce sağ partiler üzerinden kendilerini ifade etmeye çalışan İslami kesimin, söylem ve isteklerini siyasete taşıma ortamı hazırlar. Mehmet Zahit Kotku'nun yönlendirmesiyle 1967'de temelleri atılan Milli Nizam Partisi, daha sonra yargı aracılığıyla kapatılır. Ancak ana düşüncesi milli görüş olarak devam eden siyasi oluşum, siyasal İslam'ın Türkiye'deki temsilcisi olur (Aytepe, 2016: 186). Kısakürek, 1970 yılında Erbakan tarafından kurulan ve 1971'de kapatılan Milli Nizam Partisiyle ve 1972'de Milli Selamet Partisi olarak yeniden kurulan siyasi oluşumla yakın ilişki içindedir. Partinin politikalarını savunan *Millî Gazetede* günlük yazılar yazarak (Sönmezer, 2014: 103) siyasete dolaylı destek verir. Ya da kendisini siyaset üstü bir pozisyonda konumlandırır.

Erbakan, eğitiminin bir bölümünü Batı'da alan iyi bir mühendis olarak Türkiye'nin sanayii hamlesiyle dışa bağımlılıktan kurtarılması gerektiğini düşünür. Bir siyasal İslamcıdan öte bir antiemperyalist, devletçi, sosyal adaletçi, tekno-siyasetçi görünümü çizer. Kısakürek, Milli Nizam Partisi, sonra Milli Selamet Partisi, Milli Türk Talebe Birliği'ne bağlı gençler ve Akıncı gençlerin fikren yetişmesi için, gayri resmi sorumluluk üstlenir. Bu amaca yönelik birçok konferans verir. Kısakürek, Erbakan'ı aşırı pragmatist bulduğu için *Rapor* adını verdiği yazılarında çok sert eleştirir (Yürekli, 2014: 688-689). 1977'den sonra İslami hareketin dışında kalan gençlerin İslam'dan tamamen uzaklaşmaması için gayret sarf eder. Milliyetçi ve Ülkücü gençleri yetiştirmek için MHP'ye yaklaşır. Aslında, 1970-1983 arasında Kısakürek'in Büyük Doğu davasının entelektüel yönünü MTTB gençliği, aksiyon tarafını onun içinden gelen Akıncılar ve Ülkücüler benimser (Yürekli, 2014: 689). Bu bağlamda Kısakürek'in siyasetle olan ilişkisi tamamen İslamcılık merkezli olduğu söylenebilir. O kendince davasını (siyasal İslam projesini) gerçekleştirebileceği herkese yakın durur bu konuda ters düştüğünde ise onlara karşı mücadele etmekten çekinmez.

Kısakürek, DP döneminde Menderes'le, bir dönem Erbakan ve Türkeş'le, son olarak Turgut Özal'la yakın temasta bulunur. Bu durum onun oportünist olduğu

manasına gelmez. Kendi davasına katkı sağlayacağını düşündüğü siyasi liderlere, içinde bulunduğu politik şartlara göre yaklaşır ve kendi düşüncesine göre hareket etmediğinde ya da düşüncesine çok ters bulduğu zaman onlardan uzaklaşır, yerine göre çatışır. Bu konuda Milli Selamet Partisi ve Erbakan tipik örneklerdir. Diğer yandan MTTB ile olan yakın teması gençlerle buluşmasını sağlar. Sonuçta hitap ettiği kitle daha aksiyoner bir maceraya doğru genişler. Günümüz itibarıyla Adalet ve Kalkınma Partisinden Demokrat Partiye ve Milliyetçi Hareket Partisine kadar birçok sağ parti Kısakürek isminin oluşturduğu sempatiden faydalanır. Kısakürek'in sağ siyasetçiler için önemli bir figür olmasının nedeni, sağ ve sol ideolojiler arasındaki çekişme olabilir. Özellikle sol cenahın 'ikonu' Nazım Hikmet'e karşı sağ İslamcı kesimin bir 'anti-tez' olarak Kısakürek'i çıkarması kendisine özel bir önem atfedilmesine neden olur (Çoban, 2015: 59). Bu konuda Kısakürek biçilmiş bir kaftandır. Çünkü karşı çıkma, eleştiri ve anti tez ortaya koyma Kısakürek'in karakteristik yapısıdır.

Konferans, yazı, şiir, edebiyat, basın, tiyatro oyunları, sinema eserleri aracılığıyla bir dönem dindar gençliğin 'aktivist-aydın' modeli olan Kısakürek, düşüncelerinden ziyade cesareti, yılmaz kişiliği ve duruşuyla Türkiye'de siyasal İslam anlayışını etkiler (Aytepe, 2016 :184). Bunun en somut örnekleri başbakanlık, on birinci Cumhurbaşkanlığı yapan Abdullah Gül, Adalet ve Kalkınma Partisi Genel Başkanı, Başbakan ve on ikinci Cumhurbaşkanlığı yapan Recep Tayyip Erdoğan'dır.

Kısakürek, entelektüel yaşamı boyunca siyasetle sıkı ilişki içerisindeydi. Onun siyasetle ilişkisi üç şekildedir. İlki aktif siyasetle, ikincisi *Büyük Doğu* dergisiyle, üçüncüsü ise düşünsel katkıdır. Onun aktif siyasetle ilişkisi CHP'den aday adaylığı ve nihai olarak siyasi parti amaçladığı, ancak ülkenin içinde bulunduğu politik koşullar nedeniyle akim kalan *Büyük Doğu Cemiyetiyle* sınırlı kalır. İkincisi *Büyük Doğu* aracılığıyla güncel siyasete etki ve katkı sunma çabası, üçüncüsü ise siyasal İslam'ın oluşmasında bir ideolog aydın olarak katkısıdır.

4. NURETTİN TOPÇU ve NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN ESERLERİNDE TOPLUM İNŞASI

4.1. Nurettin Topçu'nun Eserlerinde Toplum İnşası

Nurettin Topçu'nun eserlerinde toplum inşası ana başlığında ilk olarak Topçu'nun toplum inşasını ortaya koyduğu kendi özgün kavramları, devamında makro kavramlar olarak adlandırılabilir; ideolojilere bakışı, içinde bulunduğu düşünsel sosyal çevre yönüyle İslamcılığa olan bakışı ve İslamcılıkla olan ilişkisi, Batı ve modernleşmeye olan yaklaşımı, birey, toplum (sosyolojizm) ve şahsiyetçilikle (*personalizme*) ilgili düşünceleri toplum inşasına bakan yönleriyle incelenecektir.

4.1.1. Nurettin Topçu'nun Toplum İnşası Kavramları

Bir aydının toplum inşasından bahsetmek için onun, cemiyet, ahlak, sanat, felsefe, siyaset vb. kurumlar ve kavramlarla ilgili kendi düşünsel yaklaşımını ortaya koyması ve onlar üzerinden bir formülasyon geliştirmesi gerekir. Bu yönüyle Topçu, *Hareket* dergisi, Hareket oluşumu, Hareket Felsefesi, İsyah Ahlakı, İslam Sosyalizmi ve Hür Totalitarizm üzerinden bir toplum inşası amaçlar. Bu nedenle *Nurettin Topçu'nun toplum inşası* üst başlığı altında bu kavramlar incelenecektir.

4.1.1.1. Hareket Dergisi: Cumhuriyet Döneminin İlk Muhalif Düşünce Okulu

XIX. yüzyılın son çeyreği ve XX. yüzyılda dergicilik farklı düşünce akımlarının birer ifade aracı ve mecrası olarak ortaya çıkar. Bu durum özellikle Cumhuriyet döneminde daha da ilerler. Ancak XX. yüzyıl Türkiye'sinde dinin resmi eğitim ve iletişim araçları vasıtasıyla ifade edilmesi ve sunulması 1924'ten 1940'ın sonuna kadar toptan yasaklanır. II. Meşrutiyet yıllarında M. Akif yönetiminde çıkarılan ve dönemin bilim ve düşünce insanlarını bünyesinde bir araya getiren *Sebilürreşad* da kapatıldıktan (1925) sonra modern dini düşünceye yazılı (iletişim aracı) ifade aracı kalmaz (Doğan, 2006b: 360). Böylece dini içerikli basın yeni kurulan Cumhuriyet'te tamamen susturulur.

O günün şartlarında günümüzdeki gibi birçok iletişim araçları, radyo ve televizyon yoktur. Günümüzün sosyal medya mecraları hayal bile edilemez. O günün en önemli iki medya aracı vardır. Bunun birisi gazete diğeri ise dergidir. 1930'lu yılların sonu, Cumhuriyet dönemin de çok aktif bu fikir dergiciliğinin ortaya çıkacağını işaret eden iki olay yaşanır. Birisi, 'küresel' olması açısından bütün dünyayı etkileyen II. Dünya Savaşının Eylül 1939'da başlaması; öbürü ise Türkiye'ye özel bir konu olmasına rağmen bir dönüm noktası sayılabilecek M. Kemal Atatürk'ün 10 Kasım 1938'de hayatını kaybetmesidir. Yerel ve küresel bu iki neden, Türkiye'de fikir dergiciliğinin 1940'lar da ki istikametini belirleyeceği gibi, hız kazanmasını da sağlar. Savaş neticesinde yeniden şekillenen dünyada farklı bir Türkiye ortaya çıkacaktır. Böylece Türk düşün hayatında, günümüze kadar açık veya örtük olarak etkisini devam ettiren ve varlığını sürdüren ideolojik bölünme 1940'lı yıllardaki fikir dergiciliği etkinlikleriyle ortaya çıkar. Gerçekte durum, ötelenmişin dönüşü olarak değerlendirilebilir. II. Meşrutiyetin ilanından sonraki aktif ve farklı ideolojileri temsil eden renkli yayın ortamı, bu bölünmenin önceli olarak görülebilir. 1908 sonrasında olduğu gibi 1938 sonrasında da fikir dergileri, savaş yıllarındaki farklı söylemlerle Türkiye için gelecek projeleri ortaya koyar (Doğan, 2016: 284-285). Bu bağlamda nasıl ki *Sebilürreşad* II. Meşrutiyet atmosferinde yayın hayatına başlamışsa Hareket' de 1938'de Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümü sonrası oluşan atmosfer içerisinde yayın hayatına başlar.

Hareket'in bir diğer özelliği ise Kurtuluş Savaşı'nı 'niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin başarısı olarak tanımlayan 1920'li yılların Anadolu akımını temsil eden *Dergâh* dergisinin oluşturduğu felsefi gelenek üzerinde kurulması ve gelişmesidir. Topçu tarafından kurulan Hareket, ölümüne kadar kendisinin merkezi kişiliği çevresinde toplanan entelektüel bir oluşumun zamanla artan birikimiyle yayın hayatına devam eder (Elibol, 2006: 268). Bu yönüyle Hareket aynı zamanda ruhçu ve mistik bir dergidir.

Cumhuriyet döneminde (1923-1980), özellikle tek parti iktidarında çıkan dergilerin önemli bir kısmı resmi ya da yarı resmi bir şekilde iktidar desteğiyle çıkarılır. İktidarın örtülü ya da dolaylı olarak devlet kurumlarının, kamu bankalarının sağladığı reklamlarla veya açık bir şekilde desteklediği süreli yayınlar uzun yıllar yayın hayatına devam eder. Ancak belli bir düşünce çevresinin ürünü ya da milliyetçi-muhafazakarların çıkardığı bazı dergiler ise maddi problemler nedeniyle daha

yayınlanmaya başlamadan yayına ara vermek zorunda kalır. Hareket, ise Topçu'nun sınırlı olanaklarıyla çıkarılan şekil olarak mütevazı ve sade bir görünüm arz eder. Cumhuriyet döneminde tarih olarak çıkan ilk milliyetçi-muhafazakâr dergi olmasının yanında düşünce olarak da en kapsamlı olanıdır. Topçu, *Hareket*'i (1939), Eşref Edip, *Türk-İslam Ansiklopedisi Mecmuasını* (1940), Necip Fazıl, *Büyük Doğu* mecmuasını (1943) çıkarır (Ünal, 2015: XIX). Dolayısıyla bu bilgiler ve dergilerin çıkış tarihlerinde de açık bir şekilde görüldüğü üzere Cumhuriyet döneminin ilk eleştirel ve muhalif dergisi tartışmasız olarak *Hareket*'tir.

Topçu, *Hareket* dergisini İzmir Atatürk Lisesinde çalışırken çıkarmaya başlar. Derginin ilk beş sayısı İstanbul'da basılmasına rağmen idare merkezi olarak İzmir adresi verilir. 6. sayıdan sonra yayına tamamen İstanbul'da devam eden *Hareket* dergisi Topçu hayatta iken 158, vefatından sonra devam eden seriyle birlikte 186 sayı çıkar. Farklı zamanlarda değişik hacim ve boyutta çıkarılan dergi her dönemde 1. sayıdan başlar. Derginin dönemleri ve tarihleri aşağıdadır (Okay, 1997: 123):

| Hareket Dergisi Dönemlerine Göre Yayın Tarihleri | | | |
|---|-------------|--------------|-------------|
| I. Devre | Şubat 1939 | Mayıs 1943 | 12 sayı |
| II. Devre | Mart 1947 | Haziran 1949 | 28 sayı |
| III. Devre | Aralık 1952 | Haziran 1953 | 7 sayı |
| IV. Devre | Ocak 1966 | Mart 1982 | 115+25 sayı |
| Toplam Sayı | | | 187 |

(Birinci, 2009: 107-110). Birinci'nin (2009: 107-110) dördüncü devrede artı yirmi beş olarak verdiği dergi sayısını Okay, yirmi dört olarak vermektedir (Okay, 1997: 123).

IV. devrede 110 sayı çıktıktan sonra Şubat 1975 yılında Topçu'nun isteği üzerine, Ezel Erverdi ve arkadaşları dergiyi kapatma kararı almak zorunda kalırlar. Son olarak 111. sayıyı Mart 1975'te çıkarırlar (Erverdi, 2018: 426-427). Geriye kalan sayılar Topçu'nun vefatından sonra yayınlanır. Topçu'nun 10 Temmuz 1975'te ölümünden sonra Ocak 1976 da *Hareket* 112, Nurettin Topçu özel sayısı olarak ve bundan sonra üç aylık tekrar yayına başlamasına rağmen ancak 4 sayı çıkar. Son kez 1979 da tekrar yayınlanmaya başlar, Mart 1982'ye kadar üç yıl devam eder. 25. sayıda derginin yayına ara vereceği belki bir gün başka bir isimle devam edeceği duyurulur.

Ancak *Hareket* dergisinin yayına ara vermesinden sekiz yıl sonra Mart 1990 da yayınevi (Dergâh) sanat ve edebiyat ağırlıklı *Dergâh* dergisini çıkarmaya başlar (Doğan, 2006b: 364-365). *Hareket* dergisinin IV. devresinde (1966) aynı zaman da Hareket yayınları da kurulur (Dergâh Yayınları, 2021).

Hareket dergisi ilk olarak Şubat 1939 yılında çıkarılırken, dergiyi tanıtacak afiş vb. bir tanıtım yazısı yoktur. 22 Ocak 1939 tarihli Cumhuriyet gazetesinin, dokuzuncu sayfasında, küçük bir ilan çıkar: “1 Şubat’ta HAREKET adında aylık bir fikir mecmuası çıkmaya başlıyor. Aradığını bulmak kendisini tatmin edecek hakikat olan ‘fikir’e kavuşmak için neşriyatı tehâlûkle okuyan münevverlerimize ‘HAREKET’i almalarını tavsiye ederiz” (Birgül, 2016a: 131). Böylece Ocak 1939 da çıkacağı ilan edilir ve Hareket Şubat 1939 da çıkar. Topçu, derginin ismini, Fransız filozof Blondel’in Hareket Felsefesi’nden esinlenerek koyar. Birinci sayıdaki *Hareket Felsefesi*’ isimli uzun makalede Topçu bu felsefeyi özetler.

Topçu’nun, Hareket’le bir toplumsal inşa amacıyla olduğu derginin birinci sayısındaki ilk yazı olan *Rönesans Hareketleri*’ makalesinde özetle şöyledir: Biz Tanzimat’tan günümüze kadar Türk toplumunun yaptığı birçok çelişkili deneyimlerden ders çıkararak, bu deneyimlerin bütün alanlardaki sonuçlarını sentezledikten, Doğu ve Batı’ya aynı dikkatle baktıktan sonra kendimize dönmek ve samimi bir milliyet düşüncesi içinde yeni nesli, yaşatıcı güçleri kullanan bilim, sanat ve ahlak hareketleri yolunda, bireylerin ve toplumsal katmanların üstünde yaşayan hakikatlere muhteris kılacak içsel mücadeleye hazırlanmak zorundayız. Hareket alanında tek egemen düşüncenin bu vatan evlatlarının bilincinde ‘saadet düşüncesi’ olmaktan çıkarak ruhsal ve yaşamsal güçlerimizin hangileri olması gerektiğini ve dünyaya da rol model olacak Rönesans Hareketleri içinde kendimizi bulurken hangi yol ve yöntemle bu amaca ulaşacağımızı göz önüne aldığımız şu zaman diliminde artık fikirlerimizi bu sütunlardan dile getireceğiz (Topçu, 1939a: 5-6). Topçu, Tanzimat’tan sonra meydana gelen toplumsal ve kültürel tecrübelerden ders çıkararak Doğu ve Batı’nın objektif bir analizini yaptıktan sonra kendi toplum inşasını gerçekleştireceği mücadele planını *Hareket* dergisinin ilk sayısının ilk yazısında kamuoyuna yukarıdaki ifadelerle duyurmaktadır.

Hareket, daha birinci sayıdaki *Rönesans Hareketleri* ikinci sayıdaki *Asrımızın Hareket Adamları* veya üçüncü sayıdaki *Siyaset ve Mes’uliyet: Vazife Adamı- Kalp Adamı* yazıları bir amaca yönelik motivasyon ve iradenin felsefi dayanakları olan

fikriyatın, Türkiye merkezli ancak bütün dünyada gelişmeleri dikkate alan bir programın ve bir hissiyatın ve aşkın güçlü haberlerini, işaretlerini verir. Bu haber ve göstergeler 1939 Türkiye’inde diğer yayın organlarında karşılaşılabilecek çeşitlilikte değildir (İ. Kara, 2015b: VI) *Hareket* dergisinin birinci sayısının ilk yazısı olan ‘Rönesans Hareketleri’ makalesiyle Topçu bir yandan kurmak istediği toplumun felsefi temellerini atarken biryandan da topluma hedef gösterir.

Hareket’in ilk çıktığı zamanlarda İslami tonu düşük seviyededir. İlerleyen süreçte İslam vurgusu artar. İlk zamanlar tek parti iktidarının siyasi ikliminin elverdiği ölçüde, Batılılaşma politikası ve yapılan inkılaplar ruhçu ve mistik çerçeveye eleştirilmeye çalışılır. Bu çerçevede derginin ilk döneminde ahlak, mesuliyet, hizmet, vicdan, sonsuzluk, ebedilik, iman, irade gibi kavramlar üzerinden İslami nizam fikri verilmeye çalışılır. Siyasetin görece demokratikleşmesi eleştirilerin çoğalması ve beraberinde ruhçu çözüm önerilerini dergide daha görünür hale getirir. Bu dönemde dergide dini konular daha netlik ve açıklık kazanır. Örneğin İslami ahlak, imanın deruni hazzı, mistik yaşayış ve cemiyet nizamı vb. konular bu dönemde ele alınır (Çağan, 2016: 178). *Hareket*’in dini çizgisi zamanla siyasi koşulların elverdiği ölçüde görünür olacaktır. Yoksa ilk çıktığı zamandan itibaren İslami vurgusunu ve eleştirel yaklaşımını günün koşulları içerisinde konjonktürel olarak devam ettirmiştir.

Topçu, yaşamı boyunca Hareket Felsefesi ve onun vicdani boyutunun adı olan tasavvuf temelleri üzerine İsyah Ahlakı’nı inşa etme çabasıdadır. Bu konu onun için birinci önceliktir. Topçu’nun, takipçileri açısından üniversitede bir akademisyen olarak görev almaması üzüntü verici bir durumdur. Ancak onun için üniversitede akademisyen olmak birinci öncelik değildir. 1968 yılında Atatürk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Dekanı Şaban Karakaş, Topçu’yu üniversitenin akademik kadrosuna almak için M. Orhan Okay’la haber gönderir. Topçu, bu teklifi kabul etmediğini mektupta Okay’a şu ifadelerle söyler: “Dekan Şaban Beye hürmetlerimi ve şimdilik böyle bir naklin mümkün olmadığını söyle. Galiba nisbeten geniş bir faaliyet sahnesinin içinde oyalanmaya ihtiyacım var. Belki de buralarda ölmem mukadderdi” (Erverdi, 2018: 581-582). Topçu’nun bir akademisyen olarak üniversiteye girmesi bir kesim tarafından engellenirken başka bir kesim tarafından girmesi için çaba harcanır. Topçu’nun 1968 yılında Erzurum Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dekanı Şaban Karakaş’ın teklifini kabul etmemesi onun üniversiteye girmek konusunda çok da hevesli olmadığını bir göstergesidir. Onun öncelikli amacının akademisyenlikten

ziyade bir oluşum peşinde olduğunu akla getirmektedir. Topçu, İstanbul Üniversitesinde 1948-1949 yıllarında Hilmi Ziya Ülken'in kürsüsünde eylemsiz doçentlik yapmasına rağmen üniversiteye kabul edilmez. Ancak bundan sonra onun üniversiteye geçmek için bir başvuru ya da girişiminin olduğuna dair bir belgeye ulaşamadık. Onun çevresi tarafından bu şekilde girişimler olmasına rağmen kendisi böyle bir çabada bulunmaz. Topçu öncelikli bir düşünce oluşumu ve bunun sonucu olarak bir toplum inşasının peşindedir. Bu durum çok erken dönemde 1942 yılında Fikret Arık'a yazdığı iki mektupta şu şekilde göze çarpar:

Kendisinin sahip olduğu bütün büyüklükleri çiğneyip batırmış, kendi ruhunu inkâr ederek kuvvete, menfaate tapmış olan Avrupa tamamen batmalıdır. Biz yangın yerinden defineler çıkarırız ve asıl olan, hakikat olan ruh kuvvetiyle işleriz. Bizden maksadım inhisarcı bir zümre veya yalnız bir millet değil, harpten sonra düşünecek olan bütün neslin fertleri her muzdarip milletin çocukları bu esere iştirak edecektir. (...) Hareketi neşretmek istiyorum. Buna rağmen mali güçlükler sebebiyle fikri de satmak istemediğim için, yine tehire mecbur oldum (7 Aralık 1941). (Erverdi, 2018: 546)

Topçu, herhangi bir kesimin etkisinde kalmamak ve hür bir şekilde kendi düşüncesini inşa etmek için hiç kimseden ekonomik destek almayı düşünmez. Ancak Kısakürek bu konuda *Büyük Doğu* dergisini çıkarmak için birçok kez Celal Bayar ve Adnan Menderes'e başvurur. Burada şu değerlendirme yapılabilir. Topçu ekonomik bir desteğin sonucunun ister istemez derginin düşünsel içeriğine yansımalarının kaçınılmaz olduğunu ancak Kısakürek ise bu durumu fark etmemiş ya da böyle bir etkinin üstesinden geleceğini düşünmüş olabilir.

Yine Topçu, Fikret Arık'a 3 Haziran 1942 de yazdığı mektupta bu durumu farklı bir şekilde şöyle dile getirir: "Burada yeni tanıdığım birkaç genç Hareket'i çıkarmak için beni harekete geçirdiler. Hazırlanıyoruz. Engeller olmazsa Teşrinde çıkaracağız... Herhalde ruhi bir harekete ihtiyacım var. Beni Hareket'i neşre teşvik eden en esaslı sebep budur" (Erverdi, 2018: 546). Topçu'nun üniversiteye geçmesi konusunda hatırı sayılır kişiler aracı olmasına rağmen, bu konuda istekli değildir. Ancak yeni tanıdığı gençler onu *Hareket*'i çıkarmak konusunda da çok kolay motive eder. Çünkü o dergiyi çıkarmak için neden aramaktadır. Farklı dönemlerle dergi değişik nedenlerden dolayı kapansa ya da kapatılsa o her defasında dergiyi yeniden çıkarma konusunda isteklidir.

Topçu, *Hareket* dergisiyle bir toplum inşası amacıyla olduğunu *Hareket'in Otuz Yılı* isimli makalesinde özetle şöyle ifade eder: *Hareket* dergisinde ilk olarak

ahlak ve insan konularına ağırlık verdiğini ve Mevlânâ'nın ifadesiyle 'insanın latif olan içini' sevdirmeyi amaçladığını, hızla gelişen tekniğin insanı boğduğunu Türk Milletinin kurtuluşunun kendi özüne dönüş olduğunu anlatmaya çalışır. İkinci olarak, milliyetçilik davasını ortaya koyar. Türk milliyetçiliğini barbar Batı milliyetçiliğinden ayırdığını, Anadolu Türk'ünün milliyetçiliğinin Cumhuriyet döneminde başlamadığını Anadolu Türk'ünün milliyetçiliğinin Malazgirt'le başladığını, Turancıların yaptığı gibi Türklüğü Müslümanlıktan ayırmanın insanı ruhandan ayırmaya eş olduğunu yani öldürmek olduğunu anlatır (Topçu, 2015: XV-XVI). *Hareket* dergisinin üçüncü evresinde sosyalizm davasını ileri sürer; İslam ahlakıyla milliyetçilik idealinin birleşmesinin doğal hatta mecburi sonucunun sosyalizmi doğurduğunu ifade eder. Bunu anlayanların olmasına karşılık sosyalizmle, komünizmin aynı şey olduğunu ve İslam da sosyalizm olmadığını söyleyenlerin İslam Sosyalizmi düşüncesinden ürperdiğini, düşüncelerini kabul ettiği halde sosyalizm kelimesinden hoşlanmayanların sayısının çok olduğunu belirtir (Topçu, 2015: XVIII). Topçu'nun bu ifadeleri onun, daha Hareketi ilk çıkardığı zamandan itibaren planlı olarak sosyal bir inşa peşinde olduğunu ve bu inşa sürecinin aşamalarını göstermektedir.

Elibol'a göre (2006: 273) *Hareket* dergisi, ilk sayısından son sayısına kadar başta Topçu'nun mihver yazıları hem de diğer yazarların katkılarıyla Cumhuriyet döneminin özellikle sosyolojist ve pozitivist çizgilerine eleştirel yaklaşan, tezleri ve ütopyasıyla önem arz eden entelektüel bir muhalefet ekolü olur. Bu muhalefet ekolü, Türkiye'nin düşünsel coğrafyasında ciddi bir yeri doldurmasına rağmen siyasi alanda etkili bir karşılık bulamaz. Bunun nedeni büyük oranda Topçu'nun siyaset dışı durma iradesi ve zamanının bazı aydınları (örnek olarak; Doğan Avcıoğlu ve Erol. Güngör) gibi belirli bir gazetede başyazarlık yapmamasıyla açıklanabilir. Topçu belirli bir gazetede başyazarlık yapmaz çünkü onun büyük kitlelere ulaşma amacı yoktur. Ancak bir toplum inşa etmek istediği kesindir. O, siyaset dışı entelektüel ve düşünsel etkinliklerle bunu amaçladığı için büyük kitleler onu fark etmez. Politize bir toplum olan Türk halkına ulaşmak siyaset dışında zordur. Düşünsel ve entelektüel aktiviteler kitleler tarafından ilgi görmez. O da hiçbir zaman büyük kitlelerin ilgisine yönelik herhangi eylemde bulunmaz.

Medya özgürlüğünün sınırlı olduğu bir dönemde *Hareket* dergisi ilk sayılarından başlayarak, din, milliyetçilik, sosyalizm ve inkılap gibi kavramlara resmi

görüŖün haricinde yeni içerikler yüklenmesi açısından önem taşır. Üstelik dönemin, ılımlı seviyede de olsa iktidara eleŖtirel yaklaşan tek dergisi olma niteliğine sahiptir (Okay, 1997: 123). Topçu'nun, kaleme aldığı 4. Sayıdaki *Çalgıcılar* yazısı, (Topçu, 1939c: 110-111) Tek Şef rejimini kötülediğı gerekçesiyle dergi ve yazarı takibe uğrar. Bununla birlikte *Hareket*'in yayın hayatına atıldığı zaman diliminde hiçbir dini derginin olmadığı, dini yayınların da gazetelerde bir tür romanlaştırılmış İslam tarihinin, bölümler halinde ya da ilmihal düzeyinde halk kitaplarıyla sınırlı olduğu unutulmamalıdır. Aynı zaman diliminde yayınlanan düşünce dergilerinin önde gelenlerinden ruhçu içerikli *Ağaç*, hümanist *Kültür Haftası* ve *İnsan*, aşırı devletçi ve Marksist *Kadro*, antikomünist *Fikir Hareketleri*, hümanist ve pozitivist *Yücel* ve muadillerinin yaklaşık hepsi devleti yöneten tek partinin ideolojik düşüncelerinin haricine çıkamayan dergilerdir. Bu yönüyle *Hareket* zamanın tek eleŖtirel dergisidir (Okay, 1997: 123). Cumhuriyet tarihinde Milli Şef iktidarına açık olarak eleŖtiri yapan ilk muhalif basın organıdır. Çok partili sürece geçilirken yayınlanan İslami dergilerin tersine, o dönem için alışkanlık haline gelen devletin ileri gelen 'sahiplerinden' herhangi birisini övmez, bu yüzden de iktidarla bir iki kez sorun yaşar (Türkmen, 2005: 715). İktidarla açıktan çatışmak yerine daha örtük bir yayın politikası izler. Ancak resmî ideoloji ile benzer kavramlar üzerinden toplum inşası öngörmesine rağmen o bu kavramlara resmî ideolojiye muhalif ve zıt içerikler yükler.

Birinci'ye göre (2009:115), *Hareket*, bir düşünce cemaatinin yayın organı değildir. Bu oluşum Topçu'nun düşünceleri, belki de farklı bir bakışla çok çekici ve güçlü şahsiyeti çevresinde meydana gelen Topçu'yu sevenler cemaatidir. Bu grup o yıllarda ve daha sonra geniş bir kitle oluşturamaz. Günlük konuşmalarında sık sık siyasetin aleyhinde olan, ona ikinci ve üçüncü sırada bile yer vermeyen Topçu'nun çevresinde, dünya nimetlerine istekli büyük kalabalıkların toplanması beklenen bir durum değildir. Siyaset aleyhtarı tutumuyla Topçu, hiçbir zaman büyük yığınların cazibe merkezi olmaz. Üstelik bu tutumundan dolayı, muhtemelen farkına varılmayan duygusal bir reaksiyon sonucu aleyhtarlık dairesi ile kuşatılır. İslam Sosyalizmi'nin anlaşılacak istenmemesi ve İslâm'ı sosyalizm ile tanımlamak istediğı şeklinde değerlendirilmesi de siyasetin olanaklarına istekli insanların ve yeni ortaya çıkan sermaye sahiplerinin bu türden bir karşı tepkisidir. O, İslam Sosyalizmi düşüncesini ilk olarak *Hareket* dergisindeki yazılarında gündeme getirir. Dergi, Malatya'da Ahmet Emin Yalman'a suikast girişimi sonucu yapılan soruşturma neticesinde Ekim 1953'te

kapatılır. Ancak Hareket oluşumu 1966 yılına kadar çalışmalarını *Milliyetçiler Derneğinde* devam ettirir. Topçu ve arkadaşları 1960'lı yıllarda dile getirdikleri İslam veya Anadolu Sosyalizmi düşüncesi nedeniyle *Milliyetçiler Derneğindeki* etkinliklerini kaybederler (Türkmen, 2005: 718). Türkmen Topçu'nun İslam Sosyalizmi'ni 1960'tan sonra gündeme getirdiğini ifade eder. Ancak konu tam olarak böyle değildir. Topçu 1950'den itibaren İslam Sosyalizmi fikrini *Hareket*'teki yazılarında ifade eder. Ancak yoğun olarak gündeme getirmesi 1960'tan sonra olduğu söylenebilir. Topçu'nun İslam Sosyalizmi düşüncesi, kendi mahallesiyile arasını açar, İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr kesimin önemli bir kısmı tarafından dışlanır.

Yine Birinci'ye göre (2009: 115) *Hareket* (1939-1982), ölümüne kadar kurucusu olan Topçu'nun düşünsel mührünü taşır. Ruhçu (mistik), cemaatçi (toplumcu, sosyalist) ve Anadolucu tutumunu ise bütün yayın (1939-1982) hayatı süresince korur. Hareket bu yönüyle Cumhuriyet döneminin en dikkat çekici özgün yayın aracıdır. Bu bakış açısına göre Cumhuriyet döneminin bir eleştirisi, irdelenmesi ve kritiği sayılmalıdır. Bu nedenle Topçu, muhalif bir eleştirmen olarak, sol düşünce veya Marksist eleştirmenler dışında Nihal Atsız'la birlikte iki kararlı ve istikrarlı aydından biri olarak temayüz eder. Öbür taraftan bu ikisinin yanına üçüncü bir aydın olarak Necip Fazıl'ı koymak mümkün gibi görünmesine rağmen kendisi düşünsel bakımdan ilk ikisinin tersine, bir kararlılıktan uzak olması ve ilk düşüncelerinin tam tersini birçok örnekte olduğu gibi, çok çabuk ve kolay savunması böyle bir karara izin vermez. Bununla birlikte 1950 öncesi muhalif aydınlar içinde çekinceli olarak üçüncü sırada yer verilebilir. *Hareket* dergisi özellikle 1950'den önceki yayınlarıyla muhalif bakış açısı olarak en dikkat çekici ve özgün yayın organıdır. Türk düşün ve siyaset tarihinde henüz gereği kadar fark edilmemiş önemli bir konuma sahiptir. *Hareket*, Cumhuriyet döneminin özgün bir yayın organı, Topçu ise sol ve Marksist çevreler dışındaki iki muhalif, tutarlı entelektüelden birisidir.

Hareket dergisi Topçu düşüncesinin günümüz ifadesiyle medya organıdır. Topçu için 'hareket' kavramı vazgeçilmezdir. Onun felsefesinin ve insan anlayışının özeti gibidir. Topçu'nun, dernek ve cemiyet faaliyetleri milliyetçilik kavramı üzerine, ancak dergicilik ve düşünsel faaliyetleri ise hareket ve Hareket Felsefesi üzerine kuruludur. Ona göre hareket insanlık için kendisinden bile vazgeçmek ya da herkesin sustuğu noktada hakikati haykırmaktır. Topçu'nun, Hareketle bir düşünce ve toplum ya da oluşum amaçladığını gösteren başka bir konu ise: Ezel Erverdi ve IV. dönem

Hareket'i çıkararlara derginin araştırma ve inceleme konularına ağırlık vermesini onaylamadığını ifade etmesidir. Derginin düşünce ağırlıklı çıkarılmasını ister. En son muhtemelen bu nedenlerden ötürü Topçu'nun isteği üzerine dergi kapatılır. Topçu'nun dergiyi kapattırmasının nedeni: 1939'dan 1975 yılına kadar, 35 yıl Hareket'le ortaya koymuş olduğu bir düşünce ve oluşumun farklı bir çizgiye kaymasını engellemek istemesi olarak yorumlanabilir.

4.1.1.2.Hareket Felsefesi: Hareket; 'İnsanla Allah'ın Terkibidir'

Hareket Felsefesi; hareket, hür hareket, hareket ahlakı, İsyah, İsyah Ahlakı, irade, sorumluluk, hürriyet vb. kavramlarını içerir ya da bu kavramlar Topçu'nun Hareket Felsefesi'nin yapı taşlarıdır. Fransa'da eğitimi sırasında Maurice Blondel'i ve onun Hareket Felsefesi'ni tanıyan Topçu, doktora tezi olan *İsyah Ahlakı*'nda iman problemini, Hareket Felsefesi'nin etkisinde tartışır (Gündoğan, 1991: 79). Dolayısıyla Topçu'nun düşünce yapısının temelini oluşturan köşe taşları Hareket Felsefesi ve İsyah Ahlakı'dır.

Prusya-Fransa Savaşında (1870) Fransızlar mağlup olur. Bu mağlubiyetin, Fransız toplumuna olan negatif etkisinden kurtarmak ve onlara bir umut aşılacak için Blondel Hareket Felsefesi'ni ortaya koyar. I. Dünya Savaşını kaybeden ancak İstiklal Mücadelesi'ni kazanan Türk Milleti, Anadolu'da yeni bir devlet kurup, bütün enerjisini Batılılaşma politikasına verir. Bir yandan da hızla ilerleyen teknolojik gelişmelere uyum sağlamak zorlanır. Adeta Topçu gözünde, Türk insanı, Batılılaşmanın ve makineleşmenin tutsağı olur. Ahlak ve inanç yönünden ideallerine uzak düşer (Gündoğan, 1991: 79). Nasıl ki Blondel, mağlubiyetin etkisinden Fransızları, Hareket Felsefesi ile kurtarmak istemişse Topçu'da aynı şekilde büyük devletini kaybetmiş ve İstiklal Mücadelesi'nde üzerindeki külleri silkelemiş olan Türk milletini tekrar ayağa kaldırmak istemiştir.

Topçu'nun bazı kavramları çok iç içe geçmiştir. Bunu ayırt etmek için Topçu'nun eserlerini parça bütün bağlamında dikkatle incelemek gerekir. Özellikle, hareket ahlakı ve İsyah Ahlakı böyle kavramlardır. Topçu, İsyah Ahlakını farklı eserlerinde hareket ahlakı olarak da ifade eder. İsyah Ahlakı, Hareket Felsefesi'nin genel kurallarına göre ele alınır. Blondel, *Hareket* isimli eserinde Hareket Felsefesi'nin özünü ahlak sezgisinin önceliği ve kendisinde açıklanamayan 'kesin buyruk' ile açıklar (Mollaer, 2009b: 189): Tamamen insanın farkına varmadığı, her

şeyiyle kurgulamadığı hareketler, yapıldıkları andan itibaren, insanın onlara olan etkisinden çok, onlar insan hayatına ve insana etki ederler. İnsan onların elinde tutsak gibidir; bazen asi bir çocuk nasıl babasına karşı gelirse, onlarda insan aleyhine dönerler. Geçmiş onların eseri, geleceğin köklerini de yine onlar kurgular (Topçu, 2017b: 135). Hareketin kontrolü tamamıyla her zaman insanda olamaz, hareket sona erdikten sonra kontrol insandan çıkar. Hatta insanı kontrol ve geçmişi inşa eder, geleceği de şekillendirir.

Hareket Felsefesi'ne göre, var olmak, düşünmek ve hareket etmektir. Oysa hayvanlar da hareket eder. Ancak hayvanlarda bilinç olmadığı için onların hareketi basit yer değiştirmekten ve kıvıldamaktan ibarettir. Sadece insana özgü olan hareket (*action*) ise kendisini ve diğer varlıkları değiştirmektir. Bununla insanın hareketi özgürlük sıfatı kazanır. Varlık sanki hareketle birlikte var olur ve ondan sonsuza kadar ayrılmamaya tutsaktır (Topçu, 2010b: 15). Tezimize konu olan hareket, insan hareketleridir. Ancak fiziksel anlamda hayvanlarda hareket etmesine rağmen onların hareketi düşünsel içeriğe sahip değildir. Topçu'nun ifadesiyle insiyak yani içgüdüdür. İnsan hareketlerinin sahip olduğu bilinç kendisine sonsuzluğa ulaşma olanağı sunar. Fakat insan hareketlerinde her zaman bilincini ve iradesini kullanamayabilir. O zaman hareket, insan hareketi olma niteliğini kaybedebilir.

“Âlem, üç şeyin bütünüdür: Varlık, düşünce ve hareket. Varlık, hareket noktası, düşünce kılavuz, iş ve hareket ise hayatın gayesi gibi görünüyor. Onsuz yaşayabilen yok” (Topçu, 2018a: 21). Topçu aynı zamanda düşüncenin de bir hareket (Topçu, 2010b: 18) olduğunu ifade eder. Bu bağlamda; evren, varlık ve hareketten oluşur. Düşünce olmasaydı varlık da olmayacaktı ya da ikisi birlikte diyalektik bir şekilde var olmaktadır.

“Hareket, müşahhas ve süreklidir, âleme yaygındır” (Topçu, 2017a: 54). İradenin kararı olan her hareket mükemmele, daha mükemmel harekete yönelik bir hamledir. Bu, iradenin kendi gücünü test ettiği bir alıştırmadır. En küçük çabayı gerektiren bir harekette dahi, bedeninin bütün güçleri birleşir. Hareket bir psikolojik durum, dışa yayılmak üzere insan içinden aniden doğan bir güçtür. İnsanın kendi dışına çıkma çabası, sonradan edindiği bütün alışkanlıklara bütün bedensel isteklere karşı savaşımdır. Hareket katıksız bir kendiliğinden oluş değil, engellenmiş bir kendiliğinden oluştur. O, sanki bireysel iradenin bir özeti gibidir. İnsan kendisini ancak hareketin içinde tanır ve sonrasında hareket ondan bir yaprak gibi kopar. İnsan hareket

ederek kendisini ve eşyayı tanır. O gerçekten de dışarıdaki nesnelere, ancak kendi hareketi ve diğer insanlar arasındaki bazı aynılık ya da benzerlik ilişkileri aracılığıyla tanır. Her gerçek bilgi, esasında, hareketin ürünü olan bir inançtır. Bu inanç, insanda daha üst bir hareketin ortaya çıkmasına neden olur (Topçu, 2011: 31). Daha üst, iradi hareketin istikameti mükemmellik, amacı ise bedensel hazlara karşı koymaktır. Hareket esnasında insan kendisinin farkına varır ve sonuç olarak her hareket insandan ayrılır. İnsan hareketle bilgiye, bilgiyle inanca, inançla da mükemmele yönelir veya ulaşır.

İnsanın, Allah'tan ayrılarak ve Allah'a karşı çıkararak yaptığı hareketler de yine Allah tarafından yaptırılır. İrادی olan hareketlerde kesinlikle istenmeyen unsurlar olabilir; istenen şeylerde de iradi olmayan unsurlar olabilir. Bu çelişki hareketin ölümüdür (Topçu, 2017a: 61). Kendi içine kapanan, kendi tekelciliğine yine kendisini tutsak eden hareket, ölmeye mecburdur. Ancak bir taraftan kendi varlığını hazla dolduran tek kımıldatıcının yönünde hareket etmek, varlığı tatmin etmez. Herhangi bir çıkar sağlama, bütün varlığı zora sokar. Yalnız bir ihtirasın teşviki insan ruhunun diğer bölgelerinin hepsini felç eder (Topçu, 2010b: 16). Aynı zamanda bir ihtirası teşvik eden hareketlerin de Allah'ın izniyle yapıldığı unutulmamalıdır. İnsanın kendi iradesiyle yaptığı hareketlerde bile istemediği bileşenler bulunabilir. İnsanın iradi hareketlerinde istenmeyen bileşenlerin olması ve bu bileşenlerin artması, hareketin ölümüne neden olur. Bundan kurtulmak için iradenin güçlenmesi gerekir.

İnsan hareketinin, ölümden kurtulabilmesi için onu sonsuza götüren hareket ahlakına ihtiyacı vardır. Basit ve kısır hesaplar neticesinde hareket gerçekleşmez, o içsel tecrübenin sonucu ortaya çıkan bir hakikattir. En bilinçli, en kontrollü hareket, engin sonsuzluğa yöneliktir. İnsan iradesi, doyuruldukça acıkan bir boşluktur. Bu boşluğu dolduracak ve insana bütün hareketlerinde doyum sağlayacak olan harekete, Allah'ın hareketi veya sonsuzluğun insanda hareketi denir. Medeniyet yaratan insan, ahlak yaratan adil insan, hareketinin bir sonsuzluk dini olduğunun farkında olmalıdır. 'Zorba-esir ve siyaset adamından', hareket adamı olamaz. Muhtemelen bunlar harekete zarar veren ve nefisleri için harcayanlardır (Topçu, 2018a: 31). Bunlardan hareket adamı olmamasının nedeni, onların hareketlerinin çıkar merkezli olması ya da sonsuzluk gayesi taşımamasındandır. Tamamen iradenin kontrolünde olan hareketler ise doğüstünü amaçlar. İnsan iradesini, ideali sonsuzluk olan hareketler doyurabilir. Bu hareketler ise Allah'ın insandaki hareketleridir.

Hareket, insanın varlığını her an yenilemesi ve kendi kendisini, sürekli olarak ebediliğe yöneltme arzusuyla yeniden yaratması (Topçu, 2018a: 25), varlığın başlangıcı, yaşamın ve insanın mayasıdır (cevheridir) (Topçu, 2017a: 57). Ne kadar bayağı olursa olsun İlahî varlığın katılmadığı hiçbir hareket olmaz (Topçu, 2017a: 59). İlahi varlık bütün hareketlere iştirak etmesi itibariyle hareketin görünmeyen boyutunu oluşturur.

Hareketin bizzat kendisini amaç edinmeden ondan elde edilecek yararı gaye edinmek, fayda sağlayacak amaçları hesap etmek, hareketin iflasıdır. Her harekette, en aşağı davranışlarda bile, ebediliğe ulaştıran bu yolu gözetmeyerek onu, insan benliğine bağlayıcı unsuru bulmak ve oraya odaklanmak, hareketin kesin ölümüdür (Topçu, 2018a: 25). Evrenden insanın kendisine doğru yönelttiği hareketler ise insanı evrenin tek suçlusu yapan ahlak dışı ve evrene karşı acımasız davranışlardır (Topçu, 2018a: 23-24). İnsan hareketini böyle bir iflastan kurtaran, bu kesin ölüm tehlikesine karşı koyan güç, ahlaki yapıyı oluşturur. Ahlaklılık hareketin gerçeğine uymaktır; insan varlığını kendi gerçek amacı olan ebediliğe ulaştırmasını bilmektir. Bu nedenden ötürü, insan davranışlarındaki kıymeti ortaya koyacak olan, hareket ahlakıdır (Topçu, 2018a: 25). Hareket ahlakının amacı doğüstü sonsuzluktur. Hareketin kendisi ise ondan sağlanacak kişisel yararlarıdır. Çıkar ya da yarar amaçlı hareket ise yine harekettir ancak hareketin kısırlaşmasıdır. Bundan kurtulmak ancak ahlaklı hareket yani hareket ahlakıyla sağlanabilir.

Topçu bir ahlak filozofu olarak, onun amacı ahlak problemini evrensel ölçüler içerisinde çözüme kavuşturmadır. Evrensel kriterlere uymayan bütün ahlak görüşleri eksiktir. Topçu, ahlak konusunu Hareket Felsefesi'nin yöntemini kullanarak ve son kertede de din konusuyla birleştirerek çözmeye çalışır. Ahlakla ilgili yaptığı araştırma ve incelemelere İsyan Ahlakı ismini verir. Bu bağlamda onun düşüncelerine egemen olan hareket kavramının yerini isyan kavramı alır. Çünkü gerçek manada bir hareket, bir isyan hareketi olmak durumundadır (Gündoğan, 2000: 99). Topçu'ya göre bir toplumda yapılması gereken ilk iş, büyük ekonomik sorunlar ve işsizlik problemlerinden bile önce o toplumda hareket ahlakını inşa etmektir (Topçu, 2018a: 37). Bu bağlamda hareket ahlakı, İsyan Ahlakı olarak da ifade edilebilir.

İsyan Ahlakı, Hareket Felsefesi penceresinden içinde yaşanan zamanın koşullarına uymanın, toplumsal itaatkârlığın; siyaset felsefesi açısından bakıldığında tutuculuğun ahlaki eleştirisidir. Topçu, tutucu ahlak ve siyaset anlayışını ahlaki olarak

eleştirir (Mollaer, 2009b: 194). Toplumsal itaatkârlığı ve düzene uymayı, siyaset anlayışını eleştirirken, isyan ve hareket ahlakı onun dayanak noktasıdır. Topçu, Hareket Felsefesi'nin yöntem, şema ve kavramlarından yararlanarak İsyah Ahlakı'nı oluşturur. Bazı eserlerinde İsyah Ahlakı'nı, hareket ahlakı olarak ifade eder. Onun felsefi kavramlarından olan isyan iradesi de İsyah Ahlakı'nın farklı bir ifade şeklidir (Kök, 2011: 19-20). İsyah iradesi ve hareket ahlakı kavramlarıyla da anlatılmak istenen şey yine İsyah Ahlakı'dır. İnsan ancak hareket ederek isyan edebilir.

İnsan bizzat bireyselliğinden, kendi benliğinin unsurlarından kurtulmadan, asla kendisinden daha uzağı gidemez ve kendisini aşamaz. O halde gerçekten hareket etmek, kendisini aşmak, bizzat kendisine karşı gelmektir. Hareketiyle insan, kendisinden başkası olmak için kendi kendisine karşı isyan eder. Bireysel irade ancak, bazen görünüp kaybolan sonsuz bir karmaşaya içinde kendini yeniden bulabilir. Böylece, içerisinde geçmekte olduğu sonsuz ve karanlık yollar hakkında yaşamın insana verdiği bir hisle, hareket ahlakı denilebilecek bir özellik kazanır. Burada bireye karşı hareketin bir tür aşkınlığı var. Çünkü kendinden dışarı çıkmak, orada yine kendisini bulmak, evrenin sonsuz varlığı ile kendisini birleştirmek üzere evrensel sisteme doğru ilerlemektir. Birliğine daha çok kavuşmak için kesinlikle tek başına kalmak istemeyen irade, evrensel olmayı çok ister (Topçu, 2011: 71). Bu yüzden hareketin istikameti sonsuzluktur.

Topçu'ya göre hareket, insanın özü durumundadır ve irade, insanda Allah'ın bir ihsanı olarak doğuştan verilir. Her hareket, daha mükemmel harekete doğru ilerler ve iradenin, kendini aşarak tamamlanması ile hakiki harekete ulaşır. Blondel'in Hareket Felsefesi'nde olduğu gibi, Topçu'ya göre de insanın her hareketinde ilahi iradenin bir etkisi vardır ve bu yüzden her hareket, dini bir özelliğe sahiptir. Topçu, Hareket Felsefesi'nin yöntemini ve kullandığı terminolojiyi İslam tasavvufu için yorumlar. Anadolu insanının sosyal yaşamının felsefesini inşa etmek amacıyla Hareket Felsefesi'nden yararlanır (Gündoğan, 1991: 98). Özlemine duyduğu Anadoluculuk düşüncesini yeniden Anadolu topraklarında inşa etmek için dini hareketi bir model olarak sunar.

İyi veya kötü, itici, harekete sürükleyici güçlerin bireyi harekete geçirmesi esnasından başlayarak yasaklayan, frenleyici gücü de harekete geçirmesini bilen insan, özgürlüğün sırrını elde etmiş demektir. Öyleyse özgürlük, bireyi harekete sevk eden çok ve çeşitli güçlerin karşısına frenleyici gücü çıkarmak demektir. Bu ikinci güç,

hareketi durduramaz, düzenler, kontrol eder; harekete bazen hız, bazen yavaşlık kazandırır; kendi kendisini kritik ettirir, kendi kararlarını kendisine veririr. Böylece insanın özgür hareketi, harekete yönlendiren güçlerle frenleyici güçlerin tam bir uyumundan müteşekkil olur. İnsanı, harekete geçiren güçler çok çeşitli olmasına rağmen, frenleyici güç ise yalnızca insan şahsiyetinden ibaret bir tek güçtür (Topçu, 2010b: 68). İnsan şahsiyeti frenleyici bir kuvvet olarak, harekete ahlaki bir boyut kazandırır.

Topçu hareketin tarifinde son söz olarak kabul ettiği prensibi özetle şöyle söyler: Tam ve gerçek hareket, her seferinde, basit bir karar ve hakkından vazgeçmede bile, bütün evrene yayılış, oradan da ebediliğe geçiş, sona ebedilikten aldığı güç ve bütün evrenden aldığı ibretle, bununla birlikte zekâ ile iradenin bütün güçlerini kullanarak, tekrar kendi bireysel dünyasına dönüş ve bu merkezden evrenle temastır. Böyle olmayan hareketler akimdir, ölü doğmuş hareketlerdir, gerçekten hareket olamamış verimsiz denemelerdir (Topçu, 2010b: 18). Topçu, hareket ve Hareket Felsefesi'ni birçok makale ve eserine konu eder. Bu konular da irade sıklıkla kullandığı kavram olmasına rağmen zekâ kavramını nadir kullanır. Ancak son kertede tam ve gerçek hareket içinde zekânın konuya dâhil edilmesi gerektiğini düşünür.

Topçu, *Hareket Ahlakı* makalesinde, İskender, Sezar, Napolyon ve Lenin'in insanlığın yüzyıllarca çalışıp inşa ettiği medeniyeti tek hamlede yıktığını dile getirir ve onlar için 'zorba hareket adamları' ifadelerini kullanır (Topçu, 2018a: 28). *Asrımızın Hareket Adamları* makalesinde ise çıkar üzerine kafa yoranları ve çıkarını kutsallaştıranları 'sahtekâr hareket adamları' olarak niteler (Topçu, 2018a: 202). Bu bağlamda Topçu'nun hareket kavramı ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi kötüye dönük hareket ikincisi ise iyiye dönük (özgür) harekettir. İnsanın çıkar ve yarar amacıyla yaptığı hareketler kötüye dönük hareketi, doğaüstünden sonsuzluğa uzanmayı amaçlayan ise iyiye dönük (özgür) harekettir. Dolayısıyla İskender, Sezar, Napolyon ve Lenin gibi kişilikler tarihte kötüye dönük hareketin prototiplerini oluşturur. Hallac-ı Mansur, Gandi, Mehmet Akif gibi şahsiyetler iyiye dönük (özgür) hareket ya da başka bir ifadeyle ahlak hareketinin prototipleridir.

"Bir hareket, kendisine çevrildiği düzene üstünlüğü zorunlu olarak tanınan yeni bir düzenin ihtiraslı iradesini kendinde taşıdığı takdirde isyan adını alabilir" (Topçu, 2016b: 206). Topçu'ya göre, düşünce, hatta kımıldanma bile harekettir. Onun hareket kavramının iki yönlü olduğu ifade edilmişti. Ancak isyan kavramı öyle değil onun

yönü tamamen iyiliğe dönüktür. Ona göre anarşi bozgunculuk çıkarmaya yönelik isyanlar, İsyah Ahlakı olamaz. Onun İsyah Ahlakı kavramında kötüye yer yoktur.

İyi'ye dönük 'hareket' insanın aleminde tamamlanmaz. O bütün evrene yayılma özlemi çeker. Hareket, insandan aileye, vatana, vatandan insanlığa onun önü açıktır. Hepsinde cihanşümül birliğe ermek isteyen irade saklıdır (Topçu, 2017a: 57). Ancak hareketin, toplumsal alana yayılması, son noktası ve en geniş halkası değildir. Toplumsal hareket insanı sonsuzluğa taşıyan bir geçit, yalnızca bir köprüdür. Hareket, doğaüstü evrene ayak basmadır. Hareket, orada amacına ulaşır, irade bütün içtenliğiyle kendisini tanır, insan kendi kendisine yeterli olduğunu hisseder. İşte bu dini harekettir. Dini hareket bütün hareketleri kapsar (Topçu, 2017a: 58-59). Dinî hareketin nihai amacı insanı sonsuzluğa ulaştırmaktır.

Topçu, Hareket Felsefesi, hareket ahlakı ve özgür hareket kavramıyla, dini, mistik ve tamamen irade kontrolündeki hareketleri kasteder. Dini hareketle, yalnızca İslam dinini kastetmez. Dini hareket, içinde yüksek idealler barındıran bütün dinlerdir. Çünkü onun hareket adamı olarak söylediği isimlerden bazıları, Sokrat, Hz. İsa, Saint Augustinus, Hallac-ı Mansur ve Gandi'dir. Topçu, ahlak hareketi, hareket ahlakı, İsyah Ahlakı ve özgür hareket kavramlarını benzer içerikte kullanır. Ancak özgür hareket kavramını Maurice Blondel'in Hareket Felsefesi'nden esinlenerek kavramsallaştırmasına rağmen İsyah Ahlakı kendi formülasyonu olarak özgün bir kavramdır.

4.1.1.3.İsyah Ahlakı: Hür Vicdanın Sesi Olarak Cemiyetin Dayatmalarına Karşı İsyah

Topçu, bir ahlak kuramcısı olarak toplumsal konulara ahlak üzerinden ele alır. Felsefi, bireysel ve sosyal yapı olarak ahlak konusunu düşünce sisteminin odağına yerleştirir. Felsefesinin ana kavramları olan hareket, irade ve isyan kavramları düşünsel olduğu kadar ahlaki ve tasavvufî kavramlardır. Cumhuriyet aydınları arasında ahlaki eserlerine yaşamı boyunca konu edinen düşünür Topçu'dur. Topçu'nun felsefi sisteminin en önemli savlarından birisi İsyah Ahlakı düşüncesidir. Fransa da 1934 yılında basılan eser ne yazık ki tam altmış yıl sonra Türkçeye çevrilebilmiştir (Karaman, 2016: 195). Modern Türk düşüncesi açısından Topçu'dan önce de Batı felsefesiyle ilgili az sayıda tercüme ve telif eserler vardır. Ancak Batı felsefesine ilişkin ilk profesyonel metin olan İsyah Ahlakının (*Conformisme et*

Révolte) (Birgöl, 2016c: 12) çok geç tercüme edilmesi Türk entelektüel hayatı için acı bir gerçek olmasının yanında üzerinde çokça düşünülmesi gereken bir konudur.

Topçu, ahlaktaki iradeyi İsyân Ahlakı kavramıyla ifade eder ve bu konudaki düşünceleri özetle şöyledir: Bu kavrama (isyân) şiddet, olumsuz ve asi içerik yükleyenler çoktur. Bunlar, içinde oldukları rüyanın dışına çıkmak istemezler. Bu toplum hayranlarının amacı, yerleşik toplumsal anlayışa, kanunlara ve toplum düzenine uymaktır. Bir nizamın korunması değildir. Öyle olsaydı ilk toplumsal düzenin o günden bugüne kadar korunması gerekirdi. Onların gelişim kavramıyla anlatmaya çalıştığı yaratıcılıklar, var olan düzeni aşan iradelerin ürünüdür ve bu irade düzenin bütün olanaklarını kendi çıkar ve hırslarını doyurmaya koşan insanlığa karşı çıkararak, yani isyân ederek yeni ve sürekli daha üstün sistemler üreterek Allah'a doğru ilerlemektir. İçinde yaşadığımız toplumun nizamında nice yaratıcı iradeler ve asilerin eseri gömülüdür (Topçu, 2010a: 70). Var olan toplum önceki 'asilerin' eseridir. Bu bağlamda Topçu, isyân kavramına alışlagelen olumsuz içeriğinin dışında tam tersi olumlu bir içerik yükler. Ona göre insanlığı ve toplumları bugün geldiği noktaya bu yapıcı isyân sahibi asiler (İsyân Ahlakı'na sahip şahsiyetler) taşımıştır. Topçu'nun, İsyân Ahlakı'nda rol model olarak sunduğu baş temsilci Hallac-ı Mansur'dur. Bilindiği üzere Hallac-ı Mansur tasavvuf geleneğinin önemli temsilcilerindendir.

Ancak onun, Osmanlıdaki tasavvuf düşüncesine yönelik eleştirileri vardır. Bunun yanında popüler muhafazakarların Osmanlıya karşı aşırı saygısına, Topçu, bir isyân ahlakçısı olarak daha eleştirel yaklaşır. Ona göre felsefesiz ya da tasavvufsuz bir İslam, hareket ahlakının ana prensiplerinden uzaklaşır. Mesuliyet yerini göreve bırakırken ideal kahramanların yerini gözlerini kapayıp vazifesini yapan görev adamları alır. Topçu bunu dinsel pozitivism olarak tanımlar. Klasik felsefenin sonunun dinsel pozitivism olduğu düşünülürse, İslam felsefesinin sonunu da dinsel pozitivism getirecektir. İdeal ruh dünyasının kahramanlarının yerini basmakalıp hareketlerin tekrarına bağlanmış bir dinsel *otomatizmin* alması, dinamik dinden bir sapma arkaik toplumlardaki kabile inançlarına dönüş yani *irtica* olarak değerlendirilir. Bunun yanında uysallık ahlakını aşıladığı kadar iktidar sorunuyla ilişkilidir. Topçu, Osmanlı ortodoksisinin izleklerinden biri olan divan edebiyatını döneminin uysallık aşılaman yaklaşımıyla beraber değerlendirir. Divan edebiyatını adeta telkin ettiği uysallık ahlakıyla dönemin ruhunun somutlaşmış şekli olarak görür (Mollaer, 2009b: 203). Ona

göre Osmanlı döneminde özellikle Yavuz'dan sonra divan edebiyatı ve tasavvuf benzer bir yaklaşım içinde topluma uysallık aşılama konusunda paralel hareket eder.

Kırbaçoğlu'na göre (2016: 212) Türk toplumunun kültürel geçmişinden gelen dini anlayıştaki itaat ahlakı, pasif, ilkelere değil kişilere ve kurumlara itaati tavsiye eden bir yaklaşımdır. Günümüzde Müslüman camia, politik, iktisadi ve toplumsal sahalarda İslami kesimlerde görülen bozulma ve yozlaşma karşısında resmi ve sivil platformlarda devamlı üç maymunu oynamak zorunda kalır. Müslüman camianın dini değerleri yok sayan, İslam' a ters bir tutum takınan 'dindar kesimler' karşısında susması, bu durumu normalleştirme çabası, kötünün iyisine razı olmanın altında yatan neden, itaat kültüründen kaynaklanır. Topçu, bu anlayışa karşı çıkan ve itaat ahlakı yerine İsyah Ahlakı'nı din anlayışının odağına yerleştiren türünün tek örneğı bir entelektüeldir. Ancak burada bir konuya dikkat çekmek gerekir. Kendisi de geleneksel İslam anlayışının egemen olduğı bir tasavvuf koluna bağlanmasına rağmen O, tasavvufta da İsyah Ahlakı'na ihtiyaç olduğunu düşünür. En azından toplumsal alana İsyah Ahlakı'nı kazandırmak istediğı kesindir. Bu yönüyle tasavvufu çok önemsemesine rağmen o gelinen nokta itibariyle tasavvufta İsyah Ahlakı'nın eksik olduğunu düşünür.

Topçu'nun savunduğı İsyah Ahlakı tezi doğrudan modernliğe meydan okuma pratiğidir. Bir yönüyle onun modernliğe yönelik tavrı bir 'İsyah Ahlakı'dır. Bu yüzden kendisinin modernliğe meydan okuma şeklinin ahlaki temele dayanması ciddi bir özgünlüğün ifadesidir. Bir düşünür olarak son kertede, modernliğin Batıcı, seküler ve pozitif niteliklerine, ahlakla (İsyah Ahlakı) karşı çıkar (Yıldırım, 2016: 126). İsyah Ahlakı, Felsefe tarihi içinde insanın selamete çıkmasını maddi ve teknolojik gelişmeye bağlayan ilerlemeci tarih felsefesine mukabil ahlaki değerlere öncelik veren ruhçu bir felsefeye dayanır. Buna mukabil XIX. asırda pozitivizm ve materyalizm eleştirisini anti bilimciliğe ve irrasyonalizme dayandıran felsefelerden farklı düşünce sistemini temsil eder. Topçu, Bergson'un din/ahlâk ile bilimin ve Blondel'in din/ahlâk ile felsefenin mecburi olarak çatışmayacağı düşüncesini devam ettirir. Bu bir yönüyle, bilim ve felsefenin metafizik temellerini pozitivizme karşı muhafaza etme düşüncesiyle ortaya atılan XIX. asrın ruhçu pozitivizm düşüncesidir. Topçu, ahlak sorununun ortaya çıkışını çözümlerken ruhsal/psikolojik hayatın entelektüalist akımların ortaya koyduğı mantıksal (*discursiv*) zekâya indirgenemeyeceğini düşünür. Bu zekâ şekli (Mollaer, 2009b: 194):

Bilginin, hareketi hayata çeviren bir şekli daha vardır. Mantıkî (discursiv) zekâ, hareketini hayatî ihtiyaçları çerçevesinde sınırlandırarak kendi ferdiliği içinde hapsolmek suretiyle evrenselliğini kaybeder. Bu tarzda düşünen zekâda, ahlâkî hayatla ruhî hayat birbirinden ayrılmaya başlar. İşte orada, âlim, tatbikat adamı, vatandaş, namuslu adam, bunların hepsi de ahlâk adamından, evrensel varlık olarak kendisini tanıyan ve hareketi evrensel harekete bağlı olan ahlâklı insandan ayrılmaktadır. Âlimin buluşu kötülük getirebilir; vatan aşkı insanda düşmana karşı kin doğurur; namuslu adam mevcut nizamı takip etmekten ve ödevini yapmaktan dolayı ıftihar ederken aslında bu nizam ve bu ödevin insanlığın bir kısmına düşman olarak kendi menfaatleri yolunda hareket eden bazı fertlerin eliyle kurulmuş ve konulmuş olması mümkündür. (Topçu, 2011: 32-33)

Topçu bilim insanı, namuslu adam, hareket adamı ve ahlâklı adamı temel düşüncede ayrıştırır. Bilim insanı ve namuslu adam zekâyı, araçsal rasyonalite bağlamında kullanarak hareketi kısırlaştırabilir. Bu durumda zekâ ayrışarak dünyevileşir. O zaman entelektüeller, bilginler bunlar ahlak adamından, yani hür hareketten ayrılır. Atom bombasını bir bilgin buldu ama birçok insanın ölümüne neden oldu. Yani zekâ vicdanı ve merhameti de içinde barındıran şahsiyet tarafından kontrol edilmezse insanlığa zulüm getirir. Ancak hareket insanı (İsyan Ahlakı) zekâyı evrensel değerler bağlamında kullanır. Böylece hareket insanının bir başka ülkeye atom bombası atılmasına veya kendi ülkesinin çıkarları doğrultusunda sömürülmesine karşı çıkması gerekir.

İnsanı gerçek ahlaka ulaştıran Hareket, mikro ve makro kozmosu birleştirmeye yönelik mantıkî zekânın dar kalıplarını aşarak toplumsal tecrübe merkezli yargıları aşar. İsyan Ahlakı, neden sonuç ilişkisine bağlı ahlak kuramlarına karşı yeni bir ahlak kuramı oluşturma girişimidir (Mollaer, 2009b: 195). Topçu, İsyan Ahlakı bağlamında iki tür isyan anlayışını anlatır. İlki Rousseau'nun (1712-1778) toplum merkezli her şeyi yok sayan hasta bireyciliği; Stirner'in (ö. 1856) anarşizmi ile Schopenhauer'un (ö. 1860) kötümser iradeciliğidir. İkincisi ise bireysel iradenin kendi eksikliğini ve yetersizliğini gidermek için ilahi iradeye katılması veya Allah'ın insandaki hareketi, onun insana karşı isyanıdır (Karaman, 2016: 195).

Topçu'ya göre (2011: 201) Stirner, Rousseau ve Schopenhauer'un isyan anlayışları birer harekettir. Ancak her isyan bir hareket olmasına rağmen her hareket isyan hareketi değildir. Hareket Felsefesi'ne göre her isyan, iradenin kendi içerisinde bulunduğu koşullara karşı durmasından dolayı harekettir. Bir hareketin bireysel ve toplumsal anlamda isyan hareketi olabilmesi için; baş kaldırdığı bir düzenden daha

üstün bir nizamın iradesine dayanması gerekir. Sadece isyan etmek için isyan etmek ya da kısmi anarşizm isyanın inkârı anlamına gelir. Stirner, Rousseau, Schopenhauer ve Nietzsche, bu anlamda gerçek isyancılar değildir. Onlar inkâr ettikleri düzenle kendilerini de inkâr eder (Kök, 1995: 84-85). Stirner, Rousseau ve Schopenhauer'un hareketleri birer hareket olmasına rağmen isyan değildir. Onların bu hareketlerinin Topçu'nun düşüncesinde isyan olabilmesi için sonsuzluğu amaçlaması gerekir. Onların hareketleri hareket olmasına rağmen isyanları 'isyan' değildir.

Topçu'ya göre isyan haksızlığa karşı yapılırsa sahibini hakka ulaştırır. İsyân, insan hırslarına, menfaatlerine ve acımasızlığına isyandır. Acımasızlık hakkı savunmamaktır. Ahlak bir kriter koyar; o da insan olmaktır. Her ahlak anlayışının farklı bir insan yorumu vardır. Ahlak buna mecburdur. Ahlak bu hayali gerçekleştirmek ve somutlaştırmak ister; insan, değerleriyle insan olabilir. Bunun için sosyal yapılar içerisinde değerler sistemi oluşturur, adalet ve hakkı tesis eder. Yaratıcı ahlakın temel kavramları adalet ve haktır. Hak adaleti canlı tutar. Adalet ahlaki değerleri oluşturur. Bu bir bütünlük meydana getirir o da kurumları oluşturur. Kurumları oluşturan ve devamını sağlayan bu yaratıcı ahlaktır. İşte bu yüzden sosyal normlardan, kanunlardan kaçarken bile kendimizden, insani değerlerimizden kaçamayız. Diğer insanlardan kaçsak bile vicdanımıza yakalanırız (Poyraz, 2006: 51-52). İsyânın, amacı adaleti koruma çabasıdır. Ahlakın tek şartı insan olmaktır. Herhangi bir din, ırk ya da etnik köken ayrımı yapmaz. Hareket noktalarından birisi vicdandır. Bu İsyân Ahlakı vicdan üzerinden sonsuzluğa doğru yayılır ve vicdan ortak paydası üzerinden evrenselleşir.

Merhamet, kötülük ve zulümle karşılaşınca isyan olur. Aşk, varlığına düşman bir yabancı olan nefsin karşısında eğilmez, isyan eder. Hz. Muhammed'in daha Mekke'de başlayan mücadelesi ve İslam'da kabul edilen cihad, aşkını çiğnemeye çalışan nefislere karşı yükseltilen isyandır. Ancak isyan, aşk ile merhameti çiğneyerek tutsak eden güçlere karşı çıkarsa ahlak hareketidir; nefsin ayaklanmasına karşı çıkmak koşuluyla meşru ve insanidir; sonsuzluk yolunu engelleyen, bütünü yok eden bireysel hırs ve iradelere dur dediği ve hepsinde de ilahi merhamet kaynağından yaşam aldığı takdirde ahlaki harekettir. Nefsin isteklerinden beslenirse kötülük ve acımasızlık olur. İsyân, ahlaki niteliğini kaybetmemek için, hareketinin her anında ilahi merhamete bağlılığını korumalıdır (Topçu, 2008: 95). Topçu'nun isyan olarak ifade ettiği Allah'ın insandaki hareketidir ve ancak isyan halinde özgürlük kazanır. Ahlaklılıkta bu

özgürlükte olduğuna göre, Allah, ahlakın tek kaynağı olarak görülmekte ve Allah'ın olmadığı yerde ahlaklı olmanın, ahlaklı olmanın bulunmadığı yerde de Allah'ın olmadığını söyler. Bu diğer bir ifadeyle isyanın da olmadığı anlamına gelir. Bu durumda ahlak konusunu Allah konusuna bağlar (Gündoğan, 2016: 194). İsyanın ilk hali merhamettir, zulümle tepkimeye girince isyan halini alır. Bununda en güzel örneği Hz. Muhammed'de görülür. Onun merhameti, Mekke'de güçlülerin haklı, haklı zayıfların haksız sayıldığı, statünün hak sayıldığı, kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü, kadının bir eşya gibi satılıp alındığı bir düzenle karşılaşınca isyan etmiştir.

İsyan kavramı Topçu'nun, ahlak ve din felsefesinin temelinde yer alır. Ona göre isyan kavramının muhatabı Allah değildir veya bu iki kavramı birbirine karşıt olarak konumlandırmaz. Çünkü 'isyan' kavramıyla ne Allah'a yönelik bir başkaldırı ne de düzen bozucu bir hareket, ihtilal veya anarşiyi ifade etmez. Onun isyanı anarşizme, nihilizme ve bireyselliğe onay vermez. Topçu'ya göre dünyayı kasıp kavuran anarşist, çıkarlarının tutsağı olan bir birey olup benimsediği ruh isyanını kaybeder. Tam tersi Topçu 'isyan' kelimesiyle, iradenin içinde bulunduğu koşullara, şahsiyetini ve özgürlüğünü ortadan kaldıran unsurlara boyun eğmeyerek baş kaldırması ile mükemmelliğe giden yolda karşısına çıkan bütün engelleri ortadan kaldırmasını, başka bir ifade ile iradenin sonsuza ulaşmak amacıyla her türlü çıkar ve tutkuya, bencillik sefaletlerine ve hırslarına, sonlu olan iyilik ve sevince dahi başkaldıran sorumluluk idealini ifade eder (Karaman, 2016: 196-197). Böylece Topçu, isyanı dini ve ahlaki niteliklerle, Allah'a bir sesleniş olarak önceki kapsamının tam tersi bir içerikle donatır. Bu şartlar altında isyan, bireyin menfaatlerine karşı çıkarak insan şahsiyetine özgürlük kazandırır. Topçu bu durumu özetle şöyle ifade eder: İsyan, kişisel ve sosyal çıkar amaçlarından uzak, merhamet ve sonsuzluk iradesine bağlıdır. İsyan, hedefini sonsuzlukta arar ve evrensel ahlak kaynağından doğar. Nefisle hiç ilgisi olmayan ve insanı harekete geçiren merhamet, isyan iradesinin ilahi gücüdür. Bu isyan anarşi değildir; sonsuz ve evrensel merhamet sistemine bağlıdır. O, amaç edindiği ve hırsıyla yöneldiği sınırsız güce itaat eder. Bu itaat kusursuz bir teslimiyettir (Topçu, 2010a: 73):

İsyan, gerek fertte gerek onun ihtirasında, kâinatın ve kendisinin hiçliğini ortaya koyan küçümsemedir; isyan, aşk içinde sonsuza atılarak bedenini ve ruhunu hiçe sayarcasına ızdıraba adanan harekettir. İsyan, kurtarıcı Mutlak'ın eşliğinde bile, insanı elleri havada Mutlak'ın hareketini diler vaziyette tutan duadır; isyan, bu uzanmış ellerde sembolleşen, Allah'ı kendisine katılmaya ve kendi içinde isyana çağırın, ferdin tek başına asla cesaret edemediği

kurtarıcı hükmü O'na verdiren bu uysallık iradesidir. İsyân ışıktır; ruhtan ruha, müşşidden müride, babadan oğula sürüp gider; mürid ve oğul için nasıl ışık ve destek olursa müşşid ve baba için de aynı şekilde ışık ve destek olur (Topçu, 2011: 209-210). İsyân, insanın içindeki sonsuzluk iradesinin nefsin sefaletleriyle ihtiraslarına ve bunlardan doğan zulümlere karşı ayaklanmasıdır. (Topçu, 1998: 46)

Topçu'nun İsyân ve İsyân Ahlakı kavramını anlamak ciddi zorluklar içerir. Eserlerindeki isyân, hareket, Hareket Felsefesi, hareket adamları, asrımızın hareket adamları, ferdiyet, fertçilik, sosyolojizm ve şahsiyetçilik kavramları, İsyân Ahlakı'nın anlaşılmasını sağlayacak Topçu'nun diğer kavramlarıdır. Yoksa önce İsyân Ahlakı kavramından başlamak işi zorlaştırabilir.

Topçu, her şeyi temelden sarsan rölativist felsefenin ortaya koyduğu evrensel ahlak anlayışının olmayacağı düşüncesine şiddetle karşı çıkar ve evrensel bir ahlak modeli olarak İsyân Ahlakı'nı ortaya koyar. Topçu rölativist felsefeyi özetle şöyle eleştirir: Hiçbir düşüncenin doğru ve inanmaya değer olmadığını söylerken; aynı zamanda her düşüncenin tam tersinin de kendisi kadar doğru olabileceğini söylerler. İzafeyet (*rölativizm*) teorisi hakikatin en büyük düşmanıdır. İzafeyet teorisine göre; her düşüncenin doğruluğu başka bir düşünceye göre izafidir. Böylece evrendeki bütün düşünceler; birbirine tutunarak durabilen cansız nesnelere benzer, evren insanların yararlanması için hazır bulunan ancak kendi başına bir değeri olmayan büyük bir manken konumundadır. İyilik ve kötülük görecelidir. Ahlak kurallarının toplum karşısında görelilik taşıyan düşünceler olduğunu söylemek, insan iradesinin gücünü daha filizlenmeden kurutur ve insanı içgüdülerine dost yapar (Topçu, 2018a: 198). Topçu, izafeyet teorisi üzerinden dünyada inşa edilmek istenen birbirini inkâr eden birçok farklı ahlak doktrinleri ya da düşünce kuramlarına karşı evrensel bir ahlak kuramı olarak İsyân Ahlakı'nı insanlığın hizmetine sunar. Bu yüzden İsyân Ahlakı içerisinde yüksek idealler barındıran dinlerin ortak noktası olarak görülebilir.

Topçu'ya göre (2010a: 70-71), içinde yaşanan cemiyet İsyân Ahlakı'na sahip asilerin eseridir. Ancak bu yeterli değildir. Yaşamakta olan ve yaşayacak olan asiler (İsyân Ahlakı'na sahip şahsiyetler) toplumu daha ileri taşımak zorundadırlar. İçinde yaşanan cemiyette birçok yaratıcı iradenin ve asinin eseri saklıdır. Dolayısıyla yaşayan toplum öncekilerin ve yaşayanların hareketlerinin eseridir. Ancak bir hareket gücü değildir. Cemiyetin fertlerinin hareketleri her zaman onu geçmek ve kendi yaratıcılığı ile daha ileri bir sisteme dönüşmek ister. Yaşamın amacı budur. Yaratıcılığın, kendi nefsinin aşmanın Allah'a ulaşma yolculuğu yavaşlarsa, insanın

kendi varlığı bir asalak gibi kendisine yönelir. Zevk, ruh hareketini daha kaynağında iken harcar. Toplumsal bağlılık, kendi keyfini düşünen benliklerden oluşan bir toplum içinde bütün bireyleri dolaştıktan sonra yine bireyin isteklerine dönmekte yarar bulur. Bu durum insan hareketinin ölümüdür. İnsan hareketinin yaşam bulması ise gayesi olan sonsuzluğa doğru yol almasında olur. Yeni yeni toplum sistemi yaratanlar, nefislerine yönelik tüketici hareketlere isyan ederler. Haz düşkünleri ise bu asilerin hareketlerini kendi mutluluk ve konforlarına yönelik büyük bir tehlike olarak görürler. Onlara engel olurlar ve onları suçlarlar. Halk kendisini sefaletten kurtarmak isteyen kahramanları, her dönemde ateşe atmak veya daracına çıkarmaktan hoşlanmıştır. Asiler, farklı bir ifade ile İsyah Ahlakı'na sahip şahıslar sonsuzluk idealine bağlanarak toplumun yararı için kendilerini feda etmekten çekinmezler. Topçu İsyah Ahlakı'na sahip asileri aynı ismi taşıyan eserinin son sözlerinde şöyle ifade eder:

Anadolu, bin yıllık tarihinden beri, 'sadece sınırlarda değil, hem de devlet merkezinde ve aynı zamanda kendi kalblerinin derinliğinde, kutsal cihad ilân ederek' cemaatin selâmeti için kendilerini fedâ eden kahramanlardan ve şehitlerden mahrum kalmadı. Kendi mistiklik (tasavvuf) geleneğine yeniden sarılacak olan Anadolu çocukları, hem kendi nefislerinin zorbalığına hem de despotların zulmüne karşı her zaman kutsal cihad ilân edecekler ve kendi darağaçlarının önünde cesaret ve gururla, cihatlarının tam anlamıyla şuurunda olarak: Ben Hakikatim 'En'el- Hakk' diyebileceklerdir. (Topçu, 2011: 215)

İsyah dendiğinde ilk akla gelen düşünceler çoğunlukla olumsuzluk içerir ya da kaos, kamaşa ve anarşiyi düşündürebilir. Ya da isyan kelimesi ilk olarak olumsuz bir içeriğe sahiptir. Topçu zıt kavramları sentezlemekte mahir bir düşünür olarak ahlak gibi olumlu içeriğe sahip bir kavramla tamamen olumsuz bir içeriğe sahip olan isyan kavramını sentezleyip yeni bir forma sokar. Ya da kendi şahsiyetçilik anlayışının prototipini bir model olarak sunar. İsyah Ahlakı'nın nitelikleri ile Topçu'nun şahsiyet sahibi insanının niteliklerinin tıpatıp örtüştüğü görülmektedir. İsyah ahlakçısı toplumun baskısından çekinmediği için sosyolojizme karşı çıkar, ancak *individualist* değil, yaşamında dogmalara sahip yani değişmez ilkeleri vardır.

4.1.1.4.İslam Sosyalizmi (Milliyetçi ve Ruhçu Anadolu Sosyalizmi): 'Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır'

Topçu'yu milliyetçi muhafazakâr ve İslamcı kesimden ayıran, toplum inşasını önemli hale getiren konuların başında onun İslam Sosyalizmi düşüncesi gelir. İslamcı

muhafazakâr ve milliyetçi kesim sosyalizme dini içerikten yoksun olduğu için karşı çıkarken o sosyalizme dini/İslami bir nitelik yükler.

Tabakoğlu'na göre (2009: 235) sosyalizm aslında ahlaki ve dini bir yaklaşımdır. Onun sol bir özellik kazanması Marx'tan sonradır. Marx bu yüzden kendisinden önceki sosyalistleri ütöpik sosyalistler olarak sınıflandırır. Dolayısıyla sosyalizmin din karşıtı olmadığı söylenebilir. Sosyalizmin dini bir içerikle yorumlanması yalnızca Topçu'ya has bir durum değildir. Ancak Topçu, Türkiye'de sosyalizmi dini içerikle yorumlayanların önde gelenlerindedir. Topçu sosyalizme ne kadar taraftar ise komünizme de bir o kadar karşıdır. Onun, İslam Sosyalizmi, ekonomik kaygılardan çok ahlaki kaygılara dayanmakta ve iktisadi problemlerin kaynağında ahlaki problemleri gördüğü için ekonomiyi belirleyici etken olarak gören komünizme çok uzaktır (Gündoğan, 2000: 96). O ahlaki temel almasından ötürü İslam Sosyalizmi'ni şu şekilde tanımlar: "İslâm'ın ruh ve ahlâkına sahip olacak Anadolu'nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaatlarla ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altına, millet selâmeti yolunda toplulukla seferber etmek demektir" (Topçu, 2016a: 29). Bu bağlamda onun sosyalizm tanımı açık bir şekilde İslam dinini ve ahlakını merkeze alır.

Anadolu Sosyalizmi'nin temel ilkeleri, kapitalizm ve komünizm dışında, ahlaki temel alan, sosyal adalet, milliyetçilik ve maneviyatçılığa dayanır. Bu yaklaşım Anadolu insanının, İslam'ın ruh ve ahlakına dayanan bütün hayat güçlerini, bireysel çıkarlar ve hırslardan arındırarak, milletin kurtuluşu yolunda toptan kullanmaktır (Perşembe, 2002: 95). Başka bir deyişle Anadolu insanının ahlakından çıkacak yaşam güçleri ruhçu ve milliyetçi Anadolu Sosyalizmi'ni gerçekleştirecektir.

Topçu'nun sosyalizmi, yalnızca ekonomik kaygılardan kaynaklanan bir sosyalizm olmamakla beraber ahlaki nedenleri de göz önünde tutan, insanı maddenin tutsağı yapan, insanı sömüren ekonomik yapılanmalara bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Çünkü onun sosyalizmi İslam'ın 'zenginlerin malında fakirlerin de hakkı vardır' esası gereği, insanın ekonomik nedenlerden dolayı kendi varlık kıymetini kaybetmesinin önüne geçmek ve ortaya çıkan aşırı bireysellik karşısında oluşacak olan dengesizlikleri ortadan kaldırma hedefindedir. Bu da insanı ve şahsiyetini muhafaza etmektir (Gündoğan, 2016: 194). Onun, sosyalizmi geleneksel anlayış esaslarından kul hakkından ve ahlaktan güç alır. Yazıları öğretici olmaktan ziyade ıstırap çağlıklarını çağırır. Bu çağlık bin yıllık bir gelenekten gelir. Topçu bu tarihi gerçekliği sağlam

bir zemine oturtur ve bu toprakları bilen biri olarak sosyalizm kavramı ile ifade eder. Sosyalizm kavramının bilimsel esaslarını da ortaya koyarak tarihi bilgilerle destekler (Tabakoğlu, 2009: 227). Böylece Anadolu geleneği ve ahlakı üzerine bir sosyalizm inşa etme düşüncesindedir.

Topçu, kendisinin de içinde olduğu milliyetçi-muhafazakâr kesimin antikomünist olduğu soğuk savaş sürecinde bir İslamcıdan umulmayacak kadar sosyalizme odaklanır. Sosyalist kavramına olan antipatiyi, sosyoloji ve iktisat cehaleti ile vicdan ve kalp terbiye eksikliğine bağlar (Kırbaşoğlu: 2016: 207). Müslüman kesimin sosyalizme çok tepkili olduğu bir süreçte İslam Sosyalizmi düşüncesini gündeme getirir. Bu yüzden onun İslam Sosyalizmi düşüncesine hak verenler mahalle baskısını göze alamadıkları için Topçu'ya gerekli desteği veremezler.

Topçu'nun topluma teklif ettiği sistem muhafazakârlarla uyumlu değildir. Topçu İslam Sosyalizmi olarak ifade ettiği kavramsallaştırmada, maddileşme, ilerleme ve kalkınma hırslarını toptan reddeder. Toprağa dönmek gerektiğini iddia eder. Küçük imalat ve mülkiyeti temel alan bir program sunar. Bu düşüncelerden muhafazakârlar pek hoşlanmazlar. Topçu'nun düşünceleri bir saflık, romantizm veya idealizm ürünü olarak algılanmasına (Öğün, 2009: 284) rağmen o sosyalizm düşüncesini tarihsel, toplumsal ve kültürel temellere oturtma çabasıdır ve bu konuda başarılıdır.

Topçu, 1950-1965 yılları arasında İslamcı/milliyetçi çevrelerde önde gelen isimlerden olmasına rağmen bu tarihten sonra düşüncelerinde ve *Hareket* dergisinde çıkan yazılarında ifade ettiği sosyalizm kavramı onun bu çevrelerdeki varlığını zedeler. Bunun nedeni konunun yeterince anlaşılmasına ve kavrama karşı olan düşmanlığa bağlanabilir. Aslında Topçu'nun 1950 yılından sonra ileriye sürdüğü düşüncelerinde bir değişiklik olmaz. Daha önce farklı yazılarında ifade ettiği düşüncelerini tekrar eder ve daha da ilerletir (Dayı, 1992: 187). *Malatya Olayı*'ndan (1952) sonra 'Hareket Ailesi' 1966 yılına kadar çalışmalarına *Milliyetçiler Derneğinde* devam eder. Topçu ve arkadaşları 1960'lı yıllarda gündeme getirdikleri Anadolu Sosyalizmi ya da İslam Sosyalizmi görüşleri nedeniyle *Milliyetçiler Derneğindeki* etkinliklerini kaybederler (Türkmen, 2005: 718). Türkmen Topçu'nun 1960'lı yıllardan sonra İslam Sosyalizmi düşüncesini gündeme getirdiğini söyler. Ancak bu bilgi yanlıştır. Topçu İslam Sosyalizmi düşüncesini ilk kez 1951 yılında *Eşitlik Davası* makalesinde gündeme getirir. Ancak daha önce 1950 yılında *Sosyalizm ve Şekilleri*

isimli makalesinde devlet sosyalizminden (Alman Milli Sosyalizmi) övgüyle bahseder.

Topçu'nun İslam Sosyalizmi düşüncesini ortaya koyduğu süreçte Anadolu insanı için toprak çok önem arz eder ve sanayileşmede titizlikle üzerinde durulması gereken bir problemdir. Topçu, Anadolu insanının fabrikaya muhtaç olmasını engellemek ve toprağa bağlamak düşüncesindedir. Hatta Anadolu insanı toprağın ve fabrikanın sahibi olacak ve alın teri sömürülmeyecektir. Topçu'nun sosyalizmine; bölüşmecî sosyalizm, ruhçu sosyalizm ve kooperatifçiliğe dayanan devlet sosyalizmi vb. isimler verilir. Topçu'nun sosyalizm düşüncesi milliyetçiliğinin sonucu olarak tezahür eden, insana değer veren, ahlakı güçlendirmeyi amaç edinen ve toplumsal yapılarda değişiklik yapmayı ön gören bir sosyalizmdir. O, bu şekil bir sosyalist iktisadi düşünceyi dini esaslara dayandırır (Gündoğan, 2000: 95) ve toprak reformuyla, aynı zamanda toplumu sanayi kapitalizminin esaretinden korumayı amaçlar.

Onun, sosyalizm düşüncesini dile getirdiği yıllara kadar milliyetçilerin iktisadi konularda belli bir görüşü yoktur. Topçu, yarınki Türkiye'nin inşa edilmesinde Anadolu toprağında kaynayan bir kan, toplum için harcanan emek, bin yıllık tarih, otoriteli bir devlet ve sonsuz olduğuna inanmış bir ruhla beraber sosyal adalet temeline dayanan bir iktisadi sistem öngörür. Bu düzen İslam'ın temel ilkelerine dayanan, ruhçu ve milliyetçi bir sosyalizmdir. Topçu bu düşüncelerini 1960'tan sonra değil bütün yazılarında söylemlerinde ve eserlerinde işler. Fakat bu sisteme bir isim koymak gerektiğini düşünür. Topçu materyalist felsefeye gönül veren kurtuluşu madde de ve maddi eşitlikte gören, ezilmiş Anadolu insanını suistimal eden bu görüşe karşı, ülke gerçeklerine göre en işe yarar iktisadi sistemin Milliyetçi Sosyalizm olacağını büyük bir cesaretle ilk defa şöyle dile getirir (Konukman, 1976: 69):

Otoriteli ve merkeziyetçi, yani sıkı devlet kontrolü altında iş gören bir sosyalizmi kendi bünyemize uygun şekilde benimsemekte çok gecikirsek, tarihî maddeciliğin kaba iştilahlarına sunulmuş lokma olma tehlikesini bertaraf edici başka bir kuvvetimiz bulunmayacaktır. Ağalar tahakkümünden kurtulan Doğu, ister istemez bir sosyalizme doğru gidecektir. Bu gidişinde Batı'nın, âlemi sömürge yapmasını seven insafsız himayesine de düşmemek için büyük sanayii damla damla ve dikkatle topraklarına sokmalı, kendi insanını makineye esir etmekten sakınmalıdır. Diğer taraftan, komünizmin zehirli tırnaklarından korunmak için, benimsediği sosyalist sistem, kendisinin bütün gelenekleriyle millî hususiyetlerini bünyesinde birleştirmiş bulunan ruhçu ve milliyetçi sosyalizm olacaktır. (Topçu, 2016a: 123)

O böyle bir sosyalizmle bütün bir milletin selametini amaçlar ya da sömürülmesini engellemek ister. Onun milliyetçiliği, yurt ve dünya gerçeklerine dayanır. Milleti millet yapan unsurları ön planda tutan, din, tarih, dil, kültür ve ülke bütünlüğüne, öncelik ve değer veren bir milliyetçiliği benimser. Kendisi de Anadolu toprağına sınırsız sevgi ve sorumluluk duygularıyla bağlanan gerçek bir milliyetçidir (Balım, 1976: 50). O, milliyetçilik ve milletle ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

Millet, kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş olan varlıktır. Milleti yaşatan hayatî kuvvetler onun mazisinde gömülüdür. Bu kuvvetler halin hayat tarlasını suladıktan sonra yine kaybolmaz, toprağına gömülmezler, istikbali de onlar yaratırlar. Bu sebepten millet bir realite olduğu halde milliyetçilik bir idealdir. (Topçu, 2016a: 164)

Topçu, milliyetçiyi; “kendi menfaatlerinden önce milletin menfaatlerini düşünen, kendi evinden önce köyünü ve şehrini yükseltip güzelleştiren, cemiyeti ve milleti için yaşadığına inanan, nefsinin cemaate adanmış olan insan” (Topçu, 2016a: 173) olarak tarif eder.

Milliyetçilik davasını ise şöyle ifade eder: “Biz Anadolu’nun coğrafyasında İslâm’ın ruhunu yücelten ve toprağın çehresine İslâm’ın ruh ve karakterini sindiren ruhçu bir milliyetçilik dâvasına bağlanıyoruz. Milletimizin hayat anlayışı, ahlâkı ve gelenekleri asırlar içinde İslâm’ın uzvu ile kaynaştı ve ondan ayrılmaz oldu” (Topçu, 2016a: 174).

Ona göre milliyetçilik şu unsurlardan birine bağlanarak oluşacaktır: “Soy, toprak ve emek gibi, dil, din, kültür ve dilek gibi milleti meydana getiren maddî ve ruhî unsurların herhangi birine bağlanmış olmasına göre milliyetçilik kendi özelliğini kazanacak ve onunla karakterlenecektir” (Topçu, 2016a: 173). Bu niteliklerden birisi ön plana çıkacak ve milliyetçilik ana ekseninde onun üzerine konumlanacaktır. Onun bu konudaki düşünceleri özetle şöyledir: İnsanlar bir coğrafya da tarihsel süreç içerisinde kader birliği yaparak ortak değerler oluştururlar, bir şuurla irade ortaya koyarak atılım yaparlar. Bu atılım milleti oluşturur. Bu atılımın gücünü, Almanlar ırktan, Fransızlar kültür ve dilden, İngilizler ekonomiden, Anadolu Türk toplumu ise İslâm’dan alır (Topçu, 2016a: 174). Bu nedenden ötürü onun sosyalizm düşüncesini ifade etmek için sosyalizm kavramının başına birçok tamlama takılmasına rağmen son kertede onun düşüncesi İslam Sosyalizmi olarak ifade edilir.

Onun devlet düşüncesi milliyetçilik ve sosyalizmde somutlaşır. Milliyetçilik ve sosyalizm Batılı kavramlar olması yönüyle çağdaş dünyanın güç ve zaafını içerir. Topçu bu kavramlara yeni bir anlam ve içerik kazandırır ve böylece onlar Batılı kavram olmaktan çıkar. Artık milliyetçilik manevi öğelerle kamufle edilen bir burjuva ideolojisi değildir. Onun ifadesiyle milliyetçilik ve sosyalizm eşitlenir. Her ikisi de son kertede Anadolu toprağında İslam nizamını yeniden egemen kıılma düşüncesidir (Debbağoğlu, 1976: 26). Aynı zamanda onun sosyalizm düşüncesi Anadolu milliyetçiliğine bağlı ve bunun yanında gelenekçi ve muhafazakardır. Toplumsal koşullara bağlı, tarihi zorunlulukları kabul eder ve bunun yanında tekamülcüdür. Muhafazakarlık anarşist ruhlara karşı çıkar, tekamülcülük ise gelişim ve ilerlemeyi destekler (Gündoğan, 2000: 95-96). Bu bağlamda Türk kültüründe sol ve sosyalizm merkezli yaklaşımlara karşı çıkılmasının ana nedenlerinden birisi anarşi ve şiddetin hak arama aracı olarak görülmesinden kaynaklanır.

Topçu, milliyetçi, ruhçu Anadolu, sosyalizmini savunduğu için doğal olarak serbest piyasa ekonomisine de karşıdır. Serbest piyasa ekonomisinde büyük sermaye sahiplerinin oluşturdukları tekeller, halkı üretim ve tüketim aşamalarında sömürür. Ekonominin bütününe yarar sağlamayan, yalnızca acımasız ve israf düzenine dayanan piyasa şekillerinden milletin ezilmesini önlemek ancak kooperatifçilikle olur. Kooperatif aracılığıyla birleşen insanlar, emekleri ile toprağın işlenmesini en verimli seviyeye yükselterek sermayenin tekelleşmesini engeller. Topçu'nun hâkim görüşü; işçilerin fabrikada ortaklık kurarak kooperatif işletmeleri aracılığıyla organize olmasıdır. Anadolu halkı, tamamen atalarının kanıyla beslenen topraklarda işçi olarak çalışmaktan, tüccarların, patronların ve fabrikatörlerin tutsağı olmaktan ancak bu şekilde kurtulabilir (Kıvanç, 1976: 32). Sosyalist sitem içerisinde, üretim ve tüketim devlet kontrolünde olacak. Devlet sosyalizmi, kooperatifçilik esasına dayanır, sosyal dayanışma ve ahlakın devamında da en etkili yöntemdir. Kooperatifçilikte emekçiye alın terinin karşılığı tam olarak verilir. Böylece sermaye ve emek arasındaki çelişkiler (Perşembe, 2002: 98) engellenmeye ve arz talep ilişkisinde oluşabilecek muhtemel handikapların önüne geçilmeye çalışılır.

Bu iktisat anlayışı kalkınma aracı olmaktan ziyade, adaleti ve eşitliği sağlayıcı olmasıyla ahlaklı yaşamayı destekleyici bir programdır. Bu program ilk olarak kültüre dayalı milli şahsiyet ile iktisat arasında uyumu amaçlar. Şahsiyetin iktisadi belirlemesini temel almasıyla ruhçu bir özellik taşır. Bu yönüyle kişisel mülkiyeti

tanır, onun büyük bölümünü devlette toplar, piyasayı düzenler, üretim ve tüketimi kontrol eder, çok kazanma ihtirasını teşvik eden büyük sanayiye izin vermez, küçük sanayiye destekler, ahilik değerlerini oluşturan loncaları örgütler, tarımsal üretimin büyük bölümünü devlete verir, arta kalanını yoksul köylülere dağıtır, sanayi dâhil olmak üzere kooperatifçiliği çoğaltır, teknoloji kullanımını minimize eder (Elibol, 2006: 272). Teknolojiyi minimize etme çabası onun için öncelikli olanın kalkınma değil ahlak, eşitlik ve adalet olduğunu gösterir.

Topçu'nun eşitlik düşüncesini göstermesi açısından Bekir Topaloğlu'na söyledikleri dikkat çekicidir. Topaloğlu'na özetle şunları söyler: Boğaz'da yalılarda oturan fabrikatörleri oradan alıp gece kondu mahallelerine, gecekondu mahallerinde oturan işçileri de o yalılara taşımının iyi olacağını ve miras hukukunda düzenleme yapılmasını; servetten az miktarın mirasçılara verilmesini, geriye kalan kısmın da devlet aracılığıyla fakirlere dağıtılması gerektiğini ifade eder. Topçu'nun sosyalizm düşüncesi, yoksullara karşı aşırı merhametinin bir sonucu ve fakirliği gidermenin bir reçetesidir. Amacı içtimai adaleti sağlamaktır (Topaloğlu, 1992: 146). Görüldüğü üzere içtimai adaleti tesis etmek için Topçu, İslam hukukuyla çelişebilecek düşünceleri yer yer gündeme getirmiş ancak kendisine bu önerisinin İslam hukukuyla çeliştiği izah edilince bu düşüncesinden vazgeçtiği Topaloğlu'nun yazısının devamında görülmektedir.

O, sosyal adaleti sağlamak için miras, mülkiyet ve sermayeye yönelik farklı düşüncelere sahiptir. Bu durum onun ifadelerinden özetle şöyledir: Mirasın amacı ailenin devamı, kadın ve çocukların yoksulluğa düşmesini engellemektir. Ancak bu miras sermayenin mirası değildir. Büyük servetle sermayenin, bir kişinin eline geçtikten sonra devamında veraset yoluyla yeni kuşaklara aktarılarak, onda, sonsuza kadar toplumun inisiyatif hakkı kalmadığı iddia edilemez. Birçok farklı kesimin geniş ölçüde hakkı vardır. Küçük sanayinin hâkim olduğu dönemde küçük miras bir haktır. Ancak büyük servetle sermaye döneminde, toplumun da hakkı vardır. Yoksa miras toplumun kendi içinden sömürülmesi gibi yüzyıllar içerisinde birbirinin üzerine yıkılarak büyüyen sosyal ve toplumsal bir bela olur. Günümüzde devletin yapmak zorunda olduğu birçok işlere mukabil, bir yönüyle kişilerin eline geçen toplumun kendi servetlerinden yararlanamayacak kadar çaresiz olduğu fark edildiğinde, teslimiyet ve üzüntü içinde, boyun büküp beklemekten başka bir şey yapılamaz (Topçu, 2016a: 113). Bu bağlamda, günümüzde büyük sermaye ve servet sahiplerinin malları

kendilerinden sonra tamamen mirasçılara taksim edilmemelidir. Devletin sahibi kimdir ya da devlet kimindir? Sorusunun cevabı; devlet veya ülkede yaşayan ya da milleti oluşturan her bir ferttir. Gerçekte böyle olmasına rağmen bu durum pratikte böyle değildir. Çünkü devlet de bir yönüyle kişilerin ve bürokrasinin elindedir. Sıradan bir vatandaşında ataları bu ülke toprakları için canını vermiş olmasına rağmen o sahibi olduğu devletin olanaklarını kullanamamaktadır. Bu yönüyle bakıldığında büyük servetle sermayenin oluşmasında cemiyetin birçok ferdinin alın teri olmasından dolayı onda toplumun hakkı vardır. Dolayısıyla Topçu'nun büyük servetle sermaye sahiplerinin mallarının kendilerinden sonra tamamen mirasçılara taksim edilmesine karşı olduğu aşağıdaki ifadelerinde açıktır:

Bugün ancak dul kalan kadınla sahipsiz ana-babanın ihtiyaçlarını karşılayacak ve yetimlerin yetiştirilmesini sağlayacak kadar ihtiyacı karşılayan küçük miras kabul edilebilir. Büyük sermaye cemiyetindir; onu kullanan öldükten sonra gerçek sahibi olan cemiyete iade edilmelidir. Bugün vicdanlarda hakka karşı gelen mirasın, onunla refah ve saadet arayanların ahlâkını nasıl çürüttüğünü, dilimizdeki mirasyedilik tâbirinden çıkarmak da güç olmayacaktır. (Topçu, 2016a: 214)

Topçu, burada Kısakürek'in ifadesiyle sermayenin dehameleşmesinin yani bir ur, kanserli hücre gibi kontrolsüz bir şekilde büyümesi ve emek sömürsü yapmasının önüne geçmek ister. Ona göre; "Miras, ancak ölenin hayatta bıraktığı âcizlere ve zayıflara cemiyetin bir yardımudur" (Topçu, 2016a: 113). Onun miras anlayışı kişi öldükten sonra arkada bıraktığı ailesinin başkasına muhtaç olmamasıdır. Büyük servetle sermaye sahiplerinin mirasçılarının, geriye kalan mal varlıkları ile halkın sırtından geçinip onları sömürmesinin önüne geçmek içindir.

Topçu, bireysel mülkiyetin korunmasından yanadır. Aynı zamanda devlet bütün vatandaşlarına iş vermek zorundadır. Devlet bireylere iş konusunda dayatmalar yapabilir. Ancak devlet kendi işini yapmak isteyen fertlerin mülkiyetini korumakla görevli ve her işe başlamada mülkiyet esastır. Topçu, bu durumu şöyle ifade eder:

Mülkiyet ise, her işe girişebilmenin şartı ve fert hürriyetinin teminatçısıdır. Mülk sahibi olmayan fert, hür şahsiyetiyle işinin sahibi olamaz. Olsa olsa, işine kul, başkasına köle olur. O, makine cinsinden, tabî âlet gibi bir şeydir. Bu sebepten, işinin sahibi denebilmek için amelenin de herhangi bir nispette fabrikanın kazancına ortak edilmesi lâzımdır. Doktor ve mühendis de onun gibi, bir yandan aylıklı memur, diğer taraftan prim sahibi bir ortak gibi çalıştırılmalıdır. (Topçu, 2016a: 50)

O, mülkiyeti özgürlükle ilişkilendirir. Bireyin mülkiyet edinerek yaptığı iş bazı yönleriyle onun şahsiyetinin ifadesidir. Ancak bireye mülkiyet hakkı tanınmaz ise yaptığı işe karşı bir aidiyet hissetmeyeceğinden dolayı işine yabancılaşır. Bunu önlemek için Topçu duruma göre kooperatif, fabrikanın gelirine ortaklık ve bazı memurlara ise pirim önerir.

İnsanın işine aidiyet hissetmesi, sömürülmesi ve insan onurunu korumak için toprak reformundan yanadır. Bunu şöyle ifade eder: “Toprağın işletme şartlarına göre, onu işleyen fertler arasında bölünmesi, asırlar veya yeni açılan devirler arasında tekrarlanması zorunlu olan bir devlet işidir. Her memlekette, hayata temel sayılan çalışmanın sahibi olan çiftçiye, muhtaç olduğu kadar toprak mülkiyeti verilmelidir” (Topçu, 2016a: 50). Topçu, toprak reformuyla, insanın topraktan bağının koparılmasını ve köyünden toprağını bırakıp büyük şehirlerde kapitalizmin pençesine düşmesini engellemek ister. Böylece hem insanın emeğini hem de ahlakını korumayı amaçlar. “Fabrika bacalarından baykuş sesi gibi yükselen çığlıklara kurtarıcı sesi diye koşan köylü akınına durdurarak insanı toprağa sevgi ile bağlamak, toprağı sahipsiz, insanı ruhsuz yaşama felâketinden kurtarmak” (Topçu, 2016a: 190) ancak ruhçu İslam Sosyalizmi ile gerçekleştirilebilecektir.

Topçu, kendi düşüncesi olan ‘Anadolu İslam Cemaatçiliği’ ve sosyalizm akımıyla, insana toplumdaki şahsiyeti ve iradesi yönüyle tanıdığı hürriyetle, mesleki içtimai akımdan ve başka memleketlerdeki gelişmelerden insanın kendisini soyutlamadan nasıl faydalanacağına ilişkin düşünceleriyle Batılılaşma düşüncesinden daha ileri düşünsel aşamayı ve daha realist bir felsefi tavrı temsil eder (Sarıtaş 1992: 88). Onun anlayışına göre, fertlerin iradesine saygı duyulur ancak fertlerin iradesi cemiyet faydası için devlet iradesinde tamamlanır. Devlet, iradesini milletten, sorumluluk ve iktidar gücünden alır. Sosyalizmde bir iktisadi sistem olarak İslam esaslarına uygun bir şekilde insan gereksinimlerini, ruhsal özelliklerine uygun olarak karşılamaya çalışır. Devletin ekonomiyi düzenlemesi, maddeci olmaktan ziyade, ruhçu, otoriter ve bütün sorumlulukları üstlenmesidir. Ancak devletin bunu İslam esaslarına göre yapılandırması gerekir. Onun devlet düşüncesinde sosyalizm kavramının önemli bir yeri olsa da onun için İslam Sosyalizmi bir gaye değil, onun gayesinde yalnızca İslam vardır. Sosyalizm onun devlet anlayışında ekonomik sistemin adıdır (Kıvanç, 1976: 29). O, İslam Sosyalizmi düşüncesini, Müslümanların ekonomik olarak önce içeriden sonra da dışarıdan sömürülmesini engellemek amacıyla

kuramlaştırır. Bu durum onun sosyalizm düşüncesinin ruhçu niteliğine bakıldığında görülür.

Topçu'nun sosyalizm anlayışının ruhçu niteliği, toplumsal problemleri, manevi etkenlerle ilişkilendirmesinden kaynaklanır. Ruhçu devlet sosyalizminin başarı kriteri ekonomiyle sınırlandırılmaz. Ruhçu Sosyalizm, temel prensiplerini İslam dininin esaslarından alır. Topçu, Batı'da sanayi devrimi sonucu ortaya çıkan sosyalizmi; insanı önceleyen, ruhsal değerlerle toplumsal barış ve dayanışmayı öne çıkararak, sosyal kurumlarda yenilik yapmayı hedefleyen bir senteze ulaştırır. Sosyalizmin eşitlik düşüncesini, kapitalizmin vicdansız sömürsü ve eşitsizliği karşısında, Türk toplumunun ruhuna ve İslami esaslara uygun milliyetçi bir estetikle yoğurmaya çalışır. Topçu, böyle sosyalist bir iktisadi yaklaşıma, özellikle de İslami dayanaklar bulur (Perşembe, 2002: 98-99). “Zenginlerin malında fakirlerin hakkı vardır. Ve ey müminler. Ancak nafakanız size helâldir. İslâm'ın istediği, her mahallesinde bir milyonerin türediği zenginlerin cemiyeti değildir” (Topçu, 2016a: 29). İslam dini için esas olan her mahallede bir milyoner türemesi değil her mahallede bir tane bile aç insanın kalmaması, İslam için esas olan milyoner komşu değil aç kalan komşunun olmamasıdır. Bu düşünce Topçu'nun İslam Sosyalizmi yaklaşımının çıkış noktasıdır.

Topçu'nun en çok tepki alan görüşü, milliyetçiliğe, Batı milliyetçiliğinde olmayan toplumsal bir içerik kazandırmasıdır. Cemaatçilik ya da sosyalizm gibi kavramlarla dile getirdiği bu görüşü İslam anlayışıyla yakından ilişkilidir. Topçu, İslamiyet'in temel esasları, İslam peygamberi ve ilk halifelerin ekonomik ve sosyal uygulamaları ve sonunda Osmanlının iktisadi katmanların oluşumuna olanak vermeyen toplum düzeninden hareketle, İslami bir toplumun iktisadi düzenini cemaatçilik veya sosyalizm olarak vasıflandırır (Doğan, 1976: 8). “Bizim sosyalizmimiz İslâm'ın ta kendisidir. Dâvamız, İslâm ahlâkına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır” (Topçu, 2016a: 192) cümleleriyle durumu ifade eder.

1966-75 *Hareket* dergilerinde İslam ahlakı ve iktisadının gereği olan İslam Sosyalizmi'ni ısrarla savunur. İnsanlığı sefalete sürükleyen nedenlerden ve içine düştüğü iktisadi çıkmazdan kurtarmaya çalışırken, kendisine haksız yere karşı çıkanlara kırılarak ve üzülmeye mücadele eder. Topçu, sosyalizmin bir kul hakkı ve bir toplum düzeni konusu olduğunu, hangi kavramla ifade edilirse edilsin, İslam'ın iktisadi esaslarının toplum hayatına uygulanmasının zorunlu şekli olduğunu söyler (Erverdi, 1976: 5). Bu şekiller, Milliyetçi Sosyalizm, İslam Sosyalizmi, Ruhçu

Sosyalizm, Anadolu Sosyalizmi'dir. Bu kavramların hepsiyle ifade edilmeye çalışılan içerik olarak aynı şeylerdir. Sosyalizm kavramının başındaki tamlamalar Topçu'nun davasının bir özeti gibidir; bir idealizmin ifadesidir. Tamamıyla Müslüman Anadolu insanının temel karakteri ve gereksinimleri vardır. Millidir; Müslüman Anadolu insanına hastır ve bin yıldır onunla yaşamaktadır. Anadolu insanının gereksinimlerine yöneliktir. Amaç İslam'ın hak ve eşitlik anlayışını gerçekleştirmektir. Sonuçta anti materyalisttir. Ruha ve Allah'a inananların, farklı bir deyişle Anadolu halkının inançlarını aşağılamaz hatta onların inançlarını destekler. Amaç XX. asırda önemli hale gelen iktisadi konularla beraber, millet için İslam'ı yeniden hayat sahnesine etkin bir şekilde sunarak zengin ve fakirle beraber insanın kurtarılmasıdır. Kapitalizmin yaptığı yalnızca bir kazanç ve statü eşitsizliği değil, insan ruhunun gelişimini tıkamasıdır. Topçu'nun sosyalizm anlayışı hırslardan olabildiğince arındırılmış bir toplumun kurulmasında modern bir alet fonksiyonundadır. Bu yönüyle tamamen ahlaki bir amaçla ortaya atılan ve iktisadi da ahlakın emrine veren bir anlayıştır (Civelek, 1976: 18-19). O, iktisadi da ahlakın kontrolüne verdiği sosyalizm anlayışını ifade etmek için kavramın başına bazı tamlamalar koyar. Ancak onun sosyalizm anlayışının çok dikkat çekmesinin ve konuşulmasının esas nedeni İslami niteliğinden kaynaklanır. Sosyalizm anlayışı son kertede iki kelimeyle İslam Sosyalizmi olarak özetlenebilir. İslam Sosyalizmi'nden amaç; kul hakkının korunması, eşitlik, insanın ruhsal gelişiminin önünün açılması, mal hırsından uzak iktisadi bir sistemdir.

Topçu Anadolu'nun kurtuluşu için üç aşamalı bir sosyalist cemiyet inşası öngörür: Önce sosyalist bir cemiyet sistemi kurulacak, devamında halka sistematik ve inanılan bir medeni terbiye aşısı yapılacak. Sonunda da İslam ahlakı ve kültürünün, kaynaklarına inilerek gerçek din anlayışı canlandırılacak ve Anadolu insanı kurtarılacaktır. Ruhçu bir sosyalist sistemi gerektiren nedenler: Sefalet, işsizlik, haksızlık ve bunların hepsinden ziyade de Anadolu halkını boyun bükmeye mecbur eden güçsüzlük; herhangi bir istikamete doğru selamete çıkaracak bir otoritenin olmamasıdır (Topçu, 2016a: 181).

Müslüman bir toplum olan Anadolu halkını sosyalizme ikna etmek için "Sosyalizm devrimizin şeriatıdır" (Topçu, 2002: 131) der. Onun bu ifadesi toplum inşasının iktisadi yönünü ortaya koymak içindir. Yoksulun hakkını topluma veya ayrıcalıklı bir zümreye yedirmemek, ezdirmemek için ortaya koyduğu iktisadi ve toplumsal sistemin (İslam Sosyalizmi'nin) dört niteliği vardır. Bunlar, milliyetçi,

ruhçu, Anadolu ve İslam özellikleridir. Sosyalizmin milliyetçi niteliği; “milliyetçilik onlarca milletini sevmekten ibarettir” (Topçu, 2016a: 173). Soyları ve geldikleri yerler farklı olsa da bin yıldır Anadolu toprakları üzerinde kader ortaklığı yapan insanların yeni bir millet oluşturmasıdır. Bu öyle bir milliyetçiliktir ki birçok ırkı kapsayabilme özelliği vardır. Sosyalizmin ruhçu niteliği; materyalizm ve komünizme karşı olmasıdır. Ahlak, inanç ve moral değerleri üzerinden bir toplum inşası öngörmesidir. Sosyalizmin Anadolu niteliği; Anadolu topraklarında Türklerden önce yaşayan ve yaşamına Anadolu da devam eden, Türklerin Anadolu’ya gelmesiyle onlarla kaynaşarak ortaya çıkan yeni bir millet sentezidir. Sosyalizmin İslami niteliği; kul hakkı davası, zenginlerin malında fakirlerin hakkı olduğu için müminlere yalnızca nafakalarının helal olması ve komşusu aç kendisi tok olanın Müslüman olarak sayılmamasıdır.

4.1.1.5.Devlet Tasarımı: Hür Totalitarizm

Topçu’nun düşün dünyasında devlet önemli bir yekûn tutar. O örgütsel bir devlet tasarımından ziyade devletin genel nitelikleri ve devleti yönetecek kişilerin ahlaki yapısı üzerinde durur. Onun devlet düşüncesi toplumun bütün alanlarına müdahale öngörmesi yönüyle iki kelimeyle Hür Totalitarizm olarak kavramsallaştırılabilir.

O, devleti özetle şöyle tanımlar: Devlet, belli bir toprak parçası üzerinde egemenlik kurup yaşayan insanlardan oluşan manevi birlik ve toplumun idari alanda örgütlenmiş şekliinden oluşan manevi bir güçtür (Topçu, 2013: 86). Devlet düşüncesi üç ana ögeden oluşur. Bunlar; “birlik halinde bir halk kütlesi ve vatan toprağıyla idare edici iktidardır” (Topçu, 2010a: 149).

Topçu, bu yönüyle devleti ikiye ayırır. Birincisi Fransız İhtilali’ne kadar zaman diliminde gerçekleşen eski devlet, ikincisi inkılaptan sonra ortaya çıkan yeni devlettir (Topçu, 2013: 86). O, Fransız İhtilali’ne kadar geçen zaman diliminde ortaya çıkan devleti eski, Fransız İhtilali’nin etkisiyle ortaya çıkan devlet şekillerini ise yeni devlet olarak adlandırır.

Topçu’ya göre eski devlet; Avrupa’da milli iradelerin ortaya çıkışına kadar geçen süreçte otoriter ve istediğini yapan bir güçtür. Eski devlet varlığının karakteristik özelliği olan egemenliği, bir sınıf, ayrıcalıklı grup ya da hükümdar temsil eder ve kendisinde yaşatır. Bunlar genelde, sahip oldukları iktidarı Allah’tan aldıklarını iddia

eder. Alman düşünür Hegel, ‘Devlet, İlahi iradenin dünyada tecelli etmesidir’ der. Hükümdarların iktidarı bazen askeri güce dayanır. Eski devlet bütün işlerini, sahip olduğu iktidar ile yapar ve kendi yönetimini halka zorla kabul ettirir (Topçu, 2013: 86-87). Ancak, Fransız İhtilali’nden sonra milliyetçilik kavramının ön plana çıkmasıyla devlet düşüncesinde ve yapısında ciddi değişimler ortaya çıkar. Topçu’da devlet yapılarındaki bu değişimi yeni devlet olarak tanımlar.

Ona göre yeni devlet; Fransız İhtilali’nden sonra Avrupa’da ortaya çıkan bir kavram olarak, milli varlığa hizmet eden bir örgütün tanınmasıdır. Milleti kapsayan bu örgüt, eski devlet gibi kendiliğinden otoriter ve baskıcı bir güç değildir. Baskıcı değil hizmetçidir. Ancak böyle olması yeni devletin iradesini gerçekleştirme gücünden yoksun olduğu anlamına gelmez. Eski devlet, meşruiyetini (iktidarını) Allah’tan veya sırtını yasladığı asker gücünden alır. Yeni devlet ise meşruiyetini (iktidarını) millettten alır. Milletten iradesini gerçekleştirme gayesiyle kullandığı otorite, devletin sağlamlığının ve emniyetinin göstergesidir. Üstelik bu otoritenin gücü ölçüsünde devletin var olduğu söylenebilir. Bu otorite ortadan kalkınca devlette ortadan kalkar. Otorite, devletin güçlü oluşunun göstergesidir. Yeter ki bu otorite, her yönüyle milli hayattan doğmuş olsun. Öyleyse bu otorite gücü, milli iradenin kendisinden başka bir şey değildir (Topçu, 2013: 87-88). Otoritenin milli iradeye dayanması ve devletin meşruiyetini millettten alması Topçu’nun devlet anlayışı ile yeni devletin örtüşen yönleridir. Ona göre devlet millet iradesi üzerine yükselmelidir. Ancak onun devlet düşüncesinin üç temel esastan ikisi otoriter ve totaliter nitelikleri eski devletle örtüşen özelliklerdir.

Topçu’nun devlet anlayışı Osmanlı devletinde somutlaşır. Bu konudaki düşüncelerini özetle şöyle ifade eder: Fatih ve Yavuz gibi dâhilerin zekâsının harika bir eseri olarak ortaya çıkan Osmanlı devleti ‘merkeziyetçi ve otoriter’dir. Buna ek olarak devlet başkanını kul hakkında en üst seviyede sorumlu tutan ‘totaliter’ esasa dayanır. Bu devletin ilk özelliği merkeziyetçi (üniter) olmasıdır. Neredeyse üç kıtaya yakın ülke topraklarını sıkıca birleştirir. Eski Roma’nın koyu merkeziyetçi devlet yapısı Türk milletinde adalet ve sorumluluk ilkelerine bağlı olarak bir hukuk ve ahlak düzeni içerisinde yaşatılır. Osmanlı devleti ‘merkeziyetçilikte’ geçmişe doğru bakıldığında ilk çağın Büyük Roma İmparatorluğu günümüze doğru bakıldığında ise XIX. ve XX. yüzyılın Britanya İmparatorluğu’nu geride bırakır. Orta Asya Türk devletlerinde böyle bir merkeziyetçilik olmadığı için yıkılmıştır (Topçu, 2017ç: 18).

Türkler Orta Asya'daki yönetim anlayışlarını Eski Roma'nın sıkı merkezîyetçiliği ve adaletle sentezleyerek Osmanlıda somutlaştırıp dünyanın en iyi merkezîyetçi devlet modelini ortaya koyar.

Topçu'ya göre (1998: 109) Anadolu'da kurulan Türk devleti merkezîyetçidir. Milli varlığın bütün unsurlarını otoriter ve sorumlu bir merkeze güçlü bir şekilde bağlar. Devlet iradesi 'Hegel'in yeryüzünde tecelli etmiş ilâhî irade' olarak (Topçu, 1998: 109) nitelediği bölünmez ve evrensel olma iddiasındaki güç, ancak bu yapısıyla sonsuz olur. Türklerin Orta Asya da kurduğu birçok devlet bu özellikten mahrum olduğu ve çoğunlukla şehzadeler arasında üleştirildiği için uzun soluklu olamaz. Ancak merkezîyetçi ve sorumlu devlet inşa edebilmek gibi bir inkılabı yapan Anadolu Türk devleti uzun solukludur. Devletteki bu inkılabın esrarı, tam sorumluluk ve ondan hiç ayrılmayan otoritedir.

O, merkezîyetçi devlet düşüncesini savunduğu için doğal olarak âdem-i merkezîyetçiliğe karşıdır (Topçu, 2017ç: 18). Onun, merkezîyetçi devlet düşüncesini Muaviye'ye kadar dayandırdığı aşağıdaki ifadelerinde açıktır (Bergen, 2016a: 98): "Batının eski Roma İmparatorluğu'nda doğarak asrımızın sermaye tahakkümü ile birleşen devlet anlayışına ve Hegel'in devlet fikirlerine çok üstün olan bu devlet görüşü, İslâm Peygamberi'nde başlayarak Hz. Muaviye'de tekrar yaşatılan ve Fatih'in dimağına sinen şahane devlet görüşüdür" (Topçu: 2017ç: 100). Topçu merkezîyetçi devlet düşüncesinin birinci niteliğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra devlet düşüncesinin ikinci temel niteliğinin otoriterlik olduğunu ifade eder.

Otoriterlik ise bir devlet yani tam anlamıyla iktidar olmasıdır. İngiltere Krallığı ve Papalık devletindeki gibi hükümdarın keyfi yönetiminden doğma değildir. Otorite halkın beynini/aqlını oluşturan aydınlar zümresine dayanır ve her davranışında Allah'a hesap vermek zorundadır. Bu hesap verme zorunluluğu, sorumluluğu yalnızca ahirete bırakma şekliyle hükümdarın bireysel inisiyatifinde değildir. Hükümdar, divan diye ifade edilen meclisin itirazı karşısında, kendi kararından vazgeçip, kararını geri çekmesidir (Topçu, 2017ç: 18-19). Topçu, bu konuda devlet yönetiminde çok sık atfı yaptığı şahsiyetlerden olan Yavuz Sultan Selim'in Dîvân-ı Hümâyun'un itirazı karşısında kendi kararını geri çekmesini örnek olarak gösterir.

Onun otorite, disiplin ve ödev ahlakı üzerine inşa ettiği devlet düşüncesi bunların hepsinden müteşekkildir. Otoriterliği devlet niteliğinden kaynaklanır. Ancak

buna mukabil o devletin ferdi ezmesine, suistimal etmesine, bir yapının kontrolüne geçmesine karşıdır. Topçu'ya göre devlet baskıcıdır. Baskıdan, insanı ezen devlet yaklaşımından uzaklaşmak ancak görevini yapan manevi güçleri kullanarak olur. Otorite manevi güçle sağlanır. Ruh, sıkı bir disiplin gerektirir. Bu konuda millet kilit noktadadır; devlet iradesi kaynağını millettten alır. Millet, devlete emir, irade ve hayat verir. Bu yüzden Topçu'da devlet mutlak değildir, kaba otoriteye, sorumsuz şiddet olanağı vermez; yetki, irade ve güç millete aittir. Onun için öncelikli olan millettir, milletle devlet ayrılmaz, dolayısıyla millet devlet üzerinden kazandığı disiplin ve otoriteyi benimsemek zorundadır (Yıldırım, 2016: 147-148). Devlet otoriteyi milletin hakkını yedirmemek ve milleti bir arada tutmak için millet adına yine millet için kullanır. Bunu toplumun bütün alanlarında yapmasının nedeni; devletin üçüncü özelliği olan Hür Totaliterliktir.

Hür Totalitarizm devletin halkın bütün gereksinimlerini karşılamak üzere hareket etmesi ve tamamıyla kul hakkından sorumlu olmasıdır. Halk hizmetlerinde özgürlük ilkesine zarar vermeyerek bir bölümünü vakıf müesseselerine bırakır. Vakıf örgütünün temeli halkın, yönetim devletindir. Sosyal örgütlere devlet yapısı içerisinde yer verilir (Topçu, 2017ç: 19). Bu da Topçu'nun devlet düşüncesinin temelini oluşturan üç esasa uygun bir durumdur.

Topçu'nun ortaya koyduğu ruhçu, otoriter, muhafazakâr, devletçi İslam Sosyalizmi faşizmin bir türüdür. İnkılapçılık yerine evrimciliği savunan bu anlayışın en iyi örneği Alman Milli Sosyalizmi'dir. Onu faşist bir anlayışı savunmaya götüren düşünce devletin, milletin bütün kurumlarını/güçlerini birleştirici, bütün toplumsal faaliyetleri kapsayıcı ve toplum üzerinde en güçlü otoriteyi kullanmasıdır. Topçu'yu Alman Faşizmi'nden ayıran en önemli fark ise ırk temelli değil de dini temelli olmasıdır (Gündoğan, 2000: 95). Fakat onun din temelli bir faşizm düşüncesi herhangi bir makro kurumsal, şematik ya da örgütsel bir yapı veya siyasal İslam değildir.

O, dinin kurumsallaşmasına karşıdır. Ona göre dinin kurumsallaşacağı tek yer insan vicdanıdır. Onu da şu ifadelerle özetler: Sorumluluk iradesi Allah'tan gelir. Bundan kasıt, kesinlikle dinî devlet değildir. Din kurumsallaşınca herhangi bir bireyin kontrolüne geçer. Bizim, arzumuz, devlet kurucusunun, kendi iradesini Allah'a teslim etmesidir (Topçu, 2016a: 26). Topçu, dinin makro bir yapı olarak kurumsallaşmasına ve bir iktidar aracı olmasına karşı çıkar. Dinin mikro iktidar olarak yalnız her insanda (gönülde) egemen olması, vicdanlara hâkim olmasını ister.

Türkiye pratiğinde din ve devlet işlerinde ortaya çıkan problemlere çözüm olarak laikliği görür ve bu konudaki düşünceleri şöyle özetlenebilir: Laiklik dinsizlik anlamına gelmez. Bir kişi, toplumsal alanda laik olur, yani sosyal ilişkilerini yalnızca rasyonel gerçeklere göre yapar ancak manevi hayatında ileri seviyede dindar olabilir. Benzer olarak bir devlet, siyaseti tamamen dinin emirlerinden ayırarak laikliği uygulamasına rağmen, halkının çok ileri seviyede dindarlığına ve din alanındaki her türlü düşünce mücadelesine karşı çıkmaz, onlara tamamen müsamaha ile yaklaşır. Ancak konunun İslam alemine yönelik farklılıkları vardır. O da İslam dininin Hristiyanlıktan farklı, dünyaya yönelik emirlerinin olması ve Müslümanlardan bu emirleri dünya hayatında uygulamalarını istemesidir (Topçu, 2013: 100). İslam'ın, Hristiyanlıktan farklı olarak dünyaya yönelik hükümleri, Türkiye de ki hatta İslam dünyasındaki laiklik tartışmalarının kaynağı olarak görülebilir.

Devletin dini emirlere göre yönetilmesi yani teokrasi, devletin dini dizayn etmesi veya devletin dine müdahalesi her ikisi de bağınazlığı doğurur ve laikliğe düşmandır. Devletin dini emirlere göre yönetilmesinin tarihteki kötü örnekleri Orta Çağda Papalığın dini saltanatı ve Abbasiler dönemindeki dar düşüncedir. Her iki yaklaşımın tehlikesinden kurtulmak için hoşgörülü, geniş ufuklu ve hakikate saygılı olan laikliktir. Laik rejimde, din ve devlet birbirine karşı iki rakip güç değildir. Tam tersine bunlar bilinçli olarak birbirini tamamlayan güçlerdir. Laik bir rejimde devlet bireyin maddi yaşamını ve hukuku düzenler, din ise manevi yaşamını ve ahlaki duyguları yükseltmeye çalışır. Görüldüğü üzere laiklik herhangi bir devlet şekli ya da din değildir. Dini yaşamın evrimi olarak anlaşılmalıdır. Yalnızca dini hayatın toplumda siyasi iktidardan ayrılarak bağımsızlık kazanmasıdır. Bu yönüyle devlet düşüncesiyle ilgili bir konu olarak yeni devletin benimsediği bir ilkedir (Topçu, 2013: 100-102). Dinin suistimal edilmesi, devletin din kılıfı altında sömürülmesine çözüm laikliktir. Topçu, dinin suistimal edilmemesi için Müslümanlar özelinde siyasal İslam'a Hristiyanlar özelinde ise Vatikan Papalık devletine ve devletin dine müdahalesine şiddetle karşıdır.

Topçu'ya göre gerçek dindarlık dinin ve ruhaniyetin haricinde hiçbir şeye, devlete, kuruma ve güce bağlanmaz (Topçu, 2013: 101). Günümüzdeki din anlayışı çoğunluğu itibariyle ruhsuz büyücülüğe benzer, basma kalıp hareketlerden ibaret ve toplum, dini şekilcilik üzerinden putlaştırmaktadır. Bu da din adamlarının ihanetinin

sonucudur. Bu yüzden Topçu dinin, ruhaniyetin dışında hiçbir şeye bağlanmaması gerektiğini düşünür.

Ancak Osmanlı padişahlarının din ve devlet düşüncelerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. ‘Din Allah'ın emri, devlet onun hareketidir’ (Topçu, 2017ç: 60). Bu düşünce Hegel’in devlet kuramıyla aynıdır. Şayet Hegel Müslüman bir düşünür olsaydı, kendi devlet kuramının en iyi uygulayıcısı olarak Fatih ve Yavuz’u görür ve tam anlamıyla ilahi iradeyi, insana özellikle devlet başkanına sınırsız sorumluluk yükleyen İslam’ın ruhunda arardı (Topçu, 2017ç: 60). Ona göre devlet kurucusu olarak kendi iradesini Allah’a teslim eden Yavuz Sultan Selim ve Fatih Sultan Mehmet ve özellikle de Osmanlı’nın kuruluş ve yükseliş dönemi padişahları Hegel’in devlet düşüncesini en iyi hayata geçiren şahsiyetlerdir.

Topçu, Hegel’in devlet düşüncesini aynen kabul ettiğini şöyle ifade eder (Topçu, 2017ç: 60): “Faşist devlet, yeryüzünde ilâhî iradenin gerçekleşmesidir ve kendiliğinden ahlâkidir” (Topçu, 2016a: 260) der. Topçu kendi devlet düşüncesinin faşizm olduğunu tartışmasız bir şekilde ortaya koyar.

Topçu, devlet yönetimi olarak Alman Milli Sosyalizmi’ni yani Nasyonal Sosyalizmi (Alman Faşizmi’ni) benimser. O, böylece sosyalizmle, sosyal adaleti faşizmle de yukarıda ifade ettiğimiz devletin otoriter, üniter/merkeziyetçi ve totaliter niteliklerini hayata geçirmeyi amaçlar. Devlette sosyal adaletin gerçekleşmesi için tarımında devlet eli ve merkeziyetçi bir yapı tarafından düzenlenmesi gerekir.

Onun devlet anlayışındaki merkeziyetçilik ülkenin her tarafına, doğrudan köylere kadar uzanır. Yönetim anlayışında köyleri yöneten şehir düşüncesinden ziyade köyleri yöneten devlet düşüncesinin egemen olduğu söylenebilir. Topçu’da toplum-ekonomi ilişkileri devletçi bir yörünge üzerinde tasarlanır. Topçu’ya göre devlet içinde devlet gibi davranan tüm yapılar millet varlığına yönelik tehdittir (Bergen, 2016a: 101). Bayram Kaçmazoğlu’nun ifadesine göre Topçu’nun sistematüğinde her şeyden önce ekonomik yapı devletçi olmalıdır. Ancak devletçilikte rekabetin olmaması, üretimin düşmesi, milli gelişimin güç kaybetmesi gibi tehlikeler vardır. Özellikle toprakla mücadele gerektiren tarımsal faaliyette yalnızca merkezi iktidarla üretimi yönetmek çok güçtür. Bütün bunlara rağmen halkın ekonomik değerleri kullanması için en iyi model devletçiliktir. Devletçi ekonomi modeli, halkın malının gasp edilmesini engeller, üretim halkın gereksinimlerine yönelik yapılır ve yabancı

sömürsünün önüne geçilir (Kaçmazoğlu, 2012: 137). Topçu, devlet konusunda birçok yönüyle Osmanlıyı örnek gösterir. Tarımsal ekonomide ise Osmanlının tımar sistemini bir örnek olarak sunmaz. Hatta tımar sisteminden çok az bahseder ve kayda değer bir yargılama da bulunmaz.

Tarımsal ekonomide toprak reformunu savunur. Anadolu’da ilk olarak Nizâmülmülk’ün sonra Kanunî Sultan Süleyman’ın, yaptığı toprak reformunun günümüzde tekrar yapılmasının şart (Topçu, 2016a: 118-119) olduğunu belirtir. Onun, toprak reformunu ve sosyalist devlet düşüncesini savunması devletçi ekonomi modelini benimsediğinin en somut göstergesidir.

Topçu’ya göre bütün ekonomik işlerde kişisel mülkiyet şarttır (Topçu, 2016a: 50). Kaçmazoğlu’nun, yukarıda belirttiği gibi devletçi ekonomi modelinde, rekabetin olmaması, üretimin azalma riski ve milli gelişimin zayıflama tehlikelerinin Topçu da farkındadır. Buna ilk ve temel çözüm olarak bütün ekonomik işlerde mülkiyeti ve mülkiyet duygusu uyandırmayı şart koşar. Tarım ekonomisinde çiftçiler için kooperatifçilik ve toprak reformunu, maaşla çalışanlar için ise prim verilerek işletmeye ya da kuruma ortak gibi çalıştırılması gerektiğini belirtir. Temelde bütün çalışanlara mülkiyet aracılığıyla sahiplik bağı kurdurarak devletçi ekonomi modelinin handikaplarından kurtulmaya çalışır.

Topçu’nun devlet düşüncesinin ikinci özelliği olan otorite, halkın aklını meydana getiren münevverler sınıfına dayanır ve onlarda her hareketinde Allah’a hesap vermek durumundadırlar (Topçu, 2017ç: 18). Otorite, münevverler sınıfının kontrolüne verilecek. Peki otoritenin verildiği münevverler sınıfı kimdir?

Topçu’ya göre münevverler sınıfı; bütün hareketlerinde Allah’a hesap verme zorunluluğunun olmasından dolayı *Millet Mistikleridir*. Peki *Millet Mistikleri* kimdir? *Millet Mistikleri*:

Büyük muzdariplerdir. Onların aşk haline gelen zevkleri, milletlerinin ızdırabını, muztarip yaşayışlarıyla hemâhenk hale getirmektir. Onlar, ölünceye kadar aynı fikir ve kanaatin sahibidirler. Devirlerin tazyikine nefretle karşı gelme, o büyük âsileri ekseriya dar ağacına, çarımha ve çok kere zindan hayatına mahkûm etmiştir. Bu âkibetleri onlar, İlâhî gayenin zevkiyle birleştirdiler. Onlar, zaten bütün yaşayışlarını millet selâmetine feda olmaktan ibaret bir şehitlik mertebesi telâkki ederler. (Topçu, 2018a: 136)

Millet Mistikleri, hayatları boyunca değişmez prensiplere yani Topçu’nun kendi ifadesiyle ‘dogma’ya sahiptirler. Bütün hayatlarını millete feda etmeleri ise onların

sorumluluk duygularının göstergesidir. *Millet Mistiklerinin* ‘dogma’ ve sorumluluk sahibi olmaları Topçu’ya göre şahsiyet sahibi insanda bulunması gereken iki temel özelliktir. *Millet Mistiklerinin* yaşam şekli şöyledir:

İkbal mevkileri, onların sade hizmet için ve daha yüksek şehitlik mertebesi kazanmak için, pek nâdir hallerde görüldükleri yerdir. Çok kere sefalette halkın takdir ve alkışlarından uzaklarda, zulüm pençelerinde yaşarlar. Gurura esir kılan ikbal mevkiine çoğu kere yabancı, hem de ona düşmandırlar. (Topçu, 2018a: 136)

Millet Mistikleri, dünya nimetleri adına önemli konumları tercih etmezler, bunun tek istisna olduğu durum ise millete hizmet ve daha yüksek bir şehitlik makamına ulaşmak içindir. Hayatları genelde ıstırap içinde, yüksek statülerden uzak ve onlara düşman olarak geçer. Topçu kendi yaşadığı dönemde topluma yön verecek olan yani Cumhuriyet rejiminin aydınlarına aşağıdaki eleştirileri yöneltir: “Devrimizin önderleri ahlâk mümessili değildirlere, bir dâvayı temsil etmiyorlar. Ferdî menfaatlarla aralarında sıkı sıkıya bağlanmış, birleştirilmiş büyük menfaatları kuvvetli eller topluyor. Devlet mümessilleri, içimizde en kuvvetli olanların kurduğu cihazdır. Bunlar, tahakküm eden içtimaî sınıfı meydana getiriyorlar” (Topçu, 2018a: 233). Topçu’nun aydınlara biçtiği rol böyledir, ancak yaşadığı dönemde aydınların tam tersi davrandığını, toplum için kendilerini feda etmesi gerekirken, kendi çıkarları için toplumu harcadıklarını belirtir.

Ona göre devleti idare eden liderler çok ahlaklı olmak zorundadır. Onlar kendi çıkarlarını düşünmek bir yana, kendilerini millet için harcamalıdır. Devlet mümessilleri farklı bir deyişle *Millet Mistikleri* topluma olanaklar sunan sınıf olması gerekirken, topluma hegemonya kuran bir sınıf olunca, devlet bir zulüm aracı olmaktadır.

Hareketlerinde sorumluluk ve otoriteyi yaşatan ve her an ‘Büyük Mahkeme’ karşısında hesap verecekmiş gibi duran ‘büyük ruhlari’ işbaşına geçirmeye ve bu bireysel kıymetlerin hareketlerine mâni olmayacak zararlı güçleri engellemeye en yetenekli yönetim, bize göre en iyi devlet yönetimidir (Topçu, 2010a: 113). “Bilmeyenler, bilenlerin emrinde. Halk, münevverlerinin arkasından yürüyor ve onların işaretine bakıyor. Münevverler bir millet mâzisinin, bin yıllık mazinin emrinden” (Topçu, 2017ç: 50) aldığı güçle devleti yönetecektir. Topçu’nun bu ifadelerinde de devlet yaklaşımında otoriteyi yine münevverler sınıfına verdiği ortadadır. Münevverler otoriteyi ancak sorumluluk duygusuyla Allah’a hesap verme

psikolojisi içerisinde kullanacaktır. İsyân Ahlakı'nın de temel esaslarından birisi yine sorumluluk duygusudur.

Topçu, *Millet Mistiklerini*, toplumsal kurtuluşun lokomotifi ve rol model olarak tanımlar. *Millet Mistiklerinin* tek gayesi Topçu'ya göre ideali hedefleyen büyük ruhlardır. Onun, toplumsal bir kategori olarak düşündüğü bu şahsiyetler, içinde oldukları şartlara iradesiyle hâkim olacak, tam bir aşkınlıkla tarihsel süreçteki eski kazanımları yeniden üretecek ve gelecekte bir Rönesans gerçekleştirecektir (Elibol, 2006: 271). Bu Rönesans'ı gerçekleştirecek olan *Millet Mistikleri* toplum inşasında lokomotif görevi yapar. Toplum inşa etme sürecinde modern entelektüele benzer bir fonksiyonu vardır. Ancak *Millet Mistiklerinin* modern entelektüelden farkı; kendisini vecd içinde millete feda eden şahsiyetler olmasıdır. Aynı zamanda en az bir modern entelektüel kadar, rasyonel, eleştirel, cesur hatta bir Ebu Hanife ve Hallac-ı Mansur kadar ölüme meydan okuyacak, bir Yunus Emre ve Mevlânâ kadar da vecd içinde olacaktır.

Topçu, *Millet Mistiklerini*, toplumsal inşayı gerçekleştirecek 'muhafazakâr ütopyanın' kurucuları olarak konumlandırır. Adalet ve eşitlik esasları olarak *Millet Mistiklerinde* somutlaşan otoriter yönetim, Anadolu da en kısa zamanda ruhçu bir sosyalizm kurmak zorundadır. Topçu, *Millet Mistiği* liderlere biçtiği misyon itibariyle, farklı istikamette de olsa Cumhuriyet döneminin özellikle ilk zamanlarında yapılan radikal modernleşmenin 'halka rağmen halk için' ifadesinde anlamını bulan otoriter tutumuyla benzer bir yaklaşım içerisinde. Ancak onun bu düşüncesi, faşist ideolojilerdeki liderlik ve kitle ilişkisine benzemekten çok uzaktır (Elibol, 2006: 271). Elibol, Topçu'nun ilk dönem Cumhuriyet rejiminin halka yönelik otoriter ve halka karşı halk için yaklaşımına benzer bir tutum içinde olduğunu ifade etmesine rağmen konunun ayrıntısına girmez. Topçu'nun yaklaşımının faşist ideolojilerdeki liderlerden ve propaganda araçlarından farklı olduğunu söylemekle yetinir.

Topçu, devlet yönetiminde hem *Millet Mistiği* şahıslara devleti yükseltme misyonu verir hem de devleti kolektif bir şahsiyet olarak ele alır. Topçu, şahsiyetçilik yorumlarına ilk olarak, muhafazakâr düşüncede etkisi görülen 'organik dayanışmacı dünya görüşü' ile başlar. Devletin kolektif bir şahsiyet gibi görülmesini isteyen düşünür, bu durumun daha ötesine geçerek bütün devletlerin inşasında aktif rol alan şahsiyetlere değinir. Politik görüşlerini ve felsefi düşüncelerini birlikte değerlendirir (Dural, 2010: 235). Devleti kolektif bir şahsiyet olarak şu şekilde ifade eder:

Devlet bir insandır, dedik; eğer devlet kurucu olan şahsiyet yoksa devlet de olmaz. Böyle bir değil, birçok fertler yetiştiren milletlerin devleti daima ayakta duruyor, esasen bütün mesele burada: İşimiz, acaip ve muammalı terkipler bulmaya çalışan büyücü gibi yeni devlet şekilleri araştırmak değil, millet mesuliyetini üzerine alacak büyük şahsiyetleri sabır ve tahammülle yetiştirmek olmalıdır. (Topçu, 2016a: 26)

O, devlet bir insandır derken onun şahsiyetçilik yaklaşımının devlet düşüncesine yansması ve toplumsal şahsiyet sahibi olarak işlev gören *Millet Mistiklerinin* devletteki işlevi ortaya çıkar. Onun aşağıdaki düşüncelerine göre son tahlilde devlet düşüncesinde makro kurumsal yapılar değil de mikro yapı olarak, insan, sorumluluk duygusu ve ahlak ön plana çıkar:

Bedendeki ruh gibi, millet varlığını kuşatan ve yaşatan devlet, o varlığın her tarafında bulunur. Mektepte ve mabedde, belediye dairesinde ve ticarethanede, orduda ve ailede, cemaate ait mesuliyetin fertlere çevrildiği her yerde devlet vardır. Öğretmen devleti dershanede, imam mihrapta, tüccar pazarda ve asker nöbet yerinde aramalıdır. Onların bu vazife yerinde taşıdıkları mesuliyet, devletlerinin hakiki ifadesi, onun mümessili ve gerçek cephesidir. Onları kendi ihtirasları değil, taşıdıkları devlet mesuliyeti idare etmelidir. Bu mesuliyet onlardan giderse devletin de gideceğinden şüphe etmesinler ve bilsinler ki kendi mukadderatlarını yükseltmek için mesuliyeti mezara gömüp ihtiraslarına dolu dizgin yol verdikleri gün, devletle beraber kendi akibetlerini ve gelecek nesilleri de gömmüş olacaklardır. (Topçu, 2010a: 50)

Bu pasaj Topçu'nun devlet düşüncesinin ahlaki temelli olduğunu net bir şekilde ortaya koyar. O, toplum inşasını ahlak ve kişisel sorumluluk üzerinden yürütür. Böylece onun devlet yaklaşımı kanun devleti değil vicdan ve ahlak devleti olarak ortaya çıkar.

Topçu'nun bu düşünceleri, devleti bir makro iktidar olmaktan çıkararak, insanın kendi üzerinde kendi kendisine hâkim olan sorumluluk duygusunun mikro iktidarı olarak görülebilir. Ancak insanın kendi nefsi üzerinde hâkimiyetle mikro iktidar kurması, onun devlet düşüncesindeki otoriter, totaliter ve merkeziyetçi yapısı burada fonksiyonel değildir. Belki bu üç makro esas devletin suistimal edilmesine yönelik bir önlem olarak değerlendirilebilir.

En iyi devlet iktidarının, varlığı fark edilmez. Günümüzdeki iktidar insanı bütün yönleriyle kavrayıp şahsiyetini baskılar. İktidar gerçek amacından sapmıştır. Günümüz liderleri ahlak temsilcisi değildir. Bir ideali temsil etmezler. En güçlü eller, devletin olanaklarını, milletin malını, toplamak için sıkıca bir araya gelir (Topçu, 2018a: 233). En güçlü ellerin, günümüz liderlerinin iktidarı her yerde hissedilir. Bunun nedeni; milleti ve devleti düşünmesi gereken iktidar sahiplerinin ahlak temsilcisi

olmamasından ve kolluk güçlerini, devletin baskı araçlarını kendi çıkarlarını sağlamak için her yerde millet üzerine baskı kurma amacıyla kullanmasından kaynaklanır.

Topçu'ya göre (2010a: 168) kendisinde devlet iradesi büyük kıymet kazanan, vecd ve iman şeklini alan şahsiyetler vardır. En iyi devlet yönetimi, devleti aşağı sınıfın çıkar amacından kurtararak bu devlet gönüllülerine teslim edecek yönetimdir. Bu her zaman otoriter devlet biçimidir. Her dönemde en iyi devlet, en güçlü otoriteye sahip devlettir. Otorite Neron'da acımasızlık, Yavuz Selim'de ise ilahi irade olarak tezahür eder. Gerçek devlet otoriter devlet olduğu için, devleti yönetmeye talip olan kötülerin acımasızlığını göz önüne alır. Bu acımasızlıktan koruyacak güçte yine iradenin gücüdür. Dünyanın en güçlü iradesi, devlet iradesi olduğuna göre, devleti ve onun en gerçek şekli olan en büyük otoriter devleti istememek, insanın kendi iradesini istememesi gibi bir durumdur. Otoriter devlet veya güçlü devlet iradesi, insanın özgür iradesine yaşam alanı oluşturur. Devlet ortadan kalkarsa insan iradesinin yaşam alanı ortadan kalkar. Otoriter devlet ancak ahlak sahibi kişilerin elinde insan iradesine yaşam alanı sunar.

Bu yüzden Topçu, devlet otoritesini kullanacak olan şahısların sağlam ahlaklı olması ve bu şahısların devlet otoritesini salt millet için kullanması gerektiğini düşünür. Topçu'ya göre kendisini hayata geçiren, uygulayan insanların, ahlakından bağımsız olarak her yerde ve bütün insanların elinde kurtuluşa ulaştıran bir rejim şekli yoktur. Hiçbir zaman olmamıştır. Aynen bunun gibi iyi insanların kontrolünde kesinlikle zararlı olacak bir devlet yönetimi hayal edilemez. Hiçbir devlet modeli kendiliğinden kesin olarak ne iyi ne de kötüdür. Önemli olan, onu hayata geçirecek olan insanın ruh ve ahlak yapısıdır (Topçu, 2010a: 119). Bütün rejimler, onu hayata geçirenlerin uygulama şekline göre kıymet kazanır. İktidar ve devlet şekli, gücü elinde bulunduranların kişisel iradesine göre gerçekleşir. Sorunsuz bir devlet şekli yoktur. O da toplumsal kurumlarla birlikte değişir. Değişmeyen sadece devletteki irade, egemenlik ve iktidardır (Topçu, 2010a: 168). Topçu 1950 yılında faşist devlet şeklini açıkça savunur (Topçu, 2016a: 261). Savunduğu faşist devlet otoriter, üniter ve merkeziyetçi niteliklere sahiptir.

Topçu, bu düşüncelerini 1950 yılında II. Dünya Savaşından yani Almanların Hitler fiyaskosunu yaşamasından sonra ifade eder. Ancak faşist devlet dendiğinde akla Hitler ve Mussolini gelir. İkisinin de kötü hatırası hafızalar da canlıdır. Topçu faşizm yanlısı olarak eleştirilir. Topçu, faşist devleti savunduğunu ifade ederek kendi

hayatında İsyah Ahlakı'nın somut bir örneğini gösterir. O bu düşünceleri ifade ederken faşist olarak eleştirilmekten korkmaz inandığı bu düşünceyi cesaretle savunur. Ancak savunduğı devlet yaklaşımının en somut örneklerini tarihte Hz, Ömer, Fatih ve Yavuz ortaya koymuştur.

Topçu, otoriter devlet yönetiminin, önemini felsefi temellere dayandırır. Nasıl ki evrende zorunlu bir sistem ve bunun ifadesi olarak yasaları varsa, toplumda da disiplinli bir yönetim şarttır. Zira, disiplinli bir yönetimin olmaması durumunda, insan, özgür ve ahlaklı yaşama olanağı bulamaz. Otoriter devlet yönetiminin kesinlikle zorbalığın bir ifadesi olmadığını ısrarla belirtir. Aksine, bu yönetim bütün zorbalıkların ilacıdır. Zorba yönetim, otoriter yönetimin güç kaybettiğı zamanlarda görülür. Topçu, otoriter yönetimi, Hegelyan etkiyle de olsa son kertede kendini aşkın varlıkla birleştiren sorumluluk iradesi olarak tanımlar. İktidarı da aynı iradenin somutluk kazanan aracı olarak kabul eder. Devlet, üstlendiğı sorumluluk iradesiyle iktidarın hizmet aracı olmasını sağlayan bir kuvvettir. Bu kuvvet *Millet Mistiklerinin* şahıslarında temsil edilmiştir (Elibol, 2006: 271). *Millet Mistikleri* aynı zamanda otoriter devlet yönetimini gerçekleştirecektir. Onun topluma rol model olarak sunduğı *Millet Mistikleri* İsyah Ahlakı'na sahip şahıslardan oluşacak, bu şahıslar hiçbir şartta kendi çıkarını düşünmeyecek, hatta kendisini topluma feda edecek bir ahlaka sahip olacaktır.

Topçu'nun devlet düşüncesini, *Millet Mistiklerinin* nasıl hayata geçireceğini anlamak için önce onun kavram şemasına bakmak gerekir. Çünkü onun yazılarında ahlak, şahsiyet, İsyah Ahlakı, ruhçuluk, devlet, faşist devlet, ferdiyet vb. birçok kavram çelik zırh gibi örülmüştür. Topçu'nun düşüncelerini kavramak için o çelik zırhın içine girmek gerekir. O Hareket Felsefesi'ni anlatırken bir taraftan devlet düşüncesini ifade eder. Düşünceyle ilgili fikirlerini dile getirirken bir yandan Hareket Felsefesi'ne gönderme yapar.

Sonuç olarak onun düşün dünyasında devlet, büyük bir hacme sahiptir. Bütün eserlerine devleti konu edindiğı söylense yeridir. Neredeyse bütün eserlerine az ya da çok devleti konu edinmesine rağmen, devletle ilgili, örgütsel, şematik kurumsal bir yapı çizmez. Bunun nedeni; devleti, Hareket Felsefesi, hareket ahlakı, hür hareket, İsyah Ahlakı, irade, mesuliyet ve ahlak konuları vb. kavramlarla bağlantılı olarak ele alır. Bu yüzden onun ana temasını, devlet düşüncesini oluşturan *Devlet ve Demokrasi* eseri, *İradenin Davası* isimli eseriyle birlikte tek kitapta basılıdır. Bu iki eserin birlikte

basılması ilk bakışta birbiriyle ilgisiz gibi görünebilir. İrade insana ait bir kavramdır. Peki Topçu insanın psikolojik yönüyle ilgili bir kavramı konu edindiği bir eserle, makro bir kavram olan devleti anlattığı başka bir eserini neden aynı kitapta bastırır? Çünkü, irade birey olan insandan çıkar, devlete yönelir ve yayılır. Onun devlet görüşünde makro bir yapı olan örgüt değil de mikro bir yapı olan insan ve onun sorumluluk ahlakı ön planda olduğu için irade ve devlet kavramları birlikte ele alınmıştır.

İsyan Ahlakı'nın egemen olduğu bir toplumda rejim (devletin yönetim şekli) öncelikli bir öneme sahip değildir. İnsanlar da ahlaki ve vicdani gelişim olmadığı zaman kurumsal (makro) yapılar da fonksiyonunu icra edemez. Topçu devlet yönetiminde rejim (kurumsal yapı) şekli, sistem probleminden önce insan problemi (mikro yapı) ön plandadır. Bu yüzden o, ahlakla ilgili, ayrıntılı tahliller yapar ve ahlak üzerine kafa yorar. İnsan da ve toplumda ahlaki gelişim olmazsa en iyi devlet şekli, yapısı, kurumu, örgütü ve şeması suistimale açıktır. Bu suistimalden kurtulmanın yolu her insan başına bir polis dikmekten geçmez. Ancak bütün insanların vicdanına sorumluluk duygusunu İsyan Ahlakı ile hâkim kılarak olabilir.

4.1.2. Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında İdeolojiler

Topçu'nun üzerinde durduğu ideolojiler; sosyalizm (İslam Sosyalizmi), liberalizm ve demokrasi, kapitalizm ve komünizm, faşizm ve nasyonal sosyalizmdir. *Nurettin Topçu'nun toplum inşasında ideolojiler* başlığı altında bu ideolojiler ve Topçu'nun hakikat düşmanı üç felsefe olarak nitelediği; pozitivizm, pragmatizm ve sosyolojizm incelenecektir. Her ne kadar kendisi pozitivizm, pragmatizm ve sosyolojizmi, felsefe olarak ifade etse de ideoloji bağlamında değerlendirmiştir. Bu yüzden pozitivizm, pragmatizm ve sosyolojizm konuları, *Nurettin Topçu'nun toplum inşasında ideolojiler* başlığı içerisine alınması uygun bulunmuştur. Sosyalizm ve milliyetçilikle ilgili düşüncelerini '*İslam Sosyalizmi (Milliyetçi ve Ruhçu Anadolu Sosyalizmi): Sosyalizm devrimizin şeriatıdır*' başlığı altında, İslamcılıkla ilgili düşüncelerini '*Nurettin Topçu'nun toplum inşasında İslamcılık: Siyasal İslamcılığa karşı olan 'İslamcı'*' başlığı altında ele alınmıştır.

Topçu, yaşadığı dönemde, siyasi ideolojilere karşı oldukça tutarlı değerlendirmeler yapmıştır. Tarafı olduğu ya da karşısında konumlandığı düşüncelerin temel tez ve fikirlerine çoğu ana akım Türk muhafazakarlarından daha

hâkimdir. Komünizm, liberalizm ve Kemalizm'e doğrudan savaş açan Topçu milliyetçiliği hararetle savunur (Dural, 2010: 314). Topçu'nun düşünceleri incelendiğinde onun bir kuyumcu hassasiyeti ile farklı konuları, ideolojik ve dini kısıtlamaların etkisinde kalmadan doğru bir şekilde değerlendirdiği görülür. Bunun yanında birbirine ters düşünceleri bir araya getirebilen, fikir dünyasının farklı ve birbirine rakip düşün kalıplarının çeşitli fonksiyonlarını kullanarak kendi yaklaşımına göre beraber ele alan ve savunan bir entelektüeldir. Topçu, hayatı boyunca birbirine aksi düşünceleri bir arada sentezleme ve savunma (Kaçmazoğlu, 2008: 817) becerisini özellikle zıt ideolojilerde başarıyla ortaya koymuştur.

Topçu'nun pozitivizmle ilgili düşünceleri şöyle özetlenebilir: İnsan ruhunu tekeline alan aşırı pozitif bilim tutkusu, aklın ulaşamadığı imanı seraba dönüştürür. İman ortadan kaybolunca aşkta yok olur. Merhamet de aşktan ayrılmaz. Bunları kaybetmesine rağmen pozitif bilim yüzyılı olarak görülen XIX. yüzyıl, Comte'tan (1798-1857) kısa bir süre sonra Fransa'da 1870 mağlubiyetini yaşar. I. ve II. Dünya Savaşları zekâ ve pozitif bilimlerle insanlığı kurtarmak isteyen matematikçinin (Albert Einstein 1879-1955) sahte peygamber olduğunu gösterir. Comte'un etkisi XIX. yüzyılın sonunda Türkiye'de de görülmeye başlar. Bütün iman esaslarının karşısına, pozitif bilim ve deneylere uygun olmadığı düşüncesi çıkarılmış, bu bağlamda da gönül dünyası tamamıyla tahrip edilmiş, gözle görülmeyen kalp ve ruhun bir anlamı kalmamıştır (Topçu, 1943: 323). Pozitivizm, kendi kurucusu olan Comte'un (Kutluer, 2007: 335) ülkesine bile bir yarar sağlamaz. Fransa pozitivizmin ortaya çıktığı ve geliştiği yıllarda büyük bir mağlubiyet yaşar. Belki de I. ve II. Dünya Savaşları'nın nedeni insanları ruhtan ve kalpten uzaklaştıran pozitivizmdir. İnsanlığa kalp ve ruh egemen olamadığı için bu savaşlar ve acı sonuçları yaşanır. Ne yazık ki XIX. asrın başından itibaren Türkiye'de bundan nasibini almaya başlar.

Topçu, yaşadığı dönemin pozitivist, pragmatist ve sosyolojist entelektüellerine 'asrımızın hareket adamları' der. Bu entelektüelleri anlatmak için aynı isimde bir makale kaleme alır. Makalede bu entelektüeller için özetle şunları söyler: 'Asrımızdaki sahtekâr hareket adamları' hareket propagandasıyla toplumları sürüler şeklinde bir karanlıktan diğer bir karanlığa götürüler. Kişisel iradenin zayıflaması, yerini toplumsal sürülerin bilinçsiz hareketine bırakır (Topçu, 2018a: 194). Asrımızın hareket adamları, kuramdan tiksiniyorlar. Her kuramın zayıf yönünü ararlar (Topçu, 2018a: 196). İnsanlık tarihi bunların gözünde uzun süreli bir karanlıktır. En büyük hakikat, bunlara göre

hiçbir hakikatin olmadığıdır. Hiçbir düşüncenin doğru ve inanmaya kıymeti olmadığını ispata çabalayan bu adamlar, aynı zamanda, her düşüncenin tersinin de kendisi kadar doğru olabileceğini iddia ederler. Rölativizm, hakikatin en büyük hasmıdır. Hakikat inkarla bir kez öldürülür; ancak rölativizmle her gün öldürülmektedir. Çünkü rölativizme göre her düşüncenin doğruluğu başka bir kritere göredir. Böylece evrendeki bütün düşünceler, birbirine tutunarak durabilen cansız mankenler gibidir. Evren ise insanın yararı için karşısında duran, ancak kendiliğinden bir değer taşımayan büyük ve cansız bir manken olmaktadır. Bunlar iyilik ve kötülüğünde göreceli olduğunu ifade ederler. Ahlak kuralları toplum karşısında izafiyet taşıyan düşünceler olduğunu söyleyen müsamahacılar, insan iradesini yaşam güçleri içinde filizlenmeden kurutur ve insanı içgüdülerine dost yaparlar (Topçu, 2018a: 198). Aynen izafiyet teorisi gibi asrımızın hareket adamları da insanların iradelerini esir alarak toplumları büyük çıkmaza sokar ve hiçbir kuramı kabul etmez, onlara göre genel geçer hiçbir hakikat, mutlak iyi ve mutlak kötü yoktur. Zamana ve mekâna göre her şey zıddına dönebilir. Hatta ahlak kuralları bile görecelidir. Böylece insanın içgüdülere esir olması yönünde bir engel kalmaz.

İzafiyet teorisinin görecelilik özelliği ile birebir örtüşen üç düşünceye (sosyolojizm, pozitivism ve pragmatizm) Topçu, gönül, kalp ve insan ruhunu inkâr etmesinden ötürü karşı çıkar. Bunlardan pozitivism'e göre, sadece olayların bilgisi gerçektir. Olaylar, insan duyusu ve onların aktardığı bilgilerin sistemleştirdiği bilimler aracılığıyla tanınır. Bilimin ve duyunun tanıma aracı deney ve gözlemdir. Hakikati tanıyacak tek araç deneydir. İnsan zihni, deneyin ötesi metafizik alana geçince hata yapar. Orası bir çıkmazdır. Deney, duyularla ve nesnelere arasında iletişim sağlayan birtakım bağlantılardır. Hakikat ise bu bağlantıların idrak edilmesidir. Düşünce bu bağlantılarla hakikate erebilir. Bunların haricinde, kuruntu ve hayal ürünü imandan başka bir şey yoktur. Dinler ve metafizik alan hep bu hayalin kanatların da yükselir. Bunlar yüzyıllardır insanlığı kandırır (Topçu, 2018a: 74). İnsanın yüzyıllardır kandırılmasının nedeni; pozitivism'in yalnızca somut olaylar üzerinde hareket etmesi, metafizik alanı yok sayması ve hakikati yalnızca ampirik alanla sınırlandırmasıdır.

Pragmatizm iş felsefesidir. Bu da hakikati insan deneyimlerinde görür. Bilgi, başlı başına bir değer değil insan hareketlerinin işine yarayan bir araçtır. Gerçek bilgisi, yani hakikat insana yararlı olan, başarı ve tatmin sağlayan bilgilerdir. Yararlı hareketler doğuran bilgiler hakikattir; dünyada insana başarı sağlayan düşünceler

doğrudur. Farklı bir ifade ile insan faydalı olan, başarıya götüren bilgilere hakikat der. Hakikat, insanın yarar gördüğü için mutlu olduğu fikirlere taktığı bir isimdir. Ortada olan insanın menfaatleri ve yaşamı bütün alanlardaki başarılarıdır. İnsan bunların haricinde kendi kendine hakikat olarak başka bir şey aramamalıdır. Her zaman doğru kavramı faydalı anlamına gelir. Bu felsefeye göre, faydalı bir yalan hakikat olacaktır. Bir kişi için bir zaman diliminde hatalı ve doğru olmayan, başka bir kişi için hakikat olabilir (Topçu, 2018a: 74-75). ABD’de ortaya çıkan pragmatizm realist sistemlerin anahtarlarına sahiptir. Dünyada Yahudi egemenliğinin ilham olduğu ‘dünya dini felsefesi’ gerçek ‘pratik çıkara uygunluk ve başarı sağlayıcı’ kavramları içine sokarak, insana yaşamın kontrollerini eline alıncaya kadar ona göre hareket eden dalkavuk karakterini yüklemeye çalışır (Topçu, 2010a: 20). Faydalı olanı, menfaate eşitler. Bu yönüyle birçok din için ortak olan fedakârlık, yardımseverlik, diğerkâmlık vb. duyguları yok sayarak insana materyalist ve seküler bir dünya sunar.

Sosyolojizm ise Fransa’da doğan Yahudi felsefesidir. Sosyolojizme göre hakikat; cemiyetin tasarımıdır. Bir dönemde, cemiyet tasarımlarının bağlandığı düşünceler hakikat değeri taşır. Cemiyetin tasarımları onlardan ayrıldığı zaman onlarda hakikat olma özelliğini kaybeder. Zaman ve mekân aklın prensipleri, neden ve cevher tasarımları için cemiyetin hazırladığı bazı şablonlar vardır. İnsan düşünceleri, cemiyetin hazırladığı bu şablonlara uymak zorundadır. İnsanlar bu şablonlardan çıkan düşüncelere hakikat der. Hakikat, cemiyet koşullarının her zaman değişimiyle birlikte dönüşür. Cemiyetin koşulları haricinde bir düşünce hakikat olamaz. Ahlaki hakikatler de cemiyetin emir ve yasakları merkezinde toplanır (Topçu, 2018a: 75). Emir ve yasaklar toplum merkezli olunca; toplum hakikatin kendisi olur. Toplumun aynı izafiyet gibi değişebilen bir gerçek olması farklı bir ifade ile mutlak hakikat olmaması hem sosyolojizm hem izafiyet için geçerlidir.

Pozitivizm hakikati deneye, pragmatizm çıkara, sosyolojizm ise cemiyete tutsak eder. Bunlar hiçbir şeyi açıklayamazlar. Onlar, ruhun görüş ve algılayış ufuklarının sınırlandırılmasıyla ortaya çıkar. Bu durum, ruh açısından bir iktidarsızlıktır. Pozitivizm, ruhu sadece zekâdan ibaret gördüğü için duyulara ve iradeye hakikatleri araştırmada kıymet ve görev vermez. Psikolojik ve ruhsal yaşamın en derin kaynaklarının onlarda olduğundan habersizdir. Zekâyı da beş duyu organıyla sınırlandırır. Pragmatizm çıkar merkezli bilgileri açıklayamaz. Düşünceyle, eylemi ayıramaz. Düşünceden iş çıkması gerekirken onu eylemin emrine hizmetçi yapar.

Sosyolojizm ise cemiyet halinde yaşamının sonucu birtakım zorunlulukları, zihin için birer ilke şekline koyarak büyük bir beceriksizlik yapar (Topçu, 2018a: 75-76). Böylece üç felsefenin de ortak noktası hakikate düşman olmalarıdır. Açıktan düşmanlık yapmamalarına rağmen insanların imanına zarar verirler. Rölativizm temeline dayandıkları için hiçbir düşüncenin saltık doğruluğunu kabul etmezler. Her koşul ve zaman diliminde geçerli hakikatin olabileceğini ve dinî hakikati kabul etmezler (Topçu, 2018a: 73). Topçu, üç felsefeyi de temelde izafiyete dayandığı ve salt bilgiyi inkâr ettiği için eleştirir. Bütün koşullar da ve her zaman doğru olan dini hakikatleri geçerli kabul etmemeleri, bu felsefelerin en problemlili yönleridir (Dural, 2010: 187). Ona göre bu üç felsefenin temel problemi dünyadaki değişmez hakikatlere köklü bir saldırı yapmalarından kaynaklanır.

Topçu'nun pragmatizm, sosyolojizm ve pozitivismle ilgili düşünceleri incelendikten sonra buradan itibaren siyasi ideolojilerle ilgili düşünceleri incelenecektir. Topçu'nun ideolojilere bakışında nirengi noktalarından birisi Fransız İhtilali'dir. O Fransız İhtilali'nden sonra ortaya çıkan devlet yönetim şekillerini yeni devlet olarak kavramsallaştırır.

Ona göre; yeni devletin vatandaşa ılımlı davranması ve kendi işlerinde özgür bırakma sistemine liberalizm denir. Liberalizm her şeyden önce ekonomik sahada ortaya çıkar. Daha sonra bayındırlık, sağlık, sosyal hizmetler ve eğitim işlerinde kişilerin serbest çalışması ve şahsi teşebbüsleri kabul eden özgürlükçü rejimdir (Topçu, 2013: 88). O, liberalizm ve demokrasiyi birbiriyle ilişkili olarak değerlendirir ve şöyle der: "Liberalizm, serbest ekonomi sistemi" (Topçu, 2013: 108) olarak ekonomik sahada eşitlik ilkesine tamamen karşı olduğu halde, eşitlik temeline dayanan demokrasi ile her yerde kol kola girmesi (Topçu, 2013: 90) temel çelişki olarak ortaya çıkar.

Toplumsal dünyada bireycilik ve liberalizm, hakikatte insanın içgüdülerine bağlanmasına rağmen, özgürlükçülük kılıfı altında, insanların sürekli birbirlerine çelme takmalarının sonucunda anarşi ortaya çıkarır, ne yazık ki, liberalizmin ortaya çıkardığı anarşi devletler tarafından himaye edilerek (Topçu, 2016a: 47- 48) bireyler arasında eşitliği çığner ve ortadan kaldırır (Topçu, 2010a: 128). Bireyler arası eşitliğin ortadan kalkması liberalizmin temel ilkelerinden olan özgürlüğe zarar verir.

Topçu'ya göre (2016a: 47) her yerde anarşistler doğuran bireyciliğe, Stirner ve Gide'nin bireyciliğine, içgüdücülük demek daha doğrudur. Günümüzün olgunlaşmamış demokrasi arzusunu hayata geçiren birçok ülkede, bireycilik ve liberalizm, her alanda anarşistler doğurur. Siyasi partiler, birbirlerinin eksikliklerini tamamlayıp bir sistem örneği ortaya koyacaklarına, ayrı ayrı sorunlar çıkarırlar. İş adamları, halkı sömürerek ayrı bir fesat kurumu ve fitne kaynağı sözleşmeler ortaya koyar. Bütün bunların sonucunda liberalizm, iş adamlarının milleti sömürmesine, siyasi partilerin memleket sorunlarını çoğaltmasına neden olmaktadır.

Topçu, liberalizmle ilgili düşüncelerinin önemli bir kısmını demokrasiyle birlikte ele alır. Şöyle der: Demokrasi de "İnsanlar, ağıllardaki hayvanlar gibi hep birbirlerine eşit sayılmıştır." Oysa, oy kullanan insanlar birbirine eşit olmadığı için, demokrasinin eşitlik ilkesi insani değerleri ortadan kaldırır. Böylece insanlar çiftlikteki hayvanlar gibi birbirine eşitlenir. Demokrasi bunları eşitlik ilkesiyle birlikte eşitliği yok eden liberalizmde iş birliği içinde yapar (Topçu, 2010a: 127-128). Bu bağlamda demokrasinin eşitlik ilkesi insanları, ağıllardaki hayvanların nicel ifadelerle ortaya konan sayısal veriler gibi algılanmasına neden olur. İnsani değerleri ve kaliteyi ortadan kaldırır.

Batı'da XVIII. yüzyıl, Türkiye'de ise geçen yüzyılın sonlarından itibaren demokrasi, topluma bir çeşit cennet gibi sunulur. XX. yüzyılda demokrasi din gibi kabul görür. Çünkü insanı geçmiş dönemlerdeki monarşilerin zulmünden kurtarmıştır. Zorbalığa karşı bir tepkidir. Ancak demokrasinin beklenen amaca ulaştırabilmesi için, onu kullanan insanlardan olgunluk ve erdem ister. Monarşi de tek birey veya grubun erdemi çoğu kez yeterli olmasına rağmen demokraside aynı şeyin olması için bütün yöneticilerin, hatta oy kullandıkları için bütün halkın erdemli olması gerekir (Topçu, 2010a: 120). Bütün halk erdemli olursa demokrasi işe yarar bir rejim olur. Demokrasi, monarşilerin istibdadından kurtulmak içindir. Monarşilerde iktidarın erdemli olması toplumları kurtarıırken demokrasilerde çoğunluğun faziletli olması gerekir.

Topçu, halkın kendi kendini yönetme sorumluluğu olan demokrasinin geçici bir rejim olduğunu, pek muteber bir yönetim şekli olmadığını; değişen dünya şartlarına uygun bir yönetim şekli bulununcaya kadar halkın belli bir süre yönetim işlerine vekalet etmesi (Topçu, 2010a: 127) olarak değerlendirir. Monarşilerin zulmü toplumları demokrasinin kucağına iter. Aslında pek de iyi bir yönetim şekli değildir.

Ancak değişen dünya koşullarında daha iyi bir yönetim şekli oluşuncaya kadar demokrasi ile hareket edilecektir.

Topçu'ya göre (2010a: 119) demokrasi, Batı'dan gelen bütün düşünceler gibi halka iman esasları olarak ezberletilmiştir. Kritik edilip eleştiri süzgecinden geçirilmez. Milletın bünyesine uygunluğu, hukuk ve ahlaki çözümlemesi yapılmaz. İnsana saygının olmadığı, birçok haksızlığın egemen olduğu ülkelerde, eskiden beri gelen sorunları çözecek, bütün insanlığa çare olacak bir rejim aranır. Ancak uygulayıcıların ahlakından etkilenmeyen her mekânda ve her kişinin elinde kurtuluş aracı olan bir rejim şekli hiçbir zaman olmaz. Aynen bunun gibi iyi uygulayıcılar elinde mutlaka zararlı olacak rejim hayale edilemez. Hiçbir rejim mutlak bir şekilde ne iyi ne de kötüdür. Önemli olan onu uygulayacak olanların ruh ve ahlak yapısıdır. Bu bağlamda demokrasi ülke yönetimine kritik edilmeden sokulmuştur. Ancak toplumların ahlak ve kültürel yapıları ülke yönetiminde tercih edeceği rejim şeklinden daha önceliklidir. Bu konularda problemi olan toplumlar hangi yönetim şeklini seçerse seçsin ahlak ve kültürel konulardaki sorunlarını halletmeden toplumsal sorunlarını çözemez.

Demokrasinin temel ilkelerinden birisi oy kullanma (seçme) hakkıdır. Ancak Topçu bireylerin oy kullanmaları ve seçmeleri konusunda adalet ve eşitlik sağlanamayacağını düşünür. Bu konudaki görüşleri özetle şöyledir: Oy kullanan insanlar kültür ve ahlak yönüyle eşit değildir. Demokraside insanın birey olarak sahip olduğu cevher, eşitlik terazisinden geçirilerek onun insanlık kıymeti göz önünde bulundurulmaz. İnsanlar ahırlardaki hayvanlar gibi birbirlerine eşit kabul edilir. Bunların dışında demokrasiler her ne kadar eşitlik ilkesine dayandığını söylese de her koşulda eşitliği ezen liberalizmle kol kola girer (Topçu, 2010a: 127-128). Demokrasinin liberalizmle kol kola girmesi kendisi adına büyük bir tezattır. İnsanların kültür ve ahlak olarak eşit olması mümkün değildir. Demokrasiye göre insanlar yalnızca nicel olarak eşitlenmesine rağmen nitel olarak hiçbir zaman eşitlenemeyecektir.

Yurttaş demokrasi ile yeni bir görev olarak cemiyetin bütün sorumluluğunu yüklenmiş olur. Bu görevin paylaşımında bireylerin sahip olduğu olgunluk seviyeleri göz önüne alınınca, demokrasinin ilk temel sorunuyla karşılaşılır. Doğrusu bu rejimde 'bilenle bilmeyen' eşitlenir. Çünkü her vatandaş eşit oy verme hakkına sahiptir. Bu konuda âlimin cahilden, filozofun işçiden, velinin caniden farkı kalmaz. Erdemli bir

hâkimle, ruh hastası bir katil beraber oy kullanır. Uygulamada her ikisinin de oyu eşit değere sahiptir. Toplumda cahillerle çıkarıcıların sayısı erdemli insanlardan daha fazla olacağı için sayısal üstünlükten dolayı bu rejimde onlar çoğunluğu sağlayacak ve toplumu hep kötüler yönetecektir (Topçu, 2010a: 120). Demokraside vatandaşların eşit oy hakkına sahip olması, her bireyin ahlaki olgunluk seviyesi eşit olmayacağı için ciddi bir sorundur. Bireysel farklılıklar, entelektüel beceriler insanların keyfiyeti göz ardı edilip sayısal veriler üzerinden eşitlenir. Bilgisiz çıkarıcıların sayısı, ahlaki olgunluk seviyesi yüksek insanlardan çok olacağı için toplumu kötüler yönetecektir.

Topçu'ya göre, demokrasi konusunda yapılan bu eleştiri kesin değildir. Çünkü olgunluğa ulaşmış bir demokraside halk kitlesi, kendisini aydınlatacak kişi ve kurumlara bakar. Medya, siyasetçiler ve aydınlar oy kullanma konusunda halka yol gösterirler. Halk yalnız kendi düşüncesiyle oy kullanmaz. Ancak bunlarda halkı kandırır. Kendi çıkarlarına yönlendirerek doğru yoldan uzaklaştırırlar (Topçu, 2010a: 120). Bu yüzden gerçek demokrasiye geçmek zordur. Belli bir olgunluğa ulaşmış demokrasilerde ise halkın karşısına manipülasyon handikabı çıkar. Medya, entelektüeller, kanaat önderleri ve siyasetçiler toplumu kendi çıkarları doğrultusunda manipüle ederler.

Demokrasinin başarılı olabilmesi için halkın tamamının siyasi özgürlüğe sahip olması yeterli değildir. Gelişmemiş halk kitlesinin kötü emeller elinde piyon olması her zaman mümkündür. Önemli olan her yerde demokrasiyi doğru kullanacak olan, halka rehberlik yapacak olgun ve erdemli bir aydın zümrenin yetişmesidir (Topçu, 2010a: 121). Demokrasinin sağlıklı işleyebilmesi için faziletli aydın bir zümrenin rehberliği hem gelişmiş toplumlarda hem de gelişmemiş toplumlarda şarttır.

Çağdaş demokrasilerde iktidar halktan devlete yükselen, deneysel bir olgudur. Fatih döneminde ise devletten halka inen bir anlaşma, yürütme gücü olarak; rasyonel bir gerçektir. Her iki durumda da halk yönetimle anlaşarak birleşir. Bütün yönetim şekillerinde bu anlaşma ve birlik bozulunca devlet çöker. Fakat demokrasilerde ayaklar başı, otoriter yönetimlerde ise baş ayakları yönetir (Topçu, 2017ç: 19-20).

Monarşi gibi demokrasi de saygı ilkesini yitirdikten sonra zulüm ve sorun çıkarır. İlkinde bir bireyin millete sorun çıkarması, ikincisinde ise bütün bireylerin birbirine sorun çıkarmalarıdır. Milletleri selamete ulaştıracak yönetim, yönetici sayısında aranmamalıdır (Topçu, 2010a: 114). Bu nedenden ötürü demokratik

iktidarların politik alanda geçici bir süre siyasi siperleri kullanarak şeref ve haysiyet yağması yapmaları bazen kralların açık zalimliklerinden daha tehlikeli olur. Çoğu kez de kendi inandıkları iyi ve dürüst hareket şeklini de bırakarak, her zaman halka şirin görünmek için, açıkça kötülüğü ve ahlaksızlığı seçerler (Topçu, 2010a: 141-142). Yöneticilerin, halka şirin görünme kaygısı dürüst hareket etmelerini engeller. Bu durum demokrasinin önemli bir çıkmazıdır. Demokrasinin toplumda tam olarak çalışması için insan şahsiyetine saygı şarttır. Eğer toplumda hırs egemen olursa saygının birkaç kişiden ziyade fırsat bulan bütün insanlar tarafından yok edildiği kabul edildiğinde demokraside erdemi egemen kılma ihtimali monarkın erdemini egemen kılma ihtimalinden çok daha azdır.

Topçu Doğu demokrasilerini ayrı değerlendirir. Doğu demokrasilerinde millet bünyesini sürekli yıpratıcı bir olay vardır. O da bu tarz ülkelerde sıradan halk kitlesi ile aydın sınıfları arasında eşitlik sağlamak amacıyla daima bir mücadele yaşanmasıdır. Entelektüellerin halkı aydınlatma görevi, bir mücadele süreci olarak gerçekleşir. Bu yüzden demokrasi işe yarar bir kontrol rejimi olarak işlev görmez. Bu tarz ülkelerde halkın yararı, zararına oranla çok azdır. Bu rejimde, isteyen her çeşit zulmü istediği zaman yapar. Halk, her daim dizginleri elinde sanarak kendi kendini aldatır. Halkın tek tesellisi de budur (Topçu, 2010a: 121). Doğu devletlerinin problemi halk ve aydın sınıfı arasında yaşanan çekişmeden dolayı demokrasinin kontrol görevini yerine getirememesidir. Zalimler bu durumu fırsata dönüştürür ve halka zulmeder. Esas demokratik yönetim, halkın objektif olarak eşit tutulduğu, dolayısıyla aynı olgunluk seviyesinde olduğu bir toplumda gerçekleşebilir. Bu da olsa olsa ideal olarak düşünülebilir. Bu ideale ulaşmanın ön şartı vardır (Elibol, 2006: 270- 271). O da ancak ve ancak;

devlette hâkimiyetin sorumluluk iradesine sahip kişilerin elinde bulunması. Sorumluluk iradesi, ancak aşkın varlık inancıyla oluşur ve gelişir. Bu iradenin en gelişmiş hali ‘millet mistiği’ kişilerde görülür. Onlar, kelimenin tam anlamıyla bir ‘devlet psikolojisi’ yaratırlar. Bu psikolojinin yarattığı iklim hem hesap vermeyi hem de hesap sormayı mümkün kılar. (Topçu, 2016a: 26)

Topçu’ya göre demokrasi, ekonomik eşitlik ve devlette bütün bireylerin belli bir olgunluk seviyesine ulaşmasından sonra *Millet Mistiği* önderler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Demokrasi aynı zamanda özgürlük ve eşitlik prensibine dayanır. ‘Özgürlük’, yurttaşların başkalarına zarar vermeden istediği her şeyi yapmalarıdır. ‘Eşitlik’ ise kişinin bütün insanların kendisiyle aynı hakka sahip olduğunu kabul

etmesidir. Eşitliğin bu şekilde bir ideal olarak anlaşılması, bireylerin özgürlüğünü sınırlandırmaz. O halde, demokraside yurttaşların sahip olması gereken özgürlük başkalarına zarar vermeyen her istediğini yapabilmek ölçüsünde geniş değildir. Bu özgürlük, başkalarının da kişinin kendisi kadar özgür olmasını, yani kişinin kendisinin yararlandığı bütün haklardan başkasının da yararlanmasını sağlamalıdır (Topçu, 2013: 104). Bu bağlamda demokrasinin temel ilkelerinden olan eşitlik ve özgürlük birbiriyle çelişir. Eğer herkesin birbirine eşit olduğu ideal olarak kabul edilirse insanların özgürlükleri sınırlandırılır.

Topçu, Batı medeniyetinin ortaya koyduğu değerlerin yıkılışında da demokrasiyi sorumlu tutar:

Batı medeniyetinin ortaya koyduğu sayısız değerlerin yıkılışı demokrasinin inkişaf devrine rastlamış bulunuyor. Bunu bir tesadüf diye karşılamak safdillik ve kadercilik olur. Kur'a ve kader rejimini ideal rejim diye benimsemek, devrin ilim düşünüşü ile de çalışmaktadır. Bizce en iyi rejim irade rejimi olacaktır. (Topçu, 2010a: 136)

Bu bağlamda Topçu kendi yönetim anlayışını irade rejimi olarak şöyle ifade eder:

Peygamberimizin istişare rejimi de halkın oyuna başvuran bir demokrasiden çok uzaktı. İslâm'ın idare tarzının demokrasi olduğunu söylemek, gerçeklere göz yumaktır. Peygamber ve ashab devrinde halkın idare ile hiç alâkası yoktu. Peygamber sadece yine kendisinin seçtiği 'işlerden anlayanlar' ile görüşüp danışarak idare hususunda kararlarını yine kendisi veriyordu. (Topçu, 2010a: 129- 130)

İslamcı bir aydın olarak kategorize edilen Topçu'nun demokrasi konusunda modern İslamcılardan tamamen farklı düşündüğü onun yukarıdaki ifadelerinde açıkça ortadadır. Modern İslamcılar demokrasinin *Asr-ı Saadette* örneği olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak o demokrasinin İslam'da olmadığını söyleyerek modern İslamcılardan temel noktada ayrılır.

Topçu'nun demokrasi ile ilgili son tahlili özetle şöyledir: Türkiye'nin selameti, liberal ekonomi sistemi üzerine kurulan Türk milletinin tarihi ve geleneksel devlet yaklaşımından vazgeçmeyi amaç edinen bir demokrasi sistemiyle değil, dönemin genel yönetim şekli çerçevesinde uygunluğu mecburi görünen biçimi ne olursa olsun, onun içinde otorite ve sorumluluk ruhunu yaşatabilecek devletin aracılığıyla başlayacaktır (Topçu, 2010a: 114). Topçu burada makro bir yapı olan devletin selametini, geleneksel yapı, otorite ve mikro bir yapı olarak insan üzerinden gerçekleştirilecek olan sorumlulukla açıklar. Yönetim şeklinin isminden ziyade içerik

olarak nasıl uygulandığı ve devletin sorumluluk bilinciyle yönetilmesi gerektiğini söylemesi, onun şahsiyetçilik düşüncesinin devlet yönetimine yansması olarak ortaya çıkar. Böylece şahsiyet sahibi insanda bulunması gereken iki özellikten birisi olan sorumluluk duygusu Topçu'nun devlet düşüncesinin temel esaslarından olmasının yanında makro bir yapı olan devlet içinde mikro bir yapı olan insan için de vazgeçilmez bir niteliktir.

Muhafif bir düşünür olan Topçu için söz konusu komünizm ve kapitalizm olduğunda onun eleştirel tavrı zirveye çıkar. Topçu, soğuk savaş yıllarında muhafazakarların bütün gücünü komünistlerin ortadan kaldırılmasına harcadığı bir dönemin aydınıdır. Aktif bir şekilde komünizmle mücadele çalışmalarına katılır. O bu konuda basit siyasi bir mücadele içinde değildir. O komünizmin 'ilerleme düşüncesinin' mutlaklaştırılmasına karşı çıkar. Topçu'nun anti-kapitalizminin, anti-komünizmine göre çok daha belirleyici önemi vardır. O derindeki nedenler üzerine yoğunlaşır. Komünizm, kapitalizmin bir seçeneği değil, onu besleyerek geliştiren bir yapıdır. Muhafazakarların önemli bir kısmı, o süreçte kapitalizmi özgür olmanın ve özgür kalmanın yolu olarak kutsar. 'Özgür dünya' kapitalist dünya ile eşitlenir. Komünizm ise ona karşı tehlike oluşturur. Görüldüğü yerde ortadan kaldırılmalıdır. Farklı bir ifade ile muhafazakârlar kapitalizmi estetize ederek ona sıcak bakar. Topçu ise aksi bir yaklaşım içerisindedir. Siyasi devrimciliğin kapitalizmden çıktığını ifade eder. Dolayısıyla onun anti-komünizmi, anti-kapitalizminin devamı ve birbirine zıt gibi görünen iki dünyanın gerçekte aynı olmasıdır (Öğün, 2009: 282-283). Bu bağlamda komünizm ve kapitalizm birbirine ters görünen iki farklı oluşumdan ziyade madalyonun birbirini tamamlayan iki farklı yüzüdür.

O, kapitalizm ve komünizmin ortaya çıkışını özetle şöyle ifade eder: XVIII. yüzyılda buhar makinasının icadı ve devamında pozitif bilimlerdeki gelişmeler sonucu ortaya çıkan (Topçu, 2013: 148) büyük sanayi kapitalizmi oluşturur. Kapitalizm ise komünizmi doğurur. Komünizmi meydana getiren etken sermaye sahipleri ve patronların (kapitalizmin) pençesi altında işçi sınıfının tutsak edilmesi ve işçi sınıfının isyanından oluşan bir intikam hareketidir (Topçu, 2018a: 139). Sahipsiz kalan birey, büyük sermayenin boyunduruğu altında kurumlara karşı başkaldırmak zorunda kalır ve bunun doğal sonucu olarak komünizm ortaya çıkar. Komünizm kapitalist düzene yönelik karşı bir tepkidir. Günümüzdeki komünizm dünyadan kaldırılrsa dahi, kapitalizmin zorbalığı bir adalet düzenine dönüşmedikçe, hiçbir zaman komünist

intikamı insanlığın yakasını bırakmayacaktır (Topçu, 2016a: 48). Topçu, komünizmden kurtulmak için önce kapitalizmden kurtulmayı önerir. Bir eleştiri felsefecisi olarak komünizmin Türkiye’de yayılmasından da dincileri sorumlu tutar. Ona göre, anarşizmden eğitime, kapitalizmden demokrasiye kadar birçok yeni düşünce cereyanları komünizmin gelişmesine katkı sağlamıştır (Yıldırım, 2016: 144). Komünizmi doğuran en önemli neden kapitalizmdir. Kapitalizmin doğal sonucu komünizm olarak ortaya çıkar. Bu yüzden komünizmle kapitalizmi birlikte ele alır ve her ikisine de karşı çıkarak onlarla düşünsel anlamda mücadele eder.

Topçu, Müslümanların kapitalizmle aralarına mesafe koymamalarını problem olarak görür. O, haksız kazanç, vurgunculuk, açgözlülüğe karşıdır. Kısaca, kapitalizm insandaki dostluk duygusunu öldürür ve ilahi cevherin yok edildiği dünyalar inşa eder. İnsanın ruhi varlığı ile baş başa yaşam sürmesini engeller (Bora, 2016: 82-83). Bu yüzden o, komünizmle beraber kapitalizme de savaş açar. Topçu’ya göre komünizmin ortadan kalkması için önce onun doğmasına neden olan kapitalizmin kökü kazınmalıdır.

Onun, anti-komünistliği, komünizmin özellikle Lenin ve Stalin’in uygulamaları ve Marx’ın dine karşı olan yaklaşımına yöneliktir. Topçu, içinde yaşadığı dönemin koşullarında, komünizmin İslam’a yönelik oluşturduğu kökü tehdit, dinsizliği yayması ve komünist ideallerin öne çıkarılması yüzünden çok tepkilidir (Yıldırım, 2016: 143). Bunun nedeni; komünizmin din, ruh ve maneviyata karşı olmasından kaynaklanır.

Ancak Türkiye’de maddi güç Batı’daki gibi büyük sanayiye dayanmadığı için komünizm belası beklenmemesine rağmen komünizm Türkiye’de de görülür. Bunun nedeni İslam dininin son yüzyıllar da putperestlik dönemlerindeki batıl inançlar kılıfı altında ruhsuz bir iskelet gibi yaşatılması ve böylece bütün bir ruhi güç olmaktan çıkarak yalnızca nas şeklinde kalmasıdır. İslam aleminin bu zaafından yararlanan materyalistler, Türkiye’deki Batı taklitçiliği ile Avrupa’nın maddi alemde çok artan gücünü, Türkiye topraklarına ustalıkla, bazen pozitif bilim, bazen inkılap ismiyle taşıyor. Böylece komünizme götüren maddecilik kurum olarak Türk’ün gövdesinden çıkmaz, ona hariçten, başkaları tarafından getirilir. Tanzimat’tan itibaren Avrupa’da ‘Jön Türkler’ ismi verilen materyalizmin müjdecileri, ilk kez ikinci meşrutiyet oluşumuyla sınırdan içeri girerler (Topçu, 2016a: 256). Bu bağlamda Jön Türkler’in memlekete

transfer ettiği materyalizm komünizmin oluşumuna zemin hazırlar. Komünizm Türkiye’de Avrupa’dakinden farklı bir toplumsal alan da kendisine yaşam alanı bulur.

Türkiye’de komünist eğilimler, Avrupa’daki gibi ekonomik alandan başlayarak diğer alanlara yayılmaz. Direkt ahlaki alanda ortaya çıkar. Milli tarihin dehâ ürünü olan dil, din, toprak sevgisi ve aile gibi bütün kutsallara düşman olan grupların gayesi olur. Türk milletine ve memleketine yabancı kaynaklardan sızan ve yerleşen düşünceler, Türk milletinin feyz ve yaşam kaynaklarını kendilerine çekip kurutmak amacıyla, Türk milletindenmiş gibi davranırlar. Böylece Türk’ün mukaddes değerlerini yağmalarlar. Başka ülkelerden gelen bu düşünceler, bir noktada sıkıca birleşirler. Anadolu’da meydana gelen milli yapının kaynağını oluşturan tarih ve kutsal değerleri ortadan kaldırmak isterler. Bunu samimi düşünceyle kurtuluş yolu arayan gençliğe, yenilik adı altında süsleyerek kabul ettirirler (Topçu, 2016a: 316-317). Gençlik sahip olduğu ideal düşünceden dolayı komünizmi bir çare olarak görür. Ancak komünizm madde hâkimiyetini ön planda tutmasından dolayı Anadolu’nun bin yıllık tarihi değerleriyle zıt düşer.

Komünizm, dünyada madde egemenliğini kabul eder ve onun dayandığı tarihsel materyalizm düşüncesi, ciddi eleştirilere dayanamayacak kadar zayıftır. Komünist düşüncenin, bütün toplumsal olayları ekonomik nedenlere bağlaması, gerçek ruhsal olayları ve ruhsal yaşamı yok saymaya götüren bir adımdır. Amaçları, ruhsuz maddeye yeryüzünde egemenlik sağlamaktır. Madde hırsları, insanı anarşiye, her alanda sistem dışı davranışlara sevk eder. Böylece materyalizm ve anarşizm ile çok uyumlu bir yapıdır (Topçu, 2016a: 329). Madde hırsının neden olduğu anarşizm komünizmin çirkin yüzünü ortaya koyar.

Topçu’nun komünizme yönelttiği eleştiriler şöyle özetlenebilir: Komünistler materyalisttirler (Topçu, 2016a: 329). Komünizm yayılmak ve yerleşmek için ruhu yıkmak ister (Topçu, 2016a: 289) ve bütün manevî yaşamı inkâr eder (Topçu, 2016a: 302), insanın manevi yönüne saldırarak hakikati kaynağından kurutur. İşe ruhtan değil, içgüdülerden başlar. Komünizme göre insan içgüdülerin toplamından ibarettir (Topçu, 2016a: 315) ve komünizm özgür iradenin karşısına içgüdüleri koyar, insan ise içgüdüleriyle kesinlikle egoist bir varlıktır (Topçu, 2016a: 320-321). İslam dininin esasları, gelenek ve görenekler gençleri cinsel özgürlük konusunda engeller. Bu engellerden rahatsız olan gençler ise komünizme yönelir, komünist ajanlar yüksek okullarda ve hastanelerde cinsel anarşizmi kullanarak komünizmin yayılmasında

büyük başarı kazanır (Topçu, 2016a: 298). Komünizm kendisini materyalist bir zemin üzerine inşa eder, kendi inşasına alan açmak için ruhu yıkar ve maneviyatı inkâr eder. Araç olarak içgüdüleri kullanır. Böylece gençlerin komünizme kayması kolaylaşır. Bu yüzden komünizmin hedef kitlesi gençlerdir.

Topçu'nun diğer eleştirileri ise komünizmin, insanı aynı zamanda ekonomik bir varlık olarak görmesi, gönlü, dimağı inkâr etmesi ve fazlasıyla şiddet yanlısı (Topçu, 2016a: 315) olması bireysel iradeyi ortadan kaldırması (Yıldırım, 2016: 144), şahsiyet olan insanı bir değer olarak kabul etmemesi, insanlığı yığın olarak sürü şekline sokmak istemesi, bireye ilişkin değerlerle ilgilenmemesi ve bireyi üstü kapalı bir şekilde insanlığın ortak kininde eritmesidir (Topçu, 2016a: 319). Ekonomik bir varlık olarak insanın egoist olması kaçınılmazdır. Materyalist ekonominin ön planda olduğu bir dünyada gönlü ve kalbi inkâr eden işçi sınıfı, ekonomik güce ulaşmak için gerekirse şiddete başvurabilir. Topçu, komünizmin insanı birey olarak kabul etmediğini ve insanı toplum içerisinde yok ederek onun şahsiyetini ortadan kaldırdığını ve bununda insanın tekamülüne (evrimine) engel olduğunu düşünür.

Komünizm, aynı zamanda evrim ve irade prensiplerini yok sayar (Yıldırım, 2016: 144). Evrim, maddeden yaşama, yaşamdan da ruha yükselerek gerçekleşir. Komünizm bu eski sistemi tersine döndürmek ister. Böylece doğaya karşı çıkma hülyasındadır. Komünizm, varlığının temeli ruh olan ve varlığını ancak ruh aracılığıyla kavrayan insana ruhunu inkâr ettirerek, bütün ruhu tarihinin ürünü olan millete tarihini de inkâr ettirerek, tekamülün amacı ruha ulaşmak olan kâinatın seyrini tersine döndürmekle insan, millet ve evrenin hakikatleri karşısında, sürekli kendi kendisiyle çelişki içindedir. (Topçu, 2016a: 315-316). Komünizm düşüncesi varlığın tekamülünü farklı bir ifade ile evriminin maddeden ruha yönelik olduğunu kabul etmesine rağmen evrimin son noktası olan ruhu inkâr etmesi en büyük düşünsel çelişki olarak ortaya çıkar.

Böylece Topçu'nun inşa edilmesini istediği toplumsal nizam, dünya düzenini çökerten geçmiş asırlardan gelen sorunlar ve onlara karşı tepki olmasına rağmen saldırıları çok büyük tehlike oluşturan komünizmden insanlığın kurtarılmasıdır (Topçu, 2016a: 56). İnsanlığın komünizm felaketinden kurtarılması için ülkenin ve milletin bütün sorunlarına müdahale edilmesi gerektiğini (Topçu, 2016a: 33-34) ifade eder.

Komünistler milli hayatla ilgili her şeyle ve Anadolu'nun bütün sıkıntılarıyla ilgilenirler. Müslümanlar, bu konuların kaba maddecilikle değil de insanlığa gönül veren ruh ve Allah'a yönelen iman aracılığıyla çözülmesi için, bu problemleri kendi problemleri olarak görmelidir. Güneş ışığının gölgeleri ortadan kaldırması gibi komünizm yok edilmelidir (Topçu, 2016a: 30). Komünizmin yayılmasını istemeyenler, bu durumu kendi problemleri olarak görüp karşı çıkmalıdır. Ancak ona karşı çıkan Müslümanlar kaba maddecilik argümanlarıyla değil, İslami bir ruhla karşı çıkmalıdır. Komünistler, Anadolu insanının bütün problemleriyle ilgilenerak kendilerine alan açmaktadır.

Topçu'nun komünizmle ilgili düşünceleri incelendikten sonra, onun beğendiği veya olumladığı ideolojilerden olan faşizm incelenecektir. Topçu için söz konusu faşizm ve Alman Milli Sosyalizmi olduğunda onun eleştirel yaklaşımı çok zayıflar, azalır, kaybolur ve hatta bazı durumlarda takdire dönüşebilir. Faşizm; ilk kez İtalya'da I. Dünya Savaşı'ndan sonra kendisine zemin bulur ve ilkelerle işe başlar. Bu savaştan sonra, komünizmin yayılma riski olan İtalya'daki anarşiye tepki olarak ortaya çıkar. Faşistler, yalın bir ana fikir ve inançla işe başladıktan sonra bir sistem oluştururlar. Faşizm, ilkelerini, Alman filozof Hegel'in düşüncesinde bulur. Hegel'in, devletin dünyada Allah'ın iradesini temsil eden ve hiçbir kimseye karşı sorumluluk tanımayan bir 'ahlâkî şahıs' olduğu konusundaki düşüncesini, İtalya'da Gentile ve Croce gibi düşünürler kabul ettiler ve faşizmi bu fikirlerle açıklamaya çalıştılar. Bununla birlikte faşist doktrin sadece bir felsefeden çıkarılmış değildir; o bir eklektik düşüncedir. Faşizmde sosyalizmin ruhçu şekli ve yer yer bireycilik (*individüalizm*) vardır. Faşizmin ilkeleri; birey, millet ve devlet anlayışında birleşir ve ortaya çıkar (Topçu, 2013: 93). Faşizm, hem birey, devlet ve millet üzerine yükselir, hem de ruhçu ve bireyci nitelikleri vardır. Bu itibarla birey, şahsiyet kazanabilme yeteneğinden dolayı faşizmde önem arz eder. Ancak burası hassas bir çizgidir. Birey kendi istek ve çıkarları doğrultusunda hareket ederse O zaman, kendisini ait hissettiği milletten ve geçmiş müktesebatından kopar.

Faşizme göre birey, ilk olarak aşırı bir ruhçuluk temelinde ele alınır. Yaşam onda, ruhi bir gücün dünyaya yayılmasıdır. Birey, psikolojik ve sosyal bağlarla hem çevresindeki insanlara hem de geçmiş ve gelecek kuşaklara bağlanır. Faşizm, maddeci sosyalizmin ekonomik insanına karşı çıkar. Faşizme göre insan politik, dini, ahlaki ve savaşçı bir varlıktır. Yaşamın en temel ilkesi çarpışmadır. Bütün varlıkların kaynağı

çarpışmadır. Dünyada insan için barış, dinginlik ve sürekli mutluluk aramak boşunadır (Topçu, 2013: 93). Faşizm, hayatın temel ilkesini çarpışma merkezli ele aldığı için sürekli mutluluk peşinde koşan insanın hareketlerini boşuna bir davranış olarak değerlendirir.

Faşizme göre millet; bireylerin toplamı değil bir keyfiyet 'kalitedir'. Millet, bir toplum içinde belli bir zaman diliminde yaşayan insanların toplamı değildir. Millet, bir toplumun bu günkü kuşağı olduğu gibi, geçmiş ve gelecek kuşaklarını da kapsar. Millet, fertlerin yaşamının üstüne çıkan ve onları aşan bir hayata sahiptir. Sonsuzluğa akan bir ırmak gibidir. Günümüzde yaşayan topluluk onun yalnızca belli bir parçasıdır (Topçu, 2013: 93-94). Millet tarihi ve ancak hissettiği geçmiş aidiyeti ile millettir. An itibarıyla yaşayan millet, buzdağının görünen kısmıdır. Buzdağının görünmeyen yedide altılık kısmı ise milletin kendisini ait hissettiği geçmiş, tarihi kökleridir.

Topçu'ya göre (2013: 94) faşist devlet, fertlerin ve bütün sosyal sınıfların maddi ve ruhi hayatının tamamını iradesi altında toplar; bireyi ve toplumu kendi amacı doğrultusunda da şekillendirir. Devleti millet yaratmaz, tam tersine milleti oluşturan ve ona yaşam hakkı sunan devlettir. Devletin çalışmalarını sınırlandıracak hiçbir güç var olamaz. O çalışmaların sınırını kendi amacında bulur. Bireyin vicdanını ve imanını yapan milleti ve hukuku oluşturan her zaman devlettir. Devlet, şahsiyetin en yüksek ve en güçlü biçimidir. İktidarı sınırsız olan faşist devlet, iktisadi işleri de kendi kontrolüne alır; onlar arasında ahenk kurar ve onları gözetir; bireysel girişimleri, yüksek milli amaç ve çıkarlara göre sınırlandırır ve düzenler. Üretim araçlarını kontrol eder. Patronla işçi arasındaki hukuku kendi kanunlarıyla ve gücüyle muhafaza eder. Faşist devlet patronun işçiyi ya da milleti sömürmesine izin vermez. Üretim araçlarını patronlar değil devlet kontrol eder, üretim ve tüketimi dengeler.

Faşist devlet, dünyada Allah'ın iradesinin tecelli etmesi ve kendiliğinden ahlakidir. İdeal olan milli irade otoriteyi ister. Milli irade bu istekle Allah'a bağlanır. İlahi iradenin tezahürü olan faşist devlet, milletin bütün öğelerini birleştirici, sosyal çalışmaların tamamını kontrol eden ve en sağlam düzene ulaşmak amacıyla olan toplum üzerinde kullanıcıdır. Hem faşizm, birey, devletle ilgili teorisini hem de İtalya'da Croce ve Gentile gibi düşünürler bu ilkeleri Hegel'den alır. Daha sonra esasında aynı şekilde faşist ve İtalyan faşizminden yalnızca Nazilik (üstün ırkçılık) düşüncesi ile ayrılan Alman Milli Sosyalizmi de bu doktrini hazır olarak İtalyanlardan almıştır (Topçu, 2016a: 260-261). Faşizm ve ondan üstün ırkçılık düşüncesiyle ayrılan

Nazizm farklı bir deyişle Alman Milli Sosyalizmi her ikisi de Hegel'in devlet düşüncesinden çıkar.

Topçu, faşizmi sosyalizm içerisinde özetle şöyle konumlandırır: Ona göre Sosyalist bir doktrin olan kolektivizm ikiye ayrılır. Birincisi devletçi ve muhafazakâr, ikincisi ise inkılapçı ve materyalisttir. Gelenekçi ve muhafazakâr olan devlet sosyalizmidir. Toplumsal koşulları kabul eder, tarihi zorunluluklara bağlanır ve tekamülcüdür. İnkılapçılığa karşıdır. Geleneklere ve milli değerler üzerine kurulan faşizm ile aynı prensiplere dayanan Alman Milli Sosyalizmi devlet sosyalizminin en güzel örneğidir. Her ikisi de ruhçudur yani ruhsal ve ahlaki değerlere dayanır (Topçu, 2016a: 260). Topçu, gelenekçi muhafazakâr devlet sosyalizmini savunur. Faşizm ve Alman Milli Sosyalizmi'ni de gelenekçi muhafazakâr devlet sosyalizmi içinde değerlendirir. Topçu'nun, Alman Milli Sosyalizmi ve Hitler'e olan yaklaşımı tartışmalı bir konudur. Bu konu Topçu'nun görüşlerini savunanlarca mantıklı gerekçeler ve günün koşulları içinde açıklanmaya çalışılırken, Topçu'nun düşüncelerine karşı çıkanlarca onun faşizmi savunduğu gerekçesiyle eleştirilir.

Topçu'nun evinde Hitler'in resmi asılıdır. Kara (1992: 183) bu durumu Hitler'in yapmayı planladıklarıyla açıklar. O günün koşullarında İslam dünyasının tamamında Hitler'e karşı olumlu bir yaklaşım vardır. Çünkü Fransızlar ve İngilizler, Müslüman devletleri sömürmektedir. Hitler'in, Fransızların ve İngilizlerin işini bitireceğine dair bir düşünce egemendir. Topçu bir tür İslam Sosyalizmi düşüncesini savunmaktadır. Hitler'e olan sempatisinin bir sebebi de bu düşünce olabilir. Topçu'nun faşizm ve Hitler'e olumlu yaklaşımı Nasyonal Sosyalizm'den etkiler taşıyan İslam Sosyalizmi düşüncesinden ayrı anlaşılabilir. Bu yönüyle Topçu'nun Hitler'e bakışı soğuk savaş yıllarının aşırı propagandasının oluşturduğu Hitler imajından farklıdır (Emre, 2006: 45). Topçu'nun, "Faşist devlet, yeryüzünde ilâhî iradenin gerçekleşmesidir ve kendiliğinden ahlakidir" (Topçu, 2016a: 261), sözleri bu ideolojiyi yüceltirken metafizik bir alana kurmaya çalışması onun, tavırlarını felsefi temellere oturtma gayretine bir örnektir. Bu sözlere yansıyan tutumunda Hitler'e yönelik olumlu bakışı Yahudi düşmanlığına indirgenemez (Emre, 2006: 45). Bu bağlamda Topçu'nun evine Hitler'in fotoğrafını asması en hafifıyla hayatının belli bir döneminde ondan etkilendiğini gösterir.

Topçu'nun Hitler, ilgisini Birgül ise şöyle değerlendirir: Topçu'nun, kendisine rol model ve ideal olarak gördüğü Hallac-ı Mansur'un tam karşısına konumlandığı

Hitler'e, Avrupa'daki eğitim yıllarından itibaren sempatisi olduğunu söylemek açıkça yanılıdır. Bu konu, ancak 1945 sonrası yeniden dizayn edilen dünyanın durumuna ve onu dizayn edenlere yönelik, Topçu'nun makul karşılanabilecek nefreti olarak yorumlanabilir (Birgöl, 2016a: 142).

Topçu'nun Hitler ilgisi olarak yorumlanabilecek başka bir konu ise liseler için hazırladığı *Sosyoloji* ders kitabındaki, faşist devletin üç temel özelliği; üniterlik, otoriterlik ve totaliterlik esaslarıdır (Topçu, 2013: 94). Faşist devletin bu esaslarını, tarihte Fatih ve Yavuz gibi padişahların yönetim anlayışı ve harika bir zekâ ürünü olarak ortaya koyup hayata geçirmişlerdir (Topçu, 2017ç: 18). Bu bağlamda Topçu'nun devlet anlayışı ile faşist devlet anlayışının şeklen örtüşmesine rağmen içerik olarak farklı olduğu görülmektedir.

Topçu, devlet yönetiminde Alman filozof Hegel'in düşüncelerini önemser ve onunla ilgili özetle şunları der: 'Devlet, İlahi iradenin yeryüzünde gözükmektedir' (Topçu, 2017ç: 60). Şayet Hegel Müslüman bir düşünür olsaydı, kendi devlet kuramının en iyi uygulayıcısı olarak Fatih ve Yavuz'u görür ve tam anlamıyla ilahi iradeyi, insana özellikle devlet başkanına sınırsız sorumluluk yükleyen İslam'ın ruhunda arardı (Topçu, 2017ç: 60). Topçu, Hegel'in devlet yönetimiyle ilgili düşüncelerinin XX. yüzyıldaki uygulayıcısı olarak Hitler'i işaret eder: "Hegel'de Hitler'i tanımak kabildir. Zira, kollar daima beyne bağlı kalmışlardır" (Topçu, 2016a: 333). Bir felsefe olarak "Hegel'de Hitler yaşamaktadır" (Topçu, 1998: 17). Topçu'nun, Hitler'den bahsettiği son yazısı olan *Kurtuluşun Yolu* (1971) isimli makalesinde şu ifadeleri kullanır: "Hitler, ideali hülyaya çiğnetti." Çünkü Hitler idealist değil zafer sarhoşu ve hayalperesttir. Geleceğin iradesini yaşatan davranışa idealizm denir. Vatan kurtarabilmek için idealist olmak gerekir (Topçu, 2010a: 203). Topçu'nun bir Hitler ilgisi olmasına rağmen o, son tahlilde Hitler'i hayalperest olarak görmektedir.

Topçu'nun faşist olarak değerlendirilmesinin nedenleri şöyledir; faşizm de Topçu da her ikisi de şahsiyetçiliği savunur. Topçu yazılarında sık sık ruhçu olduğunu dile getirir, faşizmde ruhçudur, Topçu'nun sosyalizm düşüncesi, faşizmin bir türü olan nasyonal sosyalizm ile benzerlik gösterir, Topçu coğrafi, dini ve kültürel milliyetçiliği savunurken faşizm ise ırkçılığı savunur. Topçu'nun üniter, otoriter ve totaliter devlet anlayışı ise birebir faşizmle örtüşür. Büyük resimdeki bu kadar benzerlik Topçu'nun faşist olarak değerlendirilmesinin nedeni olarak görülebilir.

4.1.3. Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında İslamcılık: Siyasal İslamcılığa Karşı Olan 'İslamcı'

Topçu İslamcı olarak sınıflandırılan aydınlar kategorisine dâhil edilmektedir. Ancak o İslamcılar sınıfı içerisinde değerlendirilse bile onun İslamcılığı kendi düşünce sistemi gibi nevi şahsına münhasır ve salt İslamcı olarak ifade edilemeyecek kadar farklı niteliklere sahiptir.

Topçu'nun İslamcılığı hakkında yapılan akademik çalışmalar da farklı değerlendirmeler vardır. Duran'a göre (2016: 108); Topçu, İslamcılık düşüncesi içerisinde değerlendirilebilir çünkü milliyeti tanımlarken en önemli unsur olarak İslamiyet'i kabul eder. Klasik milliyetçi akımlarda din ön plana çıkmazken onun İslam idealizmine ve ruhçuluğuna birçok atıf yapması Topçu'nun İslamcılık literatürü içinde değerlendirilmesine neden olur. Buna rağmen onun İslamcılık kavramına sıcak bakmayışı din adamlarına yönelik eleştirileri ve şeriat düşüncesini, başka İslamcı aydınlar nazaran ön plana çıkarmaması göz önünde bulundurulmalıdır. Her ne kadar Topçu İslamcı olarak nitelendirilse de bu ifade onu tanımlamakta yetersiz kalır. Şeriat vurgusunun zayıf olması ve özellikle din adamlarına yönelik çok ağır eleştirileri onun bu kategoriye dâhil edilmesini zorlaştırmaktadır.

Çağan'a göre (2016: 186) İslamcılarının, Topçu'ya uzak durmalarının sebebi; özü itibariyle İslam'ın esas inanç ve prensipleriyle çatışan sosyalizm ve milliyetçilik ideolojilerini İslamileştirme gayretidir. Topçu'nun bu riskli düşüncelerine rağmen onun İslam düşüncesinin samimi bir hizmetkarı olduğu söylenebilir. İslam düşüncesi penceresinden kendisini bir İslamcı olarak tanımlamaması bir problem olarak görülmeyebilir. Topçu müzakereyi içerden yürütüp, bünyeye ters öğeler katmasaydı ve bunları kendi kimliğinin niteleyicileri olarak sunup, ifade etmeseydi daha önemli bir yer edinirdi. İslam düşüncesi penceresinden Topçu'nun kendi ismi çevresinde oluşturduğu gerilim, eleştirel yaklaşımı nedeniyle değil, eklektik yaklaşımından kaynaklanır. Ancak Doğan'ın konuyla ilgili aşağıdaki ifadeleri Çağan'a cevap niteliğindedir.

Topçu, her zaman düşünce problemi yaşayan, en çok da siyasi baskılar yüzünden düşünceden kaçan Türkiye'de felsefi geçmişi olan, yoğun düşünsel metinler kaleme alır. Bu yoğun felsefi metinler onun etkisini sınırlandırır, tanınmasını ve anlaşılmasını zorlaştırır. Onun düşüncesini yalnızca İslamcılık bağlamında ele almak

Topçu'nun tam olarak anlaşılmasını engeller. Topçu'nun kasıtlı olarak politikadan uzak durması, dini söylemli siyasi hareketleri ve liderleri özellikle eleştirmesi, insan ve kültür merkezli düşünsel çalışmalara ağırlık vermesi yaşadığı dönem içinde farklı şekillerde İslamcı kesimler tarafından eleştirilmesinin (Doğan, 2005: 450) nedeni; memleket meselelerinin çözümünü siyasi merkezli değil de düşünsel merkezli ele alıp ona yönelik öneriler sunmasından kaynaklanır.

İslamcıların Topçu'ya mesafeli yaklaşmasına neden olan diğer bir konuda Batı'nın üstünlüğü konusunda İslamcı-muhafazakâr ve Batıcı aydınlardan farklı düşünmesidir. O, Batı'nın üstünlüğünün maddi gelişim ve sanayi devriminden değil de Rönesans'tan olduğunu söyler (Duran, 2016: 109). Bu konuda Türk milletinin de Batı'yı yakalaması ve geçmesi için Rönesans yapması gerektiğini düşünür. Bu yüzden de 1939 yılında çıkardığı *Hareket* dergisinin ilk makalesi, kendisinin kaleme aldığı *Rönesans Hareketleri* yazısıdır.

O, İslamcı düşünürlerin kullanmaktan imtina ettiği kavramlara olumlu referanslar yükler. Sosyalizm bunlardan birisidir (Duran, 2016: 109). Belki de onu diğer İslamcı aydınlardan ayıran en önemli özelliği onların hiç yaklaşmadığı sosyalizm kavramını İslami bir içerikle yeniden sentezlemesidir. Nurettin Topçu denince akla gelen ilk kavramlardan birisi İslam Sosyalizmi'dir. Bu onun yaşadığı dönem açısından büyük cesaret ve mahalle baskısını göze almaktır.

Topçu'nun İslamcılığı hakkında Yıldırım ise özetle şöyle düşünür: Millet mefkuresi birlik ve beraberlik oluşturmayı gerektirir. Bilgiyi kuran ruh ve madde, insandan çıkan hareket, dil, din ve dilek ortaklığı Oğuzların etkisiyle meydana gelir. Ancak Topçu, bütün bu unsurlardan oluşan Anadolu insanı ve millet kavramını açıklarken İslamcılara bütün bu unsurları tersine döndürme çabası verdikleri için karşı çıkar. O, İslamcılığı eleştirir ve İslamcılığı kendi zemini olan vatan, toprak ve millet kavramları üzerine oturtmak ister (Yıldırım, 2016: 150) Özetle onun İslamcılıkla ilgili düşüncesi şöyledir: Türkler Asya'nın her yerinde ve Anadolu'da gerçekleştirdikleri birçok göç aracılığıyla yeni bir millet oluşturmuşlardır. Bu insanları Anadolu'da millet olarak bir araya getiren büyük mecburiyet, toprak ve iktisattır. Toprak ve emek birliği, dilek birliğini oluşturur. Bu gerçekten habersiz memleket evladı, yer yer soyu ve vatani göz ardı eden İslamcılık, yine vatan toprağından kaçan Turancılık gibi kalpten ve gövdeden ayrılmış sevdalar arkasından koşmaktan bitkin düşmüş ve aldatılmıştır. İslamcılar bu memleket evladını yetiştiren emek ve toprağın payını yok sayar.

Coğrafya ile iktisadın milletin iskeleti olduğunu, İslam'ın da ona hayat veren ruh olduğunu, her ikisinin de birbirinden ayrılamayacağını düşünemezler (Topçu, 2018a: 146). Bu bağlamda onun İslamcılık düşüncesi coğrafya, kader ortaklığı, dil, emek ve din birliği üzerine oturur.

Osmanlılık düşüncesi ise Türk milletinin tarihini ve yazgısını bir hanedanın büyüklüğü ve şerefi ile birleştirir. Turancılar ise hareket noktaları çürük olduğu için soyu milletle karıştırırlar. Gerçekte ayrı ayrı Lâtin, Cermen, Slav milletleri olmadığı gibi bir Turan milleti de olamaz. Turandan ayrılan birçok Türk kavminin henüz millet olmadığı görülür. Turancılar millet kuramayan Türkleri bir araya getirerek aynı isimle, soyun adını taşıyan bir millet oluşturmak ister. Türkiye, Azerbaycan, Harzem ve İran'da dağınık bir şekilde yaşayan Oğuzların tek bir millet olduğunu düşünürler. En hayati çıkar ve ilişkilerin, ruh ve maddeyi güçlendiren ve bağlayıcı olan ve ancak bir memleket, bir yurt üzerinde mümkün olan 'sürekli ilişki içinde olma' konusu gibi en temel olayın yok sayılmasına giden bu görüşün hakikatle bir ilgisi yoktur. Günümüzde birçok coğrafyaya dağılmış olan Oğuzlar arasında dil, din ve dilek birliği varsa bu onların önceden bir arada yaşamalarından, sevinç, üzüntü ve menfaatlerini paylaşmış olmalarından kaynaklanır. Peki niçin Türkler Araplarla bir millet olamamıştır? (Topçu, 2018a: 147-148). Bunun nedeni, Türklerin, daha önce Araplarla ortak bir coğrafyada yaşam ve kader birliği yapmamalarından ve farklı bir ifade ile 'sürekli ilişki içinde olmamalarından' kaynaklanır. Çünkü Türk milleti her ne kadar sonradan Arapların din ve ahlakını, üstelik biraz da dillerini ve kültürlerini benimsemiş olsa da bu iki kavmin tarihi ve kökeni farklıdır.

İslam, dokuz yüz yıldır Türk'ün ruhu konumundadır. Bazı dar ufukluların Türk ülkesinde Türklükten ayrı bir İslami hayat yani Panislamizm özlemi vardır. Ancak bu imkân dâhilinde değildir. Bu bedenden ayrı ruhu yaşatmaya çalışmak gibi bir şeydir. Aslında bunların gayesi, hiçbir zaman doktrin olamaz; bireysel isteğin ötesine geçememiş bilim dışı bir düşüncedir (Topçu, 2018a: 156). Bu bağlamda Panislamizm'in hayata geçme olanağı yoktur. Çünkü farklı milletlerden oluşan Müslümanlar tarihsel süreçte ortak bir coğrafya üzerinde kültür ve kader ortaklığı yapmamıştır.

İslamcı aydınlar Batı'nın ilerlemesinin nedenini bilim teknik ve teknolojide olduğunu, Topçu ise onlardan farklı olarak Hristiyan ahlakında olduğunu düşünür. Topçu'nun Batı yorumunda olumlu öğelerden birisi Hristiyanlıktır. İslamcı aydınların

çoğunluğuna göre Hristiyanlık Batı'nın barbarlığının kaynağı Haçlı düşüncesiymişken, Topçu Hristiyan ahlakını, Hristiyanlığın aşka ve sevgiye verdiği değerleri, yaratıcı bir unsur olarak algılar. Aynı şeyin Müslümanlar ve Türkler için İslamiyet'te olduğunu düşünür. Bu konuda 'Batı'nın neyi alınmalı?' tartışmasındaki ayrıma karşı çıkar. Bu ayırım Ziya Gökalp üstelik Namık Kemal'le başlayan 'kültürünü değil medeniyetini alalım' düşüncesidir. Batı'nın bazı değerleri ve ahlakını değil de teknolojisini almayı savunan bu düşünceyi reddeder. Batı'nın iki yüzüne (ilim ve ahlak) tersinden bakıldığını ne yazık ki ikisinin de aynı kaynaktan çıktığının fark edilemediğini düşünür. Bu konuda şu tespitlerde bulunur (Duran, 2016: 111): Çoğu kez şu söylenir: Avrupalılar bilimde ve fende ileri gitmişler ama ahlakları çok düşük durumdadır. Bizim ahlak değerlerimiz onlarınkinden üstündür. Avrupa'nın yalnız iyi şeylerini alıp ahlakını kesinlikle almayalım. Bu basit düşünce ürünü sözleri söyleyen entelektüeller az değildir. Oysa bu bayağı anlayışla bilim yapılamaz (Topçu, 1998: 40). Çünkü bilim, ahlak ve kültürden salt olarak ayrılamaz.

Topçu, genel kanaate zıt olarak Batı'nın ahlakının iyi olduğunu, bunun nedeninin ise Hristiyan ahlakından kaynaklandığını, Hristiyan ahlakının, endüstri devrimi, devamında gelen kapitalizm ve sosyalizm ideolojileriyle bozulduğunu söyler. Dolayısıyla Topçu'nun Batı'yı bu okuma şekli sıra dışı ve çok ender görülen bir durumdur. Böylece Topçu Batı'yı pozitif ve negatif yönleri ile değerlendirirken (Duran, 2016: 111) diğer İslamcı aydınlara göre farklı ve objektif bir Batı yorumu ortaya koyar.

İslamcılar, İslam dünyasının geri kalmasının nedeni olarak tasavvufu ve tarikatı görürler. Topçu bir yönüyle onların bu düşüncesine katılır. Ancak o İslam dünyasının geri kalışının esas nedenini ruh ve ahlak problemleri olarak görür. Topçu ruh ve ahlak problemleri zemininde İslam dünyasının geri kalmasıyla ilgili çok geniş bir değerlendirme yapar. İslamcıların, İslam dünyasının geri kalmasını tasavvufta görmeleri Topçu'nun ruh ve ahlak problemleri olarak ifade ettiği sorunların bir kısmıyla örtüşen konulardır.

İslamcılar, tarikatların insanları atalet, miskinliğe ve çalışmamaya sevk ettiğini, akıl ve iradeyi kullanmaya teşvik etmediğini düşünür. Batı'yı geçmek İslam'ı yüceltmek için gerekli olan ilerlemedir. Tarikatlar, insanları kontrol altına alma bakımından ciddi fonksiyona sahiptir. Ancak Müslümanları, modern Batı uygarlığına yükselten değerlerden uzaklaştırmaktadır. İslamcıların bu savlarına tek farkla

Topçu'da katılır. O, İslamcıların ilerlemeci ve teknik üstünlük kaynaklı Batı algısına katılmaz. Ancak tarikatların farklı şekillerde dinin özünü çarpıttıkları, irade ve ruhu Müslümanlara transfer edemediklerini, bu yapıların atalet ve tembellik yuvası olduğu konusunda onlarla aynı kanaattedir (Yıldırım, 2016: 136) İslamcıların ilerleme ve modernleşme kaynaklı geri kalma düşüncesine katılmaz. Müslümanların geri kalmasının nedeni dine şeriatın hâkim olup tasavvufun özünü kaybetmesinde görülür.

Bu konuda şeriat kilit noktadadır. En önemli tehlikeyi doğuran şeriatın kalıp kurallarına uymayı din sayan zihniyettir. Dini sadece yasaklara ve emirlere uyma biçiminde algılayan şekilcilik merkezli hareket edenler, 'cehennem ve cennet ticareti' yapanların çoğalmasıyla Müslümanlar gerilemeye başlamıştır. Tarikat ve tasavvuf, şeriatçıların ruhsuz hegemonyasından ruhları kurtarmıştı ancak tasavvufta bozulunca Müslümanlar tamamıyla bu kuralcı ve şekilcilerin elinde kalır (Yıldırım, 2016: 137). İslamcılar ve Topçu Müslümanların geri kalmasında tasavvufun etkisi olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak İslamcılar tasavvufun insanları tembelleştirdiğini söylerken, Topçu ise tasavvufun bozulduğu, gerçek amacından saptığı ve dine şeriat (şekilcilik) hâkim olduğu için bu durumun gerçekleştiğini söyler.

Günümüzde ortaya çıkan, metot ve teknikleri farklılık gösterse de ancak toplumsal açıdan tarikat ve tasavvufla benzer işlevi gören cemaat vb. yapılara Topçu'nun şiddetli eleştirileri vardır:

Daha dün 'Amentü'yü ağızlarına alamayanlar, şimdi Nurcu, Kursçu, Süleymancı gibi kabilelere; mukabeleci, mevlidci, duacı gibi taifelere ayrılmış bulunuyorlar. Şüphe yok ki, hepsinin derdi cehaletin örterek gizlediği kibirdir. İlk kabileler Allah mirasını paylaşamıyorlarmış gibi boğuşurlarken sonuncu taifeler tonlarla afyon yutmuşçasına uyuyan bir cemaati, merhametsiz eşkıyalar gibi, hem de Allah adına soymaktan usanmıyorlar. (Topçu, 1998: 97)

Topçu, Müslümanların geri kalmasının nedenlerini dini yapılarda ve din adamlarında gördüğü için toplumda dini misyona sahip kişi ve kurumları eleştirmekten geri durmaz. Bu yüzden yukarıda ifade ettiği dini misyona sahip oluşumlar onun eleştiri oklarından nasiplenir.

Topçu'ya göre Müslümanların geri kalışının nedeni; 'ruh ve ahlak' problemleri olduğu ifade edilmişti. İslam alemi ruh ve ahlak yönüyle çok düşük ve zor durumdadır. Bu problemlerin nedeni ise İslam'ı çiğneyen skolastik düşünceyi X. ve XI. yüzyıllarda Farabî ve İbni Sina'nın İslam dünyasına sokması ve Aristo'nun felsefesini ve

mantığını tek hakikat kaynağı olarak İslam düşüncesine aktarmalarıdır. Aristo'nun düşüncelerine zıt olan her görüşün yanlışlığını önceden kabul eden filozoflar Kur'an'ı Aristo'nun düşüncesine uygun olarak tefsir ettiler. Kur'an da Aristoculuğa zıt olan esasları Aristo'nun düşüncesine uydurarak, teville kabul ettiler. Böylece Kur'an'ı dosdoğru anlama yanığı olmaya başladı. Bu durum skolastik yaklaşımın doğal sonucudur. Skolastik yaklaşımın bir yüzü aşırı şekilcilik diğer yüzü üstatların düşüncelerinin mutlak gerçekler olarak eleştirisiz ve tartışmasız kabul edilmesidir (Topçu, 2008: 49-50). Topçu İslam aleminin geri kalışını Farabi ve İbni Sina'nın İslam'ı yorumlama şekli ile başlatır.

Topçu'ya göre (2008: 50) İslam dünyasını geri bırakan ruh ve ahlak düşüklüğünün iki nedeni vardır: İlki düşünceyi iğdiş eder ve yaratıcılığı ortadan kaldırır. Şuurun yaratıcı dinamizmini öldürür. İkincisi ise üstat otoritelerine bağılıktır. Buda özgür düşünceyi tamamıyla etkisizleştirir ve yasaklar. Bütün alanlarda üstat kabul edilen büyüklerin düşüncelerini kesin gerçekler olarak ele alıp başka türlü fikir ve değerlendirmelerinde mutlaka yanlış olacağı ilke olarak kabul edilince, bütün beyinlerin düşünce gelişimi önceden engellenir. Geriye yalnızca üstatların yaklaşımlarının tefsir ve uygulaması kalır. Böylece üstatların tefsir ve yaklaşımlarının tekrarı İslam düşüncesinin gelişimi önündeki en büyük engel olarak ortaya çıkar.

Topçu'ya göre İslam dünyasının geri kalışının nedenleri beş başlık altında; dinde içtihat kapısının kapatılması (1), medreselerde düşünce evriminin durması (2), dinde ıslah (refom) yapılamaması (3), din adamlarının taassubu (4) ve hac ibadetinin bir İslam kongresi hüviyetini kaybetmesi (5), alt başlıkları olarak ifade edilebilir.

Topçu, birinci problem olarak ele aldığı içtihat kapsamının kapatılması hakkında özetle şöyle düşünür: Skolastik anlayışla, vahyi akıl ile açıklamaya çalışan İbni Sina'nın temel ilkelerini Farabi'den aldığı düşünceleri ve İslam anlayışına XI. asırda Gazali *Tehâfüt* isimli eserinde çok büyük eleştiriler getirir. Sonrasında İbni Rüşd *Tehâfüt 'üt-tehâfüt* isimli eseriyle Gazali'ye cevap verir. Ancak İslam dünyası felsefeyi terk eder ve dinsizlik diye etiketler. Gazali'nin açtığı yol Kelam ilminin doğmasına neden olur. Fakat, kelimada da tefsirlerin sayısı artıp âlimlerin yaklaşımları arasında büyük farklar oluşunca, Gazali'nin önceden izin verdiği 'ıctihat' kapısı kapatılır. İslam dünyasında felsefe yıkıldıktan ve Kelam kurulduktan sonra, Aristo felsefesi reddedilmesine rağmen yine de Aristo'nun kıyas mantığı kullanılmaya devam eder. Ancak Kelam âlimleri bu yöntemi filozoflar gibi ustalıkla değil de mutlak surette

şekilci bir zihniyetle kullanırlar. Skolastik yaklaşımın şekilci ve eleştiriye kapalı mutlak hükümlerinin egemenliği zihinlerde devam eder. Aristo'nun üstatlığı reddedilmesine rağmen ancak sonrasında onun yerine Kelam' da yeni üstatlar türer. Nihayetinde içtihat kapısı kapatılınca İslâm dünyası Allah'ın düşünme nimetini reddederek kaskatı karanlıkta boğulur, kalır. Asırlardan itibaren Müslümanların okullarda verdikleri eğitimin hepsi eski bilgilerin aktarılması ve kıyas metoduna uygun olarak eski âlimlerin düşüncelerinin tekrarıdır. Böylece İslam dünyasında hakikat kapsı kara bir perde ile örtüldükten sonra asırlardır İslam dünyasında ne özgür düşünce ne felsefe ne de romantizm ve Rönesans doğabilir (Topçu, 2008: 50-51. Skolastik düşüncenin önemli sonuçlarından birisi felsefenin medreselerden çıkarılmasıdır. Felsefenin medreselerden çıkarılmasının doğal sonucu içtihat kapısının kapatılmasıdır. Geleneksel İslamcılar içtihat kapısının açılmasının Topçu ise tam tersini kapatılmasının İslam'a büyük zarar vereceğini düşünür.

O, içtihat kapısının kapatılmasını büyük bir problem olarak gördüğü için işe *Ehl-i Sünnet* geleneğinin en büyük otoritelerinden sayılan Ebu Hanife ve Gazali'nin görüşlerinin günümüzde aynen kabulünü, zekâyı skolastik zihniyete esir etme olarak değerlendirir (Topçu, 2008: 53). Topçu'nun bu yaklaşımı *Ehl-i Sünnet* geleneğine yönelik köklü bir eleştiridir. Geleneksel İslamcılar, mezhep imamları ve bazı İslam âlimlerinin düşüncelerinin tartışılmayacağını ya da geçmiş otoritelerin hükümlerinin içtihatlarının günümüzde görüşlerinin aynen geçerli olduğunu savunurken Topçu bu konuda tam tersini düşünür. İşe *Ehl-i Sünnet* geleneğinin en büyük otoritelerinden olan Ebu Hanife ve Gazali'nin eleştirilebileceğini söyleyerek başlar.

İslam dünyasının geri kalmasının temel problemlerinden ikincisi 'düşünce evriminin durmasıdır'. Din eğitimi veren okullarda, bu öğretimi verenler, dünyadaki her şey gibi insan düşüncesinin evrim sürecinin farkında değiller. Gerçekte beş yüz veya bin yıl önceki insanların düşünce ve görüşlerini aynen almak insanlığı ilerletemez. Gerçeklere ulaşmak için, eskilerin düşüncelerinin eleştirilmesi ve tartışılması şarttır. Bir düşünceyi eleştirmek, onu kötülemek veya karşı çıkmak değildir. Özellikle ona katkı sunmak, bilime ve insanlığa hizmettir. Tenkit herkes için hak, âlimler içinse bir vazifedir; ahlaki bir vazifedir. Her dönemin düşünce ve görüşleri o dönem için doğru olabilir ve kendi içinde gerçeği barındırır. Onlar süreç içerisinde evrimle yeni fikirlere varlık ve yaşam sağlar, sonra da kendileri de tarihe mal olur. Tarihi kıymetleri devam eder. Adeta, bir binanın en üst katına, alt katların ve temelini

basamak görevi yapması gibi bir işlev görür. Ancak ufukların en üst kattan daha iyi ve tam olarak görülmesi gibi, düşünce tarihinde de eski yaklaşımlar bugünkü düşüncelere zemin olmakla beraber güncel problemler artık onlarla çözülmeye çalışılmaz. Böyle davranmak skolastik zihniyet yaklaşımıdır (Topçu, 2008: 52-53). Bu skolastik zihniyet yaklaşımından kurtulmak için eski üstatların fikirleri yeni düşüncelere sadece bir dayanak olarak kullanılabilir. Yoksa onların fikirleri günümüz problemlerini çözmede yetersiz kalır.

İslam aleminde Ebu Hanife ve Gazali kendi dönemlerine göre çok büyük dâhilerdir ve tarihi kıymetleri vardır. Onların kendi dönemlerinde ortaya koydukları düşünce ve görüşleri günümüzde aynen kabul etmek zekâları skolastiğe gömmektir. Bu konuda İslam dünyası geçmişin tekrarından başka bir şey yapmamıştır. Ne yazık ki asırlardır düşünce evrimi devam etmediği için mazide karanlık ve büyük bir uçurum oluşmuştur. Günümüzde İslam'ın uyanışı için altı-yedi yüzyıllık boşluğun doldurulması şarttır. İslam Rönesans'ının, gerçekleşmesi için üstatlar hegemonyasının naslarından vazgeçilerek aklın dünyayı kavrayan iktidarı ile bütün problemlerin ve fikirlerin özgürce eleştirilmesi ve tartışılması gerekir (Topçu, 2008: 53- 54). Farklı bir deyişle İslam Rönesans'ı için üstatlar hegemonyasından kurtulmak gerekir ve özgür düşünceye ihtiyaç vardır.

İslam dünyasının geri kalmasının temel problemlerinden üçüncüsü dinde 'ıslahattır' (reform). Topçu, İslam'da reformu, ıslahat olarak değerlendirdiği için gerekli görür. Bu konudaki düşünceleri özetle şöyledir: Hukuk kuralları ve eyleme/fiile dayalı hükümler, dönemin gereklerine ve sürekli değişen gereksinimlere göre, aslında İslam hukukunun dayandığı ilkelere dayanır. Fakat cahiller aracılığıyla bu ilke çiğnenerek kurallar katılaştır, yaşam gücünü kaybederek günümüzdeki bağnazlık oluşur. Bu alanda yapılması gereken harekete, reform yerine, İslam'ın gerçeğine götüren ıslahat demek daha uygundur. Geçmişte olduğu gibi XX. yüzyılda ve gelecek yüzyıllar da İslam'ın inkişafını sağlayacak olan bu ıslahat, İslam'ı bir ihtiras partisi ya da Kur'an'ın ticaret şirketi olmasını engelleyecek, gerçekte sahip olduğu hürmet seviyesine yükseltecek ve böyle bir hareket, cahil din istismarcılarını ve Allahsızların sesini kesecektir (Topçu, 2008: 105). Yukarıda da görüldüğü gibi Topçu dinde reform yapılması şarttır veya gerekir diye net bir ifade kullanmaz. Reform yerine 'İslam'ın gerçeğine götüren ıslahat' der. Ancak Topçu İslam'ın, Hristiyanlık gibi

değerlendirilmesini ve yorumlanmasını da istemez. Bu konuda kendisi bir kafa karışıklığı oluşturmak istemediği için doğrudan reform ifadesini çok az kullanır.

Topçu, genellikle reform kavramı yerine ıslahat kavramını tercih etme nedenini kısaca şöyle açıklar: Reform, din tarihinde aslına dönme düşüncesiyle ıslahat anlamında kullanılır. Bu amaca yönelik bazı biçimlerin değiştirilmesidir. Dini ıslahatı Hristiyanlıkta ilk olarak Luther Katolik Kilisesinin, Hazret-i İsa'ya gelen esaslardan uzaklaştığını öne sürerek, gerçek esaslara döndürmek düşüncesiyle yapmıştır. Her insanın anlayabilmesi için İncil'in ulusal dillere tercüme edilmesi gerektiğini belirtir. İslam'da, bir zümre din büyükleri tarafından dinin temelleri olarak, Kur'an'ı Kerim dışında ve onu tamamlamak için ortaya konmuş ilkeler ve inançlar yoktur. Kur'an ise her zaman Türkçeye, çevrilmekte ve birçok tercümesi vardır. O halde İslam'da Hristiyan aleminde olduğu gibi bir reform söz konusu olamaz. İslam'da Katoliklik olmadığı için Protestanlıkta oluşamaz. İslam her zaman Ortodoks olduğu için *Ehl-i Sünnet* inanışına dayanır. Kur'an'ın bütünlüğünden dolayı *Ehl-i Sünnet* dışındaki mezhepler büyük cemaat oluşturamaz (Topçu, 2008: 104). İslam'da reform konusu İslamcı aydınlar arasında tartışma konusudur. Çoğunluk, özellikle konuya gelenek açısından yaklaşanlar İslam'da reform yapılmasına İslam'ın 'formunda' bir bozulma olmadığını dolayısıyla da böyle bir şey yapmanın İslam'ı tahrif olmuş Hristiyanlık ile eş tutmak anlamına geleceği için karşı çıkarlar. Ancak Topçu yukarıdaki ifadelerinde bu konuya açıklık getirir. Geleneksel İslam anlayışında şeriat vurgusu ve şekilcilik ön planda olduğu için bu konuda Topçu eleştirilir. O, reform anlamında ıslahat yapmak gerektiğini söyleyerek geleneksel İslamcılardan ayrılır.

İslam dünyasının geri kalmasının temel problemlerinden dördüncüsü din ve dinî duyguları suistimal eden 'din adamlarıdır'. Topçu, konformizme, statükonun rahipleri sayılan din adamları zümresine ve bu zümrenin temsil ettiği basit, şekilci, formaliteci, hurafeci ve taklitçi din yaklaşımına savaş açar. Bu bağlamda özellikle İslam'ın sosyal ahlak boyutunu merkeze alarak din adamlarına çok sert eleştiriler yöneltir (Kırbaçoğlu, 2016: 209-210) ve onlara yönelik; din materyalistleri, din pozitivistleri, din tüccarları, din bezirganları, din matematikçileri ve mabet artistleri nitelemelerini kullanır.

Din adamlarının halka anlattıkları ve okullarda verilen din kültürü, İslam dünyasına yüzyıllardır egemen olan skolastik yaklaşımın tekrar ele alınmasıdır. Ne yazık ki günümüzde bu konuda ciddi ilim adamı olmadığından bunlardan İslam'ı

canlandırması da beklenemez. İmam Hatipler ve İslam enstitüleri başlangıçta Celal Öktem gibi meseleyi bilen âlimin öncülüğünde İslam kültürüne hakikat kapısını aralayacak bir Rönesans amacıyla kurulur. Sonrasında bu okulların bazıları İslam'a karşı, bazıları ise cahil ve bağınaz öğretmenlerin elinde kuruluş amacından uzaklaşır. O, eski taassup kaynağına dönüşür. Otuz bin köyde açılan Kur'an Kursları Müslümanların çocuklarını iki bin yıl önce yaşanan karanlığa götürür. Hepsi Orta Çağ'ın skolastiğine gömülü bir şekildedir (Topçu, 2008: 52). Topçu din adamı zümresine veya pozisyon itibariyle bu zümreden değerlendirilebilecek kesimlerden ümidini kestiği için İslam'ın ikbalini din adamlarında değil de münevverlerde görür, bu nedenle İslam'ı temsil görevinin onlara verilmesi gerektiğini düşünür. Son asırda çağdaş İslam düşüncesinin lokomotifini olarak ulema zümresi değil de Müslüman aydınlar olması gerektiğini söyler (Kırbaçoğlu, 2016: 210). Bu nedenden ötürü *Hareket* dergisi ve dernek faaliyetleri içinde onlara misyon yükler. Topçu'nun, milliyetçi-muhafazakâr aydınlara misyon yüklemesi, onlarla birlikte hareket etmesi, düşünsel ve sosyal etkinliklerde bulunması bu düşüncesini hayata geçirmesinin somut örneğidir.

İslam dünyasının geri kalmasının temel problemlerinden beşincisi 'hac' ibadetinin gerçek amacına uygun yapılmamasından kaynaklanır. Yüzyıllardır milyonlarca Müslümanın, vatanlarında aç ve kimsesiz acı içinde kıvranan kardeşlerinin, adeta üstüne basıp geçer gibi hacca koştukları Kâbe'den dönüşte, onlar için azıcık acıma, hatta insanlar için bir parça aşk ve muhabbet taşıdıklarına şahit olunmamaktadır. Bu nasıl bir kulluktur ki Müslümanları Allah'ın evinde toplamasına rağmen aralarında birlik ve kardeşlik oluşturmaz. İslam dünyası içinde hep düşmanlık hâkimdir. Kâbe'nin bekçileri sanki Müslüman kardeşlerini soymakla vazifelidir. Bu Allah'a iftira etmektir. O, bu şekil bir ibadet emretmemektedir (Topçu, 2008: 61). Bu bağlamda hac ibadeti toplumsal ve ekonomik işlevini tam olarak yerine getirememektedir.

Haccın anlamı, ruhsuz bedenlerin yalnızca yer değiştirme şeklinde belli bir mekâna seyahati değildir. Haccın, bir İslam Kurultayı olarak ahlaki ve toplumsal amacıyla birlikte büyük mistik değerini yaşayacak olanlar, dini aşk ile kalbi sonsuzluğa ulaştıran yol olduğunu idrak eden ve yaşayan gönüllerdendir; bedenlerini put gibi şekiller yaparak ve kalabalık yığınların hareketleriyle Allaha yakınlaştıklarını sanan ölü ruhlar değildir (Topçu, 2008: 61). Bu bağlamda hac yalnızca bir seyahat ve

basit ritüellerden oluşan bir ibadet şekli olamaz. Hac, hem Müslümanların problemlerinin gündeme getirildiği bir İslam Kurultayı hem de mistik bir ibadettir.

Topçu'nun İslamcılığıyla ilgili olarak şunlar söylenebilir: Her ne kadar o İslamcı olarak nitelendirilse de kesinlikle ideolojik İslam'ın bütün çeşitlerine karşıdır. İslamcılık tanımlaması, dünyayı İslami pencereden değerlendiren Müslüman aydınlara dışarıdan yapılan bir kavramsallaştırma olduğu için bu kavram Topçu'yu ifade etmekte yetersiz kalmaktadır.

Topçu, tasavvuf ve tarikatların Müslümanları tembelleştirdiği konusunda İslamcılarla benzer düşünmesine rağmen o, bu konuyu daha geniş bir platformda ele alır. O, Müslümanların geri kalmasının nedenini esas olarak ruh ve ahlak düşüklüğü ana başlığı altında, içtihat kapısının kapatılması, düşünce gelişiminin (evriminin) durması, dinde ıslahat (reform), din adamları ve hac ibadetinin fonksiyonunu yerine getirememesi alt başlıkları altında ifade eder.

4.1.4. Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında Batı ve Modernleşme: Makine Medeniyeti

Türk kültürü açısından, Batı ve modernleşme kavramları birbirlerini etkileyen dinamikler olduğu için bu çalışmada birlikte ele alınacaktır. Batı kavramının coğrafi bir terim olmaktan çıkıp siyasi bir içerikle kullanılmasının tarihi eskidir. Fakat ismi Batı olan, başta güçlü bir askeri yapı, hünerli bir siyaset ustası olarak çıkan, daha sonra muhteşem teknikler icat eden, devamında konforlu bir yaşam sunan yeni, farklı bir medeniyet alemi, en aşağı üç yüz yıldan itibaren Türk-İslam dünyasının gündemindedir. Tanzimat'tan itibaren Batı ve Batılılaşma konusuyla ilgilenmeyen bir kuşak ve Batı karşısında olumlu veya olumsuz ya da makul bir tutum takınmamış yazar, düşünür ve aydın yoktur (Okay, 2009: 171). Batı kavramının siyasi bir içerik kazanması, bilim ve teknik konularında Avrupa'da sistematik bir şekilde ilerlemenin başlangıcına yani Rönesans'a kadar da götürülebilir ancak Osmanlının Batı karşısında geri kalmasının görünür olmasıyla ortaya çıkmıştır.

Osmanlının son zamanlarında aydınlar İslam dünyasındaki gerilemeyi modern bağlamdaki 'ilerleme' idealini merkeze alarak kurtuluşu klasik İslam düşünce geleneğinde kabul görmeyen 'ilerleme' esasında aradılar. Batı düşüncesinin, kâinatı kontrol edecek mekanizmanın başı olarak; insanı da yeniden tasarlayan teknik ilerlemeyi 'sahih' olarak algılayan Müslüman zevat, doğayı ve sistemi hegemonya

altına alma amacındaki ‘terakki’ yaklaşımı karşısında çelişkiye düşmüştür (Yıldırım, 2006: 178). Ancak klasik İslam düşüncesine bir alternatif olarak ortaya çıkan ve her geçen gün daha da güçlenen çağdaş/modern İslam düşüncesi İslam dünyasındaki gerilemeden kurtulmanın yolunu terakki/ilerlemede görmüştür.

Osmanlının son zamanlarındaki gelişmelerle ilişkili olarak ortaya çıkan durumlar ve tarihsel süreç içerisinde önemli bir boyutu işaret eden çağdaş İslam düşüncesi, politik ve askeri başarısızlıkların sonuçlarından beslenir. Modernizmin argümanlarına göre konumlanan İslam düşüncesi (aydınları) özel ve kendinden bir tez öne sürmekten ziyade, duruma göre karşı çıkma (savunma), duruma göre eklemlenme şekliyle var olur. Bu yüzden ilk sözü, Batı düşüncesi söyler. Bu yol ayrımından sonra Müslümanların ‘modern dünyada nasıl hayat sürecekleri’nin gayreti içinde olmaları, Batı düşünce sistemi çerçevesinde hareket edeceklerinin de bir işareti olur (Yıldırım, 2006: 179). İslam dünyasının Batı düşüncesi çerçevesinde yol almaya başlaması *terakki* olarak isimlendirilecek, devamında ilerleme, Batılılaşma, Avrupalılaşma ve çağdaşlaşma şeklinde olacaktır. Bu kavramlar içerik olarak farklılık gösterse de İslam dünyasında Batı ve Batılılaşma anlamlarında kullanılmaktadır.

Batı tartışması Topçu fikriyatında merkezi ve onun savunduğu medeniyetin karşıtı konumundadır. Yalnızca karşıtı değil aynı zamanda Türklerin Anadolu’ya yerleştikten sonra kurdukları medeniyeti ortadan kaldırmak için fırsat kollayan Haçlı ruhunu temsil etmektedir. Bu özelliğiyle, Batı emperyalist amacını hiç terk etmeyen yapısıyla, Selçuklu-Osmanlı düşüncesinin zirveleştirdiği Türk-İslam medeniyetinin rakibidir. Onu ortadan kaldırmak isteyen tarihi hasmı ve sömürgecidir. Sömürgeciliğin tarihi ve sosyal esasları ise karakterinde olan şiddet kültüründen güç alır. Bu özelliğiyle Batı hem dünya hem de Türk-İslam medeniyeti için bir tehdittir. Sanayi kapitalizminin dünyayı sömürme arzusu, teknolojinin sağladığı olanaklardan dolayı Avrupa sınırlarını aşmıştır. Geline nokta itibariyle Batı’nın bu özelliğini Amerika temsil etmektedir. Topçu’nun kıta Avrupa’ya yönelik duyduğu hayranlığın yanında, köksüz olarak değerlendirdiği vahşi kapitalizmin kaba gücü Amerika, emperyalist Batı’nın temsilcisidir. O, “Batı’nın kültürel derinliğini temsil eden Avrupa’ya hayran, sömürgeci kapitalizmin pragmatizmini temsil eden Amerika’ya düşmandır” (Emre, 2006: 45).

Topçu’nun Batı’yı düşünsel ve ahlaki olarak çözümlenme çabası farklı da olsa, karşısında bir medeniyet ve kültürün temsilcisi Batı vardır. Birbiriyle tezat gibi duran

bu iki Batı imajı Topçu'da bir arada bulunur. Hristiyan Batı'nın ahlakı üzerine kurulan Batı medeniyeti insanlık açısından ortak bir değerdir. Bu konuda yer yer örnek göstermekten çekinmediği Hristiyan ahlakı ile emperyalist Batı arasında kesin bir çizgi çizer. Onun eleştirdiği Batı, geleneksel Hristiyan ahlakını adeta kaosa sokan endüstrileşmiş Batı, yani kapitalizmdir. Bu bağlamda çağdaşı birçok İslamcı' dan farklı olarak Batı'nın teknolojisini almayı buna karşın ahlak ve kültürünü dışlamayı öneren anlayışa karşı çıkar. Eğer kapitalist ahlak geleneksel Hristiyan ahlakını bozmasaydı günümüzdeki Batı medeniyetinin çok daha farklı istikamette ve şekilde gelişeceğine inanmaktadır. Batı medeniyeti ve ahlakına ilişkin klişe bir ayrımın yapılamayacağını ifade eder (Emre, 2006: 46): Türk milleti Batı'nın iki şeyini yanlış anlar; ilmini ve ahlakını tersinden görür. Bir yandan Batılılaşmak isterken bir yandan da ahlakından uzak durmaya çalışır. Ancak ilimle ahlakın aynı kaynaktan çıktığını fark etmez (Topçu, 1998: 30). İşin doğrusu Avrupa'da kötülükler, hastalıklar var, ancak bu onların ahlakı değil; düşmanıdır. Avrupa elli yıldır bu krizin içinde perişan durumdadır. Avrupa Hz. İsa'nın getirdiği aşk ahlakına, sonsuzluğa susamış insanlığın Allah'a yönelik atılımına bağlanmasaydı günümüzdeki medeniyeti oluşturamazdı. Çünkü bu medeniyet aşkın medeniyetidir. Romantizm ve Rönesans bu aşkın ürünüdür. Hristiyanlığın dünyaya getirdiği bu aşka düşman olarak Batı'nın ahlakında derin yarıklar açan güç, madde dünyasının kahrolası kazananı büyük sanayidir (Topçu, 1998: 40-41). Bu bağlamda Topçu, kapitalizmin Hristiyan ahlakını bozduğunu eğer kapitalizm Hristiyan ahlakını bozmasaydı, Batı medeniyetinin günümüzdeki durumundan çok daha iyi bir noktaya gelebileceğini ve onun arkasındaki gücün Hristiyan ahlakı olduğunu ifade eder.

O, Paris'te eğitim aldığı yıllarda Batı pozitivizmi ve materyalizmini kritik eden Hristiyan-mistik entelektüel kesimle yoğun etkileşiminin sonucu Batı'nın tek boyutlu bir değerlendirmesinin yapılamayacağını anlar, Batı'ya rağmen bir başka Batı'nın olduğunu fark eder (Öğün, 1992b: 70). Onun, Batı medeniyetine bakışı derinlemesine şu şekilde ifade edilebilir: Batı medeniyeti arka arkaya ya da aşağıdan yukarıya katmanlar şeklindedir. Batı ile karşılaşan Türk insanı ve münevveri birinci katmanı görünce şaşkınlık yaşar. Büyük şehir sistemi, maddi gelişimin ileri seviyesi insan ilişkilerinde sınırsız özgürlük, çılgınca eğlence hayatı vb. bu katmanı gören Doğulu önce afallar ve sonra iki tür davranış gösterir: Onay ya da ret, hayranlık veya nefret, ikinci katmanda bu yüzeysel medeniyetin bir miktar içine girer: Batı'nın kültür ve

sanatı, resim, heykel, mimari müzik, edebiyat, kütüphaneler; müzeler, her Avrupalı bireyin okuması, kültüre ve güzel sanatlarla ilgilenen birer yurttaş olmasıdır. Sınırlı sayıdaki küçük Doğulu münevver grubunun fark ettiği bu sınıf ise yalnızca hayranlık uyandırır. Sonuçta bu kültür etkinliklerinin Türk uygarlığında olmaması onu problemli bir yılgınlığa düşürmekte ya da kendi toplumunun dışına çıkarak, karşılaştığı bu yeni kültürün bir ögesi olarak avunmasına neden olmaktadır. Topçu'nun Batı medeniyeti olarak değerlendirdiği esas üçüncü katmandır. O ise daha derinlerdedir. Din adamlarının, bilim insanlarının sanatkar ve filozofların yardım ve çabasıyla oluşmuştur. Onların sayesinde ayakta durmaktadır (Okay, 2009: 172-173). Bu bağlamda Batı, yer küre şeklinde derinlemesine üç katman olarak ifade edilebilir. Birincisi dünyanın yer kabuğu gibi en üst katmanı; Batı'nın maddi konfor, aşırı özgürlük ve eğlence hayatı, Batı ile ilk karşılaşan her insan bunu fark eder. İkinci katman Batı'nın kültürel kurumları ve sanat eserleri, Avrupalıların entelektüel merakı, dış kabuğun yüzeyselliğini aşabilenlerin fark ettiği orta katmandır. Üçüncü çekirdek (düşün) katmanı ise bilim, düşünce insanları ve sanatkarların Hristiyan ahlakı ve Rönesans'la birlikte oluşturduğu ancak dışarıdan bakıldığında kolay kolay fark edilmeyen katmandır.

Ülkemizde birçok aydın ve yönetici, geçtiğimiz yüzyılın ortasından sonra, Avrupa'dan temel şeyleri transfer ederek Avrupalılaşıma gereğini, yer yer ileri sürerler. Zamanın gereklerine uygun şeylerin Avrupa'da olduğunu ifade ederek gözlerini hırsla Avrupa'ya döndürenler ve Avrupa'yı çok beğenenler arasında, Avrupa'dan alınacak şeyin ne olduğunu belirleme konusunda çoğu kez hararetli kavgalar, bilimsel ve düşünsel tartışmalar olmuştur. Bunların bir grubu Avrupa'dan sadece teknik, diğer bir grubu ise tekniğin yanında kültüründe alınması gerektiğini savunurlar. Birinci görüşü savunanlar, Avrupa'dan sadece teknik ve makine almak gerektiğini ifade ederler. 'Avrupalı devasa fabrikalar, savaş gemileri, uçaklar, arabalar yapıyor. Elektrik ve buhar gücünü kullanma becerisine sahip. Doğanın gücünü insan kontrolüne sokmuş' diye bağırarak, Türk milletini uyandırmak, sanki uygarlığa ulaştırmak isteyenlerin ilk sesleridir. Bunlar, Avrupa'nın çoğu olumsuz yönlerinin farkındadırlar. Türk milleti Avrupa'dan makine ve teknik alırken, onların kültür ve ahlakını almayacaktı. Geçtiğimiz yüzyılın sonlarından itibaren, Avrupa'dan makine, yedek parçalar ve ağır sanayi unsurları memleketimize girdi. Fabrikalar kuruldu (Topçu, 2018a: 178).

Batı'dan yurda transfer edilen sanayi unsurları ve fabrikalar ister istemez kendisini üreten kültürü ve ahlakı da promosyon olarak yeni yerine taşır.

Topçu'ya göre ikinci görüşü savunanlar, Batılılaşma inkılabını yapanlar, birinci grubun gözünden kaçan toplumsal gerçeği fark eden, insan ruhunun parçalardan oluşan lego olmadığının farkında olan entelektüellerdir. Bunlara göre Batı'yı, tekniği ve uygarlığıyla aynen kabul etmek mecburidir. Eve kabul edilen misafirin ayaklarını ve vücudunu içeri alıp, başını dışarıda bırakmasını istemek komiktir. Batı'nın kafası denilen şey onun müziği, edebiyatı, ahlakı, aile yaşamıdır. Bunları Batı'nın tekniğinden ayırmak mümkün değildir. Fabrikada işçinin çalışma şekli ailesini daraltır. Eşler arasına bireysel çıkar hesabı girer. Böylece ailenin ahlaki şahsiyeti zayıflar; günümüz ailesi oluşur. Bu çalışma şekli zevkleri değiştirir; önceki ahlaki değerler terk edilir. Bu aydınlar, Batı'nın makine gıcirtısı altında yatan bütün bu üzücü sonuçları, tekniği çok sevdikleri için, gönülleri var yok onunla birlikte almak zorunda kalırlar (Topçu, 2018a: 179). İkinci görüşü savunan aydınlar tekniği ve medeniyeti olduğu gibi kabul etmenin zorunlu olduğunu bildikleri için teknik alınırken ister istemez onu üreten kültüründe geleceğinin farkındadırlar.

Topçu'ya göre, Batı'yı meydana getiren ve onun devamını sağlayan güç, ruh ve madde olarak iki başlıkta ifade edilebilir. Ruh, zengin edebiyatı ve güçlü metafiziğini Orta Çağda oluşturan Hristiyan spiritüalizmi, madde; Avrupa'da XVII. yüzyılda emperyalizm, kısaca diğer kıtaların ham maddelerini Avrupa'ya kaçırma çabasını destekleyerek ortaya çıkan büyük sanayidir. Avrupa'nın üç yüz yıllık tarihi, bu iki gücün çarpışmasının ürünüdür. Nazik Hristiyan ruhuyla sömürgeci sanayicinin ham ve kaba maddesi yer yer çarpışır. Bazen biri bazen diğeri kazanır. Hz. İsa'nın Avrupa kıtasında en has temsilcisi sayılan Pascal'daki aşk ve iman gücü, vicdani rasyonaliteyi üstün tutan Kant'ın görev ahlakı romantizm hareketini oluşturduğu gibi, bitkin kalplere coşku ve enerji veren Rousseau'nun kalp ahlâkı ile doğa aşkı hep Hristiyan ruhunun Avrupa'da yarattığı oluşumlardır. Fakat, kalp ve imanın sesini, yine yer yer makine canavar gibi boğmak ister ve bunu başarır (Topçu, 2018a: 180). Batı'yı oluşturan ruh ve madde gücü birbirine karşı mücadele içerisindedir. Son zamanlarda pozitifizmle beraber modernleşme, Batı'nın spiritüalizmi ve kalp gücünü alt eder. Bu yüzden Topçu, Batı'ya karşı çok yönlü bir değerlendirme yaparken, modernleşmeye karşı kökten bir eleştiri getirir.

Osmanlının son asrından itibaren entelektüellerin hepsi modernleşmeyi destekler. Ancak modernleşmenin şekli hakkında farklı yaklaşımları vardır. Anlaşmazlık modernleşmenin kendisiyle ilgili değil şekliyle ilgilidir. Bu yüzden modernleşme politikalarına karşı köklü yaklaşımlar oluşamaz. Ancak burada Topçu çok önemli bir konuma sahiptir. Doğrudan modernlikle hesaplaşır ve pratiklerini tartışmaya açar. Bu yüzden Topçu, modernleşmenin şekliyle ilgilenmez niçin modernleşileceği ile ilgilenir. O, modernleşmenin taklitçi, tek taraflı, sorgulamasız, radikal bir şekilde pozitivizmle iş birliği içinde uygulamaya koyulduğu bir dönemde düşüncelerini ifade eder. Bu yönüyle entelektüel bir çaba içerisine de girer. Modernliğin uygulamalarına yönelik siyasi projenin uygulamalarına meydan okuyucu düşünsel bir mücadele verir (Yıldırım, 2016: 126). Bu düşünsel mücadele onu diğer aydınlardan farklı kılar. Birçok aydın modernleşmenin şekli üzerinde kafa yorarken onun, modernleşmenin ve pratiklerinin handikaplarının farkında olması çağdaşlarından daha öngörülü olduğunu gösterir.

Topçu, Türk entelektüelleri arasında modernleşmenin gerekliliğini sorgulayan ilk aydındır. Modernleşmeyle eklektik ilişki kurma şeklini tasvip etmez. Bu problem daha doktora çalışmasında kafasını meşgul eder. Ona yönelik ciddi bir entelektüel ve düşünsel arka plana sahiptir (Yıldırım, 2016: 119). Topçu, fikir hayatının tamamında modernleşmeye teknoloji kavramı üzerinden bir ideoloji eleştirisi yapar. Bu yönüyle Türk politikasında geniş bir platforma sahip olan modernleşme yaklaşımından ya da medeniyetçi (modernist) muhafazakarlıktan ana çizgilerle ayrılır (Mollaer, 2016: 219). Medeniyetçi muhafazakârlar modernleşme taraftarı, Topçu ise modernleşme karşıtı olarak onlardan ayrılır. Medeniyetçi muhafazakârlar, Batı ile aradaki mesafenin ancak bu şekilde kapatılabileceğini düşünürken Topçu tam tersi Batı ile aradaki mesafenin bu şekilde daha da derinleşeceğini düşünmektedir.

Topçu düşüncesini, çağdaş düşünce tarihi penceresine göre özgün ve ayrıkçı yapan husus, teknolojik modernleşme hastalığına tutulmuş bir ekol içinde modernleşmeye yönelik keskin ve köktenci eleştirilerinden kaynaklanmaktadır. Bu ciddi eleştiri, ekonomik, sosyal ve ahlaki nedenlere dayanan ön koşullara ve açılımlara sahiptir. Ekonomik ve toplumsal açıdan, modernliği kapitalizmle özdeşleştirir ve çok sert eleştirir: Ekonomik modernlik olarak kapitalizm ve endüstrileşme, sosyal modernlik olarak, toplumsal açıdan farklılaşmamış bir tarım toplumuna karşılık gelen cemaatin ötesine geçilen, konvansiyonel topluma denk düşen cemiyet hayatı insan

tabiatına terstir. Topçu, toplumların evrensel değişiminin nesnel şartlarına dikkat çeker ve bu koşulları ahlaki içerikle doldurur (Mollaer, 2009b: 209). Topçu gibi *Frankfurt Okulu* düşünürleri de aynı tarihlerde, modernleşme, kapitalizm ve endüstrileşmenin insan ve toplum hayatındaki handikaplarına dikkat çekmesi onun sosyal bilimlere olan hâkimiyetini ortaya koyar.

Ancak Batı- dışı bir sosyoloji tasavvuru olarak Topçu'nun savunduğu yaklaşım *Eleştirel Teori*'ye (*Frankfurt Okuluna*) göre daha özgündür. Modernliğin sonucu olan yabancılaşma, ruhsuzlaşma (Weber'in deyimiyile büyü bozumu) ve makineleşme problemlerine varoluşsal açıdan eleştirilerde bulunur. Sosyal açıdan sanayileşmenin çözüm değil, bir köleleşme ve kriz toplumu olma handikaplarına dikkat çeker. Bu eleştirilere sunduğu çözümleri, Anadolu İslam medeniyet ve kültür birikimlerinden yola çıkarak ortaya atar. Türkiye'ye yerli *Eleştirel Teori* 'yi kazandırır (Yıldırım, 2006: 146-147). Teknik yapıya bağlı modernlik, dünyanın genelini Batı hegemonyasına sokarak araçsallaştırır. *Frankfurt Okulu* ise modernliğe karşı yalnızca yabancılaşma eleştirisi yapar. Teknolojinin Batı-dışı toplumlarda hegemonyacı yapısına vurgu yapmaz. Ancak Topçu bu konuya önemle dikkat çeker. Teknik gelişme Anadolu'yu fetheden yeni saldırganlıktır. Anadolu'yu teknik uygarlığın sömürgesi yapar. Bu tarihte gerçekleşen en kötü istiladır. Hatta Yunan istilasından da kötüdür. Anadolu halkı teknolojiye karşı duyduğu kompleksle maddenin kölesi durumuna düşmektedir (Yıldırım, 2016: 122).

Topçu'nun genelde modernleşmenin tümüne, özelde de Cumhuriyet modernleşmesine yönelik eleştirileri vardır. Onun, Cumhuriyet modernleşmesine eleştirisi, hamle ruhundan ve ahlaki endişeden uzak, estetiksiz, felsefesiz, maddi dünyayı elde etmeye yönelik bir arzu ve coğrafya kavrayışına dönük karşı çıkmadır. Topçu'nun eleştirel yaklaşımı "teknîği almayalım, onu almak taklittir; tekniği oluşturacak kültürü inşa edelim" düşüncesinden doğar (Bergen, 2016b: 274). Topçu'nun kültür inşa etme konusundaki düşüncesi özetle şöyledir: Kültür, transfer edilemez, taklit edilemez, kopyalanamaz, uygarlık araçları gibi satın alınamaz, gümrükten kaçak olarak sokulamaz. Uygarlığın, milli kültürlerin, gelenek ve göreneğin, yaşam şekli ve teknik aletler olarak hayata armağanı, manevî olan kültürün maddi yaşam çerçevesinde kalıplaşan sızıntılarıdır (Topçu, 2018a: 175). Tekniğin (teknolojinin) Batı'dan, doğrudan transfer edilmesi durumunda karşılaşılabilecek

problemlerin farkındadır. Teknik, transfer edilirken onu üreten kültüründe ister istemez nüfuz edeceğini bildiği için tekniği yaratacak kültürü inşa etmeyi teklif eder.

Topçu'nun, teknikle ilgili kaygıları özetle şöyledir: Bütün kuvvetler ve akıllar, teknik denen canavarı dünyaya sığmaz bir güce dönüştürmek için uğraşmaktadır (Topçu, 1998: 201). İbadethaneleri bile mal ve dünya arzularıyla dolduran çaresiz insan, ibadethaneye koşar ancak onda da kurtuluş bulamaz. 'Büyük teknik' diye çılğınlar gibi bağıradersun tekniğin zehirli bir ölüm iksiri olduğunu fark etmesi yakındır. Ruhundaki zenginliklerden vazgeçerek, dostluğu, sevdayı, merhameti, vefayı ve Allah'ı da yok sayarak kollarına sığındığı tekniğin pençesi altındaki son sözü acizlik ve pişmanlık olacaktır. Dün daha çok sevdiği direksiyon, uçak, fabrika diye hep kalpten bağlandıkları güzel oyuncaklar, cehennem lavlarını tepesine akıttığı zaman ne yapacak? (Topçu, 1998: 202). Bu bağlamda Topçu, teknolojik modernleşmenin sağladığı olanaklar aracılığıyla gerçekleştirilen Holokost, atom bombası vb. yaşanmış ve muhtemel yaşanacak tehlikeleri ifade etmektedir.

Topçu, bir yandan da teknolojinin kültürün kontrolünde olmasından yanadır. Makineleşmeye de karşıdır. Makineleşme taraftarlarını aptal olarak niteler. Teknolojiyi kültürün bir parçası olarak görür (Uçan, 2006: 86). O, teknolojik gelişmelere karşı olduğu kadar, muhtemelen ondan daha çok insanın teknoloji karşısındaki durumuna, çaresizliğine karşı çıkar (Öğün, 1992a: 113). Ona göre Müslümanca yaşama olasılığı ancak kır hayatında mümkündür. Öyleyse, sabandan daha ileri bir teknoloji milli kültürün temel dayanağı olan İslami hayata zarar verecektir (Öğün, 1992b: 67-68). Uçan ve Öğün'ün düşüncelerine göre Topçu, teknolojinin zararlarının kültürle önlenebileceğini, kültür ve tekniğin birbirinden ayrılamayacağını, Müslüman Türk kültüründe icat edilmeyen teknolojinin İslami yaşayışa ket vuracağını düşünür.

Topçu, teknolojiyi soyut pencereden değil de onu kapitalist pencere çerçevesinde yorumlar (Öğün, 1992b: 68). Zekânın gücü, maddeye bağlanıp onu ve diğer insanları sömürerek, teknik yeteneği harekete geçirir. Günümüzde teknik kuvvet dünyaya bir başına egemen olarak maddeyi ilahlaştırır. Teknik ve ticaret kol kola girerek dünyaya egemen olurken, onların yok saydığı ruh gücü dünyadan uzaklaşır (Topçu, 1998: 148). Ona göre tekniğin en problemlili yönü kapitalizme zemin oluşturması, ticaretle iş birliği yaparak ruh gücünü ortadan kaldırması, ticareti çok güçlendirip maddeyi büyütmesindedir.

İnsan tekniği geliştirerek topraktan demiri (metalleri) çıkarır. Ancak topraktan çıkarılan demir insanlığın başına bela olur. Topçu bu konuyu özetle şöyle ifade eder: Topraktan kaçan insanın ilk işi yine topraktan çıkarılan demire koşturaktır. Önce demirden yaptığı kılıçla insanların başını keser. Sonra sabanına takar ve toprağı sürer. Daha sonra demirden yaptığı aletlerle şehirleri inşa eder. Böylece şehirlerde toprak sevgisinin yerini demir hırsı alır. İnsan demirle uğraştıkça içindeki şeytan hareketlenir. İnsan eliyle aletleşen demir, hırsları kımıldatır. Artan hırs kalbi ezer ve demirin azdırdığı ihtiraslar insana egemen olur. İnsan, kendinden kaçıp haricindeki eşyaya yönelir. Demirin kuvvetiyle aletleşen varlıklar, yüzlerce demirden ok olarak insan kalbine saplanır. Toprağını kaybeden kalp bozulur. Toprak, sonsuz huzuru sağlamasına rağmen, topraktan çıkarılan demir, dünyayı karanlığa boğar. Günümüzde makine olarak dünyanın üstüne kâbus gibi çöken demir iktidarı, kendine hayran olan insan kalbini öldürür ve saadeti dünyadan çıkarır. Demirin yumruğu altında iradesiyle tutsaklığı kabullenen insan, demirle uzaya gider, onunla harikalar yaratır, onu mabudlaştırır. İnsanın demire tapınması arttıkça ruhundaki saadet daha azalır. Kendisinden daha da uzaklaşarak yaşam sevgisini her gün biraz daha kaybeder. Her geçen gün o bir iskelet şekline gelir: Uçan bir iskelet, her şeyi yapma iddiasında olan bir ceset, kin, ihtiras ve kıskançlığın çıldırttığı bir ifrit, can çekişen bir canavar halini alır (Topçu, 1998: 170-171). Bu yönüyle modernleşmenin ana unsuru makine olarak düşünüldüğünde; makineyi meydana getiren ana unsurda demir ve diğer metallerdir. Ancak Topçu'nun günün koşulları içerisinde makineyi oluşturan bütün metal unsurları demir olarak ifade ettiği sonucuna varılırsa; bundan mülhem Topçu'nun demir kavramıyla ifade ettiği şey modernleşmedir.

Demiri silah olarak kullanan günümüz insanı, milyonlarca insana saldırma kuvveti kazanmıştır. Günümüz insanı, demirin cehennem sesi gibi homurtusu altında çılgınlıklarını bastırdığı işçi sınıfının yaşamını işkenceye çevirerek, onların kanını sömürmekten vazgeçmez. Aynı zamanda o, diğer insanlara bela olan varlığının anlamını ve acımasızlığını düşünmeyecek kadar kendisinden geçer. Günümüz insanının demir kementlerin tahakkümündeki masum insanların, kendi vicdanlarının paslı çarkları altında örtülü olduğunu görmemesi ve düşünmemesi için sarhoş olması gerekir. İnsan böyle kendi kendini kemirerek ucube bir hal alır (Topçu, 1998: 171-172). Modernleşmenin olanaklarını kullanan insan diğer insanları iki şekilde ölüme mahkûm eder. İlki modernleşmenin sağladığı teknolojik olanağı elde eden ve

maneviyattan yoksun insanın modernleşmenin olanaklarına sahip olmayan milyonlarca insanı öldürmekten geri durmaması, ikincisi ise yine makine ve teknolojinin olanaklarını kullanarak diğer insanların emeğini ve alın terini sömürerek ölüme mahkûm etmesidir.

Topçu yine bu konuda özetle şöyle der: Yerde sürünen demiri, yükselmek ve güçlenmek için günümüzde omuzlarında taşıyan insan artık bitkindir, omuzlarında taşıdığı demir üzerine çökmektedir. Buna rağmen o kurtuluşunu demirden bekler. Toprağı terk ettikten sonra uzaya da meydan okuyan, demirden bir kâbus gibi uzaya yükselen kentlerde kurtuluşunu ararken demir dönemi diye yücelttiği demir tutsaklığının kalbi nasıl harap ettiği ortadadır. Ancak sırtını ezen demir yükünün yorgunluğunu azaltmak için onun bir miktar dinlenmeye, neşelenmeye ve unutmaya ihtiyacı vardır. Günümüzün aşırı spor düşkünlüğü, bu neşelenme ve unutma arzusundan yani insan şerefini, namusunu ve ahlakını ortadan kaldıran eğlence isteğinden doğar (Topçu, 1998: 173). Günümüz insanların spor ve eğlenceye olan ilgisi, modernleşmenin kalbî duyguları öldürmesinden kaynaklanır. Kalbi duyguları öldürülen insan maddi konfora kavuşurken ruhen modernleşmenin esaretine girer.

Topçu'ya göre (1998: 199-200), içinde bulunduğunuz yüzyıl modern olarak adlandırılan karanlık bir dönemdir. Üç yüzyıllık Batı uygarlığının kahramanları artık yorgundur, hırsları onları krize sokmaktadır. Zekâ ile yan yana yürüyen hazlarının yücelttiği demirin ağır kütlesi leş gibi ruhlarının üstüne çökmektedir. Günümüzde bu leşi kaldırıp atacak bir yer ve güç bulunamaz. Kendisini kral zanneden insan, başta esiri zannettiği demire günümüzde kendisi esir olur. Uygarlık sarayının ışıkları ruhları aydınlatamaz durumdadır. Artık bütün her şey, büyük eserler ağlar; bilim, makinenin boğuk soluğunda ağlamakta; sanat, bu kadar yoksulluk yangınlarını söndürmeye çalışan çığıklarda ağlar, bilimin asaletli yüzü siyahlaşır, ilahi sanat kendisine iftira atan hainliklere karşı dostmuş gibi utancından sararır. Dünyada beden kafesinde tutsak olan ruh bir yandan da demirin tırnakları altında ezilir. İnsan bu çifte esaretten nasıl kurtulacaktır. İnsanlık kurtuluşunu arar, yaşam adeta kurtuluş mücadelesidir. Açıkça ifade edilmeyen kurtuluşun anlamı, ruhun beden kafesinden, insanında demirin çarklarından kurtulmasıdır. Kurtuluşun ancak böyle olabileceğini insanlar düşünemezler. Ruhlarında hissediler. Muhtemelen demirle kurtulacaklarına samimiyetle inanır ve bu inanç zemini üzerine birçok sistemler inşa ederler. Omuzlarındaki demir yükünü daima çoğaltırlar. Beyinlerini titreten demirin

gürültüsünden sarhoş olurlar ve sarhoşluklarını daha da artırmak isterler. Demirin kalpleri yakan, vicdanları katılaştıran tırnakları altında inlerler ve daha derin çılgınlara gönül verirler. XX. asır insani değerler açısından çok olumsuz koşullara sahiptir. Son üç asırdır Batı medeniyetinin doğurduğu modernleşme insanı bunalıma sokar. İnsan teknolojinin sağladığı maddi konfor sayesinde kendisini hükümdar zannederek büyük bir esarete girer. Ne yazık ki insanlık günümüzde bu esareten kurtulmak ister. Kurtuluş reçetesi ise insanın maddi konfor ve hazları öteleyerek ruhsal aktiviteleri birinci sıraya almasıyla olacaktır.

Topçu teknoloji üzerinden modernleşme eleştirisine devam eder ve özetle şöyle der: İnsanlık dört tarafı ateşle çevrilen akrep gibi bir çıkış yolu bulamayınca, demirden iğnesini kendi kendine batırır. Günümüzde akıllara durgunluk veren icatlar ve dünyanın altını üstüne getiren demirin eseri olan büyük keşifler, *hippilik* medeniyetini ortadan kaldıracak olan büyük dünya savaşına, yani insanlığın toptan intiharını hazırlamaktan başka bir şey değildir. Bunlar insana huzur verecek, gönlü kurtaracak yaklaşımlar olamaz. İnsan, kurtuluşa doğru ilerlediğini zannederken kendi celladı olan, demirden çare bekler. Bu durum uygarlığın iflasını sağlayacaktır (Topçu, 1998: 173). İnsan demirden farklı bir ifadeyle modernleşmeden çare beklerken daha kötü sonuçlarla karşılaşacaktır. Topçu bu durumu modernleşmeyle ifade ederken Weber (Weber, 1999) rasyonaliteyle ifade etmektedir. Topçu'nun yukarıdaki 'insanlık dört tarafı ateşle çevrilen bir akrep gibi' ifadesi Weber'in çelik kafes metaforuyla benzerlik gösterir.

Modernleşmenin egemen olduğu yirminci yüzyıl makine medeniyetidir. Her geçen gün yaşamın fiziki boyutunu kolaylaştıran yeni araçlar üreten makine, çalışan insanları kendi koşullarına göre şekillendirerek özgürlüklerini alır ve mesleki şahsiyetlerini ortadan kaldırır (Topçu, 2017d: 222-223). Böylece modernleşme insana bir yandan maddi işlerinde ciddi kolaylıklar sağlarken diğer yandan insan ruhu ve özgürlüğü üzerinde hegemonya kurarak mesleki şahsiyetini yok eder.

Makine medeniyetinden önce maddeden ruha yükselen güç, makine medeniyetiyle birlikte yeniden maddeye iner. Makine kısa sürede ilah olur. İnsanlığın, son yüz elli yıldır sınıf çatışması kin ve çıkar mücadelesidir. Makineyi üstten tutan patron ve onun altında can çekişen işçi, her ikisi de maddeye tutsaktır. Ruh, makinenin kaba gücü altında can çekişir. Makine bir yandan çalışarak kendisini kullanan işçiyi cehennem hayatına mahkûm eder, bir yandan da bol kazancı mutluluk kapısı zanneden

patronu robotlaştırır. Işıltılı mekânlarda kadehlerin tokuştuğu güzel salonlarda sözüm ona mutlulukları köpürten insanlar, o saadetlerini makinaya borçludur. Ancak bu salonları hazırlayan, onların emrine sunulan dünya nimetlerinin oluşturulmasında binlerce mazlum işçinin mahkûm edildiği ıstıraplı yaşamı düşünmek gerekir. O kadehlerde yudumlanan binlerce gözyaşındır. Kahkaha atan lüksün geri planında acı çığlıklar saklıdır (Topçu, 1998: 175-76). Topçu'nun makine medeniyeti olarak ifade ettiği modernleşme, madde gücünün kaynağı olur, ruh ise modernleşmeyle mücadelede yalnız kalır. Teknolojik modernleşme, öyle bir hal alır ki hem kendi sahibi olan patronu hem de pençesi altında ezdiği işçinin kalbini yok ederek her ikisini de esir eder.

Günümüzde teknolojik modernleşme, ruhun huzurunu ve varlıktaki duayı yok edip, homurtularıyla caddeleri doldurur. Sokaklarda samimiyetle kucaklaşan bakışlardan eser kalmaz; bütün bakışlar adeta küfür ve lanetle saldırır. Merhamet bakışları yerine her taraftan tehlike ve şiddet bakışları fıskırır. Şehvetleri uğruna başarıya ulaşmak isteyenler birbirlerini ezmekten geri durmazken, makine etrafa kan saçır. Esas söz dinlemeyen makine değil sözden anlamayan insandır. Artık o kendi kalbinin sesini duyamaz hale gelir. Ne yazık ki toprağın insanı toprakla ilişkisini kesmiş, gözünde kentlerin cehennemindeki ışılıtlı tablolar, kalbinde fabrikanın matem dumanlı bacası, sevdasını bırakıp el yurduna, yabancı şehirlere koşmaktadır (Topçu, 1998: 113-114). Geline nokta itibariyle modernleşme insanı doğadan koparır ve yabancılaştırır. Bu yüzden insan kır hayatını bırakır, şehir hayatının ışılıtlı yüzüne kanarak toprakla ilişkisini keser fabrikalara ve büyük şehirlere akın eder.

Teknolojik modernleşmenin en somut göstergesi olan fabrika bacalarının büyük kentlerin çevresini kuşatma çılgınlığı son elli yılda ruh aleminde büyük kayıplara neden olur. Aslında bir asırdan itibaren fabrika kelimesi kutsal bir terim olarak dillerde ve gönüllerde dolaşan modern bir teşbihtir. Yaşam ise hiç de öyle değildir. Eski saadetin yerinde şimdi kaos, önceki aydınlığın üstünde şimdi katı bir karanlık egemendir. Büyük mal varlıkları dünyayı krallarla doldurur (Topçu, 1998: 78). Geleneksel dönemde insanların hakkına tecavüz eden kral sayısı pek az olmasına rağmen ancak günümüzde fabrika ve modernleşmenin sağladığı olanaklar insanların hakkına tecavüz eden kral (ekonomik krallar) sayısını artırmaktadır.

İnsanoğlu fabrika bacalarının kan kusacağını düşünememiştir (Topçu, 1998: 194). Fabrika bacaları kazanç hırsından dolayı 'savaş savaş' diye haykırarak şehirlere

ayakları altına almakta, semaya doğru uluyan bir canavar gibi bağırılmaktadır. Sadece ağır sanayi değil, büyük sanayi de (ticaret ve kazanç hırsı) savaş hazırlamaktadır (Topçu, 1998: 190-191).

Fabrika bacasını mihrap yapan metropollerde akıl hastaları çoğalır. Aya gönderilen astronotların çıldırması ise daha sonu gelmeyen kayıplardandır. Fabrika, insanın ruh dünyasında kıymetli neyi varsa tek tek öldürür (Topçu, 1998: 176). İnsan, günümüzde fabrika bacasından toprak, su ve güneşin kucağına sığınarak onlarda kendisini bulur (Topçu, 1998: 194). Fabrika, insanın maddi konforunu sağlamasına rağmen akıl hastalıklarının artmasını önleyemez. İnsanın maddi konforuna katkı yaparken ruhi değerlerini ortadan kaldırır.

Topçu'nun otomobil üzerinden yaptığı modernleşme eleştirisi ise özetle şöyledir: Akıl ve bilimin meyvesi olan uygarlığın en somut örneği olan otomobil, büyük ve kaba oyuncaklar gibi sahiplerini neşelendirirken, büyük cezaevinin caddelerinde etrafa saldırarak öldürecek bir hasta, bir dalgın, bir bitkin ve yerlerde sürünen bir aciz arar. Bütün alanlarda, bütün kapılarda kurulu dar ağaçları yerine bu otomatik idam sehpaları sıralanırken stadyumların vahşi naraları, Roma'nın eski dönemlerini hatırlatır (Topçu, 1998: 88-89). Topçu, kapitalizmden ziyade modernite ve teknolojinin insan yaşamına zarar vermesi konusunda kötümserdir. Makine onun gözünde kriminal bir yapıdadır; ondan bazen *ifrit* diye bazen de homurtu ve gıcirtılarıyla, yani yaşama doğal olmayan bir ses kirliliği ve sorun olarak girmesini konu eder. Eserlerinde önemli bir oranda otomobil nefreti yer tutar. Otomobil makinenin insana olan hegemonyasının göstergesidir (Bora, 2016: 83-84). Kısaca Topçu'nun gözünde otomobil günümüzün canavarı olarak sokak ve caddelerde arenadaki vahşi hayvanlar gibi dolaşmakta, orada bulunanlar ise onlara yem olarak atılan insanları andırmaktadır.

Topçu kır yaşamını bırakıp büyük şehrin ışıltısına kanan insanın otomobille olan ilişkisini ise kısaca şöyle tasvir eder: Yavaş yavaş güç kaybeden tarlasıyla her geçen gün üzüntü verici bir hal alan bahçesinin iki yanında yükselen kayaların nazlı nazlı salındığı kapısında durup tozlu yoldaki kamyonun canavar saldırısıyla geçtiğini seyreden toprak insanı da bu yeni canavarı gönlüne sindirmek ister. Kısa bir zaman önce köyünde kilerine koyacağı kışlık buğdayı düşünen kadın, günümüzde alacağı arabanın markasına karar vermek için boş boş zaman öldürmektedir (Topçu, 1998: 88). Köylerde doğa ile baş başa yaşayan insan bir kamyonu sahip olmak yani

modernleşmenin olanaklarını kullanmak ister. Köyde, kır hayatı yaşayan, en önemli problemi, karnını doyuracak kadar ihtiyaçlarını kazanmak olan kadın, şehirlerde modernleşmenin sağladığı olanaklar sayesinde boş kaldığı için tüketime merak duyar.

Eski dönemlerde zorbalık sadece krallara hastır. Günümüzde semavi kitaplar yerine direksiyona sarılan bütün eller binlerce insanı çığneyerek kentleri ölümlerle doldurma potansiyeline sahip olmuştur. Otomobil kalbi çürümüş dünyanın kıyma makinelerini andıran berbat sesli bir canavardır (Topçu, 1998: 171). Adeta caddelerde öldürecek insan aramaktadır (Topçu, 1998: 78). Eski dönemlerde çok az sayıda zalim varken makine/otomobil aracılığıyla günümüzde birçok zalim ortaya çıkmıştır.

İnsan metropollerde, araçlarla dolu caddelerde kalabalık sokaklarda yalnızdır. Kendisiyle baş başa kalma olanağından yoksundur. İnsanın benliği ile baş başa kalmasını ancak doğa sağlayabilir. Mahşer yerine benzeyen şehirlerde strese giren insanların doğa ahlakına ve olabildiğince de doğayla baş başa kalma ve doğa sevgisine çok ihtiyaçları vardır (Topçu, 1998: 128-129). Eski çağlarda barbar saldırılarından *akropole* sığınan site devletleri gibi, doğanın kollarından kaçanlar, içerisinde milyonların yaşadığı metropollere sığınır. Bu metropollerde birer mahşer yaşamı sürdürüklerinden habersizdirler (Topçu, 1998: 87). Topçu bu bağlamda insanların büyük gökdelenlerde yaşamasını çevresinin düşmanlar tarafından kuşatılması ve çaresizlik içinde yaşamak zorunda kalması olarak değerlendirir.

Topçu'ya göre (1998: 171) modern dönemden önce insanlar bir servinin gölgesinde bile ruhunun cennetinin hayalini kurabilecek durumdadır. Günümüzde ilerleme diye demirin pençesinde inleyen insan, yalnız bir köşede kendi oto kritiğini yapamayacak kadar kafası karışıktır. Öyle karışıktır ki toprağını terk edip kaçtığı ve atmosferinde kinden ve demirden yumruklar yükselen metropollerde hayırlı evlat aramaktadır. Ağacı, güneşi terk ettiği bu karanlıkta dost bulmaya çalışmaktadır. Bülbül seslerini unuttuktan sonra fabrika bacasının homurtularından şefkat dilenir. Modern dönem insanı metropollerin güneşi engelleyen beton ve demirden perdeleri arasında öfke nöbeti içinde gezen demir yığınlarından birer direksiyona sarılırken, adeta hapisane parmaklıkları arkasında güneşe ve açık alanlara saldıran bir ruh hastasıdır. Uzak mesafeleri kısa sürede çok hızlı kat etmek gibi çocukça arzuların kurbanıdır. İnsan modern dönemden önce bir gölgelikte, doğa ile baş başa bir bülbül sesiyle cenneti hissedebilirken, metropollerde fabrika uğultusu altında sığınacak bir yer arayan ruh hastasını andırmaktadır.

Yine Topçu'ya göre (1998: 176-177), metropol yaşamında insan sevgisi yok olur ve yaşamın anlamı kalmaz. Uzak mesafelerdekilerle iletişim kurmak insanların dostluğunu sağlamaz. Apartman yaşamında aileler ağılda farklı bölmelerde yaşayan koyunlar gibidir. Aralarında ne dostluk ne de sorumluluk duygusu kalmış, geçmiş bağları bile ortadan kalkmıştır. Metropollerin salon yaşamı insanı hapsettiği ve mutluluk sağlamadığı için kentliler her fırsatta ormana ve deniz kenarına koşup doğaya sığınır. Ancak doğadan bir kez uzaklaştıktan sonra tekrar ona dönmek kolay olmaz. Günümüzde köylerden kaçanlar ne yaptıklarının farkında değildir. Köylerden metropollere kaçan insanların diğer insanlara karşı duyduğu sevgi yavaş yavaş ortadan kalkar. İnsanın doğadan kaçması ve metropollerin maddi koşulları, insanın kalp ve gönül dünyasını harap eder. Bu yüzden metropol insanı her fırsatta doğanın kucağına koşar.

Görülüyor ki insan, iradesini tutsak eden hırslarla, kentlerin lüksüyle tüketim çılgınlığında mutluluk aramaya sürüklenir, sonra da kendisini tutsak eden bu güçten kurtulamaz ve bir çamura saplanır. İnsan fırsat bulduğunda doğadan huzur ve gerçek mutluluk toplayacak olmasına rağmen neden onun sevgi ile rahmet dolu kollarından uzaklaşır. Tekrar ona geri dönmek kolay değildir. Onlar doğayı terk edip kaçan ne yaptıklarını bilmeyen insanlardır. Kısa zaman sonra kimsesiz kaldıklarını fark edeceklerdir (Topçu, 1998: 177). İnsan, dünyayı elde etme ihtirasını da aşarak uzaya gider. Devamlı hegemonya ve saldırma düşüncesine sahip olan insanın damarlarında merhamet yaşamaz. İnsan yığınlarından uzak hayat sürenler de doğadaki ilahi boyutu bırakarak, kalplerini ve aşklarını çiğneyerek köylerden kentlere akın ederler. Oradan da daha büyük metropollere doğru bu akın bitmez (Topçu, 1998: 201). Köylerden metropollere olan akının nedeni modernleşmenin sağladığı dünya hırısıdır. Ancak bu dünya hırısı insanı izole eder ve yalnızlaştırır.

Topçu bir doğa felsefecisi olarak doğanın yapıcı, yaşatıcı kuvvetine değer verir dolayısıyla modernizm karşıtlığı, doğayı temel güç olarak değerlendirmesindedir (Yıldırım, 2016: 142). Modernleşmenin dini hayatı etkisi altına aldığını ve şehir dindarlığının faydacı özelliklerinin, modernleşmenin kültürel neticesinden olduğunu farkındadır (Öğün, 2009: 286). Topçu'nun doğaya önem vermesi ve modernleşmeye karşı olmasının altında yatan temel nedenlerin ikisinin din ve ahlak olduğu söylenebilir. İnsanlar arasında fiziki gücün egemen olduğu ilk çağlarda her dönemin bir ahlak ideali vardır. İçinde bulunduğumuz çağda bir ahlak ideali yoktur. Günümüze

kalan ahlak kırıntıları da eski dönemlerden kalmadır. Batı'yı ilerleten ve yaşam aşkı oluşturan Hristiyanlıktır. Osmanlıyı sevginin simgesi haline getiren İslam'dır. Bunları yok eden makine ise bunların yerine hiçbir ahlak getiremez, ne yazık ki insan insanı sevmez olur (Topçu, 1998: 176). Bu nedenden ötürü günümüzde Batı'ya tamamen egemen olan, Batı-dışı toplumlara yavaş yavaş yayılan modernleşmenin ahlak ve din ideali yoktur.

Topçu, modernliğe temelden karşı olmasına rağmen insanlığın kurtuluşunun, teknolojinin büyük idealler uğrunda kullanılmasıyla mümkün olacağını (Topçu, 2017d: 223) düşünür. Ancak konunun ayrıntılarına girmez, konuyla ilgili genel bir çerçeve çizer. Gerçek kurtuluş, doğanın kucağındadır; ona yönelmekte ve onu kucaklamaktadır. Demiri terk etmek, artık insan iradesinin kontrolünde değildir. Bu ancak tarihi alınyazısı, ilahi bir yardım sonucu olabilir (Topçu, 1998: 173). Topçu'nun, modernleşmeden kurtulmayla ilgili 'bu ancak tarihi alınyazısı ilahi bir yardım sonucu olabilir' sözü, insanlığın içinde bulunduğu koşullar ve gelinen nokta itibariyle modernleşme süreçlerinden uzak duramayacağını bilincinde olduğunu göstermektedir.

Tekniğin gücü, sanki dünyayı makineleştirmektedir. Evet, dünya makineleşmekte ve dünyayı makineleştirmek için tekniğin dizginlerini ellerinde tutan insan teknik muzaffer olur olmaz, onun zafer arabasını sürmek sevdasıyla arkasından büyük bir cazibe ile onu takip eder ve kendisi de makineleşir. Tekniğin dizginleri insanın elinde, lâkin şaha kalkan atlar insanı da sürüklemektedir. Tehlikeye, uçuruma gitmek mukadderdir. Onu frenleyecek bir kuvvete ihtiyaç var. O kuvvet kültürdür (Topçu, 1998: 15-16). Topçu, insanın modernlikten kurtuluşunun ilahi bir yardım, olağanüstü bir güçle olabileceğini işin aslına bakılırsa olamayacağını söyler. Onu frenleyecek güç olarak kültürü söylemesi ise modernliğin tamamen ortadan kaldırılamayacağını ancak zararlarının kültürle azaltılabileceğine işaret etmesidir.

Nurettin Topçu'nun toplum inşasında Batı ve modernleşme: Makine medeniyeti başlığı altında ifade edilen düşünceler şöyle toparlanabilir. Topçu'da üç farklı Batı algısı olduğu söylenebilir: Bunlar; tarihsel, sosyal-toplumsal ve düşünseldir. Tarihsel olarak Batı medeniyeti; Orta Çağda geleneksel Hristiyan ahlakı ve Rönesans sonucu ortaya çıkan Batı'dır. Topçu Batı'yı bu yönüyle onaylar. Sosyal-toplumsal olarak Batı medeniyeti; insan ruhunun, yapboz parçası gibi bir şey olmadığının bilinmesidir. Batı'da insan yaşamını kolaylaştırmak için üretilen kültürel ve sosyal

yaşam enstrümanlarının Batılı değerleri teknolojik araçlar aracılığıyla Batı-dışı toplumlara kültür emperyalizmi olarak taşınmasıdır. Bir millet kendi kültürel değerleriyle teknik/teknolojisini üretmediği sürece bundan kaçış olamaz. Bu yüzden Topçu, salt teknik alalım düşüncesine karşı çıkar. Bunu ifade etmek için bilimin ve ahlakın aynı kökten çıktığını söyler. Düşünsel olarak Batı medeniyeti ise Batı'nın maddi refah, eğlence hayatı ve özgürlüğü, kültürel kurumlar, sanat ve sanat eserleri, bilim, filozof ve sanat adamlarının entelektüel dünyasıdır. Topçu da Batı'nın sanat ve bilim insanlarının, filozoflarının entelektüel dünyasını önemser ve onlara eserlerinde sık sık atıf yapar.

Bu arada şunu da belirtelim Topçu Batı ve Batılılaşma taraftarı olarak anlaşılmasın. O, Batı'yı objektif değerlendirme çabasındadır. Ancak son kertede günümüzde gelinen nokta itibariyle pozitivist, pragmatist, materyalist ve emperyalist Batı medeniyetine karşıdır. Mektuplarında yer yer 'batsın bu Batı veya Avrupa' anlamında ifadeleri vardır. Bu onun sanayi kapitalizmi sonucu ortaya çıkan sömürgeci Batı'ya olan tepkisidir.

Topçu, modernleşmeyi insan doğasına karşı en büyük tehdit gördüğü için temelden karşıdır. Teknoloji, otomobil, fabrika, metropol hayatı ve bilimin olanakları kullanılarak üretilen araç gereçleri demir ve demir hâkimiyeti olarak niteler ve bunlar modernleşmenin bileşenleridir. Topçu, bunların insan ve toplum yaşamına olan psikolojik, sosyal, ekonomik, barınma ve yaşam alanlarına vereceği zararlara tek tek dikkat çeker. Modernleşmenin sağladığı bu olanaklar aynı zamanda kapitalizmin daha da büyümesi için zemin hazırlar. Modernleşme ve kapitalizm karşılıklı birbirini besler ve büyütür. Aynı zamanda insan ruhunu da yok eder. Bu yüzden her ikisi de Topçu'nun düşünsel mücadelesinde karşı taraf olarak fazlasıyla nasiplenmiştir.

4.1.5. Nurettin Topçu'nun Toplum İnşasında Birey-Toplum-Şahsiyetçilik: İndivüalizm-Sosyolojizm-Personalizm

Topçu'nun, toplum inşasını yalnızca birey-toplum dikotomisi bağlamında ele almak onun bu konudaki düşüncelerini ifade etmede yetersiz kalır. Çünkü o bireyciliğe ve toplumculuğa karşı çıkar ve bunlara karşı çözüm olarak şahsiyetçilik (*personalist*) düşünceyi savunur.

Onun, şahsiyetçilik düşüncesini Gündoğan özetle şöyle ifade eder: Topçu, sosyal pozitivistin, sosyolojizmin hâkim olduğu bir zaman diliminde bireyden

şahsiyete geçişte ferdi/bireyi ve şahsiyeti ortadan kaldıran bir toplumsal ödev ahlaki yaklaşımı karşısında şahsiyet bütünlüğünün parçalandığı ve özgürlüğün tehlikede olduğu, bu şekilde yaratıcı hareketlerin önüne set çekildiği gerçeğine karşı, şahsiyet kazanmış insanın değerini, bu değerini ortaya koyduğu ilahi irade merkezli hareketler sistemine olan ihtiyaca, ıstırap şeklinde bir cevaptır (Gündoğan, 2016: 191). O, böylece İslamcı muhafazakâr kesimlerde bireye karşı toplumun ön planda tutulduğu bir süreçte üçüncü bir yol olan şahsiyetçiliği topluma ve düşün dünyasına bir çözüm olarak sunar.

O, toplum inşasını İsyah Ahlakı'nı dünya görüşü olarak benimseyen şahsiyet sahibi insan üzerine kurgular. Onun şahsiyetçiliğini (*personalizmini*) anlamak için önce sosyolojizme ve *individüalizme* olan yaklaşımına bakmak gerekir. Bu başlıkta; Topçu'nun cemiyetçilik/toplumculuk (sosyolojizm), bireycilik/ferdiyetçilik (*individüalizm*) ve şahsiyetçilik (*personalizm*) konularındaki düşünceleri incelenecektir. Topçu, kendi metinlerinde cemiyetçilik ve sosyolojizmi içerik olarak aynı anlamda, bireycilik (*individüalizm*) için fert, fertçi ve ferdiyetçilik kavramlarını, şahsiyetçilik (*personalizm*) için ferdiyet ve benlik kavramlarını kullanır. Çalışmanın bu bölümünde Topçu'nun 'fert/çilik ve cemiyet/çilik' kavramları yerine, günümüzdeki kullanımıyla 'birey/cilik ve toplum/culuk' kavramları kullanılacaktır.

Topçu, cemiyetçiliğin (sosyolojizmin) mucidi olarak Durkheim'i kabul eder ve toplumculuğun Türkiye'ye taşıyıcısı ve temsilcisi olarak da Gökalp'i görür. Bu konudaki düşüncelerini kısaca şöyle ifade eder: Fransız sosyoloji ekolünün kurucusu Durkheim XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Batı'da hızla yayılarak ülkemize Gökalp tarafından taşınan düşünceleriyle, bilginin ilkeleri olan zaman, mekân ve sebep kavramlarının aslını toplumda aradıktan ve böylece düşüncenin temelini toplumsal göreceliliğe indirerek kesin hakikat kavramını inkâr ettikten sonra Allah'ın da toplumdan başka bir şey olmadığını söyleyerek dini inançları kökünden yıkar. Kutsal sayılan bütün emir ve yasaklar ona göre toplumdan gelir. Toplumun emirlerinin insan üzerindeki iktidarı ve ona karşı beslediği sevgi hem korktuğu hem de sevdiği Allah tasavvurunun gerçek kaynağıdır. Gerçekte insan toplumu sever ve ondan korkar (Topçu, 2016a: 231). Fakat bilmeden ondan ayrı bir Allah icat eder ve hayalinde yüceltir. Böylece Durkheim sosyolojizmle daha önce semavi dinlerin insanlığa sunduğu evrensel değerlere zıt yönde her kültüre göre farklılık gösteren toplumsal gerçekleri (göreceliliği) ve onun tek kaynağı 'toplumu' bir ilah olarak sunar.

Durkheim'in sosyolojizmi, XX. yüzyılın krizine çözüm ve yeni bir din olarak 'toplumu' görür. Başka bir ifadeyle Allah yerine toplumu koyar. Bireyi topluma tapındırır. Bugüne kadar insanlığın kutsal olarak kabul ettiği her şeyi yıkar ve yerine toplumu yerleştirir. Toplum denilen perdenin arkasında güçlüler, iktidar sahipleri ve acımasızlar, insanlığı kendi amaçları peşinde sürükleyenler saklıdır. Kaderciliğin en tehlikelisi olan toplumsal kaderciliktir. Toplumculuk, sosyal yazgıya boyun eğmek, topluma uygun davranma ve uyumlu olma idealidir. Gözü kapalı kılavuzlar ister. Statü, konum, zenginlik ve devlet iktidarına sahip olanlar, insanlığı gözü kapalı istedikleri yere sürüklemek, kötü emellerine ve çıkarlarına alet etmek için içlerindeki ruh gücüyle kendilerine karşı ayaklanan şahsiyet sahibi insanlara karşı, bölük bölük dizilmiş kendilerinden emir bekleyen acizlerin, karşı çıkmasını beklerler (Topçu, 2018a: 78). Toplumu kendi amaçları doğrultusunda kullanan güç sahibi zalimlerin bu tutumları kendi içerisinde büyük çelişki barındırır. Çünkü toplumsal kaderciliğin egemen olduğu bir cemiyette, toplumun yanlışlarına karşı çıkacak yalnızca şahsiyet sahibi insanlardır. Toplumculuğun egemen olduğu bir cemiyette her şeye boyun eğmek zorunda olan birey şahsiyet kazanamayacağı için kimseye karşı çıkamaz.

Aynı zamanda Durkheim'e göre bireyin iradesi, kendisini çok iyi bir şekilde topluma uydurmak, yani ona yaraşan şekliyle teslim olmaktan ibarettir. Fakat bu kadar aşırı, tam bir neden sonuç ilişkisi içindeki bir iradenin varlığını bile açıklamak zordur. Bireye hangi güç kalır ki, onunla topluma uyum sağlasın? Gerçekte böyle bir sistem içinde birey, psikolojik bir varlık olarak yalnızca pasif durumdadır. Yaşama göre cansız madde ne ise toplum karşısında ferdin pozisyonu da ondan fazla kıymet taşımaz. Sadece şu fark vardır, yaşam madde dünyasını her tarafında kuşatmadığı halde, toplum bireyi her tarafından çevirir; toplum halinde yaşamayan birey yoktur. Psikolojik olaylar aleminde birey bir iradeye sahip gibi görünüyorsa da gerçekte kımıldatan toplum, kımıldayan bireydir. Şu hâlde, bireyler her yerde ve her zaman toplumun zorunluluklarından müteşekkil bir neden sonuç dairesi içine sıkışmış durumdadır (Topçu, 2018a: 39-40). Görüldüğü üzere toplumsal kadercilik ya da toplumsal determinizm insana, topluma uyma becerisi gösterecek farklı bir deyişle yalnızca suyun akarına gidecek kadar bir irade sahası bırakmaktadır.

Durkheim, sosyolojizm içinde toplumsal akılcılığı, hislerle irade gibi insan ruhunun esas köklü öğelerini yok saydıktan sonra aklı da toplumsal zorunlulukların bir sonucu olarak kabul ederek, bireysel ruhu tamamen ortadan kaldırıp onun yerine

kendi Allahlaştırdığı toplumu koyup birey için bütün ideal olanağını ortadan kaldırır. Doğrusu birey toplumun bazen cellatlar eliyle kendisine sunduğu görevi yapmak için, Gökalp'in ifadesiyle 'gözlerini kapayan adam' (Topçu, 2010a: 21) olması gerekir. Bu durumda birey gözlerini kapatarak başka bir ifadeyle aklını ve iradesini kullanmayarak topluma boyun eğdiği için ideallerini gerçekleştiremeyecek bir hale düşer.

Sosyolojizm, toplum halinde yaşayışın doğurduğu birtakım zorunlulukları, zihin için birer prensip olarak ortaya koymakta iyi bir ustalık gösterir. İşin aslı evren bütün yönleriyle bir sistem içerisinde tasarlanır. Bireyin bu tasarımını toplum bozamaz. O da aynı düşünceye katılır. Ancak toplum bununla kalmayarak, Durkheim'in tezinde, bu evren sisteminin tasarımını kendine mal ettiği için, onun kendisinin eseri olduğu düşüncesi ortaya çıkar. Üstelik ahlaki yaşantının sistem içinde seyrine bakarak bu tez sahipleri, ahlakın, toplum tarafından oluşturulmuş bir değer olduğunu dile getirecek kadar haddi aşarak bundan insan ruhunun öldürülmesi konusunda kurnazca bir yol bulur: 'Birey yok, toplum var!' (Topçu, 2018a: 76). Böylece sosyolojizm bireyi ortadan kaldırıp ahlakı toplumun bir ürünü olarak görür. Ahlakın ilahi köklerini inkâr eder. Sosyolojizm kendi sistemine tehdit oluşturacak şahsiyet ve evrensel ahlaka sahip insanı (ferdi) ortadan kaldırarak kendisine yer açar.

Durkheim, sosyolojizm düşüncesiyle bireyin bilinci yerine toplumun bilincini bireyin vicdanı yerine toplumun vicdanını, bireyin Allah'ı yerine bizzat toplumu koyar. Ona göre birey, düşüncesinin esas öğelerini toplumda hazır bulur, ondan alır ve kullanır. İyi ve kötünün modelini toplumdan alır, onun emir ve yasaklarına uyar. Sonunda bütün yönleriyle kendisinden üstün olan, maddi ve manevi bütün gücü kendisine sunan topluma, her dinde farklı bir biçim ve nitelik vererek, ancak her zaman aynı üstünlük düşüncesi altında tapınır. Bireyin toplumdan ayrı bir bilinci, bir ahlaki yaşamı ve Allah'ı olamaz. Bilinç, toplumdan gelen bir meleke, toplum kadrosu içerisinde karar alma işlevi; ahlak, toplumun emir ve kontrolü altındaki hareketlerin sonucu mecburi sistem, Allah ise toplumun kişiye üstün olan ve üzerinde her daim iktidarı hissedilen kendi varlığıdır (Topçu, 2018a: 39). Bilincin ve ahlakın kaynağı, aynı zamanda bireyin üzerindeki yegâne iktidar aracı da toplum olduğunda insanın şahsiyeti, iradesi ortadan kalkar. Topçu'nun bu düşüncelerine tersinden bakıldığında kendi şahsiyetçilik düşüncesi görülür.

Topçu, insanın kalabalığa ve topluluğa katılmasının nedenini veya ıstıraptan kaçmak olduğunu özetle şöyle ifade eder: İstırap, insanda yaşam enerjisinin çoğalması,

birikmesi ve bolca kullanılmasıdır. O, insan ruhuyla gerçeklik arasındaki perdenin ortadan kalkması, ruhun insan varlığına ya da varlığın ruha akıp kaynaşmasıdır. İstirap ruhun kendi kendisiyle baş başa kalması, karşılaşmasıdır. İnsanların geneli ıstıraptan korktuğu için topluluğa girer ve orda hayatın meyhanesinde kendilerini unutma çabasıyla neşelenir ve birbirinden güç devşirirler. Halkın karşılıklı gülücükleri, ümit verici olur. Ancak kalabalık dağılınca her bireyin içi bomboş ve darmadağınık durumdadır. Birey topluluğa, kendi hastalığına şifa aramak için koşar ve yine kendi hastalığıyla geri döner. Bu dönüşte ümitlerini de kaybeder. Ancak kalabalık içinde hayat sürebilen insanın hastalığına şifa bulunmaz (Topçu, 2010a: 27). Çünkü yalnızca kalabalıklar içerisinde yaşayabilme alışkanlığı kendi başına bir hastalık olarak değerlendirilebilir. İnsan ıstıraptan kurtulma amacıyla topluluğa/kalabalığa yönelir. Topluma uymamanın cezası ise toplum dışına itilmektir. Bu da şahsiyet kazanmayan insana daha fazla acı verir. İnsanın bu acıdan kurtulması için toplumsal baskıyı sorgulamadan topluma dâhil olması gerekir. Ancak insanın iradesini kullanamayacak şekilde topluma katılması şahsiyetini ortadan kaldırır.

Topçu; birey (fert), bireysel irade (ferdi irade) ve toplumun (cemiyetin) ruhsal değerler açısından kıyaslamasını beş başlık altında ele alır. Bunlardan birincisi; toplumun şahsiyetinin ve değişmez bir benliğinin olmaması; ikincisi bireysel ruhun yaratıcı olmasına karşılık toplumun taklitçi olması; üçüncüsü toplumun geleneklerle yaşaması ve uysallığa hayran olması; dördüncüsü maddeci ve bencil olması, mitoloji ve masalla yaşamaktan çok hoşlanması; beşinci ve son olarak toplumun gücü çok sevmesi; gururu kutsallaştırması, kahramanları alkışlaması, korkuya karşı zaafının olması ve korktuğunu çok sevmesidir.

İlk olarak; toplumun şahsiyeti ve değişmez bir benliği yoktur. Durkheim'in (Topçu, 2018a: 43), kutsallığın merkezi olarak sunduğu toplum, her şeyden önce bir şahsiyet olarak görünmez. Toplumda, her zaman kendisi olan ve değişmeyen bir benlik yoktur. Tam tersine toplum, sürekli değişen etkenlere maruz kalarak bu etkileri aynen yaşayan bir alet olarak görünür. Benlik ve şahsiyet sahibi birey kendi iktidarına göre hareket etmesine karşılık, toplum ise sürekli dıştan gelen baskılar yönünde hareket eder. Bu nedenden ötürü o bir benlik değil, bir orta malı olarak asırların evrimi içinde birçok yüz değiştirir ve tanınamayacak bir duruma gelir. Toplum, insan gibi değişmez bir şahsiyet edinme yeteneğine sahip değildir. Bu yüzden tarihsel süreç içinde uğrayabileceği muhtemel değişiklikler nedeniyle sorunludur. Bunun sonucu olarak

toplumda değişmez bir şahsiyet oluşturulamazken, birey şahsiyet kazanmaya ve değişmez prensipler edinme potansiyeliyle toplumun önüne geçer.

İkinci olarak; bireysel ruhun yaratıcı olmasına rağmen toplumun taklitçi olmasıdır: Sürü, kendi içine giren bir bireyin bütün varlığına sirayet etmek ister. Taklit, evrensel bir ilkeye dayanır. Evrensel tekrarın canlılar dünyasında sürekliliğidir. Bütün yaşam olayları birbirini taklit eder. Nefes alma ve kan dolaşımı gibi biyolojik işlevler sürekli tekrar eder. Bilinç yeteneğine kavuşan sürüde aynı kanuna bağlıdır. Bu yönüyle sosyal gerçeklik, yaşamı örnek alır onun gibi taklitçidir. Kesintisiz olarak tekrarlanan taklit insanda içinde yaşadığı durumun alışkanlığını doğurur. Alışkanlık sonucunda olayların insana batan sivri ucu, tekrarlarla körelir. İstirapların ilk zamanda verdikleri acılar sürekli olmaz, sevinçlerde sürekli olarak aynı hazzı aynı mutluluğu vermez. Yoksullukla geçen hayatın şartlarına alışarak onu sevmek gibi, mutluluğun, zenginliğin en şımartıcı okşayışlarına da alışınca onlar hayatın olağan akışı içerisinde normalleştirilir. İnsan alışkanlık olayında önce başkalarının hareketlerini sonra da kendi kendini taklit eder (Topçu, 2018a: 44-45). İnsan, sosyolojik süreçlere taklitte, biyolojik süreçlere tekrarlar, alışkanlık kazanır. Bireyin ve toplumun, psikolojik, sosyolojik ve sosyal psikolojik yönleri adeta insandaki istemsiz biyolojik sistemlere benzer. İnsanın toplum içindeki davranışlarına özgür iradesiyle karar vermesi için toplumsal baskıdan kurtulması gerekir. Yoksa davranışlarında orta yolcu bir çizgi izler. Taklit ise daha önce toplumun diğer bireyleri tarafından test edildiği için herhangi bir sorumluluk gerektirmez. Bu da insanı uysallaştırır.

Üçüncü olarak; toplumun geleneklerle yaşaması ve uysallığa hayran olmasıdır: Ahlak ülküsünü her zaman en ön planda tutan birey, isyan edicidir. Halk için erdem, uyumlu olmaktır. Gerçekte insanların uyumlu olmaları hakkın, cemaat içine yerleşmesi için olursa, erdem kabul edilir. Ancak her türlü amaca ulaşmak için uyumlu olmak ahlaki bir ilke olamaz. Halk ise erdemli olmayı her türlü amaca ulaşmada uyumlu davranma, olarak kabul eder. Bütün karşı çıkma dirençlerinden, bütün onurunu koruma çabalarından, bütün toplumsal bağlılıklardan yoksun, bütün şiddetleri olumsuzlayan ölü ruhlarda erdem arar. Halk nazarında her türlü aldatmayı, etliye sütlüye dokumadan, gülücükler dağıtarak başaran birey, model insan olur. Toplum için ahlak, insanların ‘iyi idare edilmesi’ olan bir siyasettir (Topçu, 2018a: 47). İnsanın içinde yaşadığı ya da sonradan dâhil olduğu toplumla uyumlu olma onu çatışmadan uzak tutar. Ancak insan için öncelik ahlak ideali ise o toplumla çatışmayı ve ona isyan

etmeyi göze almak zorundadır. Halk faziletli olmayı uyumlu olmak olarak algılar. Uyumlu olmak ancak toplumda hakkın yerleşmesi için kabul edilebilir bir davranıştır.

Dördüncü olarak; toplumun maddeci ve bencil olması, mitoloji ve masalla yaşamaktan çok hoşlanmasıdır: İnsanlık tarihi, savaş ve mitoloji tarihidir. Çıkarlarını gözetmekte çok yetenekli olan insan, hayal alemine dalmada, hayal aleminde yaşamada, iradesiz bir hipnoz hastasıdır. Mitolojiyi inşa eden âlim ve sanatkârların, yaratıcılıklarında etkin olan, daima yeni hakikatlere âşık, aktif hayal gücü değil; gerçeklerden kaçan problemlili hayal gücüdür. İnsan da en büyük iradenin yaratıcısı olan dini, mitolojiden ayrı tutmak gerekir. Mitolojide insanın dinden kurtulmak isteyen zaafları yaşar. Eski dinlerin bir kısmında, örneğin Yunan putperestliğinde din ve mitolojinin çok sıkı ilişkisinin olması, dini yaşamın ancak, çöküntü devirlerinde görülen olaylardır. İlahi dinlere mitolojik öğeler sokanlar, halkın hayal gücünü ve mitolog zaaflarından yararlanarak müşteri çekmeye çalışan ve Allah iradesini bilmedikleri için, insanın hayalleriyle iman sistemleri inşa etmeye çalışan din adamlarıdır. Bunlar alışverişleri Allah'la yapmaz, insanlarla yapar, bunlar yalnızca kâr amacı güden bir esnaf sınıfıdır. Masal ve efsane, kalbini kullanma gücü olmayan insanın kendisini avutma gereksiniminden doğar. Allah'a kalple yakınlık kuramayanlar, mitoloji ve dinlere sokulan efsaneler icat ederler (Topçu, 2018a: 49-50). Bütün toplum hayatı, efsanelerle doludur. Halkın masal ve mitolojiye karşı olan zaafları insanlık için en kutsal sayılan semavi dinlere birçok mitolojik unsurlar girmesine neden olur. Toplumsal baskı sonucu zarar gören iradeler yüzünden bu mitolojik unsurların girişine dur diyen şahsiyetler ortaya çıkamaz.

Beşinci olarak; toplumun gücü çok sevmesi, gururu kutsallaştırması, kahramanları alkışlaması, korkuya karşı zaafının olması ve korktuğunu sevmesidir: Bu onun yaşadığı iç çelişkilerden biridir. Kötü tarihin putlaştırdığı bütün yüzler, en güçlü kılıç ve savaş adamlarıdır. Binlerce senedir, güçlünün boyunduruğu altında yaşamaya alışan toplum, ilahlarını da en güçlülerden seçerek gücü kutsallaştırır. Gücün karşısında eğilen başlar, nefretle bakacakları yerde, gururlularını alkışlamak için yeniden yükselirken 'zalim çobanları' ilahlar safında görürler. Sezostrişler gibi Sardanapallerin, Atillâ ve Timur'un bütün büyüklüğü, kılıçlarındaki güç ve halka saldıkları korkudan gelir. Toplum insanı, inandığı tanrıya ancak korku ile yaklaşabilir. Ondaki korku ortadan kalkarsa Allah 'sız kalır ve imanı ortadan kalkar (Topçu, 2018a: 51-52). İnsanı ve toplumu kontrol etmenin önemli araçlarından birisi korkudur.

Toplumu korkuyla kontrol etmek için bir güç merkezi gerekir. Bunu en iyi yapabilenler; yine toplumun kendi içerisinde çıkan ‘çobanların’, o güç merkezini ele geçirerek toplumu gütmesidir.

Topçu, cemiyetçiliğin (toplumculuk) iki temel problemi (belası) olduğunu düşünür. Birincisi insani değerleri ve insan şahsiyetini yok sayar: Toplumculuk bireyleri yok saymaz; bir araya gelen insanların çıkarlarını toplu bir güçle temsil eder. Onun yok saydığı şeyin kaynağı insani kıymetlerdir; bireyin ve toplumun üzerinde olan şahsiyettir (ferdiyettir). Toplumculuk şahsiyete düşmandır. Onda toplum adına konuşanın sözü dinlenir ve yine toplum adına cellat kılıç kullanır. Kanun gücünün vicdan otoritesini yok saydığı yerde, şahsiyetin sınıf çıkarları karşısında güç olma olanağı yoktur. Toplum, birlikte baskı kurmak için bir araya gelen bireylerin bekçisi ve onların genel görünümüdür. Bireycilik insanlığa nasıl düşmansa, toplumculukta öyle musibet olur. Bunlar ayrı şeyler değil; toplumculuk örgütlenmiş bireyciliktir, aralarında amaç farkı yoktur (Topçu, 2018a: 235). Toplumculuk bireysel çıkarları korumak amacıyla hareket ederek son kertede bireycilikle aynı nokta da buluşur.

Toplumculuğun ikinci belası ise toplumun ahlakının olmamasıdır: Eğer bu ahlakın amacı bir toplumun kurtuluşu ve çıkar endişesi ise bu ahlak, toplum denen varlığın kendi içine kapalı bencil haklarının muhafazası için yapılan örgütten başka bir şey değildir. Burada çıkarlar paylaşılır ve sınıf çıkarını artırmak, ancak birleşen gücü toplumun dışındakilere karşı kullanmakla olur. Sınıf baskısı her şekilde doğabilir. Toplum çıkarı değer üretmez (Topçu, 2018a: 235). Çünkü toplum çıkar amaçlı hareket eder. Toplumun, değişmez bir ahlakının olmamasının nedeni ise toplumu elinde tutan güç odaklarının ve iktidar sahiplerinin ahlakı ve ahlaki değerleri çıkarları doğrultusunda değiştirmeleri ve kötüye kullanması yüzündendir.

Topçu, bireyciliğe (*individüalizme*) karşıdır: Birey (fert) kelimesinin karşılığı şahıs değildir, bunlar birbirinden farklı kavramlardır. Birey, bölünmez bütün oluşturan varlığın ismidir. Bireyciliğe (*individüalizme*) göre insan kendi kendine yetebilen bir varlıktır. Kendisini oluşturan bileşenlere yabancı unsurlar onun haricinde kalır. O kendi dışındaki bütün varlıklarla çatışma halindedir. Buna en uç örnek olarak Nietzsche’nin bireyciliği gösterilebilir (Topçu, 1972: 7-8). Topçu’nun bu ifadelerine göre bireyin kendi kendine yetebilmesi onun sosyal boyutunun göz ardı edilmesi ve kendi dışındaki bütün varlıklarla çatışma halinde olması onu anarşizme götürür.

Stirner'in anarşizmi, Rousseau'nun felç olmuş bireyselliği ve Schopenhauer'ın sonuçsuz karamsarlığı, bize göre, sorumluluk iradesinden fişkiran, iman membalarından yaşam alan ve sonunda ilâhî varlıkla birleşmek atılımlarının göstergesi olan isyanın tam tersidir. Biz bireyi/şahsı bu yıkıcı isyanlardan kurtararak hem toplumsal uysallığın ve hem anarşist bireyselliğin hem toplumun hem Allah' sız varlığın fevkine çıkaracağız (Topçu, 1998: 132). Topçu'nun birey anlayışı *individüalist* ve sosyolojist düşünürlerin birey anlayışının tam tersidir. Onun amacı, insanı, yıkıcı isyandan, sosyal uysallıktan, anarşist arzularından kurtararak, toplumun ve Allah'a inanmayan varlıkların ötesine geçirmektir.

Topçu, uysallığa ve anarşizme karşıdır. Sosyolojizmin bütün çeşitlerine, yani toplum realitesinin her şey olduğu düşüncesine karşı olduğu kadar, egoist ve katı bireyciliğe de karşıdır (Topçu, 2011: 212). Aynı zamanda, isyan ters istikamete, ateist insana, Stirner'in anarşizmine, Rousseau'nun sorunlu, felç olmuş bireyciliğine, Schopenhauer'ın sonuçsuz karamsarlığına karşı yönelir. Bu şekilde, sosyal uysallığın anarşist bireyciliğin; toplumun ve ateist bireyin üstüne çıkar. Ateist bireycilikten, doğa aleminde Allah'ın hareketini gerçekleştirmeye yönelen bir şahsiyetçiliğe (*personalizme*) yükselir. Bu amaç için Hallac-ı Mansur gibi bir Müslüman tasavvufçunun isyanına bağlanır, bu insan Allah'ın veya insanda Allah'ın isyanıdır ve onunla beraber 'ben hakikatin' sözünü onaylar (Topçu, 2011: 179). Böylece Topçu, *individüalizme*, anarşizme ve sosyolojizme karşı çıkararak kendi şahsiyetçilik görüşünü ortaya koyar.

Toplum ve insan yaşamında Topçu, devlete çok önem atfeder. İndividüalizme karşı olmasına rağmen devletin varlığını eriten sosyolojist yaklaşıma çok uzaktır. O şahsiyetçi yani *personalist* yaklaşımdan yanadır (Tabakoğlu, 1992: 72). Ancak Topçu'nun bireyciliği ve toplumculuğu konusunda yapılan akademik çalışmaların bazılarında düşünce ayrılıkları veya kavram karışıklığı söz konusudur.

Bu konu bu tez çalışmasında incelenen kaynaklarda şu şekildedir. Şen (2016: 35), *Nurettin Topçu'nun Türk Düşüncesindeki Sıradışı Yeri* isimli makalesinde bu konuyu şöyle ele alır: Onu, muhafazakâr kesimden ayıran önemli özelliği toplumcu/kolektivist ve pozitivist düşüncenin çok kuvvetli olduğu zaman ve ortam da fert ve irade kavramlarına dikkat çekmesi ve bunları düşüncenin temel hareket noktalarından biri olarak değerlendirmesidir. Bilhassa muhafazakâr düşüncenin vazgeçilmez haline gelen aile, toplum, devlet ve tanrı kavramlarının yanında pek

önem verilmeyen ‘birey’ veya onunla ilişkilendirilebilecek kavramlar, doğrusu liberal düşünce tarafından toplumun en temel unsuru olarak kodlanmasından dolayı muhafazakârlar tarafından verilecek düşünsel mücadelenin sebebi durumundadır. Bu yüzden konu edilen kavramları muhafazakâr kesim antipatik bulur. İşte bu koşullarda Topçu, fert kavramını kullanarak birçok entelektüel ve siyasi cereyanla, her an düşünsel tartışmaya neden olabilecek kapıyı aralar. Şen’in burada ifade ettiği Topçu’nun neden olduğu düşünsel ve entelektüel tartışmaya katılmamak mümkün değildir. Ancak, Şen’in ifadeleri, Topçu’nun fert kavramıyla bireyciliği ön plana çıkardığı şeklinde yorumlanır ve sanki Topçu’nun *individüalist* bir düşünceye sahip olduğu çıkarımı yapılırsa bu değerlendirme yanlış olur. Çünkü tezimizin önceki kısımlarında belirttiğimiz ve ilerleyen aşamalarında ele alacağımız bağlamında görüleceği üzere Topçu bireyciliğe/*individüalizme* tamamen karşıdır.

Yine bu konuda Topçu ile ilgili doktora tezi hazırlayan Dural Topçu’nun fert (birey) ve ferdiyetçiliğiyle (bireyciliğiyle) ilgili özetle şöyle düşünür: Şahsiyetçilik ve ferdiyetçilik kavramı sıklıkla birbirine karıştırılır. Konu ile ilgili kafa yoran entelektüeller arasında şahsiyetçiliğin kökünde ferdiyetçilikle çelişki olduğunu sıklıkla ifadenler vardır. Topçu ekolü dahi ferdiyetçiliği ve şahsiyetçiliği birbirine karıştırır. Topçu ile ilgili yüksek lisans ve doktora tezi hazırlayan bazı kişiler ve *Dergâh* ekolü sıkça Topçu’nun ferdiyetçiliğini konu edinir. Bilhassa *Dergâh* yayınları tarafından hazırlanan *Nurettin Topçu’ya Armağan* isimli esere bakıldığında, birçok makale yazarının şahsiyetçilik ve ferdiyetçiliği benzer içerikte kullanmaları çok şaşırtıcıdır. Ancak Topçu ferdiyetçiliğe şiddetle karşı çıkar. Oysa Türk muhafazakarlık düşüncesinde şahsiyetçilik ve ferdiyetçilik ayrımının gayet başarılı bir şekilde yapılmış olduğu görülmektedir. Nurettin Topçu ve daha birçok muhafazakâr aydın, aynı Batı’da olduğu şekilde şahsiyetçiliği ferdiyetçiliğin tam karşıtı olarak konumlandırmıştır (Dural, 2010: 232-233). Dural’ın ifade ettiği şahsiyetçilik ve ferdiyetçiliğin birbirine karıştırılması konusu; *Hareket 112*. sayıda Balım, *Nurettin Topçu’ya Armağan* sayısında Gökdağ tarafından şu şekilde ifade edilir: “Toplumculuğu savunurdu, fakat aslında ferdiyetçi idi; toplumculuğu savunurdu çünkü: Sefalet ve sosyal adaletsizliklere isyan eder, komşuları veya vatandaşları yokluk ve çaresizlik içinde kıvrırken zenginlik, lüks ve israfın sefasını süren duygusuz bencillere çok kızardı (Balım, 1976: 49). Balım’dan alınan pasajda yalnızca ‘ferdiyetçi idi’ kavramı baz alınarak değerlendirilirse Dural’ın düşüncelerine hak

verilebilir. Ancak Topçu'nun ferdiyet kelimesiyle şahsiyet kavramını kastettiği bilirse kavram karışıklığı ortadan kalkar. Bu pasaj da doğrudan olmasa da dolaylı olarak Topçu'nun şahsiyetçi olduğu anlamı çıkarılabilir. Özellikle sefaletlere ve sosyal adaletsizliklere karşı olması, duygusuz bencillere çok kızması, insanın ancak birey olarak sağlam ve ahlaklı olmasıyla toplumun düzeleceğini ifade etmesi, içerik olarak Topçu'nun şahsiyetçilik düşüncesiyle örtüşen bazı konulardır.

O kendini millet ıstırabıyla yoğurmuş, milletini Allah'la kendi arasında basamak yapmış, âşıkların bulunduğu bir dünya istiyordu. Bu sebeple; ferdiyetçiydi. Bu ferdiyetçilik kaba toplum kaidelerine şuarsuzca uymuş, şahsiyetsiz, kalbini kaybetmiş insanların bulunduğu toplum karşısında; hizmet yarışında en önde olma gayretini gösteren bütün enerjisini bu yolda harcayan kalpleri ıstırap ve aşk dolu fertlerin meydana getireceği bir toplum ideali idi. (Gökdağ, 1992: 194)

Gökdağ'ın ifadelerinde Topçu'nun ferdiyetçiliğinin içerik olarak şahsiyetçilik olduğu görülmektedir. Ancak Topçu ile ilgili çokça akademik çalışma yapan Kara'nın düşünceleri konuya açıklık getirmesi noktasında önemlidir. Kara'ya (2009b: 301) göre, Topçu'nun, fert (birey) ve ferdiyetçilik (bireycilikle) ilgili görüşleri şöyledir: Topçu eserlerinde 'fertçilik'i bireycilik anlamında ve olumsuz olarak, 'ferdiyet'i ise şahsiyet anlamında ve olumlu olarak kullanır. Yukarıda atıf yapılan paragraflarda Balım (1976: 49), Topçu için 'ferdiyetçi idi', Gökdağ (1992: 194) ise 'ferdiyetçiydi' şeklinde ifadeler kullanır. Bu ifadeler ve Kara'ya göre Topçu'nun konuyla ilgili eserlerindeki diğer ifadelerinden de görüleceği üzere evet ferdiyetçiydi ancak Topçu ferdiyet kavramını birey, bireycilik *individualist* anlamında kullanmaz. Kara'nın da belirttiği gibi ferdiyeti çoğu yerde şahsiyet anlamında kullanır. Burada Kara önemli bir noktayı belirtmekle beraber bazı noktalar eksik kalmıştır. Topçu'nun yazılarında ferdiyet kavramını şahsiyet anlamında kullanmasının yanında ferdiyetçi, ferdiyetçilik ve benlik kavramlarını da yer yer içerik olarak şahsiyet ve şahsiyetçilik anlamında kullandığı görülür.

Topçu 'ferdiyet' kavramını çoğu yerde şahsiyet anlamında kullanmasına rağmen, bunun yanında birey, bireyselleşme ve ayrışma anlamlarında da kullanır. Bu duruma örnek olarak şu ifadeleri gösterilebilir: "Fabrikada işçinin çalışma tarzı, onun ailesini ister istemez daraltır, maddî menfaatlerin hesabını karı kocanın arasına sokar. Her ikisini iktisadî bir ferdiyet yaparak ailenin ahlâkî şahsiyetini zayıflatır; bugünkü aile doğar" (Topçu, 2018a: 179). Topçu, 'her ikisini iktisadî bir ferdiyet yaparak' ifadesiyle her ikisini de bireyselleştirir, ayırıştırır anlamında, ferdiyeti de şahsiyet

anlamında değil de bireyselleşme anlamında kullanır. “Hakiki kurtuluş, kurtarıştır. Kurtaran insan, dar ferdiyetinin ve onun bekçisi olan cemiyetin üstünde, ötesindedir, ferdiyete ve cemiyete cihad açmıştır. Biz bu insana, şahsiyet sahibi olan diyoruz. Aramızda doğmasını istediğimiz işte bu insandır” (Topçu, 2010b: 136). Bu pasajda ise Topçu, ‘dar ferdiyetinin’ ve ‘ferdiyete’, her iki ifadeyle de birey ve bireyselliği kastederek, ferdiyet kavramını birey ve bireysellik anlamında kullanır.

İlkel tabiatının peşinden giden tek başına kalmış uysal gibi, tek başına kalmış anarşist de sadece ve sadece ferdiyetini dolduran ilkel içgüdülerine boyun eğmek maksadıyla başkası tarafından meydana getirilen eseri yıkmaya çalışacaktır. Biz, biri diğeri kadar hatalı olan anarşizmi de uysallığı da reddediyoruz; keza biri diğeri kadar hatalı ferdiyetçiliğin de sosyolojizmin de ötesine geçiyoruz. Ve ferdiyetçiliğin, insanla Allah arasında bir geçit, bir vasıta olduğunu tanıyan, onu insanın Allah’a doğru bir yükselişi veya atılışı diye kabul eden şahsiyetçilik (personalizme)’in görüşünü benimsiyoruz. (Topçu, 2011: 204)

Bu pasajın başında Topçu ‘ferdiyetini dolduran ilkel içgüdülerine boyun eğmek’ ifadesindeki ‘ferdiyet’ kavramıyla insanın birey olma durumunu ve bireyselliğini, ‘ferdiyetçiliğin de sosyolojizmin de ötesine geçiyoruz’ ifadesindeki ‘ferdiyetçiliğin’ kavramıyla yine aynı şeyleri, ‘ferdiyetçiliğin, insanla Allah arasında bir geçit’ ifadesiyle ki ‘ferdiyetçiliğin’ kavramıyla ‘şahsiyetçiliği’ kasteder. Dolayısıyla Topçu’nun bir paragrafta bile ferdiyet ve ferdiyetçilik kavramlarını farklı içeriklerde kullandığı görülmektedir. Bu durumun anlaşılması ancak onun eserlerinin tematik bir şekilde incelenmesiyle mümkün olacaktır.

Aşağıda üç farklı yerde benlik kavramını şahsiyet anlamında kullanır. “Benlik veya şahsiyet, insanın kendi kendisinin farkında olması ve kendi hareketlerini idare etmesidir” (Topçu, 2017d: 123). Buradaki ‘veya’ bağlacı benlik kelimesini, şahsiyet anlamında kullandığının açık göstergesidir:

Bütün ömrümüz ve belki de hayatın değeri, son nefeste en büyük aşkı yaşayacak bir benliği kendimizde yaratmaya, durmadan emek vermekten ibaret olmalıdır. Bizde onu yaratıcı sanatkar, ancak cemiyet ve taklit dışı kalabilen ferdi benliğimizdir. Her sahada taklit cemiyetten, yaratıcılık fertten gelmektedir. (Topçu, 2018a: 46)

Yukarıdaki pasajda Topçu, iki yerde ‘benlik’ ifadesini şahsiyet anlamında kullanır. “Felsefe eserleri cemiyetin değil, hür ve yaratıcı olan ferdi benliğin mahsulleridir. Hür olan, yaratıcı olan ferdi benliğin törpüsü, düşmanı içtimaî benliktir. Cemiyet, düşünmekten nefret eder; taklitlere, alışkanlıklara can atar” (Topçu, 2018a: 46). Topçu’nun bu ifadelerinde ise felsefe eserleri toplumların değil özgür ve yaratıcı

şahsiyetlerin ürünüdür. Özgür ve yaratıcı kişisel şahsiyetin törpüsü, toplumsal benliktir. Topçu 'ferdi benlik' ifadesiyle şahsiyeti kastetmesine rağmen 'içtimai benlik' ifadesiyle toplumsal şahsiyeti kastetmez çünkü Topçu, toplumun şahsiyeti olmadığını düşünür (Topçu, 2018a: 43). Dolayısıyla Topçu, benlik kelimesini birey söz konusu olunca şahsiyet, toplum söz konusu olunca yine kendi anlamında kullanır şahsiyet ve şahsiyetçilik kavramlarının yerine yazılarında yer yer ferdiyet, ferdiyetçi ferdiyetçilik ve benlik gibi kavramları kullandığı görülür.

Topçu, toplumculuk ve bireyciliği uzlaştırmaya çalışmanın insan ruhunu sakatlayacağını, XX. yüzyılın her türlü toplum hareketlerine çok iyi bir sahne olduğunu, bireysel iradeler karşısında toplumsal isteklerin XX. yüzyılda olduğu kadar geniş bir alana dağılmasının, önceki yüzyıllarda karşılaşılan bir durum olmadığını ifade eder (Topçu, 2018a: 42-43). O, bu bağlamda bireycilik ve toplumculuğa karşı çıkararak kendi şahsiyetçilik görüşünü ortaya koyar. Topçu nasıl bir şahsiyetçilik anlayışına sahiptir. Onun şahsiyetçiliği neleri içerir?

Topçu'nun şahsiyetçilik düşüncesi özetle şöyledir: İnsanı hakikate götüren yol, özgür iradesi, bağlı olduğu inançları, ruhsal süreçleri, üstlendiği sorumluluklarıyla beraber ele alan şahsiyetçiliktir. Şahsiyetçilikte, insan sıradan bir yapının unsuru değildir; bir bütün içinde kaynayıp kaybolmuş değildir, inançları ve bütün manevi niteliğiyle, iradesinin dayandığı değerler sistemiyle beraber hâkimiyetinin hudutlarına kadar uzanan bir büyük varlıktır (Topçu, 1972: 8). Şahıs/şahsiyet, anlam olarak nitelikle yüklü ferdi ifade eder. Şahıs olmanın en önemli özelliği de kendisine ait olanla kendisine ait olmayanı ayırt ederek o bilinçle davranmaktır. O, kendisinin olmayan kültür ve değer dayatmalarına, esaretlerine karşı durmasını bilir. Bunun sonucu şahıs, özgürlüğüne, kendi kültürel değerlerine sahip çıkmasını bilen kişidir (Gündoğan, 2016: 191). İslam, insanı birey olmaktan çıkarıp şahıs yapar. Bireyleri bir araya getirip sürü oluşturmaz. İslam toplumu, dışarıdan aldığı emre göre hareket eden bir sürü değildir. Onun bu duruma gelmesi iflas etmesi anlamına gelir. Gerçekte İslam toplumu, savunduğu davanın imanı içinde birleşen ve bu davanın sorumluluğunu sırtında taşıyan şahsiyetlerin toplamıdır (Topçu, 1972: 8). Kişiyi ne sadece birey ne de yalnızca toplum oluşturur. Anarşist ve itaatkâr (uysal) aynı hatanın kurbanıdır; bizzat kendisi olmak isterken, hakiki manada ve perişan bir şekilde yok olur. Öyleyse, biri öbürü kadar yanlış olan anarşizm de uysallıkta reddedilmelidir; aynı şekilde biri öbürü kadar yanlış bireyciliğin de sosyolojizminde ötesine geçilmelidir. Şahsiyetçiliğin,

insanla Allah arasında bir araç olduğunu bilen, onu insanın Allah'a doğru bir hamlesi veya ulaşma isteği olarak kabul eden *personalizm* yaklaşımı benimsenmelidir (Topçu, 2011: 204).

Ona göre; şahsiyet beden ve ruhun mahşeri andıran boğuşmasından doğar. Şahsiyetin doğması için mutlaka ruhla beden çarpışması ve ruhun bedeni alt etmesi gerekir (Topçu, 2010b: 95). Ruh bedeni alt ederse şahsiyetli insan meydana gelir. Şahsiyetli insanın gerçek kurtuluş çabası başkasını kurtarma girişimidir. Kurtarma çabasında olan insan, dar bireyselliğinin ve onun bekçisi olan toplumun üstüne çıkararak daha ileri geçer. Bireyselliğe ve topluma savaş açar. Bu insana şahsiyet sahibi insan denir (Topçu, 2010b: 136). Şahsiyet sahibi insanın en temel niteliği önce başkalarını düşünmek, onların kurtuluşu için çalışmak ve bütün bu fedakarlıkları milleti için yapmaktır.

Şahsiyet, rasyonalite, özgürlük ve ödevlerle yüklü şahıs olan varlığın, kendi geçmişinden gelerek geleceğe doğru uzanmasıdır. Bilinç ve özgürlüğün gücü, ödevlerin genişliği ölçüsünde, şahsiyet kuvvetli olur (Topçu, 2017ç: 58-59). Şahsiyet, somut ve her an aktive olmaya hazır duran bir bütündür (Topçu, 2017d: 127). Şahsiyet, insanın kendi benliğinin idrakinde ve ona bağlı bütün hareketler üzerinde özgürlüğe sahip olmaktır. Benliğin (şahsiyetin) bağlı olduğu hareketler, merkezi o benliğe gömülü olmasına rağmen, artarak genişleyen halkalar şeklinde aileye, millete, insanlığa ve sonsuzluğa doğru dal budak salar. Benliğin gerçek yapısını oluşturan bu psikolojik ögeler, anlık yaşananlardan oluşmaz. İnsanın bütün karakterini şekillendiren ve benliğini meydana getiren, anlık yaşadığı psikolojik yapıdan çok, geçmişini oluşturan ve her alandan süzülerek gelen insanın kişisel tarihine bağlanan eskiye ait psikolojik ögelerdir. Geçmişten gelerek insanın anlık yaşadıkları üzerinde etkili olan bu ruh güçleri, geldikleri hızla orantılı olarak geleceğin yaşamını oluşturur. Geriden gelerek gelecek ufuklara doğru akan bir ırmak gibi geçmiş, geleceğin yaratıcısı olur (Topçu, 2018a: 220). Bu bağlamda insanın anlık olarak ortaya koyduğu tutum ve davranışlar şahsiyetinin uzun tarihsel bir süreçten damıtılarak süzülüp ortaya koyduğu yaklaşımlardır.

İnsanın şahsiyeti ile içinden geldiği millet arasında bir ilişki vardır. Millet tarihinden oluşur. Millet tarihinden ayrılırsa, ortada insan sürüsü kalır. İnsan kendisinin, milletinin ve bütün insanlığın tarihini taşır. Bireyin, kendisiyle birlikte taşıdığı ve benliğine mal ettiği tarih ne kadar genişse onun şahsiyeti o ölçüde büyük

ve güçlüdür. İçselleştirdiği tarih ne kadar darsa, şahsiyeti de o kadar küçük ve zayıf olur. Tek kelime ile ifade edilecek olursa insan varlığı, tarihidir. İnsan hafızasının oluşması için zorunlu koşul bilinçtir. Bilincin insanlığın ortak hafızasından yeniyeye aktardığı unsurların çokluğu, zenginliği ölçüsünde oluşan yeni eser canlı ve sürekli olur (Topçu, 2018a: 221). Bu bağlamda Topçu'nun düşüncelerine göre insanın şahsiyet kazanabilmesi için mutlaka geçmiş tarihi ile bağ kurması, güçlü bir şahsiyetin ortaya çıkabilmesi içinse bu bağın kuvvetli ve çok köklü olması gerekir.

Şahsiyet hazinesi olarak, mazinin büyüklüğü insanın karşısında durur. Ancak insanın doğuştan getirdiği maya, onu alıp benliğe mal ederek bilinçaltına yerleştirmesinde görülür. Bu alıcılık insanın ruh gücüdür. Bunu yapamayan kuşaklar, ruh gücünü kaybetmiş hasta kuşaklardır (Topçu, 2017ç: 69). İnsanın kendisini ait hissettiği, geçmiş kuşaklarda büyükler (büyük şahsiyetler) yoksa, insan mecburen küçük doğar, millet küçük bir hayat sürer. Ancak geçmiş atalarında büyükler olmasına rağmen insan onlardan nasiplenemezse, o basit insandır, aşağılık ruh duygusunu tercih etmiştir. İnsan atalarındaki büyüklükleri çiğnerse, çiğnetirse o insan ruh dünyasında eli kanlı katildir. Mukaddesat, birey olan varlıktan başlayarak Allah'a doğru yönelmek için, insanı maziye tırmandıran ve oradan benliğe ulaştıran basamaklardır. Geçmişteki ruh güçlerinin fethi, kendini yetiştiren bireyin başarısıdır (Topçu, 2017ç: 68). İnsanlık geçmiş başarılarını, ruh gücüne sahip şahsiyet kazanmış bireylere borçludur.

Bir Türk insanı, biyolojik olarak yirmi, otuz, kırk veya yüz yaşında olabilir. Fakat ruhsal olarak, o bin yaşındadır. Türk'ün tarihi kadar geçmişi vardır. Fakat bu bin yıllık bilince sahip olmak gerekir. İnsan şahsiyeti yüzyıllarca süren ruhsal yaşantıların bilincinden oluşan bir sentezdir. İnsan denen şahsiyet, kökleri geçmişe uzanan bir ağaç gibidir (Topçu, 2018a: 168). Kökler asırların derinliğine gömülürse, şahsiyet büyüktür. Bin yılı geçerse şahsiyet harika, kırk elli yıllık olursa şahsiyet problemlili (hasta), kriz geçirmektedir. Acilen tedaviye, inkılâba ihtiyacı vardır, kurtarıcı bir el bekler. Öyle bir el ki, bu ağacı özenle olduğu yerden çıkarıp, yüzlerce senelik geçmişin sağlam, ruh ve yaşam dolu topraklarına yerleştiresin. Şahsiyet kesin anlamda bütün geçmişi, geçmiş olayların harika sentezini kaybettiği zaman, işte bu insanlar psikiyatri kliniklerine muhtaç olurlar. Geçmiş kurtarıcıdır (Topçu, 2017ç: 68). İnsan şahsiyeti kendisini tarihsel süreçte bir yerlere ait hissettiği ya da ona aidiyet verildiği yaşadadır. Yoksa insan şahsiyeti yalnızca biyolojik yaşı ile sınırlı değildir.

Topçu şahsiyetli insanın iki temel niteliğe mutlaka sahip olması gerektiğini ifade eder: Birinci nitelik; belli bir hayat prensiplerine sahip olmasıdır. Hayat prensipleri olan insan, naslara (dogmalara) sahip demektir. İç dünyasında ve davranışlarında bazı değişmez prensipler yaratmayan kimseye, karakter insanı denmez. Ne yazık ki benliğinin dışında bazı prensipler sunan insana inanılmaz. İçten insan, hakikat insanı, kendi dışında birçok hareket olanakları ortaya koyacak, kendi varlığında ise tekbir hareket prensibi takip ettiğini yaşamış bir prensip (nas) şeklinde yine kendi davranışlarında gösterecektir. Kendi dışında birçok yaşam şeklini bilmesi, kendinde olan bir yaşam prensibini aşılması; işte yol gösterecek insanın davranış şekli budur (Topçu, 2018a: 236). Yol gösterecek insanın farklı yaşam biçimlerine hâkim, geniş bir bakış açısına ve yaşam prensibine (nas) sahip olması onun şahsiyetinin birinci göstergesidir.

Şahsiyet sahibi insanın ikinci niteliği; sorumluluk sahibi olmasıdır. Kendi davranışlarından sorumlu olduğu gibi bilincinin yetiştiği bütün hareketlerden kendisine sorumluluk hissesi çıkararak insandır. Sorumluluk kötü bir davranışın sonunda doğan bir bedel, bir ceza değil, belki özgür olan hareketi yapan, hem de bireyin kendi iradesiyle yarattığı bir idealdir. Bu insan, bağlı yaşayan insandır. Bu bağlılıkta ve böylece sonsuz varlığa karşı sorumluluk duygusuyla yaşayan insanın imanlı olması ve bazı hareket prensibine sahip olması gerekir (Topçu, 2018a: 237). Bağlanma ve iman, onun sonsuz varlıkla irtibatını sağlar. Bunun sonucunda da şahsiyetin ikinci ayağı sorumluluk duygusu olarak ortaya çıkar.

Topçu ile ilgili doktora tezi hazırlayan Gündoğan (1991) onun şahsiyetçiliğiyle ilgili 2000 ve 2016 yıllarında kaleme aldığı makalelerde özetle şunları söyler: Onu benzerliklerine rağmen varoluşçu olarak sınıflandırmaktan çok, insanın kendini aşması gerektiğini düşündüğü için egzistansiyal bir yöntem kullanarak, insanı doğüstü bir dünyayla ortak bir şekilde ahlak problemini din problemi ile birleştirip çözmeyi amaçlayan bir İslam *personalisti* olarak kabul etmek doğru bir yaklaşım olur (Gündoğan, 2000: 105). O, tam olarak bir şahsiyetçidir. İrade, kendisini hareket olarak, sorumluluğun, zorlamasıyla dener. İnsan, bu deneme sırasında şahsiyet kazanır. İnsanı ahlak ile tanıştıran bu şahsiyet oluşum sürecidir. Topçu'nun şahsiyetçiliği aynı zamanda bir insan anlayışı ortaya koyar. İnsan özgürlüğünü, kendi içinde kendisine ve dışarıdan yine kendisine karşı konan engellerle mücadele sonucunda kazanır. Bu, insan varlığının kendisinin bizzat savaş meydanı olduğu manasına gelir. Bu savaştan,

hareket aracılığıyla ahlak ortaya çıkar. Şahsiyet de bu savaşın gerekliliğinin bir göstergesi olarak algılanır. Savaşın, çarpışma ve çatışmanın olmadığı yerde hareket, özgürlük ve şahsiyet olmaz. Şahsiyetin olmadığı yerde insan, ya sadece sayısal veriden ibaret bir birey veya yaşadığı toplumun determinasyonuna uymak zorunda kalan iradesiz bir canlıdır (Gündoğan, 2016: 190). İnsanın toplumla girdiği savaş ve mücadele, hareketi, hareket özgürlüğü, özgürlükte şahsiyeti doğurur.

Birgül (2016: 190) ise Gündoğan'ın düşüncesinin bir adım ötesine geçerek Topçu'nun şahsiyetçiliğiyle ilgili özetle şunları dile getirir: Topçu, bireyciliğe (*individüalizm*), metafiziksizlikle birleşmiş benmerkezciliğe, dünyeviliği sebebiyle, şiddetle karşıdır ve insanlık için musibet olarak görür. Ancak cemiyetçiliği de aynı musibetin başka bir şekli olarak değerlendirir. Çünkü tezat gibi görünen her iki yaklaşımda maddi dünyayı esas almakta, insan ruhunu realitenin ortaya koyduğu tutku ve arzularla ortadan kaldırmaktadır. Topçu, birey veya toplum değil, şahsiyet aramaktadır; kendisini üst üste saran prangalardan kurtarabilecek bir şahsiyet inşa edilmesinden yanadır. Bu arayışın ilk bakışta onu *personalizme* kaydıracağı düşünülebilir. Bununla birlikte onun *personalist* olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. Kuşkusuz bunun sebebi, Topçu'nun düşünce dünyasının odak noktasını oluşturmakla beraber ne yazık ki günümüze kadar çok az yer verilen insan metafiziğinin merkezi bir niteliğidir. Topçu, sadece kendi kendisini değil, tüm dünyayı kurtaracak bir şahsiyet inşasını amaçlar; onun şahsiyetçiliğinin ulaşmayı hedeflediği nihai ve en üst amaçta, *personanın* ötesine geçilerek, *persona* ortadan kaldırılacaktır. Böylece metafizik bir temel vasıtasıyla teşahhus ederek, seküler ve dar bireycilikten sıyrılan, kendisini kurtaran kişiyi, eksik ve tamamlanmamış bir şahsiyet olarak kabul eder (Birgül, 2016a, 139). Tam şahsiyetin ortaya çıkması; şahsiyetin hem metafizik bir temelden yükselmesi hem de insanın kendisini kurtarma amacını aşır başkalarını ya da insanlığı kurtarma amacına yönelmesiyle olacaktır.

Topçu şahsiyetçilikle ilgili düşüncelerini aynı zamanda sosyolojizm ve *individüalizm* (bireycilik) karşıtlığı üzerinden ortaya koyar: Toplumculuk (sosyolojizm) tezi, Fransız sosyoloji ekolünü kuran Durkheim'in bireyciliğe karşı öne sürdüğü toplumculuğa en uzak noktada bulunan aynı seviyede aşırı bir tezdır. Ona göre, toplumun dışında ele alınan birey, kendi başına kıymet ifade eden bir varlık olamaz. Onun kendine has tasarımları, duyuş şekli ve iradesi yoktur. Bütün bunlar bireye, içinde yaşadığı toplumdan gelmektedir. Birey yalnızca toplumun bir parçasıdır,

ondan aldığı emirleri yansıtır. Gerçek varlık toplumdur. Yapıcı ve yaratıcı olan ise yine odur. Toplumun dışında birey bir şey ifade etmez. Bu tezlerin ikisini de çürüten iddia şahsiyetçilik (*personalizm*)dir. *Personalizme* göre insanı ne yalnız başına birey ne de insanı yok sayan toplum hakikate ulaştırabilir. Bireycilik insanı, kendi bireysel varlığının ortaya koymadığı değerlerden uzaklaştırmak suretiyle, kabalaştırır. Toplumculuk ise bireyin kendi özgür iradesi ile kabul ettiği değerleri ona zorla dayatarak bireyi tutsak eder; özgürlüğünü ortadan kaldırıp uysallığa mecbur eder. İnsanı sürünün içinde eritir (Topçu, 1972: 8). İnsan ne sürünün içerisinde yok olup gitmeli ne de bireysel arzularının peşinden koşmalı, o bir şahsiyet olarak başkalarını kurtarma mücadelesinde var olmalıdır. Bunu da ancak Müslüman denen şahıs yapabilir.

Müslüman denen şahıs, İslam idealinin içindedir. Müslümanın insanlığı, kendi varlığına ilave edilen bir parça değildir; kendisine çok yakın olan karakteri de değildir. O, kendisinin Müslüman olan şahsiyetinden ayrılmaz; şahsiyetinin muhtemelen cevheridir. İnsanı, mekânda bir varlık, bir cisim ve ekonomik bir eşya gibi gören kaba realizme karşı olan şahsiyetçilik (*personalizm*), onu içsel bir bütün, bir sorumluluk merkezi ve düşünen özgür bir yapı olarak değerlendirir. İslam düşüncesinde Müslüman olan şahıs, ülküsünden ayrı olarak düşünülemez. O, sıradan bir birey değil, karmaşık bir dünyadır. Artık ona, bir topluma sığınma ve sadece kendini kurtarma niteliği değil, cihat ve ölümsüzlük istekleri yakışır. Böylece insan büyür, güzelleşir ve yaratılışın amacı olur (Topçu, 1972: 8-9). İnsan yaratılış amacına matuf davranarak şahsiyet kazanır. İnsanın şahsiyet kazanması başka bir ifade ile kendi bireysel arzularını bırakıp ölümsüzlüğe yönelmesiyle olur.

Yaşamla ilgili çıkar ve arzular, birey (fert) olan varlığın dar kalıpları içerisinde kaldığında her zaman hakikatten uzaklaşır. İnsanı başkalarına doğru yaklaştıran duygular, bireysellikten çıkararak daha geniş ufuklara yaklaştırdığı için hakikate de o ölçüde yakınlaştırıcıdır. Kullanılan hakikat ölçüsü genişledikçe hakikate o kadar yaklaşılr. Bu ölçü sonsuzluk olunca mutlak hakikate dokunulur. İstek ve arzularıyla bireysel duygularından ve her türlü çıkar düzeninden kendisini uzak tutarak sonsuzluğun ilhamı ile akıl eden insan, mutlak hakikate ulaşır. Hakikat ise sonsuzluğun emridir. Bu emri alabilmek için önce arzular ve hazlardan uzaklaşmak gerekir. Sonra da kişisel çıkarlardan uzaklaşılmalıdır. Daha sonra grup çıkarları reddedilmeli, grupların ve partilerin dışında yaşama öğrenilmelidir. En sonunda da

ulvi bile olsa, benliğimize (şahsiyetimize) hükmeden bütün hislerden, kazanma duygularından, başarının getirdiği gururdan, nefse güvenmekten kurtulup havalanarak bir uçuşta sonsuzluğun bölgesine sığınılmalıdır (Topçu, 2010b: 25-26). Birgül'e göre (2016a, 139), Topçu bu düşünceleriyle; insanı *individüalizmden* çıkarır, *individüalizmden* çıkan insan şahsiyet kazanır. Şahsiyet kazanan insan son kertede ulvi çıkarlarından vazgeçerse; kendi şahsiyetini de aşarak sonsuzluğa yelken açar.

4.2. Necip Fazıl Kısakürek'in Eserlerinde Toplum İnşası

Necip Fazıl Kısakürek'in eserlerinde toplum inşası ana başlığında Kısakürek'in bu konuda ortaya koyduğu kendi orijinal kavramları; *Büyük Doğu* dergisi, Doğu, Büyük Doğu düşüncesi, *Büyük Doğu Cemiyeti* ve Başyücelik Devleti incelendikten sonra sırasıyla, şiire ve tiyatroya biçtiği misyon, kendisinin bir şair olarak bu konudaki şiirleri ve tiyatro oyunları, ideolojilere olan bakışı, İslamcılıkla olan ilişkisi ve görüşleri, Batı ve modernleşmeye olan yaklaşımı, birey ve cemiyet, toplum inşası yönüyle incelenecektir.

4.2.1. Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşası Kavramları

Kısakürek'in düşüncesinde dünya iki kutuplu (Doğu-Batı) olarak yer alır. Doğu, onun düşünce dünyasının en geniş sınırlarının adıdır. İdeal olarak Doğu'nun merkezini Anadolu, Anadolu'nun idealinde ise Büyük Doğu düşüncesi vardır. Ancak Kısakürek düşüncesinin karakterini coğrafi bir toprak parçasından ziyade bir ruh dünyası (Doğu) oluşturur. Dünya görüşündeki köklü değişimden (1934-1943) sonra bu ruha kendisi toplumsal bir misyon yükleyerek kamuoyuna çıkar. Kamuoyunda kabul görmek için günün şartlarında basın yayını (Büyük Doğu dergisini), kullanarak belli bir okur kitlesine, okur kitlesiyle *Büyük Doğu Cemiyetine*, cemiyetle de bir siyasi parti, siyasi partiyle de iktidar, iktidarla da Büyük Doğu idealinin hâkim olduğu bir toplum inşası amaçlar. Bu çalışmada *Necip Fazıl Kısakürek'in toplum inşası* başlığı altında onun toplum inşa kavramları incelenecektir.

4.2.1.1. Büyük Doğu Dergisi: İctimai Davanın Yayın Organı

Kısakürek, 1938 yılında 500 lira maaşla İş Bankasının da müfettiş olarak çalışmaktadır. İş Bankası Genel Müdürlüğünde odasında otururken kendi kendine şöyle der:

Ne olacak senin halin böyle?.. Dolap beygiri gibi, yok müfettiş, yok müdür diye dolanıp duracak mısın? Efendi Hazretleri gibi bir kurtarıcıya kavuşturdu seni Allah... Çık bu hesap makinesinin, seksek oyununun içinden; içtimaî memuriyetin neyse ona atıl ve ne olacaksan olmaya bak! Bâtında olamazken hiç olmazsa zahirde bir şey olmaya çalış!.. Dâvanın, cemiyet plânına bağlı sözcüsü, fikircisi, aksiyoncusu ol. (Kısakürek, 1999b: 181)

Böylece Kısakürek Büyük Doğu'daki memuriyetine başlamış olur ve on yıl çalıştığı İş Bankasından bir çırpıda istifa eder (Kısakürek, 1999b: 182). Kısakürek'in bu hareketi onun toplumsal sorumluluk adına attığı ilk büyük adımdır. Bundan sonra atacağı ikinci ciddi adım ise *Büyük Doğu* dergisini çıkarmak olacaktır.

Türkiye de dergiciliğin ortak bir kaderi vardır. Türkiye'deki siyasal yapılanmalar tek adam üzerinden ilerler. Dergicilikte siyasetteki gibi tek adam fenomenine ve gerçekliğine karşı olmasına rağmen yine tek adamla devam eder. Bu yönüyle *Diriliş* dergisinin tek adamı Sezai Karakoç, *Edebiyat* dergisinininki Nuri Pakdil, *Aylık Dergi*'ninki Yaşar Kaplan, *Yönelişler* dergisinininki Ebubekir Eroğlu, *Dergâh* dergisinininki Mustafa Kutlu, *Yedi İklim* dergisinininki Ali Haydar Haksal, *Hece* dergisinininki Hüseyin Su'dur. Listeye ne kadar dergi adı eklenirse eklensin, hepsinin tek adam endeksli olduğu görülecektir. Kısakürek de kendisi ile özdeşleşen *Büyük Doğu* dergisinin tek adamıdır (Aktaş ve Aktaş, 2014: 84). Kısakürek, belli bir zaman sonra ruh dünyasında şekillenen *Büyük Doğu* dergisini çıkarmak için sermayesi olan bir ortak arar. İlk başta *Ülkü* matbaasının sahibi Faruk Gürtuna'yı düşünür. Faruk Gürtuna ile bazı yazılarla ilgili düşünce farklılığından dolayı araları bozulur. Maraşlı bir tüccar olan Ali Pişkin'den kürkü rehin bırakma karşılığında birkaç bin lira borç ister. Ali Pişkin, Kısakürek'e istediği parayı herhangi bir senet ya da karşılık olmadan verir (Haksal, 2007: 136). Gülendam (2014: 371) ise *Büyük Doğu* dergisinin çıkışını şöyle özetler: Elinde sadece yaşlı annesinin bir komşusundan borç alarak kendisine verdiği 400 lira ve karısı Neslihan Hanım'ın astragan kürkünü rehin vererek birkaç bin lira borç para istemeye gittiği Maraşlı tüccar Ali Rıza Pişkin'in, kendisine senetsiz olarak verdiği parayla çıkarır. Böylece 17 Eylül 1943 yılında *Büyük Doğu* mecmuası yayın hayatına başlar.

Kısakürek, ilk sayısından itibaren edebi, düşünsel, politik ve dini yapıdaki *Büyük Doğu* dergisini 17 Eylül 1943 ile 1978 tarihleri arasındaki otuz beş yıllık zaman diliminde, çeşitli ebatlarda, aralıklarla, haftalık, günlük ve aylık olarak çetin bir mücadele içinde çıkarır (Gülendam, 2014: 372). Derginin yayınlandığı tarihler aşağıdaki tablodadır:

| | | | |
|-----|-----------------------|---------------------------|----------|
| 1. | Dönem: 17 Eylül 1943 | 05 Mayıs 1944, Haftalık | 30 sayı |
| 2. | Dönem: 2 Kasım 1945 | 14 Kasım 1947, Haftalık | 72 sayı |
| 3. | Dönem: 26 Aralık 1947 | 02 Nisan 1948, Haftalık | 15 sayı |
| 4. | Dönem: 11 Mart 1949 | 26 Ağustos 1949, Haftalık | 25 sayı |
| 5. | Dönem: 14 Ekim 1949 | 29 Haziran 1951, Haftalık | 62 sayı |
| 6. | Dönem: 16 Kasım 1951 | 29 Kasım 1951, Günlük | 15 sayı |
| 7. | Dönem: 16 Mayıs 1952 | 19 Eylül 1952, Günlük | 122 sayı |
| 8. | Dönem: 07 Mayıs 1954 | 09 Temmuz 1954, Haftalık | 10 sayı |
| 9. | Dönem: 30 Mart 1956 | 05 Temmuz 1956, Günlük | 94 sayı |
| 10. | Dönem: 06 Mart 1959 | 16 Kasım 1959, Haftalık | 33 sayı |
| 11. | Dönem: 30 Eylül 1964 | 26 Kasım 1964, Haftalık | 9 sayı |
| 12. | Dönem: 22 Eylül 1965 | 12 Ocak 1966, Haftalık | 17 sayı |
| 13. | Dönem: 19 Temmuz 1967 | 10 Ocak 1968, Haftalık | 26 sayı |
| 14. | Dönem: 01 Mayıs 1969 | 01 Ocak 1969, Aylık | 7 sayı |
| 15. | Dönem: 06 Ocak 1971 | 18 Haziran 1971, Haftalık | 17 sayı |
| 16. | Dönem: 08 Mayıs 1978 | 05 Haziran 1978, Haftalık | 5 sayı |

(Güçlü, 2014: 349-350).

1943-1978 yılları arasında yayınlanan derginin serencamı kısaca şöyledir: 35 yıl içerisinde 16 dönem yayınlanır 21 kez kapatılır, Kısakürek hakkında yüzlerce dava açılır, yüz seneden daha fazla ceza istenir, kesinleşen birçok hapis cezasından öyle ya da böyle çıkan af kanunlarından ötürü kurtulur. Buna rağmen fiilen 3 sene 8 ay 10 gün hapis cezası çeker. Öldüğünde kesinleşmemesine rağmen, sağlık nedeniyle infazı ertelenen 1,5 yıl hapis cezası vardır. Dergi iki önemli nedenden ötürü yayına ara verir. İlki dıştan gelen; iktidar baskısı ve kararları, yargısal takibatlar, tutuklama,

mahkûmiyet ve kapatma kararları vb. nedenler. Bu nedenlere bağılı olarak 16 kez kapanır. İkincisi, içten gelen nedenler; para ve ekipman yetersizliği, teknik ve yazar kadrosunda yaşanan problemler. Bu nedenlerden dolayı dergi 5 kez kapanır. Bazı dönemlerde kapanma sebebi hem iç hem de dış nedenlere bağılıdır. Derginin kapalı olduğu iki dönem arasındaki süre 1,5 ay gibi kısa, bazen de birkaç yıl, bir kez de 7 sene gibi uzun bir zaman dilimidir. Derginin yayın hayatı boyunca kapalı kaldığı zaman dilimi 27 yıldır. Dergi izlediği yayın politikasından dolayı birçok kez toplatılır, bazen dağıtımına engel konur. Kısakürek defalarca yargılanır ve hapse girer (Güçlü, 2014: 349). Ancak bütün bunlara rağmen Kısakürek hayatının son dönemine kadar kendisi için ideal olan Büyük Doğu düşüncesini yaymak için *Büyük Doğu* dergisini çıkarmaktan vazgeçmez.

Büyük Doğu yayına başladığı zaman dilimi içerisinde takip ettiği çizgiyle dönemin diğer dergilerinden ayrılır. Kısakürek'in, *Ağaç* dergisi ile başlattığı pozitivist, maddeci düşünceye karşı duruşu, *Büyük Doğu* dergisiyle daha görünür duruma gelir. Kısakürek'in geçmişle yol ayrımının ve yeni bir yola girişinin ilanınıdır. Kısakürek, '*Doğsun Büyük Doğu benden doğarak*' diyerek karşılıklı bir oluşuma, kendisinin de düşünce dünyasında varoluşuna işaret eder. Tek Parti iktidarına karşı şiddetli bir muhalefet ortaya koyar (Beyaz, 2012: 57). Büyük Doğu'yu çıkarmaya başladığı tarihten itibaren Türk siyasetinin yönüyle ilgili doğrudan fikir yürütmeye başlayan Kısakürek ülke siyasetine müdahil olmanın olanaklarını arar (Altun, 2005: 156). 1940'lı yıllara kadar kendisinin de arasında olduğu Cumhuriyet elitlerinin dünya görüşüne, Büyük Doğu ile zıt bir söylem geliştirir. Cumhuriyet ideolojisinin ötekileştirdiği, kültürel gelişim olanaklarından yoksun bıraktığı, dini hassasiyeti yüksek insanların sözcülüğünü üstlenir (Emre, 2005: 50). Bir yandan düşünsel olarak Batı medeniyeti ile hesaplaşırken öbür yandan Osmanlıdan miras kalan Batılılaşma macerasıyla hesaplaşma ihtiyacı hisseder. Hem Cumhuriyet elitlerine hem de Büyük Doğu davasının muhatabı olarak gördüğü kitlelere hayati sorular sorar, bu soruların cevabını bulmaya ve düşündürmeye sevk eder. *Büyük Doğu* dergisiyle hem mazlumların mağduriyetini hem de mesul gördüğü elitleri sorgulayarak tarihle ve yaşadığı dönemle hesaplaşır (Emre, 2005: 51-52). İçerisinden çıktığı Cumhuriyet seçkinlerine de muhalefet eder. Büyük Doğu Kısakürek'in ruhçu niteliklerini taşır. Dergi, aynı zamanda onun davasının kamuoyuna ilanınıdır. Türk siyasi hareketine

düşünceleri ve dergi aracılığıyla yön vermeye çalışır. Cumhuriyet elitlerinin ötekileştirdiği kitlenin sesi olarak Batı medeniyetine ve Batılılaşmaya bir karşı çıkıştır.

4.2.1.2.Toplum İnşasında Doğu: Ruh

Kısakürek, entelektüel anlamda dünyayı Doğu ve Batı olmak üzere iki kutuplu düşünce merkezi olarak konumlandırır. Ona göre Doğu; ruhun, mistisizmin ve semavi dinlerin merkezi, Batı ise materyalist, pozitivist bir dünya olarak madde egemenliğinin merkezidir.

İlk olarak Doğu-Batı ayrımını Batılılar yapar. Perslerin, Eski Yunan'a saldırısı sonucunda Herodot iki ayrı topluluk arasındaki duygu, düşünce ve atmosfer farklılığına göre Doğu-Batı ayrımını kategorize eder (Kısakürek, 2010a: 21). Batılı 'ya, Doğu dendiğinde, Eski Yunan ve Roma'da olduğu gibi Rönesans'tan sonra günümüze kadar devam eden ve genel olarak belli başlı ve suçlu insan soyu olarak anlar. Batıya göre kısaca Doğu: Olayların mühendislik yönünden anlamayan ve uzak duran, karanlık hayaller peşinde çaresiz ve enayi insan kadrosudur. Bir yönüyle ruhi harikalar ve diğer yönüyle vahşetler ülkesinin akla değer vermeyen, içinde tarif edilemeyen bir kuvvet ve dışında idrak edilemez bir zaaf taşıyan hastalıklı bir insan çiftliğidir (Kısakürek, 2010a: 22). Bu durum, madde mühendisliği ve rasyonalite eksikliğinden kaynaklanır.

'Ruh', Doğu'dan gelir. Doğu, insanın temiz ve aydın olduğu eski devirlerde, gönülleri ve beyinleri dört köşe madde mühendisliğiyle kısırlaştırılmadan önce, insan ruhunun ilk ve büyük bilgisine ev sahipliği yapan memlektir. Farklı bir deyişle insanın cennetten çıkarılınca indiği yerdir (Kısakürek, 2010a: 36). Kısakürek, Doğu'yu mana, Batı'yı madde olarak tanımlar (Noyan, 2017: 222). Semavi dinlere göre Hz. Âdem ve Havva cennetten çıkarılınca dünyaya gönderilir. Gönderildiği yer kuvvetle muhtemel günümüzde Doğu diye isimlendirilen coğrafi sınırlar içerisinde yer alır. Daha sonra, üç semavi dinde Doğu da ortaya çıkar. Semavi dinlerin odak noktası öte dünya, ruh ve metafizik konulardır. Bu yüzden Doğu, ruhtur.

İlahi bilgiye göre, insan çekirdeği Hz. Âdem Doğu'da yaşadı. Bütün türlerin kurtarıcısı Hz. Nuh'un gemisi de Doğu'da bir yere oturdu. Hz. İbrahim Doğu'nun maddi ve manevi anlayışı üzerinde ateşi gül bahçesine döndürdü. Sihirbazların sihri söndüren Hz. Musa kendine inananlara vaat edilen toprağı orada aradı. Hz. İsa ölüleri orada diriltti. Sonunda Hz. Muhammed'e İslam dini orada geldi ve orada yaşadı.

Kudüs, Mekke ve Kâbe insanların kutsal olarak yüzlerini döndükleri mekânların hepsi oradadır. İnsanoğlu, madde ötesi metafizik konuları araştırma ve rüyaları yaşama motivasyonunu ve mucizelerini sadece Doğu da buldu (Kısakürek, 2010a: 37). Silsile yoluyla birbirinin yerine gelen semavi dinler Doğu’da ortaya çıkmış ve insanların inançları gereği kutsal kabul ettikleri mekânların hepsi oradadır. Bu yüzden insanoğlunun ruh vb. metafizik konuları önemsemesinin nedeni budur. Hatta dört büyük peygamber büyük mucizelerini bu topraklarda gösterir. Bu büyük ruhsal ya da metafizik konular Doğu’yu, dünyanın diğer parçalarından daha önemli duruma getirir.

Ruh derinliğinin ve farklı ruh atmosferlerinin kaynağı olan Doğu, sadece kuru aklı, ruhunda hazmedemez. İnsanın basit tarafının ve maddi bilgilerinin kaynağı olan Batı’da hiçbir zaman ruhun madde ötesine egemenliğini akılla denkleştiremez. Batı maddeye, Doğu ruha bakarken dürbünü doğru tarafından kullanırken; Batı ruha, Doğu da maddeye bakarken dürbünü tersinden kullanır. Doğu’nun yöntemi, bütün doğru ve yanlış kollarıyla öte dünyayı; Batı’nın yöntemi de bütün kollarıyla bu dünyayı elde etmeye yöneliktir. Böylece biri yumruğunu açıp bu dünyayı elden kaybederken; öbürü de elini sıkıp bu dünyayı avucuna almaktadır (Kısakürek, 2010a: 38). Dolayısıyla Kısakürek’in bu ifadelerinden mülhem; Doğu’ya lazım olan sahip olduğu ruha akıl eklemek, Batıya lazım olan ise sahip olduğu akla bir ruh üflemdir.

Kısakürek, Doğu’yu ruhla, Batı’yı maddeyle eşitler. Ona göre (Kısakürek, 2010a: 46-47) Doğu’nun oluşumu şöyledir: Doğu’nun mayasını farklı zaman ve mekânlarda, ayrı manalarda ve baş örnekler olarak Çin, Hint, Fars, Arap ve Türk kavimleri yağurmuştur. Japonlar medeniyet bakımından Doğu’nun mayasına baştan itibaren bir şey katmayan, sonunda Batı’yı sadece çarpım tablosu gibi ezberletmekten başka bir şey yapmayan, gelenek ve görenek kurallarına çok katı bir şekilde bağlı bütün iptidai putlarıyla beraber yaşamaya devam eden bir millet olarak, Doğu’nun bütün özelliklerinde pay sahibi değildir. Başlangıçta Çin’in ikinci sınıf takipçisi olan sonunda da Batı’nın basit kopyacısı, hep aynı dar ve sert ruhun koruyucusudur. Fakat Batı’nın yalnız kuru bir akıl harikası olduğunu anlayıp bu aklı almış ve milli ruhunu koruyabilmek noktasından Doğu aleminde örnek bir keşfin sahibidir.

Kısakürek’e göre (2010: 47), Çin, eski çağlarda ruh ve madde dengesini kurar. Hintliler ruhun ince labirentlerine girer. İrânlılar ise bu ruhsal derinlikleri ilerletir, ilk zamanlarda ciddi bir madde hâkimiyeti kurarak Doğu’yu bir imparatorluk yapar. Araplar İslamiyet’le Doğu’yu merkezi bir konuma getirir. Türkler ise ilk zamanlar

kapalı bir ruhtur ve İslamiyet'ten önce dizginlenemez bir güçtür. İslamiyet'le bir kalıba girer. Doğu son kertede kendisini, Hz. İbrahim, hatta Hz. Ademden başlayıp bayrak yarışı gibi elden ele gerçek sahibine kadar getiren Müslümanlıkta bulur. Konuyu bir saray metaforu ile somutlaştıracak olursak; Doğu medeniyetinin yapmaya başladığı sarayı belli bir aşamaya getiren Çin, Hint ve İran'dan görevi devralan Araplar olmasına rağmen saraya son şeklini veren Türklerdir.

Doğu, sonuç olarak Batı'ya, ancak neden olarak Doğu'ya bağlı, diğer dinlerle beraber, birlik yolunun son basamağında, kendisinden önceki bütün basamakları aşındırıp üzerinde basamak bırakmayarak toptan geçmiş ve geleceğini kadrolaştırır. Böylece Batı'nın ve bütün dünyanın karşısına çıkar. Doğu'nun bu son oluşumu, ilkel çağlardaki bütün totemleri, putları, tanrılaştırmaları, şiirleri, büyüleri iksirleriyle temsil ettiği metafizik fethi elinde tutma atılımı adına, yeryüzünün yüzeyi ve merkezi, gökyüzünün çevresi ve dibi arasındaki son ve hakiki köprüyü kurar. Sonunda Doğu'nun bütün insanlığı özüne döndürme hamlesinin üç büyük temsilcisi, zamanın gerçek kutbuna ulaşamadığı dönemde Fars, Asrı Saadet'ten sonra da Arap ve Türk milletinden ibarettir. Türk Milleti her geçen gün bütün gücünü kaybeden Doğuyu, Araplardan sonra İslam'ın bayrağı altında toplayarak Batı'nın seviyesine ulaştırma motivasyonu ve hala Doğu'nun en aktif milleti olma onurunu elinde bulundurmaktadır. Bu görev, bir milletin nüfus sayısının fazlalığıyla ilgisi olmayan sayı üstü tarihi bir kalite gücünden doğar. Türk'e, Doğu'nun yeniden inşa edilme sürecinde Doğu milletlerine rehberlik görevi düşmektedir (Kısakürek, 2010a: 48). Derken Kısakürek hayalini kurduğu Başyücelik Devleti ile Türklerin, Doğu milletlerine rehberlik yapmasını arzulamaktadır.

4.2.1.3. Büyük Doğu Mefkuresi: İslamiyet'in Emir Subaylığı

Büyük Doğu kavramını, Kısakürek ilk olarak 1938 yılında kaleme aldığı bir şiirinde kullanır. 1937 yılında Türkiye Cumhuriyeti anayasasına ilk kez giren laiklik kavramı, temel prensiplerden biri olur. Bu bağlamda laiklik ile İstiklal Marşı'nın temel tezi ve kavramlarının tezat oluşturduğu konuşulur. Bundan dolayı değiştirilmesi gündeme gelir. Bir yarışma düzenlenir ancak gelen şiirler beğenilmez. Kısakürek'e de yeni Milli Marş yazma teklifi sunulur. Kısakürek kendisine sunulan teklifi, yarışmanın iptal edilmesi ve adının geçmemesi şartı ile kabul eder. 1938'de *Büyük Doğu Marşı*'nı kaleme alır. Böylece ilk kez Büyük Doğu kavramı yazılı bir metinde yer alır. "*Doğsun*

BÜYÜK DOĞU, benden doğarak!” (1938) *Büyük Doğu Marşı-Çile* (Kısakürek, 1999a: 396). Kısakürek, ilk zamanlar ‘Şark, Asyacı, Asyalı’ terimlerini kullanır. Bir makalesinde kendisini ‘Asyacı’ olarak ifade eder. Başlangıçta, ‘Asyacılık’ ile Büyük Doğu terimlerini aynı içerikte kullanmasına rağmen zamanla Büyük Doğu kavramını ön plana çıkarır (Güçlü, 2014: 346):

Fikir ve ideolocya cephesiyle zayıf olan memleketimde beklenen büyük sanatkârın, bütün bu şubeleri dolduracak mikyasta heyula gibi bir insan olması lâzım geldiğini anladım. Bu iktidarı kendimde asla görememekte beraber, memlekette «büyük sanatkâr» in misyonu bu olduğuna inandım. Ben de muhteris bir sanatkâr olmak itibariyle bu misyonu kahramanca kabul etmiye ve bu uğurda savaşmıya karar verdim. Bunun için her şeyden evvel, yepyeni bir dünya görüşü ve cemiyet sistemi telâkkisi lâzımdı. Günü geldiği zaman mücadelem görülecektir. Bu telâkkinin ismini, «Büyük Doğu» koydum. (Kısakürek, 1990: 38)

Büyük Doğu kavramı belli bir süreç içerisinde gelişen, olgunlaşan ve büyüyen bir düşünce evrenini ifade eder. Kısakürek’in 1930’lardan 1970’li yıllara kadar devam eden gelişim sürecinde Büyük Doğu kavramını ilk kullandığı süreçteki kastettikleri ile 1968’deki *İdeolocya Örgüsü*’nde ve 1970’li yıllarındaki yazılarında kastettiklerinin tamamen aynı olmadığı açıkça görülür. İlk başta büyük bir medeniyete sahip Türk Milleti merkez olmak üzere Arap, Acem, Hint ve Çin gibi özellikle bazıları belli bir zaman Batı sömürgesinde kalan devlet ve toplumları kapsayan bir mekân ve dünya algısının ifadesi olan anti emperyalist Asyacılık düşüncesini içeren bu terim, ilerleyen süreçte bir düşünce, tarih ve coğrafya tasarımı olarak kısaca ‘Büyük Doğu = İslam’ formülü ile açıklanabilecek bir kavrama dönüşür (Gülendam, 2014: 371). Kısakürek, Büyük Doğu kavramını şu şekilde tanımlar: “Gelmiş ve gelecek zaman boyunca bütün eşya ve hâdiseler zeminini avlamaya memur bir fikir ağı halinde düğüm düğüm çerçeveli bir manzume... Yekpare bir inanış, görüş ve ölçülendirilme manzumesi... İsmi de BÜYÜK DOĞU... (Kısakürek, 2010a: 9). Bu tanıma göre Büyük Doğu’nun dünya çapında evrensel bir iddiaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Büyük Doğu hem doğu alemine hem de bir doğuşa ve yeni bir oluşuma işaret eder.

Bu isim, sadece doğuş mânasına kabuğunu çatlatan tohumun kıvılcımlı nefesiyle pempeleşmiş bir ufuk üzerinde, asıl Doğu âlemini, kubbe ve servi, saray ve künbed, kemer ve harabe, bütün dış çizgileri ve iç nakışlarından kucaklamakta... bütün insanlığa örnek olmak dâvasıyla, onların da üstünde ve güneş gibi topyekûn yeryüzünü yalayıcı bir mâna... (Kısakürek, 2010a: 9).

Büyük Doğu, hem coğrafi olarak dünyanın doğusuna hem de daha doğumu şafak vaktinde olan bir düşüncenin oluşumuna, Doğu dünyasının sosyo-kültürel kavramlarına ve bütün insanlığı aydınlatma iddiasında olan bir düşünceye işaret eder.

Büyük Doğu'nun kucakladığı ve bütünleştirdiği Şark, vatan sınırları dışında herhangi bir ırk ve coğrafya plânına bağlı değildir. Biz 'Büyük Doğu'yu, öz vatanımızdan başlayarak güneşin doğduğu istikâmeti kurcalayan bir madde ve kemmiyet zemininde aramıyoruz. Biz 'Büyük Doğu'yu, vatanımızın bugünkü ve yarınki sınırlarıyla çevrili bir ruh ve keyfiyet plânında arıyoruz. O, kendini mekân çerçevesinde değil, zaman çerçevesinde gerçekleştirmeye talip. (Kısakürek, 2010a: 10)

Büyük Doğu belli bir coğrafi alan ya da millet değildir. Büyük doğu Anadolu'dan başlar ve doğuya doğru giden bir kalite anlayışıdır. Ancak Büyük Doğu belli bir mekânla da sınırlı değildir. O gelecekte Anadolu'dan çıkan bir kıvılcım sayesinde gerçekleşecektir. "Maddî ve manevî sınır dışı ırk gayreti, kavim hırsı ve toprak iştahı, sadece alâkasız olduğumuz bir iş sanılmasın!.. Büyük ve gerçek kurtuluş adına, yüzdeyüz düşmanı sıfatıyla alâkalı olduğumuz ve karşısında cephe tuttuğumuz zıt ve bâtıl hedeflerden bir tanesi!.." (Kısakürek, 2010a: 10). Büyük Doğu'nun öncelikli amacı Türk ırkçılığı veya diğer Türk toplumlarıyla ırkçılık merkezli bir beraberlik değildir. Çünkü Büyük Doğu düşüncesi ırkçılığı batıl bir düşünce olarak değerlendirdiğinden dolayı ırkçılık temelli bir yapılanma, oluşum ve hareket anlayışına karşıdır.

Kendimizi, kendi içimizde; fert ve cemiyetimizi içinden ve dışından kucaklayarak kendi içimizde tamamlığa erdirmeden dışarda gözü olmak, bu iç oluşa ihanettir. Ötesi, olduktan sonra düşünülecek iş... Öyleyse 'Büyük Doğu', çizmeli ayaklarla dışımızdaki iklimlere doğru kaba ve nefsanî bir yürüyüş olmaktan ziyade, rüzgârdan hafif topuklarla içimizdeki iklimlere doğru ince ve ruhanî bir sefer. (Kısakürek, 2010a: 10)

Büyük Doğu düşüncesinin öncelikli amacı, Türk toplumunu içerden ve dışarıdan saracak, belli bir kalite ve olgunluğa ulaştırmaktır. Türk toplumuna içeride istediği şekli verdikten sonra diğer Türk toplumları, coğrafi sınırlar ve dünya ile ilgili düşüncelerini ondan sonra gündeme alacaktır. Büyük Doğu militarist bir düşünceye, askeri darbelere ve toplumsal kırılmalara karşıdır. İnsan ve toplumda kaliteyi amaçlar. Büyük Doğu, önce sahip olunan daha sonra kaybedilen fakat bulma çabasından bir türlü vazgeçilemeyen bir öz, bir ruh ve hakikatin kendisidir (Karaismailoğlu: 2017: 215).

‘Büyük Doğu’, İslâmiyetin emir subaylığı... Büyük Doğu, İslâm içinde ne yeni bir mezhep, ne de yeni bir içtihat kapısı... Sadece ‘Sünnet ve Cemaat Ehli’ dir. Büyük Doğu, İslam’ın yeni ya da farklı bir yorumu değildir. Sadece ana akım İslam düşüncesi olan *Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat* anlayışıdır. Ehli Sünnet anlayışının uzun zamandan beri kaybettiği saf ve asıl İslam anlayışını XXI. yüzyıla girerken toplumsal ve bireysel olaylara uygulama işidir (Kısakürek, 2010a: 12).

Kısakürek, Büyük Doğu’ya atfettiği önemi Hz. Adem’le başlatır. Hz. Adem’in ve oğullarının dünya üzerindeki hikâyesi evrenseldir. Hz. İbrahim, Hz. Eyüp Peygamber ve özellikle Şanlıurfa’daki kazılardan edinilen bilgilere göre Hz. Adem’in çocuklarının bu topraklarda yaşadıklarına yönelik işaretler vardır. Bu bakış açısına göre Cizre’de mezarı bulunan insanlığın ikinci atası olarak görülen Hz. Nuh, Filistin topraklarında Hz. Süleyman, Hz. Davut, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Lut’un da bu topraklarda yaşamış olmaları Büyük Doğu algısını derinleştirir (Garip, 2017: 250). Büyük Doğu çok zengin bir içeriğe sahiptir. Büyük medeniyetlere merkez ve büyük peygamberlerin ilk çağrılarını yaptığı yerdir. Doğu, Hz. Âdem ve diğer dört büyük peygamberin ilahi emirleri insanlara ilk ulaştırdığı şehirleri temsil eder. Kısaca ışık doğudan gelir ve yayılır (Karaismailoğlu, 2017: 214). Bu yönüyle Doğu Peygamberler ve Resuller toprağıdır.

Kısakürek, hayata geçmesini amaçladığı İslam Nizam’ının (Büyük Doğu) bütün bileşenlerini tek tek ele alır. Şariat ve tasavvufu iki yol gösterici düzen olarak görür. Büyük Doğu düşüncesinde her kavram şariat ve tasavvuf rehberliğinde yeniden değerlendirilir. İslam İnkılabı altında gerçekleşecek olan nizamın, Büyük Doğu olarak isimlendirilmesinde doğu kavramının sahip olduğu içeriklerin ciddi etkisi vardır. Kısakürek, Doğulu’nun Batı’yı öğrenerek Doğulu kalmasını ister. Ütopik devlet ve toplum tasarımı, Doğulu’nun ihmal ettiği pozitif bilimlerde ilerlemesi, İslam ruhuna ve değerlerine yeniden sahip çıkmasını beklenen inkılap olarak ifade eder. Bunun sonucu olarak Başyücelik adıyla yeni bir devlet ve toplum tasarımı ortaya koyar. Büyük Doğu düşüncesine göre İslam inancının hâkim olduğu toplumda faiz, zina, içki, fuhuş, kumar gibi toplum hastalıkları bulunmayacaktır. Kısakürek’in ahlak yarası olarak kabul ettiği samimiyet eksikliği, kayırmacılık, hırsızlık, rüşvet, fuhuş, alkol, cinayet, kumar, sahtekârlık, yalan, inkâr, nefret, İslam İnkılabıyla ortadan kalkacaktır (Noyan, 2017: 222). Bu bağlamda Büyük Doğu ideali topluma huzur getirecektir.

Doğu ve Batı anlayışı belirli bir coğrafi alanla sınırlandırılmaz. Büyük Doğu ideali belirli bir coğrafya ve vatandan ziyade Türk İslam kültürüne dair bir varoluş şeklidir (Karadeniz, 2005: 18). Hz. Ademden itibaren bütün peygamberler doğudan çıkmış ve o da öz olarak İslam dini üzerinedir. Kısaca bütün semavi dinler özü itibariyle İslam'dır. Ancak dinler bozulup tahrif edilince hükmü kaldırılır. Sonra yeni bir peygamber ya da resul aracılığıyla İslam öz olarak devam ettirilir. En son ve mükemmel din olarak gelen İslam bozulmadan kıyamete kadar devam edecektir. İlk dönem Araplar, sonra da Türkler bu dine bayraktarlık yapmıştır. Özellikle Tanzimat'tan sonra bu dine bayraktarlık yapan Türkler özelinde Osmanlı bilim ve teknik, toplumsal ve sosyal alanda güç kaybederek geri kalır. Ancak bu geri kalmadan Kısakürek'e göre Büyük Doğu ruhunun tekrar ülkeye hâkim olmasıyla çıkılabilir.

4.2.1.4. Büyük Doğu Cemiyeti: Siyasi Parti Oluşumuna Bir Zemin Arayışı

Kısakürek, bir çeşit muhalefetin gereklerinin yerine getirilemediğini düşündüğü bir ortamda muhalif bir yapılanmanın eksikliğini gidermek için 1943-1978 yılları arasında Türkiye tarihinin toplumsal ve siyasi olarak en karmaşık yıllarında çıkardığı *Büyük Doğu* dergisinin cemiyet kurmak hatta partiye dönüşmek gibi kurumsal süreçleri de olur. Kısakürek Büyük Doğu ile siyasi bir oluşum düşünür bu dergide politik düşüncelerini olgunlaştırır ve topluma ulaştırır. Bu amaca yönelik 28 Haziran 1949 yılında *Büyük Doğu Cemiyetini* kurar. Yurdun farklı yerlerinde şubeler açar. Ancak umduğu sonuca ulaşamaz. Bir süre sonra şubeler birer birer kapanır. Oysa Kısakürek, bu şubeleri çok partili hayata geçişle beraber siyasi bir partiye dönüşebilecek bir yapıda hazırlamıştır. Seçimlere katılmayı amaçlar, *Büyük Doğu*'nun 22 Nisan 1949 yılının 7. sayısında bir çeşit kamuoyu yoklaması niteliği taşıyan yazısında okurlarına şöyle seslenir (Gülendam, 2014: 375):

Hükümete başvursak... Kanun yoluyla, (Büyük Doğu) isimli, siyasi, içtimaî, fikrî ve harsî bir cemiyet teşkili için müsaade almaya teşebbüs etsek... İş ve fikir plânımızı programı aştırtıp versek, müsaadeyi almaya da muvaffak olsak. Farz bu ya! Kendisine, en titiz, en ince, en sıkı şartlar altında âza kabul edecek ve dünyanın en nazik müessesesi halinde atomdan Kafdağı'na doğru büyüyecek olan böyle bir cemiyete, her şartına peşinen baş eğerek iştirak edecek kaç kişi vardır? Lütfen, Büyük Doğucular bu tarihî suale cevap versinler ve zerrece Necip Fazıl'a sevgileri varsa, kendilerini, sarıh adresleriyle belli etsinler! (Kısakürek, 2014a: 7)

Yukarıdaki yazıyı Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinde okuyucularının nabzını tutmak amacıyla kaleme alır. Önder olduğu oluşumun parti olarak isimlendirilmemesinin bir

eksiklik olmadığını ve her partinin siyasi bir cemiyet olduğunu ifade eder. Bunun yanında parti kavramının içerdiği anlamlara nazaran cemiyet kavramını tercih ettiğini belirtir (Gülendam, 2014: 377). Ancak Kısakürek'in cemiyet kurmaktaki esas amacı partiye dönüşmektir. Yukarıdaki ifadesinden bu işe planlı bir şekilde girmeyi amaçladığı anlaşılır. Çünkü *Büyük Doğu* dergisinde çıkan yazının amacı bir çeşit kamuoyu yoklamasıdır. Kısakürek, yaptığı kamuoyu yoklamasına göre harekete geçmeyi amaçlar. Parti kurma düşüncesi daha *Büyük Doğu* dergisini ilk çıkarmaya başladığı tarihten itibaren aşağıdaki ifadelerinden anlaşılır: “İlk sayısından beri mânevi ve zimmî bir cemiyet olan “Büyük Doğu” kanun yollarıyla büsbütün cemiyetleşmiştir. Ricat hattımız yoktur; gemilerimiz yanmıştır; ya muvaffak olacağız, yahut buna bu memlekette imkan ve istidat kalmadığını ispat edeceğiz” (Kısakürek, 2014a: 65).

Kısakürek, kendi idealini kuracağı sosyal zemini oluşturmak için *Büyük Doğu Cemiyetini* resmen kurar. Kendisi de geri dönüşü olmayan bir yola girdiğini ve bu uğurda gemileri yaktığını dergi aracılığıyla kamuoyuna deklare eder. *Büyük Doğu Cemiyetini* kurma nedenini aşağıdaki ifadelerinde özetle açıklığa kavuşturur: Evrenin en karmaşık ve zor konusu insan, genel sayısal ölçülere göre sınıflandırılmadığı için toplumsal görüntüde içerik olarak Büyük Doğu davası yoktur. Kısakürek ve çevresi toplum içinde sıradan bir cemiyet kurma hevesinde değildir. Kendi duygu ve düşüncesine göre yapılandırılmış, oluşturulmuş bir ruh prototipinin egemen olduğu cemiyet oluşturma amacındadır. Bu ruh prototipi sosyal ve psikolojik özelliklerini *Büyük Doğu Cemiyetinden* alacaktır. Bu cemiyette o ruha kaynaklık eden hane, ocaktır. Kısakürek *Büyük Doğu Cemiyetini* direkt parti olarak isimlendirmemesinin nedenini ise şöyle ifade eder (Kısakürek, 2014a: 13): “Ona, cemiyet yerine parti de diyebilirler. Yalan değil, bir parti kurmuş bulunuyoruz! Her parti siyasî bir cemiyettir ve kanunda parti diye bir tarif yoktur” (Kısakürek, 2014a: 13).

Kısakürek devleti elinde tutan güç odaklarının dikkatini çekmemek veya onlarla çatışmamak için siyasal alana doğrudan bir parti kurarak çıkmaz. Toplum *Büyük Doğu Cemiyetine* güçlü bir destek verene kadar ve çoğunluğu sağlayana kadar oluşum bir cemiyet olarak devam edecek. Cemiyet toplumda kabul gördükten sonra partiye dönüşecektir. Bu durum onun aşağıdaki ifadesinde net bir şekilde görülmektedir:

Sen, ben ve benzerlerimiz, fert halinde kuvvetli, fakat topluluk halinde, içtimaî alâka ifadesiyle metelik etmez insanlarız. Biz, belki fert fert sağlam, öyle tuğlalara benziyoruz ki, üst üste

gelmek bahis mevzu olunca yıkılıvermek için kertenkelenin kuyruk darbesi kâfi geliyor, Halbuki düşmanlarımız, yine fert fert tezekten mamul şahıslar olduğu halde, yanyana gelince hemen duvarlarını yükseltiyorlar ve üzerlerine bir mermer galvanizi çekince muhteşem bir bina manzarası takınıyorlar. İşte tarih boyunca bütün mahrumiyetlerimizin sırrı! (Kısakürek, 2014a: 227)

Kısakürek, cemiyet olamamaktan mustarıptır. Ona göre birey olarak çok güçlü olmak önemli değildir. Cemiyet ya da cemaat olunamaz ise bunun bir amaca, davaya matuf olması söz konusu olmaz (Gülendam, 2014: 380). Birey olarak güçlü olmaktan ziyade cemiyet, topluluk ve sosyal olarak güçlü olmak daha önemlidir. Bu yüzden Kısakürek'te siyasi partiye toplumsal bir zemin oluşturmak için işe önce cemiyet kurarak başlar. Ancak ülke genelindeki durum ve güncel gelişmeler, Kısakürek'e açılan davalar, doğrudan ya da dolaylı ilişkilendirilen olaylar ve iç çekişmeler sonucunda Kısakürek, *Büyük Doğu Cemiyetini* kapatır (Gülendam, 2014: 78-79). Farklı bir ifadeyle Kısakürek'in dergi aracılığıyla yaptığı çağrılar ve sonucunda gelişen olaylar, devleti elinde tutan güç odaklarının kendisine yönelik tutumu, cemiyet ve devamında kurulacak olan siyasi partinin daha zamanının gelmediği kanaatini Kısakürek'te oluşturur.

1970 yılında kurulan Milli Nizam Partisi, 1971 yılında kapatılır (Sönmezer, 2014: 103). Milli Nizam Partisi Türkiye'de ilk İslamcı parti olarak düşünülürse; İslamcı partilerin 1970 ve sonrasında kurulduğu sonucuna ulaşılır. Kısakürek'in 1949 yılında partiye dönüştürmek amacıyla kurduğu *Büyük Doğu Cemiyeti* şöyle yorumlanabilir. Türkiye'de İslamcı partiler, laiklik ve irtica gibi konularla ilişkilendirilerek birçok kez kapatılır. Kısakürek de günün (1949) koşulları içinde bu durumun olabileceğini öngörür. Devleti elinde tutan iktidar elitlerinin tepkisini çekmemek ve siyasi bir oluşum zemini meydana getirmek için cemiyet kurma ve kapatma sürecini şu şekilde anlatır:

Büyük Doğu Cemiyeti bir keşif kolu oldu; keşif vazifesini mükemmelen yerine getirdi ve düşman küllü kuvvetleriyle temas eder etmez, askerî kaide icabı ricat etti; şimdi ona düşen yeni vazife, kendi küllü kuvvetlerine vaziyeti haber verip ve onları vaziyete göre teşkilâtlanmak imkânına mazhar kılıp mukabil ve nihayî taarruzun kanun dairesinde vücut bulmasına yol açmaktır... Binaenaleyh elveda! (Kısakürek, 2014a: 232)

Bu ifadeler *Büyük Doğu Cemiyetinin* kapanış yazısının son kısmıdır. Kısakürek, cemiyeti bir keşif kolu olarak niteler. Cemiyetin görevini çok iyi yaptığını kamuoyunun ve siyasi konjonktürün günün şartları içerisinde daha parti kurmaya

uygun olmadığını cemiyet ve devamında partileşme sürecine devam ederse o güne kadar belli bir aşamaya getirdiği davasına bu sürecin zarar vereceğini düşünür. 28 Haziran 1949 yılında kurduğu Cemiyeti, iki yıl gibi kısa süre sonra 1 Haziran 1951 tarihinde kapatır (Kısakürek, 2014a: 232). *Büyük Doğu Cemiyeti* Kısakürek'in bir misyon uğruna harcadığı 79 yıllık hayatının 40 yıllık mücadelesi içinde, mefkuresinin siyasi hareket ocağı olarak önemli bir tecrübe ve mahzun bir girişim olarak yer alır (Ak, 2005: 121). *Büyük Doğu Cemiyeti*, Kısakürek'in toplum davasında kurumsallaşma sürecinde önemli bir adımdır. Cemiyetin iki yıl gibi kısa bir süre devam etmesi toplumsal davasının geleceğine yönelik ciddi ön görüşler geliştirmesine neden olur. Partileşmek amacıyla cemiyet kurduğunda devletin güç odaklarını elinde tutanlar tarafından hakkında davalar ve takibatlar başlatılır. Cemiyet içerisinde de iç çekişmeler çıkar. Kısakürek, yaşadığı bu tecrübeler ve ön görüşler sayesinde daha partileşme sürecinin gelmediği sonucuna varır. Bu da kendisinin o güne kadar belli bir seviyeye getirdiği davasını partiye dönüştürerek devam ettiğinde, davasının zarar göreceğini fark edip bu işten kısa sürede vazgeçmesine neden olur.

4.2.1.5.Devlet Tasarımı: Başıücelik Devleti

Kısakürek, ütöpik veya gerçekçi bir devlet şeması olarak değerlendirilebilecek Başıücelik Devlet tasarımı *Büyük Doğu* dergisindeki köşesinde kaleme alır. *Büyük Doğu* dergisinde kaleme aldığı yazılarını daha sonra *İdeolocya Örgüsü* adı altında kitaplaştırır. *İdeolocya Örgüsü*, *Kutadgu Bilig*'den sonra Türkçe olarak yazılan siyasetnamelerin en önemlisi olarak görülmeli ve getirdiği tespitler, teşbihler incelenmelidir (Miyasoğlu, 1992: 100). Kısakürek için devlet yönetimi ve kurumları önemlidir. Kendisi Başıücelik Devlet tasarımı geleneksel Türk devlet yapılarını inceleyerek bir şema çıkarır. O, Türk devlet geleneğini Doğu medeniyeti içinde tanımlar. Bu tanımlamanın devamında var olan Cumhuriyet yönelimini tersine döndürmek amacıyla *Büyük Doğu* mefkuresini savunur (Yanar, 2005: 45). Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü* başta olmak üzere diğer eserlerinde de toplum inşasını ifade etmek için birçok kavram kullanır. Ancak o devlet tasarımı ifade etmek için Başıücelik kavramını ortaya koyar. Bu çalışmada, *devlet tasarımı: Başıücelik Devleti* başlığı altında Kısakürek'in devlet düşüncesi incelenecektir.

İdeolocya Örgüsü'nde ortaya konan Başıücelik Devlet tasarımı, akademik çalışmaların bazılarında ütopya, bazılarında ise gerçekçi bir devlet tasarımı olarak ele

alınır. Yıldırım (2015: 490) ve Okay'a göre (2005: 13) ütopya, Karatepe'ye göre (2014: 449) ise gerçekçi bir yönetim ve toplum tasarımıdır. Kısakürek'in *İdeolocya Örgüsü*'nde ifade ettiği ilkeler pratikte geçerliliği olan bir yönetim ve iktidar modeli ortaya koyar. Başyücelik Devleti ismini verdiği bu modelde devlet, Başyücelik Kurultayı, Başyüce ve Başyücelik Hükümeti olmak üzere üç temel yapıdan oluşur. Başyücelik Kurultayı; bilim, düşünce, sanat, inanç, siyaset, ticaret ve askerlik sahalarında eser keşif ve düşünce sahibi kişilerden oluşan bir meclistir. Başyüce; Başyücelik Kurultay üyeleri arasından beş yıllığına seçilen devlet başkanıdır. Başyücelik Hükümeti, Başyüce'nin görevlendirdiği başvekil tarafından kurulan hükümettir. Başyücelik Hükümeti 11 bakan, her bakanlıkta 3 müsteşar olmak üzere toplam 33 müsteşardan oluşur. Meclis, seçimle oluşacak ve meclis tarafından seçilen başbakan ve bakanlar kurulu iktidar görevini yapacaktır. Başyücelik Hükümet modeli genelde 'ütöpic' bulunarak eleştirilir. Oysa model yalnızca alışıla gelmiş olan hükümet modellerinden farklı isimlendirilmiştir. Yoksa Başyücelik Hükümeti ütöpic değildir. Tam tersine şematik ve oldukça gerçekçidir (Karatepe, 2014: 448-449). Parlamento Başyücelik Kurultayına, bakanlar kurulu Başyücelik Hükümetine, Başyüce de devlet başkanına karşılık gelir.

Kara'ya göre (2015: 267) Kısakürek'in, *İdeolocya Örgüsü* isimli eseriyle bir inkılap gerçekleştirmek istediği kesindir. Ancak yazar "sadece ruhlarda ve düşünce çevresinde bir ihtilâl-inkılap" (Kısakürek, 2010a: 194) gerçekleştirmek istediğini farklı şekillerde ifade etmiştir. Yazarın bunu ifade etme nedeni eseri kaleme aldığı 1943 ve 1959 yıllarında soğuk savaş ideolojilerinin etkisi, iktidar baskısı ya da tahkikat endişesinden kaynaklanmış olabilir.

Başyücelik Devleti'nin millet meclisi olan Yüceler Kurultayı; dünyanın birçok yerinde uygulanan parlamentoya, Başyüce; İslam devletlerinde, devlet başkanlarına ya da cumhurbaşkanına, Başyücelik Hükümeti; Başvekil parlamenter sistemdeki başbakana, on bir vekil/vekalet ise bakan/bakanlar kuruluna karşılık gelirken her vekaletle bağlı üç müsteşarlık ve böylece Başyücelik Hükümetinde toplam otuz üç müsteşar olacaktır. Din işleri ve ordu hükümet üstü bir özelliğe sahip olmasına rağmen, bu kurumlara Başyüce'nin gerekli gördüğünde müdahale hakkı vardır. Başyüce'nin veya Başyüce'nin vekaletiyle Başvekilin başkanlık edeceği bakanlar kurulu toplantılarına gerekli görülürse Din İşleri Reisi ve Başbuğ (genel kurmay başkanı) katılır (Kısakürek, 2010a: 293-295).

Başyücelik Hükümetindeki vekaletler ve müsteşarlıklar şu şekildedir: Maarif Vekaletinde; İlim ve Güzel Sanatlar, Halk Terbiyesi ve Evleri, Umumi Öğretim müsteşarlıkları, Savaş Vekaletinde; Kara, Deniz, Hava müsteşarlıkları, İktisat Vekaleti; Sanayi, Ticaret, Ziraat müsteşarlıkları, Maliye Vekaleti; Bütçe ve Umumi Muvazene, Vergiler ve Resimler, Bankalar ve İnhisarlar müsteşarlıkları, Sağlık ve Bakım Vekaleti; İyileştirme, Güzelleştirme, Çoğaltma müsteşarlıkları, Adliye Vekaleti; Mahkemeler, İslahhaneler, Kanunlar müsteşarlıkları, Matbuat ve Propaganda Vekaleti; Matbuat, Propaganda, Turizm müsteşarlıkları, Hariciye Vekaleti; Şark, Garp, Haber Alma müsteşarlıkları, Dâhiliye Vekaleti; Mülki Teşkilat, Belediyeler, Umumi İnzibat müsteşarlıkları, Nafia Vekaleti; Tesisler, Yollar, Münakale Vasıtaları müsteşarlıkları, Düzenleme Vekaleti; Teşkilat Düzeni, İş Düzeni, Sigorta ve Tekaüt Sandığı müsteşarlıklarıdır (Kısakürek, 2010a: 293-295). Bu bağlamda Başyücelik Devleti gerçekçi bir devlet şemasıdır.

Yüceler Kurultayının kriterleri şu şekilde özetlenebilir: Üyeler 40 yaşından küçük, 65 yaşından büyük olamaz. Yüceler Kurultayı oluşturulduktan sonra kendi aralarından Başyüce'yi seçerler. Başyüce'nin görev süresi beş yıl, üye sayısı 101'dir. Yüceler Kurultayı milletin keyfi böyle istiyor şeklindeki bir özgürlük anlayışına tamamen karşıdır. Özgürlük anlayışı hakikate esir olmaktır (Kısakürek, 2010a: 286-288). Hakikate esir olmakla ifade edilen şey Kısakürek'in geleneksel İslam yorumu ve anlayışdır.

'Yüceler Kurultayı', milletin; dinde, fikirde, sanatta, ilimde, siyasette, müspet bilgilerde, ticarete, askerlikte, idarede, işde, hülâsa insan kafasının arayıcı hamlelerini ve idrak çilelerini plânlaştıran her sahada, eser, keşif, görüş, terkip ve dâva sahibi (aksiyon)cu güzidelerinden örülüdür. Yüceler Kurultayının mânası, milleti,-doktor hâkimiyeti altındaki hasta gibi- saf ve mücerred idrâk ıstırabı çeken ruh ve dimağ işçilerinin hâkimiyeti altında tutmaktır. Bir millet kadrosunda gerçek münevverler (otorite)si diye vasıflandırılacak 'Yüceler Kurultayı', hâkimiyeti vardır. (Kısakürek, 2010a: 285)

Kısakürek'in toplumdaki beklediği Yüceler Kurultayı'na kayıtsız şartsız teslim olması ve itaat etmesidir. Yüceler Kurultayı üyeleri aynı zamanda birer aydındır. Böylece aydın iktidarda yer alarak Tanzimat aydını ile benzer özellik gösterir. Kısakürek'te aydını Tanzimat aydını gibi iktidar içerisinde konumlandırarak, toplumdaki ve halktan bu seçkin zümreye teslim olmasını ve tamamen onların otoritesi altına girmesini ister. Bilgiyi ve gücü elinde bulunduran, bu aydınlar Ülgener'in ifadesiyle Tanzimat'tan

sonra ortaya çıkan bürokrat aydınının (1983: 73) hegemonik yapısının devam etmesi anlamına gelir.

Başyücelik Devlet tasarımı birçok niteliği vardır. Ancak bu çalışmaya bakan yönü itibariyle toplum inşasında fert-cemiyet veya birey-toplum dikotomisine bakan yönlerinin sekiz başlık altında ele alınabileceği kanaatine ulaşılmıştır. Bunlar;

1. Aydınlar hegemonyası,
2. Tepeden inmecilik,
3. Militarizm,
4. Bireysel özgürlüklere ve toplumun bütün alanlarına müdahale,
5. Tek tip insan ve toplum,
6. Toplum mühendisliği,
7. Sendikal yapılanmalara yer verilmemesi,
8. Ölüm cezasıdır.

Buradan itibaren çalışmanın devamında Başyücelik Devleti'nin genel nitelikleri incelenecektir.

1. Aydınlar hegemonyası; Başyücelik Devleti'nin temel niteliklerinden ilk sırada aydınlar hegemonyası gelir. Aydınlar hegemonyası; toplum adına karar alma yetki ve sorumluluğunun aydınlarda olmasıdır. Nasıl ki bir insan hasta olduğunda iyileşmek için doktora gider. Sağlığına kavuşmak için doktorun söylediklerini yapmak zorundadır. İnsan ve toplumda kendi iyiliği için Yüceler Kurultayının elindeki bir hasta gibidir: “Bu muazzam dâva yolunda en kısa ölçü şudur ki, halkı, kendi nefsinin aşan hakikî hâkimiyet plânına çıkarmak için onu hakka esir etmekten ve başıboş kalabalıkları başı bağlı münevverler iradesine tâbi ve mahkûm kılmaktan başka yol yoktur” (Kısakürek, 2010a: 224). Başyücelik idealinde işin özeti; halkın, kendi kendisini aşması, gerçek hâkimiyet planına çıkabilmesi için iradesini Hak'ka (Allah'a) bağlı aydınların emrine verilmesinden başka çıkar yol yoktur. Kısakürek, halkı başı boş kalabalıklar olarak niteleyerek onların kendi başlarına bırakılmamaları gerektiğini ifade eder ve bütün alanlarda idrak soyluları olarak işi münevverlere bırakır:

Her sahadaki idrak soylularının, bir hastahanedeki ilmi doktorluk hâkimiyeti gibi mutlak hegemonyasını kurmak... Doktorların ilme esir oluşu ve keyfi hiçbir temayül sahibi olmayışı gibi, bütün fazilet ve hâsiyeti sadece hak ve hakikat bağlılığından ibaret olacak olan gerçek

münevverler hegemonyasının müessise ismi, bizde Yüceler Kurultayıdır. (Kısakürek, 2010a: 224-225)

İslam İnkılabında devlet (Başyücelik Devleti), var olan yönetim şekilleri arasında, halk yönetimine en uzak ve halkın çıkarlarına en yakın olandır. Gerçek halk yönetiminden ve halk çıkarından amaç, karar ve sınırın, başıboş halk kalabalıklarına bırakılması değildir. İslam İnkılabında devlet (Başyücelik Devleti), halkına karşı, hastasına sormadan, hastası için gerekli müdahaleyi yapan doktor gibidir. Devlet yönetimi fert, toplum ve sınıf üstü bir hakikat merkezinin idaresiyle gerçekleşir. O da Başyücelik Hükümetidir (Kısakürek, 2010a: 227). Toplumsal sınıflar tarih boyunca düşüncelerin ve davaların kaldıracı olmuştur. Sınıfsız ruh ve düşünce kadrolarını oluşturmanın olanağı yoktur. “İslâm inkılâbında sınıf, belli başlı farikaların kendisini cemiyet içinde sınırladığı zümreleri değil, kitlelerin, bütün insanlık çapında mayasını tutturacak örnek şahsiyet kadrosunu murat eder. Bu kadronun da belli başlı bir sınıf ismi vardır: Gerçek ve üstün münevverler aristokrasyası...” (Kısakürek, 2010a: 229). Yüceler Kurultayı seçkin aydınlardan oluşacak, yönetim bütün yönleriyle onların inisiyatifinde olacaktır. İktidar, devlet yönetimini icra ederken, her türlü kararı; Başyüce, Başvekil, Bakanlar ve Yüceler Kurultayı ile gerektiğinde tepeden inme bir şekilde uygulayacaktır.

2.Tepeden inmecilik: Başyücelik Devleti'nin temel niteliklerinden birisi de Tepeden inmeciliktir. Çünkü Büyük Doğu idealinin yönetim şekli demokrasi değildir (Kısakürek, 2010a: 165). Kısakürek, eserlerinin birçok yerinde demokrasi ve özgürlüğe karşı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla onun demokrasi ve bireysel özgürlük kaygısı ön planda değildir. Bu kaygıdan uzak bir şekilde toplum inşasını ortaya koyar. Kısakürek'in toplum inşasını ortaya koyduğu Büyük Doğu idealinin hâkim olduğu Başyücelik Devleti'nin tepeden inme bir yönetim anlayışına sahip olduğu, *İdeolocya Örgüsü* isimli eserinin *devlet ve idare mefkuremiz* ana başlığının alt başlıkları olan; *ceza ölçüsü, kumar, içki ve zehir, külhanbeylik* bölümlerinde açıkça görülür. Ceza ölçüsü olarak:

Şehirlerin ana meydanlarında, en ağırından en hafifine kadar bütün ceza şekilleri etrafında bütün gözlere serilecek müthiş merasim işkencesi vardır. Başta vatan ve dâvaya ihanet, içtimai emniyet ve selâmeti bozmak gibi ‘Başyücelik Devleti’ üstün hâkimleri elindeki takdir hakkı ile bir kalemde ölüme kadar yükselecek cezalardan, sokaklara işemek ve sümükürmek gibi en çerden çöpten bedii suçlara kadar her fiilin bu meydanlarda görülecek bir hesabı vardır. (Kısakürek, 2010a: 311)

Kısakürek'in merasim işkencesi önerisinden amaç, diğer insanların bundan ders çıkarması ise bu konu modern dönemde tartışmalı bir durumdur. Kumar oynayanlara ve kumarı ihbar etmeyenlere şiddetli cezalar öngörür: Kumar oynanan bir evde, kumar oynayanların dışında olaydan haberdar olan herkes kumar suçuyla cezalandırılır. Kumar oynayanları bildiği halde zabıtaya ihbar etmeyen vatandaşlarda, suça ortak sayılır. Kumar suçlusunun cezası infaza sevk edilmeden önce yaşadığı yerin meydanında ya da topluma açık bir yerde sabahtan akşama kadar, göğsüne şu yafta yapıştırılacaktır; "Türk ahlâk inkılâbının 1 numaralı hâini, kumarbaz!!!" (Kısakürek, 2010a: 323). Kumar suçunu tekrar edenler vatandaşlıktan çıkarılır ve sınır dışı edilir. Memleketteki haklarından ve mülkiyetinden yoksun bırakılır (Kısakürek, 2010a: 323). Kısakürek'in, bu yazıları kaleme aldığı soğuk savaş yıllarında (1943-1959), dünyada faşist ve dikta yönetimler hâkimdir. Onun bu düşüncesinde dünyadaki bu genel eğilimin bir etkisi var mıdır? Toplumsal problemlerin çözümünde fiziksel şiddeti bir çözüm aracı olarak görmesi ve kendisinin de gençlik yıllarında bir kumar bağımlısı olduğu göz önüne alındığında ortaya çıkan tablo manidardır.

Toplum normlarına uygun davranmayan külhanbeylerine de fiziksel şiddet öngörür: Külhanbeyi gibi giyinmek, ağız kullanmak vb. davranışlarda bulunmak yasaktır. Bunlara az ya da çok benzeyenler yakalanıp toplum önünde teşhir edilecek "ve burunlarının kırılması için en ağır muamelelere hedef tutulacaktır" (Kısakürek, 2010a: 333). Kısaca Külhanbeyvari davrananlar:

Şehirlerin umumî meydanlarında üstleri başları yırtılacak, bol paçaları parçalanacak, hususî şekilde muhafaza ettikleri saçları kırtırılacak, yumurta ökçeleri kırılacak; ve icabında bir külhanbeyi, halk huzurunda, dünyaya geldiğine pişman olacak şekilde, bilfiil devlet kamçısını yiyecek ve zorla adam edilecektir. Cezaî ölçülerin hayvanlara bile tatbik edilemeyecek kadar ağırları altında ezilip yok edileceklerdir. (Kısakürek, 2010a: 333)

Kısakürek'in bu ifadeleri uygulama da ciddi problemlere neden olabilir. Kısakürek'in öngördüğü bu cezalar tepeden inmedir. XX. yüzyılda yani modern dönemde bu tarz cezalardan uzaklaşılmasına rağmen fiziksel şiddet öngörmesi manidardır. Müslüman aydınların Batı'daki sosyal, toplumsal ve siyasi gelişmelere karşılık ortaya koydukları İslamcılık düşüncesine de pek uygun düşmez.

3. Militarizm: Başyücelik Devleti'nin militarist olduğu Kısakürek'in şu ifadelerinde açıktır: "*Başbuğ, doğrudan doğruya 'Başyüce'nin vekilidir'*" (Kısakürek, 2010a: 292). Başyücelik Hükümetinde Başvekil/başbakan olmasına rağmen

Başyüce'nin vekilinin Başbuğ yani günümüz ifadesiyle Genel Kurmay Başkanının olması Başyücelik Devlet tasarımının militarist olduğunu ifade eden açık bir göstergedir. Başyücelik Devleti'nin militarist olduğunu gösteren Kısakürek'in başka bir ifadesi de:

Subay, orducu (militarist) Büyük Doğu idealinin icrada mihrak şahsiyetidir. Nice emsalinde görüldüğü üzere, sadece maddî ve kahhar bir kuvvetin azizleştirilmesi ve nefsanî bir sultaya yol açması mânasına alınamayacak olan Büyük Doğu militarizması, bütün insanlığa icabında tam bir vicdan hürriyeti, icabında da operatör bıçağı gibi cebir ve zorla tatbik edilecek bir ideal manivelâsıdır; ve onun subayı, temsil ettiği bu manivelayı bütün kanun ve hikmetleriyle tanıyandır. (Kısakürek, 2010a: 375)

Kısakürek'in, askeri Başyücelik Devleti'nde merkeze yerleştirmesi, onun devlet tasarımının tepeden inmeciliğini ve militarist özelliğini açıkça göz önüne serer. Orduya bir ideal çizer ve der ki: Ordu 'gassalin elindeki meyyit gibi', kişilerin geçici heveslerinin değil bir ideale teslim ve bu idealin sadık yumruğu olmalıdır.

Evinde arslan besleyen adam, arslanın hilkatinde meknuz yurtticılığı kontrol edemez ve onun eve karşı ehliliğini, dışarıya karşı da yurtticılığını murakebe altında tutamazsa, aynı arslanın bir gün kendisine saldırmasından şikâyet hakkına mâlik olamaz. Suç kendisindedir. Bu bakımından Türk cemiyeti ve onun irade ve idare cihazı, Kanunî'den Tanzimata kadar, iki, Tanzimattan bugüne değin de birbuçuk asırdır suçlu... Büyük Doğu ideali, fikir ordusu mânasına (militarist- orducu) zihniyetinden ayrılamaz; ve lâtinçe tabiriyle (militarist) mefhumun ışıklı kalesi içinde, millî ruhu yayıcı ve koruyucu kuvvet heykelini tebcil eder. (Kısakürek, 2010a: 275-276)

Yine Kısakürek yukarıdaki ifadelerinin devamında; Büyük Doğu idealinde ordunun bir heykel gibi her tarafa dönebileceğini, ancak düşünce ve icra olarak devletin ve milletin yararına ters davranması istendiğinde, bunu isteyenlerin derhal kafasına ineceğini (Kısakürek, 2010a: 276) söyler. Kısakürek'in bu düşünceleri idealde çok iyi görünse de Türkiye pratiğinde problemlili olduğu birçok kez tecrübe edilmiştir. Kısakürek'in önermiş olduğu iktidar elitleri ve orduyu elinde tutan güç odakları kendi düşüncelerini topluma hakikat gibi dayatabilir. Sivil iktidarla ordu ideolojik olarak ters düştüğünde ise ordu yönetime el koyar. Kısaca Kısakürek'in aşağıda ifade ettiği düşünce bir türlü gerçekleşmez. Kısakürek Başyücelik Hükümetinde orduyu şu şekilde tarif eder:

Cemiyet ve cemiyetinin irade ve idare cihazıyla asla ihtilâf haline düşmeyen, düştüğü zaman da o irade ve idare cihazına kendi dünya görüşünü naksetme kudretini elinde tutan; ve kılıcı,

kılıç için değil, fikir için çeken bir ordu, âlemde hiçbir hendese şeklinin erişemeyeceği (senfonik) nizam ifadesi içinde başımızın tacıdır. (Kısakürek, 2010a: 276)

Kısakürek'in yaptığı bu tarif teoride çok iyi görünse de an itibariyle Türkiye tarihinde gerçekleşmez. Çünkü bu ifadeler de bir ideal çizerek temennisini ortaya koyar. Türkiye de asker çok sık iktidarla ters düşer, her defasında da kendi düşünce ve isteklerini dayatır. Kısakürek, aynı zamanda tepeden inmece düşüncesini bireysel özgürlüklere ve toplumsal alanlara da yansıtır.

4. Bireysel özgürlüklere ve toplumun bütün alanlarına müdahale: Kısakürek'in Başyücelik Devleti bireyin ve toplumun bütün alanlarına müdahale eder: “Hiçbir ferdi ve içtimaî alâka ve himaye isteği yoktur ki, devlet ve hükümetin hassasiyet ve mesuliyet çerçevesi dışında gösterilebilsin... Bizim anladığımız devlet ruhunun ‘bu beni alâkalandırmaz’ diyebileceği bir mevzu hayal edilemez” (Kısakürek, 2010a: 301). Hatta Kısakürek işi o kadar ileri götürür ve der ki: “Devletin, millet ve cemiyet iradesini temsil yoluyla iş ve meslek diye kabul etmediği ve içtimaî faydasına inanmadığı faaliyet şekilleri iş ve meslek değildir” (Kısakürek, 2010a: 307). Devlet bireyin ve toplumun her şeyine müdahale edebilecek yetkiyle donatılır. Meslekler ve iş kollarının önemli bir kısmı toplumsal talepler doğrultusunda gerçekleşir. Ancak bütün iş kollarına ve mesleklere devlet karar verecekse toplumda mutlaka bunu istemeyen az ya da çok bir grup olacaktır. Bu durum bireysel ve toplumsal gelişim önünde engeldir. Kısakürek'in, bireysel özgürlükler ve toplumun bütün alanlarına müdahalesi açık bir şekilde aşağıdaki ifadelerinde daha da somutlaşır:

Başyücelikte iş ölçüsü ve iş dağıtımına memur hükümet organizması açık ve tabii yollardan bir mesleğe ulaşamayan ve bir meslekte tutunamayan ferdi, maddî ve mânevi en sıkı ve en doğru muayeneden geçirip, rençberlikten ameleliğe veya talebelikten herhangi bir memurluğa kadar lâyük olduğu verim toprağına dikmek, orada tutturmak ve geliştirmekle mükelleftir. Tufeyli olmaya doğru giden verimsiz şahıs, kafasına vurula vurula iş sahalarına sürüklenecektir. Başyücelik Devleti'nde babaya ve mirasa dayanma yoktur. Mutlaka iş ve emek. (Kısakürek, 2010a: 307-308)

Bütün insanların istihdamından devlet sorumlu tutulacak, herkes çalışmaya zorlanacaktır. Şu bir gerçek ki toplumda mutlaka sapmalar, işsizler, çalışmayanlar ya da çalışmak istemeyenler olacaktır. Toplumdaki herkesi istihdama zorlamak yeni problemlere neden olabilir.

Kısakürek'in bireysel özgürlüklere müdahalesi toplum tasarımının ‘kumar’ maddesinde de görülür: Kumar oynayanları yakalamak için resmi bir izin olmadan

özel meskenlerin bile aranabileceğini ifade eder: “Asıl ve esas bakımından her türlü tecavülden masun olan ev, kumar mevzuunda, resmî herhangi bir merasime ihtiyaç ifade etmeksizin her ân alâkalı memurlar tarafından teftiş edilebilir” (Kısakürek, 2010a: 322). Kısakürek’in bu kadar, özel alana müdahaleci davranmasının nedeni toplumu birinci planda tutması olarak değerlendirilebilir. Ona göre toplumun ya da devletin çıkarı söz konusu olduğunda bireyin hakkı söz konusu değildir.

5. *Tek tip insan ve toplum*: Kısakürek’in Başyücelik Devleti’nde insanı ve toplumu tek tipleştirme düşüncesi aşağıdaki ifadelerinde somutluk kazanır:

Öyle ki, sokak, meydan ve umumî yerler, azamî derecede vekârlı, hiç kimseyi rahatsız etmez ve hiç kimsenin gözüne ve ruhuna batmaz, her türlü içtimaî mevzuya hürmetkâr, maddesi ve mânasiyle üstün insan ifadesine malik şahıslardan başka, bütün (parazit) ve kötülük cinslerinden zorla temizlenecektir. (Kısakürek, 2010a: 317)

Büyük Doğu idealinin hâkim olduğu cemiyette bakışlarıyla insanları rahatsız eden, etrafa çöp atan, itişip kakışan, toplumsal normlara uymayan, kabadayı, hippî, hafif meşrep kadın ve serseri sanatçı komik köylü kıyafetliler vb. bir fert bulunmayacaktır. Kısaca Batı’dan etkilenen ve Doğu dünyasının sosyal problemlerinden türeyen bu tiplerin yapmış oldukları davranışlar; kanunen suç olmasa da zabıta marifetiyle takip edilerek, yanlış hareketinde der dest edilip, sosyal uyum ve güzellik dersi verilerek cezaya çarptırılacaktır (Kısakürek, 2010a: 317-318). Başyücelik Devleti’nde sokaklarda belli standartların dışındaki insanlara yer yoktur. Devamında insanların kıyafet şekline de iktidarın müdahale hakkı vardır. Kısakürek, insanların ve toplumun giyim şekline de müdahale öngörür: “Büyük Doğu ideali, daima bir evde baba sıkıyönetimi tavrıyla milletin kılık ve kıyafetine kadar müdahalecidir; ve başta kadın kılığı bulunmak üzere, ahlâk, edep, zarafet ve şahsiyeti esas tutar” (Kısakürek, 2010a: 385). Kısakürek’in bu kadar açık ifadesi sözlerine yorum yapmayı engellemekte ve devlete baba rolü vererek patrimoniyal bir yönetim şekli sunarak bir babanın çocuğunun kıyafete müdahale etmesi gibi o da topluma yeni bir kıyafet şekli dayatmaktadır: “Bütün sanatkârlarımız bu millî icada şekil vermek için çalışacaklar ve modellerini tetkik edilmek üzere Başyüceliğe tevdi edeceklerdir. Nihayet belli başlı bir şekil üzerinde karar verilip ‘Yüceler Kurultayı’ nda bu şekil tasvib edildikten sonra, keyfiyet millete mal edilecektir” (Kısakürek, 2010a: 366). Kıyafet tarih ve kültürel süreç içerisinde şekillenir. Bu şekildeki bir tasarımla yapılan bir kıyafet toplumda ne kadar kabul görür? Ancak modern dönemde, kıyafette tek tipleşme olmuştur. Devletin

halka bir kıyafet modeli sunması, onun düşüncesine modern bir etki olarak da yorumlanabilir. Kısakürek'in tek tip insan ve toplum oluşturmak istediğine dair aşağıdaki ifadeleri çok açıktır: “Kanun ruhumuzun, ana ölçüye sınımsız bağlı özü şudur; vatanda, hayalimizdeki cemiyete çekirdek olacak tek kadınla tek erkek kalıncaya kadar, gerekirse bütün topluluğu tırpandan geçirmek lâzımdır” (Kısakürek, 2010a: 316-317). Kısakürek'in, ortaya koyduğu toplum tasarımında İslami düşünce egemendir. Ancak yukarıdaki sözleri tam olarak İslam'a ideoloji gömleği giydirmenin en somut şekli olarak yorumlanabilir. İslami düşüncenin egemen olduğu toplumlarda/devletlerde insana bu kadar sert bir müdahale olamaz.

6. Toplum mühendisliği: Kısakürek, kendi toplum inşasını gerçekleştirmek için toplum mühendisliğine de başvurur. Sinemanın insan ve toplum üzerindeki etkisinin farkındadır. Sinemayı toplum inşasında kullanmak için yerli ve yabancı filmlerin sansürden geçirilmesi gerektiğini ancak yerli ve yabancı filmlerin tamamına yakınının Başyücelik Devleti'ne uygun olmadığını ve Batı sinemasının mikrop yuvası olduğunu belirtir. Sansürden geçirilmeden hiçbir film gösterime girmeyecektir. Bu uygulamalar 12 Eylül ihtilalinden sonra hayata geçirilen sansür uygulamalarını aklı getirmektedir. Yerli ve yabancı bütün sinema çeşitleri kesin olarak devlet kontrolünde olacaktır.

Batı dünyasının, hain bir ticaret gayesiyle bütün tefessüh mikroplarını, en kesif mikyasta, çerçeve çerçeve bir film kordelâsının içine yerleştirilmiş olarak cihana yayan ve tek çerçevesi atom bombasından daha tehlikeli olan cinayet, hırsızlık, rezalet, fuhuş, macera ve başıboşluk filmleri kat'î olarak yasaktır. (Kısakürek, 2010a: 336)

Amerika ve Avrupa'dan ithal edilen filmler, ancak toplumsal, psikolojik, ahlaki, terbiye, eğitim ve sanatsal bir yarar söz konusu olduğunda kabul edilebilir. En küçük olumsuz bir etki söz konusu olduğunda kesinlikle izin verilmez. Batı ve dünya sineması binde dokuz yüz doksan dokuz böyledir. Bu konuda film kontrolü ve bunların ülkeye alınıp alınmama kararı, özel ve sorumlu bir heyete verilecektir. Yerli filmler içinde aynı ilke ve kurallar geçerlidir. “Şu kadar ki, onlar, filmleştirecekleri (senaryo)lan, bütün (rejisör) ilâve ve (kompozisyon)lariyle beraber bu heyetin tasdikinden geçirtmek mükellefiyeti altındadırlar. Film yapıldıktan sonra yine aynı heyete gösterilir ve onun son tasvip ve izniyle halka gösterilmek imkânına erer” (Kısakürek, 2010a: 336-337). Böylece yerli ve yabancı filmlerde ahlaki, psikolojik, duygusal, düşünsel, politik hatta sanatsal, en küçük bir hata filmin yasaklanması için yeterli nedendir. Bu konuda tek yetkili mercii; film konusunda ülkenin en yetkin

kişilerinden seçilecek olan ‘sansür heyetindedir.’ Belirtilen bu kriterlere göre ne yazık ki yerli ve yabancı filmlerden gösterim izni alabilecek film yok gibidir. Bu konuda Amerikan, Avrupa, Arap ve Türk filmciliği bu günkü örnekleriyle her yönden mahkumdur (Kısakürek, 2010a: 337). Bu bağlamda; var olan sinema filmlerinin genel olarak uygun olmadığı, film yapımına yeniden başlamak gerektiği anlaşılır. Çok katı sansür uygulamalarının olduğu bir ortamda sinema gelişim olanağı bulamaz. Kısakürek, toplum inşasında tiyatro oyunlarına verdiği benzer bir rolü sinemaya da vermektedir:

Büyük Doğu inkılabı, en büyük mikyasta kıymet ve ehemmiyet verdiği, sinema şubesini de, bizzat himaye ve teşvik edeceği ve herbiri yepyeni bir buluş ifade edecek olan yerli filmlerle canlandırmak dâvasındadır. Dâvanın en dokunaklı telkin kürsülerinden biri olan sinemayı, devletimiz, bugünkü örneklerin yüzde yüzüne birden şâmil bir ölçüyle bütün kötülüklerden ayıklayıcı ve bütün iyiliklerle yeni baştan kurucu bir anlayış emrinde imha ve ihya edecektir. (Kısakürek, 2010a: 337)

Kısakürek, tiyatro için; “içtimaî davada en büyük bir vaaz kürsüsü” (Kısakürek, 1990:174), sinema için de “dâvanın en dokunaklı telkin kürsülerinden biri olan sinema” (Kısakürek, 2010a: 337) der. Temel mantık ve sanatsal açıdan birçok özelliği örtüşen tiyatro ve sinemaya Kısakürek’in bakışı benzerdir. Her ikisinden de toplum inşasında yararlanmak ister.

Kısakürek, o günün şartlarında adı basın yayın olan günümüzde ise medya diye ifade edilen iletişim araçlarının özgürlüğüne tamamen karşıdır: “Bu emrin neşriyle beraber, ‘Matbuat Hürriyeti’ isimli millî ve içtimaî felâket vesilesi kaldırılmıştır. Bundan böyle matbuat, bilinen mânada hür değildir. Bu yasağa, kitap, gazete, mecmua, broşür, afiş vesaire olarak matbuat çerçevesinin belirttiği ne kadar yayın vasıtası varsa hepsi birden dâhildir” (Kısakürek, 2010a: 342-343). Kısaca Başyücelik Devleti’nde medya özgürlüğü yoktur. Medya özgürlüğü olmamasından çıkarımla buradan düşünce özgürlüğünün de olmadığı söylenebilir. Yasama, yürütme ve yargıdan sonra kamu adına bunları denetleyen farklı bir ifadeyle dördüncü kuvvet olarak medyaya yer yoktur.

Kısakürek’in radyo, televizyon, imam, muhtar ve öğretmenden beklediği toplum mühendisliğinin birer parçası olmasıdır: “Radyo, Büyük Doğu dâvasının en tesirli silâhlarından biridir. Milyonlara seslenen radyo, Büyük Doğu ölçüler manzumesinde iki şubelidir: Biri eğitici, öbürü eğlendirici... Birinci dal, din; ikinci

dal da umumî kültür” (Kısakürek, 2010a: 348). Büyük Doğu davasının radyosu ilk okulda çocuğu, yüksek okulda genci, orduda askeri, fabrikada işçiyi, köyde çiftçiyi, sonuç olarak evinde herkesi kapsayıcı ve insana yaşamaya değer hayatı öğretici mükemmel bir üniversitedir. Büyük Doğu davasının radyosu televizyonla kol kola hem kulağa hem de göze hitap eder. Bugünün TRT’sinin gırtlığına ot tıkayarak susturmak özel bir eğitim ve hazırlık devresinden “sonra renk, nağme ve pırlıltı hâlinde, feza yolcusu cins bir küheylan gibi göklere salmak, ‘Başyücelik’ devletinin ilk işleri arasındadır” (Kısakürek, 2010a: 350).

Seçilmiş yönetimlerde en küçük birim köydür. ‘Erk’ olarak başında muhtar, dünyaya bakan yoluyla eğiten öğretmen, ahirete ve ruha bakan tarafı ile de eğiten imamdır. Köylü bu üçlü tarafından şekillendirilir. Bunların köylü üzerinde etki gücü çoktur. Kısakürek’in toplum inşasını ortaya koyduğu *İdeolocya Örgüsü* isimli eserini oluşturan yazılarını *Büyük Doğu* dergisinin ilk çıktığı tarihten (1943) itibaren kaleme aldığı bilinmektedir. O günün Türkiye’inde şehirleşme oranı az, toplumun çok büyük bir kesimi kırsalda ve köylerde yaşamaktadır. Dolayısıyla Kısakürek günün şartları içerisinde işe nereden başlaması gerektiğini çok iyi bilmektedir. “Büyük Doğu ideâlinin köy imamı, köy öğretmeni ve köy muhtarlarından ibaret üçüzü, köy hükümetinde imam ruh, öğretmen kafa, muhtar da el... Ve kuvvetler tam bir işbirliği âhenginde...” (Kısakürek, 2010a: 373-374) olmalıdır. Kısakürek, köye atfettiği önemden dolayı olsa gerek köy yönetimini ‘köy hükümeti’ olarak nitelendirir. Bu bağlamda ruh, akıl ve gücün birlikte, uyumlu kullanılması yapılacak işi kolaylaştıracak ve toplum inşasında gidilecek yolu hızlandıracaktır.

Köylünün dünya ve ötesine ait vazife ve iş ölçüsü, ruhî ve ahlakî yönleriyle, kendi seviyelerine göre bu imamların gergefinde nakışlanacak, öğretmen aynı dâvanın umumî bilgisini verecek, muhtar nizamı koruyacak ve üçü birden gerekli paylarla hep o hedefi izleyecektir. Köylüyü toprağına ısındırmak, onu hükümet politikası istikâmetinde bir üretim gayesine bağlamak, ‘ya devlet başa, ya kuzgun leşe...’ düsturu altında her ân cemiyet hizmetine hazır tutmak; hâsılı gelin saçığı gibi bir örgü örgü tarlası, namaz tülbenti kadar temiz evi, Yunan heykelleri şeklinde sıhhat ve kuvvet pırlıdatan vücudiyle, maddesi, ebediyet yollarının cemiyetine desteklik vasfiyle de ruhu bakımından yetiştirmek... İşte, tarihin bir eşini görmediği bu imamlara düşen borç...Bu imamlar ruh doktorlarıdır ve şifaya kavuşturamayacakları ahlâki âfet yoktur. (Kısakürek, 2010a: 374)

Kısakürek’in toplum inşasında köylü hareket noktalarından biridir. Muhtar, öğretmen ve imamla belli bir kıvama getirilen köylüye, toplumsal olaylarda yerine göre kaldıraç

görevi düşebilir. Köylünün bu kıvamını korumakta ruh doktoru olan imamlara düşer. Başıücelik Devleti'nin ana ölçüsü olan İslami düşünce imamlar aracılığıyla köylüye aktarılacaktır.

Kısakürek, *Öğretmen Bey* (1967) isimli hikâyesiyle ruh terbiyesini tamamlamış bir öğretmenin kendi köyü üzerinden toplumu nizama sokmasını ele alır (Kısakürek, 2003: 193). Hikâye bir ütopyayı andırır. Büyük Doğu düşüncesi de bir ütopya olarak görülebilir. Köy, 29 yaşındaki genç öğretmen aracılığıyla ideal bir köye dönüştürülür. Öğretmen, köyün ruh ve madde doktoru, inzibatı, ekonomisti, akıl hocası ve rehberidir. Bu nedenle köyün madde ve ruh yapısını nizama sokma idealini taşır. Köyde kahveler kaldırılır. Bakkal ve aktarlarda hiçbir kötü madde satılmaz. Kısakürek, Büyük Doğu idealinde kahvehane vb. mekânlara izin verilmeyeceğini ifade eder. Hikâyenin kahramanı öğretmen Büyük Doğu idealine yani “ideal ruh ve ahlak ile maddeyi feth ve teshir etme gayesine” sahip, Büyük Doğu'nun köy nizamını kurma gayesini başarıyla gerçekleştiren şahsiyettir (Noyan, 2017: 233). Böylece Kısakürek *Öğretmen Bey* hikâyesinde, öğretmene ruh doktoru olarak toplum inşasında misyon yükler. *İdeolocya Örgüsünde*, ‘kafa’ (düşünce-akıl) olarak nitelediği öğretmene, *Öğretmen Bey* hikâyesinde ruh doktoru diyerek daha önce imama verdiği sorumluluğu da yükler.

7. *Sendikal yapılanmalara yer verilmez:* Başıücelik Devleti'nde sendikal yapılanmalara yer olmadığı; ‘Başıücelik emirlerinin işçi’ maddesinde açık bir şekilde göze çarpar: İşçi sınıfı ordudaki asker gibidir. Cemiyete karşı hiçbir hak arayışına giremez, der. Burada cemiyet kavramını kullanmış ancak cemiyet kavramı devlet ve toplumu birlikte içermektedir. Yani işçi devlete karşı hiçbir hak arayışına giremez. İşçinin bütün hakları devlet sorumluluğu altındadır. İşçi devlete bağlıdır (Kısakürek, 2010a: 376):

Bu vasıflar içinde bizim işçimiz, demokrasilerin, bir taraftan patronu şişirirken, öbür taraftan işçiye cemiyetini tehdit hakkını tanıyan tezatlı sistemine zıt olarak, grev, boykot, (lokavt) ve her türlü direnme ve ayaklanma kuvvet ve selâhiyetlerinden arınmıştır. Açık bir içtimaî (şantaj) ifade eden ve karnı acıkan ekmeği, üşüyen kömürü, yolcuyu nakil vasıtası, hastayı ilâcından yoksun bırakma tehdidi yolundan hak arayan böyle liberalizma maskaralıklarından Büyük Doğu ikliminde ve işçisinde tek bir iz bulamazsınız! (Kısakürek, 2010a: 378)

Kısakürek, demokratik yönetimlerin ciddi bir tezat içerisinde olduğunu, patronu ve işçiyi çatıştırdığını söyler. Grev vb. sendikal hakları da bir şantaj olarak niteler. Bu durumun sonuç olarak çaresiz ve ihtiyaç sahibi insanları mağdur ettiğini ve bunun

liberalizm maskaralığı olduğunu böyle bir durumun Büyük Doğu idelinin hâkim olduğu bir atmosferde olmayacağını söyler. Sivil toplum kuruluşlarının lokomotifi olarak görülebilecek olan üniversitelerinde özerk olmayacağını belirtir: “Büyük Doğu âleminin Üniversitesine ait ana prensiplerin başında, Üniversite muhtariyetinin kaldırılması vardır” (Kısakürek, 2010a: 350). Üniversitelerin özerkliği kaldırılırsa bilim ve özgür düşünce nasıl gelişecektir? Burası da üzerinde durulması gereken ayrı bir konudur.

8. Ölüm cezası öngörür: Kısakürek, Başyücelik toplum tasarımını modern dönemde kaleme almasına rağmen, birçok yönüyle geleneksel özellikler gösterir. Bunların başında gelen de sık sık ölüm cezası öngörmesidir. Hatta geleneksel dönemde ölüm cezası verilmeyen suçlara da ölüm cezası ön görür: “Yol kesici ve eşkiyanın cezası, daima ana ölçümüzün ruhuna tecavüz tefsiriyle, doğrudan doğruya idamdır” (Kısakürek, 2010a: 316). Günümüz ifadesiyle haraç alanların cezası idamdır. Bu kanunlara göre kolayca ölüm cezası verilebilir ve bu da telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurabilir. “Başta Komünizma bulunmak üzere, bu vatani küfür ve dalâletin emrine verici her telâkki ve teşebbüsün cezası, sabit olduğu anda, idamdır” (Kısakürek, 2010a: 316). Kısakürek’in bu ifadelerinden, düşünce ve siyasi suçlara da ölüm cezası çıkarılabilir. Hatta ölüm cezası gerektiren suçlara yeni madde olarak ideolojik suçlarda eklenebilir.

“Kanun ruhumuzun, ana ölçüye sınımsız bağlı özü şudur; vatanda, hayalimizdeki cemiyete çekirdek olacak tek kadınla tek erkek kalıncaya kadar, gerekirse bütün topluluğu tırpandan geçirmek”tir (Kısakürek, 2010a: 316-317). Zorlayıcı nedenler dışında adam öldürenlere kısa bir yargılamadan sonra suçu sabit olur olmaz derhal idam (Kısakürek, 2010a: 315), cezai ehliyeti olan herkes önemli bir neden ya da kendini müdafaa dışında hiçbir hafifletici neden olmaksızın cezası ölümdür (Kısakürek, 2010a: 310). Modern dönemde birçok ülke ölüm cezasından uzaklaşırken Kısakürek, bu konuda geleneksel dönemlerdekine benzer olarak birçok suça ölüm cezası öngörmekten geri durmaz.

Kısakürek’in Başyücelik Devlet tasarımı fert-cemiyet (birey-toplum) açısından sekiz özelliği birey-toplum dikotomisine bakan yönleriyle incelenmeye çalışılmıştır. Ancak Kısakürek’in Başyücelik Devlet tasarımı bir ütopya olarak değerlendirildiğinde; Eflatun’un cumhuriyetinin, Nietzsche’nin üstün insanının, Aristo’nun devletinin ve Marx’ın sınıfsız devletinin iyi yönlerini alıp kötü yönlerini

dışlayan bir devlet anlayışıdır. Kısakürek'in ortaya koyduğu devlet tasarımı politika ve ekonomiyi kontrol etmenin yanında toplumsal, sosyal, kültürel ve ahlaki yaşamı da belirler. Bu devlet tasarımında aydına verdiği belirleyici rol, devletin merkezîyetçi ve toptancı yapısı Kısakürek'in, Eflatun ve Farabi çizgisinden etkilendiğini açık bir şekilde gösterir. Yüceler Kurultayı ismiyle parlamento, Başyüce halife, Yüce Din Dairesi de Osmanlı yönetimindeki şeyhülislam konumunda görülür. Başyücelik Devleti milli iradeyi temsilden ziyade onu eğiten ve yönlendiren konumunda formüle edilmiştir (Duran, 2005: 81). *İdeolocya Örgüsü*'nde incelenen konular, sadece devlet, politika, hükümet ve iktidar ilişkilerinden ibaret değildir. İdeoloji, insan ve toplum sorunlarını sivil ve resmi yönleriyle çok boyutlu olarak açıklayan bir dünya görüşü olarak düşünülür. Kitapta, Doğu, Batı kavramları mekân, zaman ve medeniyet anlayışları yönüyle karşılaştırmalı olarak yorumlanır. Devamında da insan, ahlak, adalet, gençlik, kadın, sanat, eğitim, cemiyet, tarih, şehir, politika, mülkiyet, iktidar, devlet gibi temel sosyal ve siyasal konular, bütüncül bir yapının unsurları olarak açıklanır (Karatepe, 2014: 444).

Kısakürek'in Başyücelik Devlet tasarımı, konuyla ilgilenen akademisyenler tarafından hem gerçekçi hem de ütöplast olarak değerlendirilir. Her iki değerlendirmenin de yerinde olduğu söylenebilir. Başyücelik Devlet tasarımının genel şema ve yapı olarak devlet kurumlarına benzer bir modeli vardır. Kısakürek bazen de köylünün horozunun ibiği, öküzünün kuyruğunun şekline kadar tarif ederek ütöplast bir yaklaşım sergiler. Başyücelik Devlet tasarımı bu iki bakış açısından hangisi ile kendisine yaklaşırsa ona göre şekillenmektedir.

4.2.2. Necip Fazıl Kısakürek' in Şiirlerinde Toplum İnşası: Şiir; Mutlak Hakikati Arama İşidir

Kısakürek, her ne kadar bütün edebi türlerde eser vermiş olsa da genç yaşta şair olarak meşhur olur. Şairliğinin başında, gençlik yıllarında sanat, şairlik ve şiir onun için bir amaçken dünya görüşündeki köklü değişimden sonra şiir kendi arzuladığı toplumu oluşturmak ve inşa etmek için bir araca dönüşür. Bu durumu aşağıdaki dörtlüğünde şöyle ifade eder:

Büyük meydana düştüm, uçtu fildişi kulem;

Milyonlarca ayağın altında kaldı kellem.

Üstün çile, dev gibi gelip çattı birden! Tos!!!

Sen, cüce sanatkârlık, sana büsbütün paydos! (1947) *Muhasebe- Çile* (Kısakürek, 1999a: 403)

Şiirinin ilk dönemlerinde gözü ‘büyük sanatkârlıktadır’. Ancak dünya görüşündeki değişimden sonra kendisi için amaç olan ‘büyük sanatkârlık’ da onun düşünce dünyasında değişir. O artık yukarıdaki ifadesiyle toplumdan kopuk olan ‘fildişi kule’deki cüce sanatkârlığa dönüşür. Toplumsal bir misyon yüklenerek ‘büyük meydana düşer. Cüce sanatkârlık, sana büsbütün paydos’ (1947) *Muhasebe- Çile* (Kısakürek, 1999a: 403) derken önceliğine artık toplumu aldığı görülür. Bu bölümde Kısakürek’in toplum inşasında şaire, şiire biçtiği rol, şiirlerindeki nirengi noktaları, dünya görüşündeki değişimin öncesi ve sonrasındaki şiir anlayışı ve genel olarak toplum inşası açısından şiirleri incelenecektir.

Kısakürek, 1920’li yıllardan sonra şair olarak şöhret olmaya başlar. İkinci şiir kitabı *Kaldırımlar*’la (1928) bütün ülkede şöhreti yayılır. 1934’te Abdülhakim Arvâsî ile tanışmasından 1943 *Büyük Doğu* dergisini çıkaracağı yaklaşık on yıllık süreç onun aynı zamanda şiir anlayışının dönüştüğü bir zaman dilimidir. 1934’ten önce şiirin de sanat ve estetik kaygılar ön plandayken, dönüşüm sürecinden (1943) sonra şiirinde toplumsal kaygı ön plana geçer. Kısakürek özellikle 1943’ten sonra toplumu inşa etme düşüncesiyle hareket eder. Şiir sanatı ile ilgili görüşlerini/poetikasını *İdeolocya Örgüsü* isimli eserinde anlatır. Poetikasında şiirin ve şairin toplum inşasındaki yerini ortaya koyar.

Özellikle üçüncü şiir kitabı *Ben ve Ötesi*’nden (1932) sonra dördüncü şiir kitabı olan *Sonsuzluk Kervanı*’na (1953) kadar geçen zaman diliminde şiir kitabı çıkarmaması kendi ifadelerinden şöyle özetlenebilir: *Sonsuzluk Kervanı, Çile ve Şiirlerim* adıyla 1953, 1962 ve 1969’da çıkan şiir kitaplarından önce çıkan üç eseri *Örümcek Ağı, Kaldırımlar, Ben ve Ötesi* bir çok yönüyle değerlendirilebilir. İlk üç şiir kitabı çıktığında Kısakürek’in Allah’a bağlılığı tam olarak belli olmadığı için göklere çıkarılır. Onlardan yirmi yıl sonra çıkan *Sonsuzluk Kervanı* ise birçok yönüyle kendisini ifade edemez. Bundan dolayı onları özgün ve tutsak hallerinden, sayılarına, şekillerine ve düzenlerine kadar ana kitapta özleştirir. Onlarla bağlı olduğu ilkeleri, diğerlerinden süzer, ayıklar, düzeltir ve yenileriyle bir arada bütünleştirmek ister. Eski şiirlerinin birçoğunu atmak ve onlarla bağımlı koparmak için şöyle der:

Mal sahibi bensem, bunları istemediğim, tanımadığım ve çöplüğe attığım bilinsin... Attıklarım, aldıklarımın çok olan eski şiirlerimi yenileriyle demetledikten ve bu kitapta derledikten sonra meydana gelen şu kadar parça şiir, şu âna kadar şairliğimin tam ve eksiksiz kadrosu oluyor.

İşte şiir kitabım, bu, hepsi bu kadar; ve bu kitaba gelinceyedek başka hiçbir şiir, bana, adıma ve ruhuma mal edilemez. (Kısakürek, 1999a: 11) Der.

Kısakürek'e göre (1999a:13) şiir, her türlü basit gayenin üstünde doğrudan sanat için sanat, ancak kendi amacının sırrıyla da Allah ve Allah davasının topluluğuna, cemiyet için sanat düşüncesindedir. İşte kitaplık çapta şiirlerinin oluşması için beklemesinin baş ölçüsü budur. Şiiri, toplumu dönüştürmede bir araç olarak görür. İlk dönem şiirlerinden bazıları kendi toplum inşasına uygun düşmediği için şiir kitabından çıkarır. Şiir kitabı çıkarmaya yirmi bir yıl ara verir. Bunun nedeni şiir anlayışında da ortaya çıkan değişimdir. Şairliğin ilk döneminde sanat düşüncesi ön plandayken sonrasında toplum inşasından dolayı cemiyet kaygısı ön plana geçer.

Kısakürek'in poetikasında, toplum inşası açısından şairle ilgili görüşlerinin özeti aşağıdaki şekildedir: Düşünce ve siyaset aracılığıyla şiirin ihtiyacı olan insan ve toplum atmosferini oluşturmak için savaşıyor. O şiiri için bir atmosfer oluşturma amacındadır. Şair toplum içinde, hassas ve zıt yönlü kaderi gereği, ya bir yaşam rehberi bir padişah kafası ya da kimsesiz bir dilenci ayağı gibidir. O kendi önemli görevine doğru ilerledikçe devletin yönetim kurumlarını bile kontrole görevlidir. Belki her yönüyle mükemmel bir toplumda şaire iş düşmez. Ancak bu bir ütopyadır yani gerçekleşmesi mümkün değildir. Türk toplumunda bütün değerler aşağılandığı için şairin görevleri çok büyük ve çok zordur (Kısakürek, 1999a: 12). Ancak her şeye rağmen şair bu zor göreve talip olmalıdır.

Şair duyguları yönüyle, daha ilk çekişte vecde gelen kendini kaybeden bir afyon tiryakisi; düşünce yönüyle de bu afyonu sırlı kaplarda hazırlayan ve bir miligramın hücre üzerindeki etkisinin en ince ayrıntısına kadar hesaplayan bir kimyager, ne yaptığıyla beraber yaptıklarının niçin ve nasılını sorgulayan, ileri marifet sırlarını bilmeye istekli bir tılsım ustasıdır (Kısakürek, 1999a: 472). Şair topluma karşı sorumluluğundan haberi olsun veya olmasın cemiyetin istikbaline yönelik iyilik ve kötülük besteleyen ve geleceği sorgulayan yetenekli bir medyum karakteri gösterir; şair, Allah'ın kendisine verdiği ışıkla, toplumun geçmiş ve geleceğine yönelik değerlerini temsil ettiği ölçüde yükselir (Kısakürek, 1999a: 486). Şair, bu özellik ve şahsiyet içinde evinin, kıyafetinin, sokağının düzeninden, insan, cemiyet ve her çeşit dünya düzenine kadar bütün merkezleriyle yaşamı kucaklayıcı bir kürsü sahibidir (Kısakürek, 1999a: 489). Kısakürek'in, şairle ilgili yukarıdaki görüşleri, duygusal hassasiyetinin çok yüksek ya da çok coşkun mizaçlı olması, düşünce becerileri yönüyle

bir toplum mühendisliği özelliğini akla getirmektedir. Kısakürek şaire toplum inşasında biçtiği rolü aşağıdaki dizede dile getirir:

Ben şairim, gaibi kurcalayan çilingir;

Canlı cenazelerin başında Munker-Nekir. (1939) *Şair-Çile* (Kısakürek, 1999a: 90)

Kısakürek'in, yukarıdaki dizesi; şaire, topluma projeksiyon tutma ve yol gösterme sorumluluğunu verdiği şeklinde yorumlanabilir. Kısakürek, devlete de şairin ekonomik sorumluluğunu yükler. Şair devletin kendisine verdiği parayı alıp almamakta ve istediği gibi yaşamakta, hiçbir makama karşı sorumlu değil, özgürdür. Ekonomik kaygı çekmeden düşünebilmek, duyabilmek ve yazabilmek için devlet bütçesinden para alacak ve buna karşılık yalnız devletin milli kitaplığını zenginleştirmekten başka bir şey yapmayacaktır. Onun tek sorumluluğu her an hayat ve cemiyete karşı sınavda bulunmak, kendi kendisini aşma zorunluluğu içerisinde yaşamak ve söz verdiği eserleri ortaya koymaktır (Kısakürek, 1999a: 494-495). Kısakürek, şairin ekonomik problemlerle uğraşmaması için ihtiyaçlarını devletin karşılaması, onun da milli duygu ve düşünceyle eserler vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bazı noktalar vardır. Bunlar; Kısakürek'in kendi düşünce sistemi içinde olan devlet ve o devletle aynı amaç doğrultusunda düşünen şairler için, kendi düşünce yapısı içerisinde teorik açıdan problemsiz görülebilir. Şairin aldığı paraya siyasi iktidarlar karar verecek, şair para aldığı iktidara karşı ne kadar tarafsız olabilecek bu durum iktidar ve çıkar ilişkisi yönüyle oldukça problemlidir. Çünkü devlet aygıtı seçimler sonucu farklı siyasi düşünceye/ideolojiye sahip iktidarlar tarafından idare edilecek. Burada şairden istenen yine şiirini kullanarak toplum mühendisliği yapmasıdır.

Şiir ve şair, cemiyetin en özel, en sadık, en gerçek ve en güvenilir sözcüleridir (Kısakürek, 1999a: 487). Ancak Türkiye pratiği açısından şairin gerçek ve güvenilir olması problemlidir. Ne yazık ki şairler ideolojik yönüyle ön plandadır. Belki de şair ön plana çıkmak için ideolojik davranmaya itilmektedir. Türk kültüründe şairler, inançlar, ideolojiler ve siyasi düşüncelerle etkileşim halindedir. İdeolojiler kendi toplumsal düşüncesini inşa etmek için şair ve şiirden yararlanır ya da şair kendi toplum inşası, çıkarı için ideolojilere yaklaşır.

Kısakürek'in toplum inşasında şiire biçtiği rol özetle şöyledir: Kısakürek'e göre şiir eşya ve olayların, bütün mantık yasaklarına rağmen en özel, en mahcup, en hassas nahiyesini tutarak ve ölçülerini bularak mutlak hakikati arama işidir. Şiir mutlak

hakikati aramakta, olağanüstü sarp ve dolambaçlı, ancak kestirme ve ayrıcalıklı bir keçi yoludur, oradan insan yığınları geçemez. Oradan gözcüler, işaret memurları ve rehberler geçer. Gerçek şiir söyleyen kılavuzdur (Kısakürek, 1999a: 473). Bu gerçek kılavuzlar (şairler) şiirle topluma yol göstermelidir.

Şiir, bütün şahsi becerileri ve kendine has özellikleriyle yüzde yüz fert perdesi üzerinden cemiyetteki düşünce ve duygusal durumların en nadir ve en iyi yansımalarıdır. Bundan dolayı şiir, düşünsel, toplumsal, politik, tarihi, duygusal, iktisadi, estetik, bütün davaları, dertleri, özlemleri, atılımları, olasılıkları, tutku ve ıstıraplarıyla cemiyet ruhunun, tek ferdi üzerinden dolaylı olarak en derin kaynaşma ve yoğurulma zemini (Kısakürek, 1999a: 486) ve toplumun ortak ruhu olarak gösterilebilir.

Şiir, toplumun düşlerini ayrı bir tarzda anlatan bir çeşit tabirnamedir. Öyle bir tabirname ki kendisinin de yeni bir tabirnameye ihtiyacı vardır. Toplumun iç yüzünün ve gizli yaşamının rüyasını şair görür, sayıklamalarını kaydeder. O halde şiir, bir cemiyetin topyekûn duygu ve düşünce hayatını tetkik ve teftiş eden başlıca gözlem merkezidir. Işıkları sürekli ve özel bir fert prizmasından süzüldüğü halde bireysellik hiçbir ilgisi yoktur (Kısakürek, 1999a: 486). Kısakürek'in, şiiri toplumun düşlerini anlatan bir çeşit tabirname olarak görmesi toplumsal hafıza ve toplumsal bilinç dışı arasında bir bağlantı kurması şeklinde yorumlanabilir.

Maddenin görünen yönüyle ilgili yapılan çalışmalar somut pratikler üzerinden yasalastırmaktan ibaret olan pozitif bilimler, yeni keşifleriyle insan psikolojisinde açtığı yaraları şiirle kapamadıkça, insanın zamanla bir robot haline gelmesi kaçınılmaz bir sondur (Kısakürek, 1999a: 491). Bu yönüyle modern insanın, farklı bir ifade ile makinanın esir aldığı insanın, problemlerine şiiri bir çözüm olarak sunar.

Şiir de diğer sanat alanları gibi, mutlaka devlet eliyle kurumsallaştırılacaktır. Bu konuda devlete düşen görev planlama yapmaktır. Fakat bu, hassas ve dikkatli devlet korumasının, sanatkârı cemiyet içinde başıboş bırakan rejimlerin uygulamalarından bin kere daha yararlı olacağı söylenebilir (Kısakürek, 1999a: 494). Kısakürek şiirin devlet eliyle kurumsallaştırılması gerektiğini, bu durumun sanatkârı özgür bırakan rejimlerden daha iyi olduğunu belirtir. Ancak bu durum teoride normal görünmesine rağmen Türkiye pratiğinde çok problemlidir. Çünkü devleti idare eden siyasi iktidarın dinî ve siyasi düşüncesi bu konularda çok etkilidir. Örneğin resim,

heykel, dans vb. sanat dallarına, İslami düşüncenin egemen olduğu siyasi iktidarlar, seküler düşünceye sahip iktidarlardan farklı yaklaşmaktadır.

Kısakürek, kendisi de bizzat şiir yazarak bir toplum inşası amaçlar. Bütün şiirlerini topladığı *Çile* isimli kitabı on dört bölümden oluşur. Bu bölümler; *Allah, insan, ölüm, şehir, tabiat, kadın, korku, daüssıla, ukde, hafakan, dekor, tecrit, kahramanlar, dava ve cemiyet* bölümleridir. *İnsan*, bölümünde kırk sekiz şiir, *dava ve cemiyet* bölümünde ise altmış iki şiir vardır. Sayısal olarak içinde en çok şiir barındıran *dava ve cemiyet* bölümüdür (Kısakürek, 1999a: 499-508). *Dava ve cemiyet* bölümündeki şiirlerde birey olarak; çocuklar, gençler, yaşlılar ve aydınlar vardır. Ben zamiriyle de toplumdaki sorumluluk misyonuna sahip şairi anlatır. Onun kendi ifadesiyle şair:

Evet, kafam çatlıyor, gûya ulvî hastalık;

Bendedir, duymadığı dertlerle kalabalık. (1947) *Muhasebe-Çile* (Kısakürek, 1999a: 403)

diyen şahıstır. Ona göre değerleri alt üst olmuş bir toplumda şairlerle gençlerin öncelikli görevi toplumu düzene koymaktır. Toplumun kötüye gidişini, ‘kökü iffet, dalları taklit ve meyvesi fuhuş’ olan ağaç metaforu ile anlatır. Ötelelerden aldığı sorumluluk düşüncesiyle bireysel oyalanmalardan ibaret olan ‘cüce sanatkârlığa’ tamamen paydos der ve mukaddes emanetin dönmez davacısı olur (Duymaz, 2005: 228-330).

Kısakürek “modern bir şair” (Haksal, 2005a: 36), olarak şiirlerinde insan psikolojisinin derinliklerini ve varoluş problemlerini araştırır. Bireyin tutkuya dönüşen hassasiyetlerini inceler. Tasavvufi bir mistisizmle duygu ve düşünce bileşimini amaçlar (Haksal, 2005b: 119). İlk dönem şiirlerine ölüm, korku, yalnızlık, esrarengiz varlıklar, mistik ve metafizik temaları (Mengüşoğlu, 2017: 105), modern bireyi ve modernleşmenin getirdiği yabancılaşma ve bunalımları konu edinir.

Daha 24 yaşındayken 1928 yılında içindeki *Kaldırımlar* şiirinden ismini alan ikinci şiir kitabı yayınlanır. Bu şiirler, ancak modernitenin sonucu Batı toplumlarının bireyci ve bireyselleşmiş insanlarında karşılaşılabilecek bir yabancılaşma ve yalnızlığın, insan ruhunu boğucu bir hiçlik ve anlamsızlığın, bunların hepsinin toplamından oluşan bunalım kadar derin bir duygu ve düşüncenin, kendi ifadesiyle entelektüel kriz halinin duyarlılığını aksettirirler. Şiirlerinde en derin, en yalın, en güçlü ve en çaresiz yönleriyle insanın sadece kendisi vardır. Mazi ve müstakbelden

kopuk bir yaşam süren, benliğini ve değerlerini kaybetmiş, bilinen ve bilinmeyen alemlerden gelen korku ve endişelerin tutsağı, can havliyle cevabını aradığı hayata ve hayatın anlamına yönelik soruların yorduğu, perişan ettiği, izole ve yaralı insan. Bu tarif tıpa tıp her yönüyle Necip Fazıl'ın kendisini işaret eder. Aynı zamanda, modern toplum insanları olarak tek tek hisseden ve düşünen bütün insanlardır. *Kaldırımlar* şiiri hisseden ve düşünen şairin şiiridir. *Kaldırımlar*, parasının hepsini kumarda kaybettiği, tek başına, çaresiz ve kendisinden bile ümidini kestiği bir psikoloji içerisinde Paris sokaklarında yürüyerek içinde biriktirdiği bunalımın, Beyoğlu'ndaki bohem yaşamın ve loş aydınlığın (Çetin, 2004a: 29-30), yüklü olduğu bir şiir olarak her yönüyle buhran doludur.

Örgen'e göre (2005: 270) Kısakürek'in şiirinde insan, karmaşa içinde kalmış, toplumun duygusallığına yakın duran, ancak kendi ferdi dünyasına dalmış birey olarak görülür. Onun şiirinin geneline hâkim olan ve konuyla ilgilenen birçok araştırmacının ifade ettiği korku ve sığınma eşleşmesi, insana bakışının özeti gibidir. *Çile*' de sık sık soru soran düşünceleriyle korku içinde kalan insanın, daima yaşam ve insanla ilgili sonsuz bir yakınma ve eleştirisi görülür. Bu durum özellikle ilk üç şiir kitabının çıktığı ve 1943'ten önceki dönem de ağırlıklı olarak vardır.

Çebi'ye göre ise (1987: 247) âlem insan için yaratılmış bir mahluktur. İnsanın varlıklar içerisinde tek ve en mükemmel olduğunu bilmesi ve bu mükemmeliyetini borçlu olduğunu idrak etmesi gerekir. İdrak etme aynı zamanda arayış ve sorumluluğu beraberinde getirir. Bu durum Kısakürek'in 1939 yılında yazdığı *Ben* isimli şiirde şöyledir:

Ben, kimsesiz seyyahı, meçhuller caddesinin;

Ben, yankısından kaçan çocuk, kendi sesinin.

Ben, sırtında taşıyan işlenmedik günahı;

Allahın körebesi, cinlerin padişahı. (1939) *Ben-Çile* (Kısakürek, 1999a: 67)

O, bu şiirle insanın arayış içinde olduğunu, körebe gibi gözü kapalı Allah'ı aradığını belirtir. Bu zor işin altına giren insanın, her şeyden sorumlu olmasına karşın kâinat hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığına işaret eder. İnsan düşünmek ve bulmak için zor sınavlara tabi tutulur. Bu zor yükün çilesini çeken varlığın, önce kendi iç derinliği hakkında düşünmesi gerekir (Çebi, 1987: 259). Yine *Ben* şiirinden alınan

aşağıdaki dize modern bireyin içinde bulunduğu psikolojiyi anlatması açısından dikkat çekicidir:

Ben, başı ağır gelmiş, boşlukta düşen fikir;

Benliğin dolabında, kör ve çilekeş beygir. (1939) *Ben-Çile* (Kısakürek, 1999a: 67)

Kısakürek, *Kaldırımlar* şiirinin, kaldırım çocuğunun şiiri olmadığını, ıstırap çeken entelektüelin şiiri olduğunu, kalacak yeri olmayan, bir kenara büzülmüş, kaldırımdaki ızgaralarla ısınan, serseri kılıklılıkların şiiri sanılmasına rağmen öyle olmadığını belirtir. Yatağına sığmayan, adeta yatağın ısırdığı bir entelektüelin şiiridir. Entelektüelin yatağına sığmayışı cemiyetle uyuşamayıp çatışmasıdır. 1927 yılında kaleme aldığı *Kaldırımlar* şiirinin daha ilk mısraı bu durumu anlatarak başlar:

Sokaktayım, kimsesiz bir sokak ortasında; (1927) *Kaldırımlar I-Çile* (Kısakürek, 1999a: 156)

Bu durum büyük bir şehrin ortasında bir insanın yalnızlığıdır. Ancak bu yalnızlık bir insan da ortaya çıkmasına rağmen bütün bir insanlıkla ilgilidir (Çebi, 1987: 247). Kısakürek'in şiir kitapları *Örümcek Ağı* (1925), *Kaldırımlar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932) yılında basılır. Bu dönem şiirlerindeki hâkim tema 'ben'dir. Şiiri bir aydın olarak insanın ruhî ve metafizik problemleriyle ilgilidir. Arvâsî'yi tanıdığı 1934 yılından itibaren hayata ve dünyaya karşı bakışı değişmeye başlar (Duymaz, 2005: 223). Bu değişim süreci büyük sanatkârlıktan cüce sanatkârlığa, cüce sanatkârlıktan da cemiyet sorumluluğuna dönüşür. Büyük sanatkârlığı 'cemiyet planına' taşır. Büyük sanatkârlık kendisini sorumlu hissetmesi kadar, hayatı anlama bakımından kendini, daha sonra toplumu kurtarma davasına girişmektir (Tökenek, 2017: 290). Arvâsî'yi ilk ziyaretiyle kendisinde başlayan kişisel ve toplumsal değişim şöyle özetlenebilir: Arvâsî'yi tanıdıktan sonra yazı hayatında çok verimli bir döneme girer. Fildişi kuleyi yıkıp kamuoyu önüne çıkar. Bir tarih, nefis, Doğu ve Batı muhasebesi ortaya koyarak, yüzyılın nabzını bulma ve her şeyi Allah'a döndürme ihtiyacı hisseder (Kısakürek, 1999b: 137). Kısakürek, Abdülhakim Arvâsî ile tanışır tanışmaz toplumsal kaygı çekmeye başlar. Tanışmadan sonra uzunca bir süre yine hala benlik konuları onun zihnini ve kalbini meşgul eden, yoran önemli bir etkidir. Bir yönüyle şöyle düşünülebilir; entelektüel kriz ve ruhsal sıkıntıdan bir an önce kurtulmak için, belki de cemiyet sorumluluğunu üstlenmeye başlamış olabilir. Cemiyet sorumluluğunu üstlenince ona hemen bedel ödetilir, hapse atılır, itibarsızlaştırmaya çalışılır, işsiz bırakılır ve çıkardığı dergi kapatılır (Mengüşoğlu, 2017: 129). O şair olarak modern bireyin durumunu anlatan şiirler yazmayı bırakıp İslami düşünceyi inşa etme amacıyla

şairler kaleme almaya ve topluma şekil vermeye yöneldikten sonra, devlette, siyasette ve toplumdaki birçok güç odakları ile çatışır.

Kısakürek'in şiirinin ilk dönemlerinde toplumsal kaygı pek yoktur. Daha çok insan ve birey ön plandadır. Bu durum 1927 yılında kaleme aldığı *Kaldırımlar* şiirinde ki bir dördlükte şu şekilde görülür:

İkinizin de ne eş, ne arkadaşınız var;
Sükût gibi münzevî, çılgık gibi hürsünüz.
Dünyada taşınacak bir kum başınız var;

Onu da, hangi diyar olsa götürürsünüz. (1927) *Kaldırımlar 2-Çile* (Kısakürek, 1999a: 159)

Şair, bu dördlüğe göre yalnız, tek başına ve hürdür. Dünyada sorumluluğunu taşıdığı bir tek başı vardır. Onu da istediği yere götürecektir bir özgürlük içerisinde. Bu konuda Hıfzı Topuz'un 1974 yılında *Her Hafta Bir Konuk* isimli televizyon programında Kısakürek'le yaptığı bir söyleşide dikkat çeken bilgiler vardır. Hıfzı Topuz, Kısakürek'e siz *Kaldırımlar* şairi olarak tanındınız, der. O da Hıfzı Topuz'un bu sözüne tepki olarak *Kaldırımlar* şairi olmaktansa *Çile* şairi olmayı tercih ederim diye karşılık verir (Kaplan, 2011: 22). Yukarıda 1927 de *Kaldırımlar* şiirindeki dördlüğü yazan şair 1939 yılında da *Çile* şiirini yazar. Şair topluma karşı sorumluluğunu aşağıdaki dördlükte dile getirir:

Ben ki, toz kanatlı bir kelebeğim,
Minicik gövdeme yüklü Kafdağı,
Bir zerreciğim ki, Arş'a gebeyim,

Dev sancılarımın budur kaynağı! (1939) *Çile/Senfoni- Çile* (Kısakürek, 1999a: 19)

Kısakürek'in o yalnız, özgür, sorumsuz halinden eser kalmaz, yüklendiği toplumsal sorumluluktan dolayı minicik gövdesine Kafdağı yüklenir, bir zerre iken Arş'a gebe olduğu için dev sancılar çeker. Kısakürek, kendi toplum inşasının gerçekleşmesine zemin hazırlamak için; cemiyete, misyon, sorumluluk yükler ya da cemiyeti tenkit eder. Bu konuda *Destan* şiirinde toplumsal eleştiri çok üst noktadadır. Ailenin içindeki durumu anlatmak için evleri alev sarar, dini konulardaki problemler kubbeden çatırtı sesleri gelmesiyle anlatılır. Her şeyi tutan bir şey o kıymetli bağ kopar, bozulma çirkef kelimesiyle anlatılır ve her şey dejenere olur (Tökenek, 2017: 295):

Utandırdı burnunu göstermekten sütünem,
Kızımın gösterdiği, kefen bezine mahrem.

Ey tepetaklak eham, başı üstünde bina;

Evde cinayet, tramvay arabasında zina! (1947) *Destan-Çile* (Kısakürek, 1999a: 406)

Kısakürek, bir aydın olarak cemiyeti bilinçlendirme, güncel konuları kritik etme ve yanlış bulduklarını değiştirmeyi kendisine bir misyon biçer o misyonu hayatının sonuna kadar çok yönlü olarak sürdürür. Cemiyeti şiirle ikaz etmeyi görev kabul eder, şiirlerine bu düşüncesini yansıtır (Tökenek, 2017: 302). Uçman'a göre de (2017: 224-225) bu durum onun *Destan* şiirinde çok net görülür ve misyon sahibi bir cemiyet şairi olarak topluma şöyle seslenir:

Durun kalabalıklar, bu cadde çıkmaz sokak!

Haykırsam, kollarımı makas gibi açarak:

Durun, durun, bir dünya iniyor tepemizden,

Çatırdılar geliyor karanlık kubbemizden,

Çekiyor tebeşirle yekûn hattını âfet;

Alevler içinde ev, üst katında ziyafet! (1947) *Destan-Çile* (Kısakürek, 1999a: 406)

Kısakürek'in şiirde toplumsal ve sosyal konulara yönelmesi Çetin'e göre (2015:103) 1939 yılından itibaren Okay'a göre (2018: 205-206) ise 1948 yılından itibaren. Okay buna ek olarak 1938 yılında toplumsal alana yönelmeye başladığını ancak tam olarak toplumsal alana yönelmesinin 1948 yılında olduğunu ifade eder. Hatta bütün şiirlerini topladığı *Çile* isimli eserinde sosyal ve toplumsal konuları içeren şiirlerini *dava ve cemiyet* başlığı altında bir araya getirir. *Dava ve cemiyet* bölümündeki şiirlere, kurucu bir ilke, imge ve simge olarak bakıldığında birtakım düşüncelerle dolu olduğu görülür. Bunlar metin çözümlerinde kolayca anlaşılır. Bu bölümde yer alan 62 şiiri, içerik yönünden çok genel hatları ile ikiye ayırmak mümkündür. Bunlar: *durum şiirleri* ve *davet şiirleridir*. Durum şiirleri: bu bölümde yer alan en eski şiir olan *İhtilal* (1930), en yeni olan *Kolay* ise (1982) tarihlidir. Bu tarihler arasında Türk insanı, ailesi ve toplumunun içinde bulunduğu durum şiirle dile getirilir. Bu şiirlerde; bireyin durumu, ailenin durumu ve toplumun durumu anlatılır (Duymaz, 2005: 225-231).

Dava ve cemiyet bölümündeki şiirlerde aile, ev, ahşap ev, kat, ev bark, oda, hanüman, baba-anne ve evlat kavramları olarak geçer. Türk evi ve ailesinin hem iç yönü hem de dış yönüne dair saptamalar yapar. Evin dışını: "Türk evi delik deşik;" (1964) *Aman-Çile* (Kısakürek, 1999a: 426) mısraıyla anlatırken, evin içindeki olaylar

ise bir zamane ailesi olduğunu düşündürür. Bu ailenin genel yapısı, bireyler arasında anlaşmazlık ve kopukluk, manevi değerlerden uzaklaşma çocukların dini değerlerden uzak yetiştirilmesidir. Aile büyüklerinin çocukları ve torunları üzerindeki otoriteleri kaybolur, çocukları ve torunları için çırpınmak ve dua etmekten başka bir şey yapamazlar (Duymaz, 2005: 331).

Üç katlı ahşap evin her katı ayrı âlem!

Üst kat: Elinde tesbih, ağlıyor babaannem,

Orta kat: (Mavs) oynayan annem ve âşıkları,

Alt kat: Kızkardeşimin (Tamtam) da çığıllıkları.

Bir kurtlu peynir gibi, ortasından kestiğim;

Buyrun ve maktan seyredin, işte evim!

Bu ne hazin ağaçtır, bütün ufkumu tutmuş!

Kökü iffet, dalları taklit, meyvesi fuhuş... (1947) *Muhasebe-Çile* (Kısakürek, 1999a: 403)

Üç katlı ahşap ev Türk toplumunu simgeler. Bir yönüyle bunlar Türk toplumunun üç sosyal katmanına işaret eder. Şiirin yayınlandığı 1947 yılına göre üç nesil şu şekilde ifade edilebilir. Üst katta ağlayan babaanne 70 yaş ve üzeri olan yaşlı kuşak, Osmanlı neslini temsil eder. Tespih dini yaşantının işaretidir. Orta katta anne ve âşıkları mavs oynar. 40-50 yaş aralığındaki insanlar Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda 20-25 yaşlarındadırlar yani ilk Cumhuriyet neslini simgeler. Orta katta annenin, âşıklarıyla oyun oynaması tüketim ve eğlencede alafrangalaşma sürecinin başlangıcına, inanç geleneği, ahlaki ve toplumsal değerlerin reddedilmesine işaret eder ve salon sosyetesini temsil eder. Alt kat; 20'li yaşlardaki üçüncü kuşak züppe genç nesli temsil eder. Üçüncü nesil Cumhuriyet döneminde doğan ve bütün yönleriyle Cumhuriyet neslidir. Hatta modern birey olarak da ifade edilebilir. Genç kız, anne kuşağının bir devamıdır. Esas çatışma babaanne ve anne/kız kuşağı arasında yaşanır. Türk Toplumunu ve ailesini önce ortasından kesilmiş kurtlu peynire benzetir. Sonra da bu üç kuşağı ve aralarındaki kopukluğu ağaç metaforuyla anlatır (Çetin, 2015: 115-116). Bu ağacın kökü (babaanne) iffet, gövdesi (anne) taklit, meyvesi (kız) fuhuştur.

Yine *dava ve cemiyet* bölümünde birey, aile ve toplumun durumunu anlatan şiirler vardır. Şiirlerde geçen toplum, vatan, şehir, cemiyet, sokak, köy, yurt, ülke ve otağ gibi mekân kavramları toplumun farklı bölümlerine dikkat çekmek için kullanılır. Söz konusu bu kavramlar genelde olumsuz yönleriyle öne çıkarılır. Toplumda işler

genelde kötüye gider. Giden şanlı akıncının ne zaman döneceği belli değil, güneş Kehkeşanlara kaçır, geceler kandillere katran döker. Şaire göre toplum ruhunu kaybetmiş ya da kaybettirilmiştir (Duymaz, 2005: 332). Kısakürek, ruhunu kaybetmiş olan toplumu kendine getirmek için *Sakarya* şiirinde şöyle seslenir:

Geldi ölümlü yalan, gitti ölümsüz gerçek;

Siz, hayat süren leşler, sizi kim diriltecek? (1949) *Sakarya Türküsü-Çile* (Kısakürek, 1999a: 399)

diye toplumu sarsmak ve kendisine getirmek ister. Kısakürek'in topluma bu şekilde seslendiği mısraları ve dizeleri vardır.

Kısakürek'in şairliğinde üç şiiri sanat yönüyle farklı dönemlere işaret eder. Bunlar; *Kaldırımlar, Çile (Senfonya)* ve *Sakarya Türküsü*'dür. Bu şiirler patetik açıdan üç önemli nirengi noktasını gösterir. *Kaldırımlar*'a (1928) kadar olan şiirleri hazırlık dönemi şiirleri olarak değerlendirilebilir. İlk dönem şiirlerinin genel yapısı onun sanatında bireysel özellikler taşır. Şiirlerinde tabiat, kadın, aşk eğilimi ve hüznün vardır. Onun bütün şiir ve tiyatro oyunlarında hâkim olan tema trajik ve patetik acının verdiği haz, lezzet hatta biraz da patolojik duygulardır. Bireyci ve duygusal olarak bu temaları içeren şiirleri: *Gece Yarısı, Ölüünün Odasında, Çan Sesi, Otel Odaları, Tabut, Gözler, Bacalar, Yağmur, Nokturn (Geceye Şiir), Takvimdeki Deniz, Ne İleri Ne Geri*'dir. İkinci dönemi oluşturan şiiri *Çile*'dir. *Çile* onun metafizik problemlere, ürpertilere açıldığı dönemdir. *Çile*'nin bazı kıtaları 1938'de yayınlanır ancak şiir bütün olarak 1939'da tamamlanır. *Çile*'de önceki trajik hava devam etmesine rağmen bireysellikten, toplumsal ve sosyal alana doğru büyük bir hamle vardır. Evrenin bütün yükünü, insanlığın bütün çilesini kendi sırtında hisseden insanın metafizik buhranı, bu şiirdir. Üçüncü dönemi *Sakarya Türküsü* (1948) ile başlayan, kalabalıkların önüne çıkıp onları bir ideale ulaştırma dönemidir. Bu dönem sosyal ve toplumsal içerikli şiirler dönemidir. Ancak, şiirlerinde bireysel olduğu dönemde metafizik duygular, toplumsal içerikli olduğu dönemde de bireysel temalar bulunabilir. Sosyal ve toplumsal temalara yönelik şiirleri; *Destan, Muhasebe, Aç Kapıyı, Davetiye, Onun Ümmetinden Ol, Zindandan Mehmed'e Mektup, Müjde* ve *Şarkımız* şiirleridir (Okay, 2018: 205-206).

Kısakürek'in şiirde toplumsal konulara yönelmesiyle ilgili Çetin (2015: 103-104) ise özetle şöyle düşünür: Kısakürek özellikle *Çile* şiirini yazdıktan sonra Türk milletinin sosyal ve toplumsal konularıyla ilgilenmeyi kendisine görev edinir. İlk

dönemdeki bireysel şiir anlayışı yavaş yavaş yerini cemiyetçi şiire bırakır. Şairin ruhsal sıkıntıları azalır, şüphelerinden kurtulur, iç dünyası sakinleşir, aradığı soruların cevabını bularak ruhsal dinginliğe ulaşır. Böylece ikinci dönem şiire bakışı daha çok içten dışa, cemiyetin sosyal, politik, ahlaki ve kültürel bunalımlarına yönelir. İdeal bir Müslüman Türk toplumu inşa etmek davasına girer. Kendisi artık bir dava adamıdır. Toplumdan uzaklaşmak yerine toplumsal sorumluluk üstlenir. Kendi problemleriyle uğraşan bir kişi olmaktansa toplumun problemlerine çözüm arayan bir dava adamıdır. Bir dava ve cemiyet şairi olarak İslami düşünceyi bireysel, felsefi, toplumsal, politik neredeyse bütün alanlarda anlatmaya ve telkin etmeye çalışır (Çetin, 2015: 103-104). Kısakürek'in hayal ettiği toplumun meydana gelmesi için şiir bir araçtır. Hatta topluma şekil verme adına şaire ve sanatçıya toplum inşasında önemli görevler düşer. Kısakürek'in ilk dönem şiirlerinde yalnızlık, korku ve kalabalıklardan kaçış vardır. Daha sonra ikinci dönem şiirlerinde ise topluma şekil vermek için toplumun önünde yürür ve bir rehber olarak yol gösterir.

Kısakürek de diğer büyük şairler gibi ütopyalar kurar. İdeal toplum modeli oluşturur. Oluşturduğu toplum modeli coğrafi, kültürel ve politik olarak Büyük Doğu'dur. Büyük Doğu idealini de *Büyük Doğu Marşı*'nı yazarak ortaya koyar.

Şahit ol, ey kılıç, kalem ve orak!

Doğsun BÜYÜK DOĞU, benden doğarak! (1938) *Büyük Doğu Marşı-Çile* (Kısakürek, 1999a: 396)

Derken toplum modeli olarak ileri sürdüğü Büyük Doğu mefkuresinin taşıması gereken üç temel özelliğine vurgu yapar. Bunlar: 'Kılıç kalem ve oraktır'. Kılıç, askeri ve idari yönetim mekanizmasını temsil eder. Büyük Doğu toplumu askeri (ehl-i seyf) ve siyasi bakımdan çok güçlü olacaktır. Kalem ise bilim insanlarını ve bürokrasiyi (ehl-i kalem) temsil eder. Bu anlamda Büyük Doğu toplumu büyük bilim insanlarına, önemli aydınlara, kıymetli sanatçılara, düşünce adamlarına, gazetecilere, şair ve yazarlara sahip olmalıdır. Orak ise üretim güçlerini temsil eder. İşçiler, çiftçiler ve diğer üretim araçlarının bileşenleri, kısaca ekonomidir (Çetin, 2015: 108). Bu bağlamda kılıç, kalem ve orak onun toplum inşasında hareket noktaları olarak görülebilir.

Kısakürek'in dava ve toplum şiirlerinden olan *Sakarya Türküsü* belki de onun cemiyet ve sosyal alandaki en önde gelen şiirlerindedir. Toplumsal düşüncesinde idealize ettiği Büyük Doğu mefkuresi ya da Başıucelik ütopyasını oluşturmak için bu

şiiirde toplumsal eleştiri, topluma misyon ve sorumluluk yükleme, hedef gösterme hepsi bir arada bulunur. Onun kendi toplum inşasıyla ilgili birçok tema *Sakarya Türküsü*'nde vardır: “İnsan bu, su misali, kıvrım kıvrım akarya; / Bir yanda akan benim, öbür yanda Sakarya” (1949) *Sakarya Türküsü-Çile* (Kısakürek, 1999a: 398) dizesiyle Anadolu ile arasında bir vücut ve ruh birliği kurar. Kısakürek kendi kaderinin yokuşlarda susamak olduğu gibi Sakarya'nın alın yazısının da yokuşu tırmanmak olduğunu ifade eder. “Kurşundan bir yük binmiş, köpükten gövdesine;” (1949) *Sakarya Türküsü-Çile* (Kısakürek, 1999a: 398) mısraıyla Anadolu'nun asırlardır bütün güçlüklerle rağmen üzerinde taşıdığı (Koçak, 2017: 361) Tanzimat'tan sonra yapılan inkılaplar aracılığıyla kaybettiği ruh kökünü bulma davasına gönderme yapar. Kısakürek'e göre Anadolu'nun omuzlarındaki dava, İslam ruhunun bütün alanlara egemen olmasıdır (Kısakürek, 1990: 51,53). ‘Köpükten gövde’ benzetmesi ise Anadolu'nun maddi yönden zayıflığını ifade eder. Kısakürek, horlanıp, öksüz bırakılan, yüce davanın bütün Türk İslam tarihi boyunca Anadolu'nun sırtına yüklenişi ve her yüklenişte Anadolu'nun bu sorumluluğun altından kalkışını; “Rabbim isterse, sular büklüm büklüm burulur, / Sırtına Sakarya'nın, Türk tarihi vurulur” (1949) *Sakarya Türküsü-Çile* (Kısakürek, 1999a: 399) mısralarıyla dile getirir. Buna ek olarak Anadolu, bir kanaryanın bin bir başlı kartalı taşıması gibi ancak çaresizlik sonucu mümkün olan durumu Türk İslam tarihi ve özellikle Tanzimat'tan sonra bir hamal gibi taşımasına rağmen hiçbir karşılık beklemez. Karşılıksız olarak da taşımaya devam eder. Sonuçta bunu beklentisiz bir şekilde yapar ve kendisine düşen “Yalnız acı bir lokma, zehirle pişmiş aştan; Ve ayrılık anneden, vatandan, arkadaştan.” (1949) *Sakarya Türküsü-Çile* (Kısakürek, 1999a: 399) mısralarında anlatılan yoksulluk, yoksunluk, anne, baba, aileden ayrılık acısı, memleket özlemi gibi birçok üzüntüye dayanmayı beraberinde getirir. Kısakürek, şu an Anadolu'nun misyonunu eda ettiği önceki durumdan çok uzak olduğunu, “Şimdi dövün Sakarya, dövünmek vakti bu an; / Kehkeşanlara kaçmış eski güneşleri an!” (1949) *Sakarya Türküsü-Çile* (Kısakürek, 1999a: 399) mısralarıyla anlatır. *Sakarya*'yı Anadolu'nun saf çocuğuna benzetir. Bu saf çocuk ve şair arasında kader birliği vardır. İkisi de akrep kısıracında büyük tehlikeler, acılar ve ıstıraplar sonucu olgunlaşır. Bütün bu koşullar altında kader ona çok zorlu görevler verir. Bu zor görevlerin görüntüsünü ise yokuş çıkmayı andıran Sakarya sembolize eder (Koçak, 2017: 361,362). Şair kendisi de sorumluluk alarak nefesine emreden bir komutan gibi Anadolu'ya hitaben: “Yüzüstü çok süründün, ayağa

kalk Sakarya!...” (1949) *Sakarya Türküsü-Çile* (Kısakürek, 1999a: 400) diyerek Anadolu’ya eski günlerine dönme emrini verir.

Anadolu eski günlerdeki gibi bütün ruhuyla ayağa kalktığı zaman onun medeniyet tasavvuru yani Büyük Doğu mefkuresi gerçekleşecektir. Anadolu ve Anadolu’nun genç nesli onun idealinde merkezî, belirleyici konumdadır. Şair Anadolu’yu eski günlerine döndürmek ve canlandırmak için Anadolu’yu dolaştığı günlerde büyük bir ilgiyle karşılanır. İdealini genç kalabalıklara aktarır. Büyük Doğu aşısının tuttuğuna inanarak şöyle der (Koçak, 2017: 362): “Surda bir gedik açtık mukaddes mi mukaddes / Ey kahpe rüzgâr ne yandan esersen es...” (1947) (*Surda Açılan Gedik-Çile* (Kısakürek, 1999a: 437).

Kısakürek, *Sakarya Türküsü*’nde, toplumsal olarak özeleştiri ve durum tespiti yapar. Şiirin yazıldığı dönemde içinde bulunulan durumla, geçmiş tarihe atıflarla kıyaslamalar yapar. Türk toplumunu tarihteki şanlı günlerine döndürmek ister. Türk milletinin içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtaracak olan, madde ve manada akıncı nesli 1969 yılında *Müjde* şiiriyle haber verir:

O gün bir kanlı şafak, gökten üflenen ateş;

Birden, dağın sırtında atlılar belirecek.

Atlılar put şehrine gediklerden girecek;

Bir şehir ki, orada insan ayak üstüleş.

Yalnız iman ve fikir; ne sevgili ne kardeş;

Bir akıl gelecek ki, akıllar delirecek.

Ve bir devrim, evvelâ devrimi devirecek.

Her şey birbirine denk, her şey birbirine eş.

Fertle toplum arası kalkacak artık güreş;

Herkes tek tek sırtına toplumu bindirecek.

Gökler iki şakkolmuş haberi bildirecek.

Müjdeler olsun size; doğdu batmayan güneş! (1969) *Müjde-Çile* (Kısakürek, 1999a: 401)

Bu şiirde, gelecekte kendi idealize ettiği toplum yapısının, inşa edileceğinin müjdesini verir. Gün doğmadan şafak vakti dağın sırtından belirecek atlılar, milli ve manevi

değerlere bağlı bir toplum inşa etmek için yola çıkan gelecek zamanların Türk akıncılarıdır. Bunlar; bilim insanı, düşünce adamı, entelektüel, romancı, şair, sanatçı, gazeteci siyasetçi, asker, vb. bütün toplumsal kesimlerden oluşan öncü bir kadrodur (Çetin, 2015: 128).

4.2.3. Necip Fazıl Kısakürek'in Tiyatro Eserlerinde Toplum İnşası: Tiyatro; İçtimaî Davada En Büyük Vaaz Kürsüsüdür

Tiyatro, Türkiye de Batılı anlamda ilk örneklerini XIX. asırda verir. Yazılı bir metin olmasından öte sahneye konulması, gösteri sanatı olması yönüyle diğer edebi türlerden farklıdır. Tanzimat döneminde Ahmet Mithat ve Namık Kemal gibi yazarlarla ilk örneklerini veren tiyatrodaki sosyal fayda ön planda tutulur. Sosyal fayda, tiyatroların kısa sürede gelişmesini, yazarların tiyatroya yönelmesini ve geniş toplum kitlelerince benimsenmesini sağlar. Sanatçıların ve yazarların, edebiyatın diğer türleri ile veremediği mesajını, düşüncesini hatta ideolojisini izleyicilere daha iyi sunacağını düşünerek tiyatro eserleri yazmaları bu türün bir mektep olarak algılanmasına yol açar (Kaya, 2017: 130). XIX. asırda ülkemizde ilk örneklerini veren tiyatro Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren cemiyeti dönüştürücü öğelerden birisidir. Tanzimat'ta olduğu gibi benzer bir işlemlerle, toplumsal bir proje olarak yer alan tiyatro, Cumhuriyet'in temel tezlerinden olan Batılı yaşam şeklini temsil etmesi yönüyle ciddi öneme sahiptir (Coşkun, 2005: 382). Kısakürek'in özellikle tiyatroları Türk toplumunun handikaplarına neşter vuran ciddi eserlerdir. Türk insanının uygarlık sorunsalının handikapları üzerine kafa yoran bir aydın olarak, ahlak, adalet vb. konular da ki problemlerinin tespiti ve bunların çözümüne yönelik düşüncelerde Kısakürek, önemli bir başvuru kaynağıdır (Sağlık, 2005: 380). Kısakürek'in tiyatroları, 'tezli' tiyatro türü içinde yer alır. Tezler, eserlerin içerisinde güçlü ve ustaca bir teknikle olabildiğince eritilir. Bu durum kendi ifadesiyle tiyatro; "tezin laf olmaktan çıkıp, büyü olduğu yer"dir (Okay, 1987: 80). Aynı zamanda Kısakürek, Cumhuriyet döneminde yetişen en güçlü şairlerden ve en büyük tiyatro yazarlarından biridir (Bolay, 2015: 3720). Bu özelliklerinden dolayı Kısakürek'in tiyatrolarının Türk kültürüne ve toplumsal süreçlerine olan etkisi görmezden gelinemez ve üzerinde araştırma ve inceleme yapılması gerekir.

Kısakürek, şiirde zirveleştikten sonra tiyatro yazmaya başlar. Bir sanat dalının estetik çerçevesinde piştikten sonra başka bir sanat dalı olan tiyatroya geçiş yapar.

Ancak bu durum onun tiyatro alanında iyi eserler vermesine mâni olmaz. *Tohum* isimli tiyatro eseriyle çok iyi bir başlangıç yapmasa da hemen ardından kaleme aldığı *Bir Adam Yaratmak*'la bu alandaki en iyi eserini ortaya koyar (Coşkun, 2005: 400). Kısakürek, önce bir şair olarak, şiirde kendisini ispat ettikten sonra tiyatro yazmaya başlar dolayısıyla dünyayı ve olayları bir şair olarak kritik eder. Bu durum onun tiyatrolarının şiirlerinden bağımsız olarak anlaşılamayacağını gösterir ve şiirlerinin tiyatro sahnesine yansımaları olarak düşünülebilir. Tiyatrolarında, monologlardaki konuşma şeklinin şiirleriyle örtüşmesi, şiirlerinin içeriğiyle tiyatrolarının içeriklerinin çoğu yerde kesişmesi, bu düşünceye destek olarak sayılabilir. Şiirlerinde ifade ettiği konuları tiyatrolarında daha da açar. Bu anlamda tiyatroları, şiirlerinin sahneye uyarlanmış hali olarak düşünülebilir. Hatta önde gelen tiyatroları *Çile* şiirinin açılımı olarak iddia edilebilir. *Çile* şiiri ve *Bir Adam Yaratmak* isimli tiyatro eseri arasında ciddi anlamda bir örtüşme vardır (Coşkun, 2005: 384). Tiyatroya edebi türler içerisinde farklı bir anlam yükleyen Kısakürek, kendisi bizzat tiyatro ile ilgili düşüncesini yazılı olarak ifade eder ve ikisi yarım olmasına rağmen on yedi tiyatro eseri kaleme alır.

Kısakürek, tiyatroyu güzel sanatlar içerisinde zirve olarak görür (Okay, 1987: 79). Tiyatro: “Ön tarafı açılır, kapanır bir mikap (küp) içinde hayatı yakalamak... Kapana kıstırır gibi... Tiyatro budur” (Kısakürek, 2016g: 5). Tiyatronun, ününün açılır kapanır olması, diğer edebi türlere göre izleyicilere daha yakın olmasının simgesidir. Bu düşünce, aynı zamanda Kısakürek'in tiyatrodaki toplumsal konulara kendisini yakın bulduğunu anlatır. Mikap (küp) kelimesi ise sanatkârın bir mekân altında sınırlandırılmasıdır. Tiyatro aynı zamanda gerçekçi bir sanatla hayatın yakalanması olarak görülebilir. Halbuki Kısakürek'in tiyatrosunun yaşamla (gerçekle) ilgisi, şiirinde olduğu gibidir. Sonuç olarak onun, tiyatro için diğer bir tanımı ise ‘rüyanın maddeye aktarılması’ şeklindedir. Bu tanım kendi tiyatroları için çok daha uygun bir tanımlama olabilir. Şiirinde çok soyut olarak hissedilen ve kapalı bir yapı gösteren korku, dehşet, stres, evham, şüphe, yalnızlık, vb. duygu ve temalar tiyatrolarında adeta kahramanların kişiliklerinde somutlaşır (Okay, 1987: 79). Kısakürek'in başka bir tiyatro tanımı ise;

Tiyatro benim için içtimaî davada en büyük bir vaaz kürsüsüdür. Aynı şairi her yerde bulacaksınız. İdeolocya Örgüsü'nde o şairin tefekkürü vardır. Şiir kitabında tahassüsü vardır. Tiyatro çok enteresan bir Batılı keşiftir. Hayat donuyor, o çerçevenin içinde. Dondurulmuş bir hayat. Orada da benim davamın şahıslara intikal etmiş, entrikaya intikal etmiş, vak'aya intikal

etmiş şekli vardır. Bunlar hep sanatımın müştaklarıdır. Tıpkı petrolden çıkan müştaklar gibi... Mesela naylon çıkıyor, zift çıkıyor, o çıkıyor, bu çıkıyor vs. (Kısakürek, 1990:174)

Kısakürek'in, bir aydın olarak nihai amacı *İdeolocya Örgüsü* isimli eserinde kaleme aldığı bazılarına göre, 'ütopya' bazılarına göre 'gerçekçi' toplum tasarımı, cemiyet yaşamında hayata geçirmektir. Bunun için ilk olarak şiirle işe başlar, tiyatro ile devam eder. Bu konuda diğer edebi sanat türlerinin hepsini kullanmaktan çekinmez. Kendi toplum inşasını gerçekleştirmek için düşüncesini şöyle özetler: Ben bir dava adamıyım, davamı, toplumda hayata geçirmek, başarılı kılmak için gerekirse kanalizasyon işçiliği yapmaktan bile çekinmem. Sanatımın atmosferini oluşturmak için, hayalimdeki cemiyetin temel yapısı üzerinde sırtımda taş taşımaya mecburum. Bu durum, şatosunda yemek veren aristokratın, ahırdan mutfağa kadar her şeyi elden geçirip temizlemek zorunda olması gibi bir şeydir. Bu konuda araç daima sanattır (Kısakürek, 1990: 125). O, davasını gerçekleştirmek için her zaman en gerekli araç olarak sanatı, tiyatroyu da sanat türlerinin en önemlisi görür:

Bana sorarsanız beşerî keşiflerin en büyüğü olarak tekerleği gösteririm. Sanat şekilleri içinde bence en büyük keşif de Tiyatro... Tekerlek, nasıl bitmeyen mesafeler üzerinde sonsuz bir dönüşse, tiyatrodaki durmayan zamanın mikap biçimi bir kavanoz içinde, bütün madde ve hareket kadrosu ile doldurulması... (Kısakürek, 2017a: 5)

Kısakürek'in bu değerlendirmeyi yapmasının nedeni; tekerleğin insanlık tarihinde uzun bir zamandan itibaren yerini hala koruyor olmasından, tiyatronun ise toplumsal ve sosyal konularda insanları etkileme gücünden ve yerine hala bir başkasının dolduramamasından kaynaklanır.

Tiyatronun gelişimi ve tiyatronun topluma etkisi konusunda düşüncesi ise şöyledir: Tiyatro, Eski Yunan cemiyetinde diğer bütün karşılıklı kurumlarıyla bir arada gelişir. Tiyatro olan memleket muhakkak çok güçlüdür. Tiyatro olması için mutlaka cemiyet hayatı gerekir. Cemiyet hayatı olmadan insan, şiirde romanda, düşüncede kendi büyük şahsiyetlerini yaşatabilir; ancak cemiyette onunla benzer manaları yaşayan şahsiyetlerden topluluklar ve cemiyet hayatı olmazsa, hayattan bir model gösterilemez. Tiyatro olması için cemiyet hayatı şarttır (Kısakürek, 2016d: 16). Dolayısıyla bir toplumda; cemiyet hayatı ve tiyatro birbirinin gelişmesini ve oluşmasını sağlayan bir döngü oluşturur. Bir toplumun gücünün tiyatro ile doğru orantılı olduğu söylenebilir. Tiyatro için cemiyet hayatının ve sivil toplum kuruluşlarının güçlü olması gerekir. Toplumda güçlü bir cemiyet hayatı olmadan

bireysel büyük eserler çıkabilir. Ancak cemiyette ortaya çıkan bu eserleri ve kültürleri anlayıp, kullanacak ve destekleyecek bir toplum yoksa devamı gelmez.

Kısakürek'in davası kendi sosyal inşasını gerçekleştirmektir. Kendi davasını gerçekleştireceği zemin toplum, davasını hayata geçirmek için kullanacağı alet ise kendi anlayışına göre sanatların en yükseği olan tiyatrodur. Tiyatronun toplumla ilişkisine dair görüşlerinin özeti şöyledir: İnsanın ve toplumun her an farkında olmadan kendisini sarmış olan şeffaf küpün, bütün yaşamı külah gibi içine alması ve toplumsal bir kurum haline gelmesidir. O içinde yaşamı öğretir. Sırlı küp dört tarafıyla göz önünde ve rüyanın maddeye aktarılmasıdır. Sanat dalları içerisinde onun yeri en yüksek noktadır (Kısakürek, 2017b: 5). Tiyatro, Eski Yunan'ın (Baküs) ayinlerinde icat edilir. Türk kültüründeki Karagöz oyununun, tamamen soyut işaretlere dönüşmüş hali gibidir. Tiyatronun Eski Yunanda ve Rönesans sonrası geldiği konum, insan ve cemiyeti daha net görebilmek için onların üzerine ayna tutup, toplum da bir saate benzetilirse, tiyatro akrep, yelkovanın sesi ve hareketi gibi bir şeydir (Kısakürek, 2016e: 6).

Kısakürek'e göre (2017c: 6, 1990: 10, 1991: 5), yeni insanla birlikte toplum yorumcusunu, düşünce ve aksiyoncu sanatkarı, tiyatro pınarından başka hiçbir kaynak doyuramaz. Mesajın söz olmaktan çıkıp, adeta büyü olduğu yer işte o sırlı dört köşe küptür. Tiyatro, toprak üstündeki en sırlı dört köşedir. Görünürde küçük bir dört köşe olmasına rağmen yaşamın sınırsız, rasgele, plansız hareketleri, gerçekliğinden ödün vermeden onun küçük hacmine sığar. Tiyatro aracılığıyla o küçük hacme giren yaşam, dışarıdaki genişliğe sığmayacak sonsuz güzelliklere kavuşur.

Kısakürek, tiyatro ve yaşam arasındaki ilişkiyi şöyle özetler: Tiyatro yaşamın, sayılabilir, sıradan, basit yönünden daha çok kalite (keyfiyet) gibi yoğun taraflarını gösteren başka bir mistik aynadır. Sanatın şiir, roman ve hikâyeyle beş duyunun dışında idealize ettiği düşleri, hakikate çevirir gibi mekân ve zamanın gerçek seyri içinde somutlaştırır (Kısakürek, 1990: 10, 1991: 5). Sanat aracılığıyla konsantre bir şekilde topluma sunar.

Kısakürek'in, Türk tiyatrosu ile ilgili görüşleri ise şöyledir: Tiyatrodan daha güçlü, daha etkili, insanı ve toplumu etkileyecek başka bir araç yoktur. Ancak Kısakürek, Türk tiyatrosunun kendi tiyatrolarına ve kendi düşüncesine uygun tiyatro eserlerine yer vermediğini söyler. Kısakürek bu duruma kendi düşüncesini yansıtan

büyük tiyatro eserleri ortaya koyarak mukabelede bulunmak ister (Kısakürek, 2016f: 7). Tiyatro, bütün dünyada bunalım içindedir. Bir gün Büyük Doğu mefkuresinin tiyatrosu hayata geçerse, belki tiyatro bu boş seslerden kurtulur. O güzel küp (tiyatro) içinde başıboş sinek hareketlerinden kurtularak, derinliğe ve aksiyona kavuşur (Kısakürek, 2017ç: 6).

Tiyatro Türk kültürüne, bir araç olarak yabancıdır. Yunan Baküs ayinlerinden ortaya çıktığı için, en İslami ölçülerde bile olsa tiyatrodaki kadına yer vermek hem de kadınsız tiyatro yapmak mümkün değildir. Tiyatro yaşamın dondurulmuş sahneleridir. Tiyatronun Türk kültürüne yabancı olduğu düşüncesi Kısakürek'e ait olmasına rağmen onun açısından bu durum pek kolay kabul edilecek bir şey değildir. Ancak onun yeri Meddah ve Karagöz ile de doldurulamaz (Kısakürek, 1990: 95-96). O, tiyatroya Muhsin Ertuğrul'un yönlendirmesiyle girer. *Tohum* ve *Bir Adam Yaratmak* gibi başta gelen tiyatro eserlerini Muhsin Ertuğrul oynar. Sonra anlaşamaz ayrılırlar ve Kısakürek "tiyatro benim dindar tarafıma tahammül edemedi" (Kısakürek, 1990: 166) der.

Kısakürek'in tiyatroya yaklaşımında ilk olarak onun sosyal ve toplumsal bir misyon yüklendiği görülür. Oyunları ile insanları ve insanlardan hareketle toplumu dönüştürme düşüncesi vardır. Bunun bir devamı olarak o oyunlarını sahnelemek ve böylece oyunları aracılığıyla mesajlarını büyük toplum kitlelerine ulaştırmak ister. Bu durumun neticesi olarak oyunlarında toplumsal ve sosyal temalar çok daha geniş yer tutar. Kısakürek'in tiyatrolarında türler arası ilişkilerin sonucu daha önce kaleme aldığı şiir, hikâye ve hatta piyeslerinden de kaynak olarak yararlandığı görülür (Şen, 2017: 325). Bunda onun topluma vermek istediği mesajları çeşitli edebi türleri kullanarak daha geniş bir kitleye ulaştırma amacının önemli oranda etkisi vardır.

Fikirlerini büyük kitlelere ulaştırmak için tiyatroyu önemli bir araç olarak görür. Sanatkâr yönünün kimi bunalımlarını tiyatro çerçevesi içinde sakinleştirir ve kalemini özgürce kullanır. Mesajını açıkça verir. Onun öncelikli amacı mesajının bütün kesimlere ulaşmasıdır. Seçkinlerin estetik tercihlerine hitap etmektense, orta sınıfın hatta halkın, gençlerin kabulünü görecektir tiyatro eserleri ortaya koyar (Karataş, 2013: 95-96). Çünkü onun toplumsal kaygısı sanat kaygısından önce gelir.

Tiyatrolarında Doğu- Batı karşıtlığı içinde, tarih, toplum, ahlaki dejenerasyon, yanlış Batılılaşma gibi birçok temayı konu edinir. Oyunları, tez amaçlı yazılmasına

rağmen sanatlı söyleyişten uzak değildir. Yazara göre tiyatro bir dava aracıdır. Eserlerinde idealize ettiği kahramanlara davasının sözcülüğünü yaptırır. Bu yönüyle tiyatro eserlerinin sahnelenmekten çok okunmak için yazıldığı görülür. Kahramanlar yazarın sözcüsü konumundadır. Tiyatrolarında metinler arasılık vardır. Şiirlerindeki mesajlar tiyatro eserlerine düşünce olarak yansır. Şair, şiirlerinde açıkça yazamadığı düşüncelerini tiyatrolarında idealize ettiği kahramanlar aracılığıyla dile getirir (Kaya, 2017: 142). Böylece topluma mesajını verir.

Türk tiyatro tarihini, Türk modernleşme hareketinden ayrı değerlendirmek mümkün değildir (Coşkun, 2005: 382). Tiyatro ve Türk modernleşmesi arasında kurulmaya çalışılan bağlantı göz önüne alındığında Kısakürek'in eserleri Türk modernleşmesinin farklı yönlerinin takip edilebileceği metinler olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda Kısakürek'in tiyatro eserlerinin, bazı taraflarıyla bir adım öne çıktığı düşünülebilir. Çünkü diğer başka birçok eserde, modernleşmenin sosyal yaşamdaki maddi yönüne dikkat çekilirken, Kısakürek'in oyunlarında modernleşmenin hem maddi yönü hem de manevi yönüne dikkat çekilir (Coşkun, 2005: 401). Kısakürek'in tiyatroya çok önem vermesinin gerçek nedeni estetik amaçtan daha çok toplumsal kaygıdır (Karataş, 2013: 89). Tiyatroyu tezi olan mutlak hakikati insanlara, topluma ulaştırmak için üstün ve güçlü etkisi olan bir araç olarak kabul eder. Kısakürek'e göre tiyatronun, mana ve aksiyona ulaşması Büyük Doğu mefkuresine sahip insanların kendi tiyatrolarını kurmasıyla gerçekleşecektir (Kocakaplan, 1983: 106).

İlk tiyatro eseri *Tohum* 'u yazdığı 1935 yılından *Nam-ı Diğer Parmaksız Salih* 'i yazdığı 1949 yılına kadar olan zaman dilimi tiyatro eserleri açısından ilk dönemi oluşturur. Bu zaman diliminde kaleme aldığı diğer tiyatro eserleri; *Bir Adam Yaratmak* (1938), *Künye* (1940), *Sabır Taşı* (1940) ve *Para* 'dır (1942). Tiyatro eserleri açısından ikinci dönem 1964-1978 yıllarıdır. Bu zaman diliminde sekiz tiyatro eseri kaleme alır. Kısakürek 1949 yılından 1964 yılına kadar olan 15 yıllık zaman diliminde hiç tiyatro eseri yayınlamaz (Çebi, 1981: 135). Birinci dönem tiyatro eserleri toplumu veya toplumun farklı kesimlerinden insanların hırslarını, çilelerini ve alışkanlıklarını, hareket tarzlarını, duygu ve düşüncelerini dile getirir. Bu konular çok güçlü bir tiyatro tekniği ile anlatılır. Eserdeki mesajla birlikte eserin kendi yapısı düşünülür, kısaca tiyatronun kendi kurallarına bağlı kalınmaz. Eserin bütün yapısı tamamen tez uğruna harcanmaz. Diğer eserlerindeki anlam bağı ortaklığı bu dönem içinde geçerlidir. Ancak ikinci dönemdeki anlam yoğunluğu son noktaya çıkar (Çebi, 1981: 136).

Tiyatrosunun ikinci döneminde 1964'ten 1978'e kadar sekiz eseri toplumsal, düşünsel, tarihi, dini ve tasavvufi içeriklere sahiptir. Bu eserlerde varmak istediği hedef cemiyettir. Toplumsal yaşamın insanlar ve kuşaklar arasında hem de millet planını etkisini; *Reis Bey*, *Ahşap Konak*, *Mukaddes Emanet* oyunları ile anlatır. *Reis Bey*, ahlaki çöküntünün arttığı bir ortamda duyguları dumura uğramış bir şahıs ve sistemin görüntüsüdür. Her şey somut ölçülere, rasyonel mantık kurallarına göre şekillenir. Oyunda, ruh cevherinden yoksun, sonuç odaklı, somut gerçekler üzerinden hareket eden ve her şeyi görebileceğini düşünen zihniyet ortaya konur. Reis Bey yani oyunla aynı ismi taşıyan kahraman Ağır Ceza Reisi, kuru akıl ve mantık elinden hiçbir problemin kurtulamayacağını düşünür. Toplumun nesilleri hangi rollere ittiği, manevi bunalımın, insanları hangi çıkmazlara çektiği hayal bile edilemez (Çebi, 1981: 143-144). Yine Çebi'ye göre (1981: 152) Kısakürek'in tiyatrolarında işlenen bütün temalar; ruhun maddeye egemenliği ve üstünlüğü, olaylar karşısında aklın çaresizliği, dehşet bir hakikat olarak ölüm, insanın bir türlü önüne geçemediği kader, bütün esrarıyla birlikte insan, Allah ve Allah'a ulaşma, sabır ve sebat, toplum ve ahlak konularıdır.

Kısakürek, tiyatrolarında, insanın ruhsal çatışmalarını, toplum içindeki tezatları ve dejenerasyonu konu edinir ya da toplumun geçmişte kendi içinde sahip olduğu değerleri konu ederek topluma bir ufuk çizer. İlk tiyatro eseri *Tohum*'da yaptığı gibi. *Bir Adam Yaratmak* isimli tiyatro eseri Kısakürek'in dram dünyasının merkezi kabul edilse yeridir. Bütün tiyatro eserleri onun üzerinden okunabilir veya ayrıntılı bir şekilde eser irdelendiğinde diğer dramları onun içinden çıkabilir. Kısakürek, tiyatro dünyasını *Bir Adam Yaratmak* isimli piyesinde özetler (Karakoç, 2016: 92). *Bir Adam Yaratmak*, ruhi kaynaşmasının maketleri halinde, sosyal sahadaki bütün eserlerinin düşünsel alanda tezahürüdür (Kısakürek, 1983b: 27). Aynı zamanda *Bir Adam Yaratmak*, bir sanatkarın düşünce ıstırabına, tamamen yabancılaşmış bir toplumu betimler Çebi, 1981: 136). Toplumun, insan ruhu üzerinde kurduğu hegemonya ve mahalle baskısına dikkat çeker ve bu durumu *Muhasebe* şiirinde bir mısra ile şöyle ifade eder: “Ve cemiyet, cemiyet, yok eden güruhiyle...” (1947) *Muhasebe-Çile* (Kısakürek, 1999a: 403). *Bir Adam Yaratmak* oyununun da genelde modernite, özelde ise psikiyatri eleştirisi vardır. Ruh hastalıkları doktoru Nevzat ve gazeteci Hüsrev arasında geçen aşağıdaki diyalog, bu konuyu ifade etmesi açısından dikkat çekicidir:

“**Nevzat-** Her taraf asabî hastalarla dolu. Bunlardan birçoğu da hasta olduklarını bilmezler. Kendilerini dünyanın en sıhhatli insanı farz ederler.

Husrev- Nevzat’a sorarsanız dünyanın dörtte üçü delidir. Hele bütün birinci safta gelenler: Peygamberler, sanatkârlar, âlimler, inkılâpçılar...” (Kısakürek, 2017d: 39).

Nevzat, modern anlamda bir psikiyatristtir. O, her taraf asabi hastalarla dolu derken, modern bir bilim olan psikiyatri kriterine göre toplumda çok fazla ruh sağlığı bozuk insan olduğunu söyler. Belki de insanların yarısından çoğu ruh hastasıdır. Bu insanlar zaten bir psikiyatriste de başvurmazlar. Çünkü psikiyatri Batı kökenli bir bilimdir. Hüsrev de psikiyatrist Nevzat’ı eleştirir. Nevzat’a göre toplum içindeki yığınlar gibi hareket etmeyen, düşünen, aklını kullanan, üretme peşinde olanlar, yenilikçiler ve hatta peygamberlerin bile ruh sağlığı bozuktur. Diyalogun devamında Hüsrev, ruh hastalıkları doktoru Nevzat’tan doğal insanı tarif etmesini ister. Yani Nevzat’a göre normal (modern insan) ancak Hüsrev’e göre ise anormal olan, robot gibi insan (ruhunu ve insani özellikleri kaybetmiş) Hüsrev ve Nevzat’ın diyalogunda şu şekilde geçer:

Husrev- Bir de tabii insanı tarif etsenize! Kim bilir meydana nasıl bir tip çıkar? Vahşilerin putları gibi bir şey. İnsan şeklinde bir odun. Hafızası, hayali, teessürü yok. İttiğin zaman gidiyor, bırakınca duruyor. Bu mu tabii adam?

Nevzat- O kadar büyük iddiamız yok.

Husrev- Sizin o kadar büyük iddianız var ki deli sandığınız hiçbir insan nevinde hiç bu kadar bulunmaz. Hükümlerinizi! Hassasiyeti biraz taşkın insanlar hakkında kesip biçtiğiniz hükümler! Bütün insanlığın eşsiz bir manzara gibi seyrettiği bir başa, idrak ıstıraplarıyla alev alev yanan bir başa, bir hükmünüzle takabileceğiniz yafta! Bu ne iddia farkında mısınız?

Nevzat- Böyle deme Husrev! Bizim elimizde şaşmaz metotlar var.

Hüsrev- Demek babası intihar etmiş her insan marazidir?

Nevzat- Şüphe etme! (Kısakürek, 2017d: 39,40)

Modern zamanın tıbbi bir aracı olan psikiyatri insanların problemleri taraflarına odaklanır. Gazeteci Hüsrev buna, insanın belli standartlar üzerinde normal ve anormal diye sınıflandırılması, normal insanın bir makine veya robot gibi başkalarının güdümünde olacağına dikkat çeker:

Husrev- Hâdiseleri ne kaba çerçeveler içinde hapsediyorsunuz. Dünya umduğunuz gibi dört köşe değil.

Nevzat- İşte bu mülâhazalar da anormal!

Husrev- Zaten ben senin nazarında bir deliyim.

Nevzat- Amma frenleri sağlam bir deli. Cemiyete faydalı maraziler de senin sınıfındandır. Öyle değil mi hanımefendi?

Zeynep- Benim bu işlere aklım ermez.

Hüsrev- (Zeynep'e) Madem ki aklınız ermiyor, merak etmeyin! Siz sıhhatli ve normal bir insansınız. (Kısakürek, 2017d: 40)

Hüsrev, modernitede her şeyin standardize edilmesini, olayları kaba bir çerçeveye hapsetmek anlamına geldiğini ve yaşamın makine gibi dört köşe olmadığını belirtir. Buna karşılık psikiyatrist Nevzat, gazeteci Hüsrev'in durumunun patolojik olduğunu, ancak cemiyete yararlı bir patolojisinin olduğunu söyler. Hüsrev'de Zeynep'in, aklının ermemesini, Nevzat'a nazire yaparak modernitenin insanlara aklını kullandırmaması ve düşündürmemesi olarak değerlendirir. Aynı zamanda modernitenin insan ruhunu bile standardize etmesini eleştirerek kendi ruhçuluk anlayışını ortaya koyar.

Kısakürek'in yine toplumu ve aileyi konu edindiği *Ahşap Konak* isimli tiyatro eseri Tanzimat'tan itibaren toplumdaki dejenerasyonu konu edinir. Toplumun derece derece çöküşünün üzücü bir tarafı vardır. Bugün ise birçok yönüyle komaya girmiştir. *Ahşap Konak* piyesinde toplum üç kat olarak tasvir edilir. Üst katta 75-80 yaşındakiler, orta katta 40-50 yaşındakiler, alt katta ise en üsttekilerin torunları günün gençleri vardır. Üst kat namaz katı, orta kat; olgun yaştaki bayanların kumar ve eğlence katı, en alt kat ise bitkiselleşmenin katıdır. Üç kat arasında kuşaklar arası kavga vardır. Oyunun sonunda piyesin kahramanı Recai evi yakar. Şimdi o üçüncü kata bir de bodrum eklemek gerekir. Toplumun içinde bulunduğu durum budur (Kısakürek, 1983b: 25). Piyesin sonunda Recai'nin evi yakması Kısakürek'in tasavvur ettiği toplumdaki ailelerde bu şekilde bir kopukluk ve bozulmayı istemediği veya toplumdaki bozulmaya karşı Kısakürek'in bilinç dışının tezahürü olarak görülebilir. Kısakürek, kendisiyle 1983 yılında yapılan bir röportajda üç katlı ahşap konağın birinci katına bodrum ilave etmek gerektiğini söyler. Yazar *Ahşap Konak* oyununu (1964) yılında yayınladı. 1980'lerden sonra toplumsal dejenerasyon da ki artış ancak bodrum katla tasvir edilebilmektedir.

Ahşap Konak oyunu, toplumda nesiller arasındaki kopukluk ve bozulmayı tasvir etmesi bakımından içinde ciddi tezler barındırır (Sorgun, 2015 :155). Kısakürek'in, tiyatro temalarında ifade ettiği konuların şiirleriyle ilgisi vardır. Bu durum için metinler arasılık kavramı kullanılır. Metinler arasılık, bir metnin belli bir bağlamda okurun düşünce dünyasına başka bir metni çağrıştırması, hatırlatması tekniğidir.

Tiyatro eserleri bu bağlamda bazı şiirlerini hatırlatır. Örneğin, *Ahşap Konak* tiyatrosu ile *Muhasebe* şiiri arasındaki ilişki çok açıktır (Sağlık, 2005: 370):

Üç katlı ahşap evin her katı ayrı âlem!

Üst kat : Elinde tesbih, ağlıyor babaannem,

Orta kat : (Mavs) oynayan annem ve âşıkları,

Alt kat : Kızkardeşimin (Tamtam) da çığlıkları. (1947) *Muhasebe-Çile* (Kısakürek, 1999a: 403)

1947 yılında *Muhasebe* şiirinde dile getirdiği kuşaklar arasındaki kopukluğu 1964 yılında *Ahşap Konak* tiyatrosu ile sahnede somutlaştırır. Kısakürek böylesi kopukluktan ve yabancılaşmadan toplumu kurtarmak için konağı oyun kahramanı Recai'ye yaktırır. Cemiyetin insan üzerinde, insanında cemiyet için deki çıkmazlarını ve handikaplarını aşağıdaki dizelerde özetler:

Cemiyet, ah cemiyet, yok edilen ruhiyle;

Ve cemiyet, cemiyet, yok eden güruhiyle... (1947) *Muhasebe-Çile* (Kısakürek, 1999a: 403)

Kısakürek bu dizelerle, tiyatrolarında dejenere olan toplumu ve insanın psikolojik krizlerini veciz bir şekilde özetler. Toplumu düzeltmek için önce günümüz insanını, bu krizden kurtarmak gerekir, içinde yaşadığımız toplumun bunalımına seyirci kalmayanlar, çile çekenler, çevresi ile çatışma halinde olanlar çözümü Kısakürek'in tiyatrolarında bulacaklardır (Ağabegüm, 1983: 48-49). Kısakürek, *Ahşap Konak* oyununda kendisine göre toplumdaki kötü gidişin kaynağını Recai'nin ağzından piyeste şöyle söylettirir: "Taklitçi, hayvanı taklit etmekle başlar. Köpeği, çakalı, öküzü... Havlar, ulur, böğürür. Biz garplıların hayvan tarafında onları geçiyoruz" (Kısakürek, 2017c: 21). Batı'nın sadece bu yönünü alıyoruz. Ona göre toplumdaki bütün bu dejenerasyonun kaynağı Tanzimat'la başlayan Batı taklitçiliğidir. Bu Batı taklitçiliğine karşı çözüm olarak *Tohum* tiyatrosunda ruhçuluğu savunur.

Tohum'da tarih öncesinden yani Eflatun'dan Begson'a kadar insanlığın asırlardır yetiştirdiği büyük dimağları uykusuz bırakan bir konuyu, ruh ve madde tartışmasını yeniden canlandırır. Kısakürek'in sanatı ise özün kabuğa, ruhun maddeye galip gelme ilkesine dayanmaktadır (Kabaklı, 1995: 242). *Tohum* oyunu ile Kısakürek, ruhçuluğu somutlaştırır. Kısakürek, ruhçu düşüncesini *Püf Noktası* piyesinde Recep'in ağzından şöyle dile getirir: "Mantar tabancası havan topunu yendi! Demek bu dünyada

hiçbir madde hesabı yok. Her şey ruhda... Bütün kilitler ruhumuzda..." (Kısakürek, 2006: 38).

Kısakürek, ilk tiyatro eseri *Tohum*'la *cemiyete* bir ruh yüklemek ve yüklediği bu ruhla da cemiyete bir misyon aşılıyarak, cemiyeti ruhta ve manada canlandırmak için önerilerde bulunur. *Tohum* Anadolu'nun keşfine, *Reis Bey* ise bir yeni toplum inşasına davetin konu edildiği oyunlardır. Bu oyunlar arasındaki fark kaleme alındıkları yılların Türk toplumunun sosyal koşullarıyla ilgili düşünülmelidir. Bu yönüyle genel olarak tekdüze bir Anadolu tasavvurunun oluştuğu ve dillendirildiği bir zaman diliminde *Tohum*'da Anadolu'nun ruh gerçeğine işaret edilirken, Türk toplumunun ciddi sosyal değişimler ve ahlakî sarsıntılar geçirmeye başladığı yıllara denk gelen *Reis Bey*'de ise toplumun ruh inşası ön plana çıkarılmaktadır (Coşkun, 2005: 394).

Siyah Pelerinli Adam, daha önceki tiyatrolarında görülen olumsuz tiplerin bir prototipi gibidir. Bir gece şairin kapısı çalar ve karşısında siyah pelerinli adam görülür. Onun şeytan olduğu anlaşılır. Şekli hep değişen, fattan bir kadın, kambur bir Yahudi ve iskelet olarak görünen şeytan şairin benden ne istiyorsun? sorusuna cevaben 'ruhunuzu' der. Bu ruh, Kısakürek'in bütün tiyatrolarında görülen ortak bir özelliğe sahip ruhun temsilidir. Şeytanın saldırılarının sık olduğu, şairin Allaha sığındığı bir esnada şu çağrı duyulur (Sorgun, 2015 :156). "Şiirim, onun saklambaç oyunu... Cemiyetim, her noktada onun merkezi etrafında çizilmiş daireler hendesi... Nizamım, onun, parmakla sayılmaz ve gözle görülmez keyfiyetinin ölçüsü..." (Kısakürek, 2015b: 43).

Kısakürek'in tiyatroları genelde toplumsal meselelerin peşinde olan oyunlardır. Bu durum, onun belli bir dönemden itibaren sanatında toplumsal konulara çok yer vermesiyle ilgilidir. Örneğin *Para*, *Parmaksız Salih*, *Künye* vb. oyunlarda ferdin hem de toplumun manasına gönderme yapan içerikler vardır. Ancak bu oyunlar mana konularına verdikleri önemden daha çok toplumun sosyal konularıyla ilgilenmeyi gaye edinir (Coşkun, 2005: 394). Bu kapsamda Coşkun (2005: 394) oyunları kendi içinde üçe ayırır. Bir Osmanlıdan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan sosyal ve toplumsal konuları ele alan oyunlar. İki Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ve köylüyle ilişkisini kesmiş bir toplumun durumunu anlatan oyunlar. Üç cemiyetin manasıyla ilişkili bir biçimde gerçekleşen temaları konu edinen oyunlardır.

Yine Coşkun'a göre Kısakürek'in tiyatroları şu şekilde tasnif edilebilir: Bireyin anlamının peşinde olan tiyatrolar: *Bir Adam Yaratmak, Siyah Pelerinli Adam, Sabır Taşı, Yunus Emre, İbrahim Ethem, Püf Noktası*. Toplumun anlamının peşinde olan tiyatrolar: *Tohum* ve *Reis Bey*. Toplumsal sorunların peşinde olan tiyatrolar: *Mukaddes Emanet, Kanlı Sarık, Abdülhamit Han, Ahşap Konak, Parmaksız Salih, Künye, Para, Sır* ve *Kumandan*'dır (Coşkun, 2005: 385). Kısakürek'in tiyatrolarla nihai amacı Büyük Doğu mefkuresinin hâkim olduğu toplumu inşa etmektir. Bir dava adamı olarak sanatlar içinde en yüksek noktada gördüğü tiyatro onun için bir araçtır. Onunla eski Anadolu ruhunu Türk toplumunda tekrar hayata geçirmeyi ve inşa etmeyi amaçlar.

4.2.4. Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasında İdeolojiler

Modernleşmenin doğal sonucu olan siyasi ideolojiler, ilk olarak XIX. asırda terk edilen eski inanç, değerler ve geleneğin yerine, yeni ne konulacak sorusuna verilen farklı cevaplar olarak ortaya çıkar. Toplumsal olaylara kitlesel katılımların olduğu bu dönemden önce liberalizm ve ona tepki olarak da muhafazakarlık, sosyalizm, faşizm gibi toplum ve insan sorunlarına bütüncül yorumlar sunan ideolojiler geliştirilir (Karatepe, 2014: 445). Kısakürek ise bütün yabancı ideolojilere karşıdır. Bütün hepsine uzak ve yabancı kalınmasından yanadır. Dünya görüşünü bütün boyutlarıyla olgunlaştırdıktan sonra kendi ideolojik İslam düşüncesinden başka bütün ideolojileri batıl olarak görür (Bora, 2015: 463). Özellikle Kısakürek'in bir aydın olarak kamuoyuna çıktığı zaman dilimi içinde yani soğuk savaş yıllarında, ideolojiler çok yoğun bir şekilde toplumun ve aydınların gündemindedir. Bu ideolojiler Müslüman gençleri ciddi anlamda etkiler. Düşünce savaşları komünizm, faşizm ve kapitalizm üzerinden yürür (Yıldırım, 2015: 492). Bu süreçte Kısakürek, ideolojilere karşı kendi aksiyon ve düşünce savaşını verir.

Necip Fazıl Kısakürek'in toplum inşasında ideolojiler başlığı ele alınırken önce kısaca ideoloji kavramı, devamında da Kısakürek'in ideolojilere olan yaklaşımı incelenecektir. İdeoloji kavramının birçok tanımı vardır. Tek ve yeterli bir tanım yapmak pek mümkün görünmez. Bunun nedeni ideoloji kavramının kullanışlı ancak birbiriyle uyumsuz içerikte birçok anlamının olmasıdır (Eagleton, 1996: 17). Eagleton, bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra kısaca ideolojinin on altı tane tanımını verir. Bunlardan konumuzla içerik olarak ilgili olan tanımlardan yedi tanesi şöyledir:

(a) toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci; (b) belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi; (d) bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler; (e) sistemli bir şekilde çarpıtılan iletişim; (g) toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri; (k) içinde, bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam; (o) içinde, bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları kaçınılmaz ortam. (Eagleton, 1996: 18)

Yukarıdaki ifadeler bağlamında ideolojinin, yanlı bir içeriği sahip olduğu, subjektif yönünün ağır bastığı, egemen güçlerin çıkarlarını meşrulaştırdığı, belirli bir toplumsal katmana veya yapıya ait olduğu söylenebilir. Kısakürek ise ideoloji kavramını şöyle tanımlar: “Fert ve cemiyet arası inanılan ve bağlanılan fikirler manzumesi: Ferdin ve cemiyetin inşasındaki bütün esasları veren fikirler manzumesi” (Kısakürek, 1992a: 247). Kısakürek’in ideoloji (ideolocya) tanımı Eagleton’un (a), (k) ve (o) maddelerinde verdiği tanımlarla şekil ve içerik olarak önemli oranda örtüşür. Kısakürek ise ideoloji kavramıyla ‘objektif ve nesnel gerçeklikleri’ anlattığını düşünür. Bunun en önemli göstergesi toplum inşasını anlattığı *İdeolocya Örgüsü* isimli eseri için kullandığı ifadelerde görülür: “Bu eser, benim bütün varlığım, vücut hikmetim, her şeyim... Ben, arının peteğini hendeseleştirmeye memur bulunması gibi, bu eseri örgüleştirmek için yaratıldım” (Kısakürek, 2010a: 568) demiştir. Eğer Kısakürek, ideoloji kavramının yanlı, subjektif, egemen güçlerin çıkarının meşrulaştırılması ve sistematik olarak çarpıtılmış iletişim içeriklerinin ağırlıklı olduğunu düşünseydi çok önem verdiği bu eserin adına ideoloji kavramını büyük ihtimal kullanmazdı. Bu durum Kısakürek’in aşağıdaki ifadelerinden daha kolay anlaşılır: “Din ve dünya görüşleri, birer ideolocya olabilir, fakat onun kalıbı olan kavim ve o kavme bağlılık ideolocya olamaz. Psikolocya olur” (Kısakürek, 1992a: 295). Kısakürek’in, kavim ve kavme bağlılığın ideoloji olmadığını söylemesi milliyetçiliğin duygusal, yanlı, tarafgir ve sistematik olarak çarpıtılan iletişim (ideoloji) anlamlarını ifade ettiği şeklinde yorumlanabilir. Buna rağmen Kısakürek ideoloji ile bir düzen ve sistemi anlatmaya çalışır. Bu durumu yine kendi ifadelerinden özetleyelim: Almanya’da Heidegger ve Rosenberg, İtalya’da bazı düşünce adamları ve Mussolini’de fikir temelini arayan faşizm ve Nazizm bir ideoloji olmaktan ziyade bir psikolojidir. Komünizm ideoloji olmasına rağmen faşizm ve Nazizm ideoloji değildir (Kısakürek, 1992a: 293). Kısakürek, ideoloji kavramını günümüzdeki ve Eagleton’un verdiği tanımlar içeriğinde kullanmaz. O, ideoloji kavramıyla kendince sistematik, objektif düşüncesini ya da düşünceleri anlattığını zanneder. Bu duruma

neden olan başka bir etken ise Kısakürek'in yaşadığı zaman diliminde Türk kültüründe ideoloji kavramının yoğun olarak kullanılmaması, günümüzdeki içeriğini henüz tam olarak kazanmamış olmasından kaynaklanmış olabilir. Eğer ideoloji kavramının günümüzdeki gibi kullanılacağını tahmin etseydi kendi toplum inşasını ortaya koyduğu eserine, *İdeolocya Örgüsü* ismini vermezdi.

O, özellikle komünizme karşı çok tepkilidir. Komünizmin problemlerini ve zararlarını anlatmak için bir eser *Sosyalizm Komünizm ve İnsanlık*'ı (1969) kaleme alır ve iki konferansına da komünizmi *Her Cephesiyle Komünizma* (1962), *Türkiye'de Komünizma ve Köy Enstitüleri* (1962) konu eder. Kısakürek bu iki konferansını muhtemelen başka yerlerde de tekrarlamıştır. Konuşmalarından *Hitabeler* adı altında yayımlanan eserinde iki hitabesi; *Materyalizma ve Komünizma* (1949), *Komünizma Geliyor* (1962) komünizmle ilgilidir. Yine aynı şekilde Kısakürek bu konuşmaları başka ortamlarda da tekrarlamış olabilir. Kısakürek şiir, tiyatro, roman, hikâye, konferans, hitabe ve düşünce eserlerinde bütün ideolojilere karşıdır. Ancak bir eserinin, iki konferansının, iki hitabesinin isminde komünizm kavramı geçer. Yukarıdaki eserlerinin isminde ideolojik kavramlar olarak komünizm dışında; materyalizm ve sosyalizm kavramlarını da kullanır. Bu iki kavramı kullanmasındaki nihai amaç yine komünizmin problemlerini göz önüne sermektir.

Komünizmin hem teorilerini hem de pratik hayattaki uygulamalarını eleştirir. Hatta komünizmi aşağılayan ve lanetleyen birçok düşüncesi vardır (Yıldırım, 2015: 483). Kısakürek'in gözünde komünizm kısaca kötüdür. Onu daha da kötülemek için tıp ve hijyenle ilişkilendirilebilecek olumsuz nitelermeler kullanır: "Mikrop, kan çıbanı, irin, pıhtı, sivilce, egzama, uyuz, ur, kuduz, kolera, çürük beyin, ifrit, necaset, kusmuk, haşere, solucan, kanalizasyon (atladıklarım olabilir) komünizm, safi kötülüktür onun gözünde" (Bora, 2015: 466). Hatta Kısakürek yine Komünizm için "son derece kurnaz bir fahişedir" (Kısakürek, 1992a: 288) ifadesini kullanır. Kısakürek bütün ideolojileri kötülemeye yönelik ifadeler kullanmasına rağmen bunlardan en çok nasıplenen komünizmdir.

O, bütün ideolojilere karşıdır. Ancak ideolojiler arasında yer yer olumlu ifadeler kullandığı sadece faşizmdir:

İsmi (faşist)e çıkartacak kadar da rakiplerinin gözünde büyütülmüştür (Türkeş). İrade, gözükaralık ve hamle kabiliyetinin ismi, memleketimizde, bu meziyetleri itiraf etmekten kaçınanlarca faşistliktir. Eğer faşistlik, inanılan bir dâva uğrunda kalabalıkların tepesine inen

bir yumruk demekse, dâvanın hak olması şartıyla ondan daha aziz bir sistem düşünemem.
(Kısakürek, 2016ı: 274-275)

Kısakürek'in yukarıdaki ifadelerinde; faşist olarak nitelendirilmenin, rakipleri gözünde büyütölmek olarak yorumlaması, irade, gözü karalık ve hamle yeteneğini bu yetenekleri itiraf etmekten kaçınanlarca faşistlik olarak değerlendirmesi, hak davalarda faşist uygulamaları en aziz bir sistem olarak görmesi, bilinçdışından faşizmi olumladığı şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Kısakürek'in toplum inşası olarak ifade ettiği Başyücelik Devlet tasarımı ile faşizmin tepeden inmece uygulamaları arasında benzerlik vardır.

Kısakürek, İslam İnkılabı içerisinde ideolojileri şu şekilde konumlandırır: İslâm inkılâbının, özellikle, liberalizm ve kapitalizm, faşizm ve Nazizm, sosyalizm ve komünizm gibi günümüzde uygarlık dünyasını en açık çizgilerle üçe bölen tarih boyunca uygulanmış yegane üç ideolojiyi oluşturan rejimler karşısındaki pozisyonunun, ilk yöntem inceliğı şu noktadadır: İslam'ın bunlardan hiçbirine bağlanması ve kendi adını ilave etmesi düşünölemez; ancak bunlardan her birinin diğerinde kaybetmek istemediğı hak ve hakikatle birlikte hepsinin birden sorumluluğunu yüklenici büyük dengenin içyüzü araştırıldığında ancak İslamiyet içinde bulunur (Kısakürek, 2010a: 207-208). O, ideolojilerden birbirine yakın olduğunu düşündüğü; liberalizm ve kapitalizmi, faşizm ve Nazizm'i, sosyalizm ve komünizmi, eşleştirerek birleştirir. Ona göre İslam'ın hiçbir ideolojiye bağlanması ya da eklenmesi düşünölemez ancak bütün ideolojilerin hakikatleri İslam'ın içinde vardır.

Liberal ve kapitalist, bireysel mülkiyet ve özgürlük hakkının maddi ve manevi olarak gerçek sorumluluğunu, sosyalist ve komünist, birey hakkına ve her bireyin özel konumuna rahatsızlık vermeden çalışan sosyal ve iktisadi yardımlaşma ve sermaye hegemonyasına yönelik zabıta gücünü, faşist ve Nazi, kişisel özgürlükleri çıkarıcı müdahalelerle rahatsız etmeden bütün kişileri gönüllerinden ve vücutlarından kucaklayıcı hak ve hakikatin iktidarını, ancak İslamiyet'te bulabilir (Kısakürek, 2010a: 209-210). Bu bağlamda mülkiyet ve bireysel özgürlükler, sosyal yardımlaşma ve dayanışma, patron sömürsünden kurtulma, kişisel çıkarlar uğruna bireysel özgürlüklerin korunması ancak İslam'da vardır.

Her üç ideolojinin de diğerlerine karşı kullandığı koz ve daha kendi doğrusunu bulmadan diğerinin gözünde ispat ettiği büyük yanlış, her parça doğrunun, 'bütün doğru' olabilmesi için gerekli olan birlik dayanağı, İslam paradigmasıyla yerine

kavuşur. Böylece, İslami odakta erimiş, öz gerçeğini bulmuş ve onu kabul ederek, günümüzde dünyayı yöneten üç veya iki ideoloji de adını ve varlığını ona feda ettikten sonra İslamiyet'te ortak senteze ulaşır (Kısakürek, 2010a: 209). Sosyalizm ve komünizmin, korumak isterken yok ettiği sosyal adalet ve eşitlik ölçüsünün gerçeği, liberalizm ve kapitalizmin yavaş yavaş bireyi çatlatmasına yada buna karşılık bireyden her hakkı çaldırmasına engel ölçüler, demokrasi ve düşünce özgürlüğünün en hassas sınırları ve özü, aynı demokrasi ve bireysel özgürlüğün başıboşluğu ve kaosa uzayan aşırılığını engelleyici düşünce ve şahsiyet hakkı, Nazizm ve faşizmin yalancı düşünüyü gördüğü en iyi nizam ve Batı'nın bütün alanlarda aradığı ama bulamadığı her şey İslam'dadır (Kısakürek, 2010a: 107). Kısakürek, ideolojilerin amaçladığı, hak, özgürlük, sosyal adalet, eşitlik ve kısaca bütün insan haklarının İslam'da olduğunu ifade eder.

O, İslam'la siyasi ideolojileri birleştirmek isteyenlere de şiddetle karşı çıkar: İslamiyet'i bu ideolojileri ya da en doğrusu İslamiyet'i ve bu ideolojileri bilmeyen bazı çok cahil züppe tefsircilerin diline doladığı şekilde İslâm demokrasisi ve liberalizmi, İslâm faşizmi ve hatta İslâm Sosyalizmi ve komünizmi şeklindeki açıklamaları, hakikat ıstırabı çekenlerce dünyanın en çaresiz ve gerçeğe zıt düşünceleri (Kısakürek, 2010a: 208) olarak görür. O, Nurettin Topçu'nun İslam Sosyalizmi düşüncesine şiddetle karşı çıkar ve bu konuda onu eleştirir. Nasıl ki, bal ile sarımsak karıştırıldığında yenemez hale gelir. Aynen öyle de sosyalizmi İslam'a bulamaç yapmak bileştirmeye çalışmak, onu Hitler gibi Nasyonal Sosyalizm ile birleştirmek, uyuşmaz yapıları nefretle reddettikten sonra kupkuru sosyalizm elde etmektir (Kısakürek, 1996a: 292). Ona göre İslam ve sonuna gelecek bir tamlama (sosyalizm vb.) mümkün değildir.

Kısakürek'e göre; komünizm ve sosyalizm, liberalizm ve kapitalizmin amacı; bireyin hakkını çalan toplum, komünizm ve sosyalizm ile, toplumun hakkını çalan birey, liberalizm ve kapitalizm arasında orta noktayı bulmaktır. Düşüncenin içinden çıkamadığı bu dava madde üstü bir inançla çözülebilir. Bu inanç din çapında bir dava yani İslamiyet'tir (Kısakürek, 1991a: 113). Kısakürek, kendi ideolojisi dışında bütün ideolojileri problemlili ve zararlı görür. Bu ideolojilerin Türkiye'de yayılmasını engellemek için 1962 yılında '*Yabancı İdeolojilerle Mücadele Dairesi*' kurulmasını önerir: "Başbakanlığa bağlı ve bakanlıklar üstü yüksek yetkili bir 'Yabancı ideolojilerle mücadele dairesi'... Garbın içimize muhtelif kollardan nüfuz etmeye

başladığı devirlerden beri kurulmuş olmalıydı. İlk iş olarak da Batı yoluyla gelen ruhi fesat cereyanlarına karşı harekete geçilmeliydi” (Kısakürek, 2016a: 49-50, 1993: 69). O, yabancı ideolojilerin toplumda yayılmasını engellemek için tepeden inme bir şekilde yasaklanmasını ister.

Bütün ideolojiler, insan düşüncesinin ürünü olarak, taraflı, yanlış eksik ya da problemlili olabilir. Kısakürek, bu ideolojilerin karşısına İslam’ı koyar. İslam ise vahiy kaynaklı olduğu için mükemmeldir. Herhangi bir eksikliği olamaz. Ancak Kısakürek’in gözünden kaçan bir konu vardır. Kısakürek, İslam dini ile kendi İslam yorumunu (ideolojik İslam anlayışını) eşitler. *İdeolocya Örgüsü* başta olmak üzere diğer eserlerinde anlattığı ‘İslam’ kendi İslam yorumudur. Yani kendisinin ideolojisi (İdeolojik İslam) düşüncesidir. Dolayısıyla Kısakürek, kendi İslam ideolojisi dışındaki bütün İslami yaklaşımları reddeder. Dolayısıyla şu yorum yapılabilir. Kısakürek, Batı kökenli bütün ideolojilere ve modernleşme sonucu meydana gelen modern İslami ideolojilere karşı olarak o sadece *Ehli Sünnet* tasavvuf anlayışının egemen olduğu ve kendi ideolojik İslam anlayışını (siyasal İslam’ı) topluma gerçek İslam olarak sunar.

4.2.5. Necip Fazıl Kısakürek’in Toplum İnşasında İslamcılık: Siyasal İslam

XIX. asır sonlarında filizlenen ve XX. asır başlarından itibaren Müslüman aydınlar arasında güçlenerek yayılan İslamcılık da Batı kaynaklı ideolojilere karşı tepki niteliğinde gelişen modern bir siyasi ideolojidir. O dönemde hâkim olan geleneksel İslam anlayışını eleştiren İslamcılar, İslam’ın özüne yönelik üç temel varsayımdan hareketle ideolojik düşüncelerini ortaya koyarlar. Bu varsayımlar şöyle özetlenebilir: İslam, sadece, iman, ibadet ve ahlak konularını düzenleyen bir din değildir; iktisadi, sosyal ve siyasi hükümleriyle toplumsal hayatın tüm yönlerini düzenleyen bir dindir. İslam ana kaynaklarından öğrenilerek doğru bir şekilde yeniden yorumlanırsa, içinde bulunduğumuz zamanın bütün ihtiyaçlarına cevap verir. Problemlerini, yeniden yorumlanan ilkelere uygun olarak çözümleyen Müslümanlar, tekrar geçmişteki güçlerini kazanırlar (Karatepe, 2014: 445-446). İslamcılık, siyasi ideoloji olarak, Müslüman aydınların, modern Batı dünyasının üstünlüklerine ve meydan okumalarına karşın kendi öz kaynaklarına dayanarak karşı çıkma gayretinin sonucudur.

İslam dini, geçmiş tarihinde olmadığı kadar siyasallaştırılarak, modern toplumların gereksinimlerine cevap verecek bir ideolojiye dönüştürülür. Batı

dünyasının modern zamanlarında hâkim olan pozitivist düşünce, ırkçılık ve sömürgecilik gibi konular ve uygulamalar eleştirilirken; aynı şekilde modernleşme sürecinde ortaya çıkan, parlamento, anayasa, meşrutiyet, hürriyet gibi Batılı kurum ve kavramların transfer edilmesinde bir sakınca görülmez. Kısakürek, toplumsal sorunların çözümlerinin İslam'da olduğunu Batılı ideolojiler karşısında hiçbir aşağılık duygusuna kapılmadan, kendinden emin bir şekilde ifade eder (Karatepe, 2014: 445-446). İslamcılık, XIX. yüzyılda Batı'daki psikolojik, sosyal, siyasi ve iktisadi gelişmeler sonucunda Müslümanların, İslam dinine dayandırdıkları argümanlarla benzer hak ve özgürlüklerin İslamiyet'te de olduğunu gösterme çabasıdır.

Kara'ya göre (2017: 17) ise İslamcılık, XIX-XX. asırda İslam'ı bir bütün olarak inanç, ibadet, ahlak, eğitim, hukuk, politika, felsefe vb. konularında yeniden yaşama egemen kılmak ve rasyonel bir yöntemle Müslümanları, İslam dünyasını Batı emperyalizminden, acımasız ve zorba idarecilerden, tutsak, taklitçi, batıl inançlardan... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak için yapılan, aktivist, modernist ve eklektik yönleri güçlü politik, düşünsel ve bilimsel çalışmaların, arayışların öneri ve çözümlerin hepsini içeren bir hareket olarak tanımlanabilir. İslamcılık kavramı için Müslümanlar *tecdid, islah, ittihad-ı İslam*, (genellikle Panislamizm anlamında kullanılır), *ihya...* Batı'da ise Panislamizm, özellikle yeni bilimsel çalışmalarda modern İslamiyet, çağdaş İslam düşüncesi, İslam'da reformist düşünce... vb. kavramlar ve tamlamalar kullanılır. Ya da İslamcılık, Batılı kavramlara, İslam dini içinde yer bulma arayışı olarak da yorumlanabilir.

Kısakürek'in, Said Halim Paşa, Babanzade Ahmet Naim, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Mehmet Akif, Ahmet Hamdi Aksekili, Said Nursi gibi II. Meşrutiyet dönemi İslamcı düşünürlerine göre daha gelenekçi bir yaklaşımı vardır. Genellikle İslam dininin geleneksel ve tasavvufi kaynaklarından beslenen din anlayışına sahiptir. II. Meşrutiyet dönemi İslamcı düşünürler, İslamiyet'in Tanrı, ahiret inancı, ibadet ve ahlakla ilgili emir ve yasaklarından ziyade, İslam'ı modern toplumun ihtiyaçlarına, şartlarına uygun bir dille ve akla hitabeden delillerle anlatırlar. Geleneksel İslam'ın, *kanaat, tevekkül, kadere rıza, emre itaat* gibi insan aklını ikinci plana iten davranış şekilleri yerine; *kalkınma, terakki, cihat* gibi insan aklını ve girişim yeteneğini öne çıkaran davranış şekillerini özendirir. İslam'ın öteki dünyaya dair görüşleri daha çok ikinci planda tutularak, dünyaya bakan yönü öne çıkarılır. Kısakürek'in yaklaşımında ise İslamiyet, sadece siyaset ve devleti düzenleyen siyasi ideolojinin değil; sanat,

kültür, felsefe, tarih ve tasavvuf boyutları da olan bir dünya görüşünün, temel düşünce ve inanç kaynağıdır (Karatepe, 2014: 446). Bu bağlamda Kısakürek'in İslamcılık yaklaşımının kültür sanat ve toplumsal hayatı da kapsamı yönüyle geniş bir platforma sahip olduğu söylenebilir.

II. Meşrutiyet İslâmcı düşünürlerin Kemalist rejime karşı tutumları farklılık gösterir. Bir kısmı yeni rejimle çalışmayı tercih ederken bir kısmı evlerinde zorunlu sürgüne çekilirler. Bazıları ülke dışına çıkmak zorunda kalırken bazıları da toplumsal sahada dini eğitimle mücadelelerini sürdürürler. Ancak siyasette Kemalist rejimin egemen olduğu dönemde, varlık gösteren şahsiyet Kısakürek'tir. Dergicilikle düşüncelerini kamusal alanda ifade etmesi, karşı mücadele anlamına gelir. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde İslam'ın bir ideoloji olarak sunulması Kısakürek'le başlatılabilir. Kısakürek İslam'ı kapitalizme, komünizme ve Kemalizm'e alternatif bir ideoloji olarak formüle etmekle kalmaz, bu iddiayı üst perdeden ifade eder. Kısakürek'in ideolojik etkileri Millî Görüş çizgisinde, Nurcu ve Nakşibendi grupların siyaset yaklaşımında ve tek parti eleştirilerinde görülür. Kısakürek'in İslam'ı Kemalizm'e bir tepki olarak ideolojileştirmesinin getirdiği en önemli katkı, özgüven ve çözüm sunma iddiasıdır. Bu tepkisellik beraberinde birtakım problemlerde getirir. Bu problemlerden birisi, öncelikle hesaplaşmaya çalıştığı Kemalist düşünceyle yer yer benzediği yönlerinin olmasıdır (Duran, 2015: 525). Kısakürek, İslam İnkılabı ve Başyücelik Devleti'nin kanunlarıyla, devlet kurumlarından güncel yaşamın birçok bileşenlerine kadar her şeyin yeniden dizayn edilmesi gerektiğini düşünür.

Bu toptan, yeniden inşacı tavır, dönemin etkisiyle oluşur. Kemalist devrimlerin yeni insan, yeni toplum, yeni devlet, inşa etmeye çalıştığı süreçte, Kemalist devrimlere muhalif bir bakış açısıyla İslam'ı eski günlerde olduğu gibi tekrar toptan inşa etme tavrıyla sunar. Politikayı bu şekilde yapılacak müdahaleler bağlamında anlar. Bu yönüyle Kısakürek'le Kemalist düşünce arasında bir paralellik kurulabilir. Bu durum daha ileriye götürülerek Türk aydınının ve devlet adamının yukarıdan aşağıya dönüştürmecî anlayışına bağlanabilir (Duran, 2015: 526). Bu bağlamda yukarıdan aşağıya dönüştürmecî yaklaşım, toplum inşasında hem Türk aydınının hem Kısakürek'in hem de Kemalizm'in ortak yönüdür.

Kısakürek, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal olarak ciddi travmalar içinde olduğu bir dönemde ve Kemalizm'in tek parti ideoloji ve politikasıyla ülkeyi yukarıdan aşağıya şekillendirmeye çalıştığı ve buna karşı çıkanları çok sert bir şekilde

cezalandırıldığı bir zaman diliminde yaşar. Bu süreçte dinde bu konuda payına düşeni fazlasıyla alır. Kurumları kapatılarak, aktörleri devre dışı bırakılır. Kısakürek buna karşı isyancı bir düşünceyle karşı durup cevap verir. İsyân, düşüncenin öncüsüdür. Soğuk Savaş yıllarında dünyanın birçok yerinde aktif olan ideolojilerden Müslüman toplumlarda etkilenir. Özellikle genç nesiller soğuk savaş yıllarının ideolojilerini ilaç gibi görür. Aynı zamanda bu ideolojiler aydınların da yoğun bir şekilde gündemindedir. Düşünce savaşında bu ideolojilerin etkisi vardır. Kapitalizm, komünizm, faşizm tartışmaları arasında düşünce savaşları devam eder. Kısakürek, bu koşullar altında kendi İslam ideolojisini ortaya koyar. Bütün edebiyat ve düşünce birikimini İslam'ın siyasal varlığı için kullanır (Yıldırım, 2015: 491-492). İslami görüşü çerçevesinde çağın ve tarihi dönemin koşullarından etkilenerek siyasal İslamcılık düşüncesini inşa eder. İslam'a yönelen politik baskıları ve tasfiyeleri siyasal İslam'la savuşturmaya çalışır.

Kısakürek, Kemalizm'in Batılılaşma merkezli Türk toplumunu yeniden inşa düşüncesine karşı çıkışını, saltanatı veya hilafeti yeniden gündeme getirerek yapmaz. Ancak İslam'ı bir medeniyet projesi, kültürel restorasyon isteği olarak ifade eder. Kısakürek'in bu yaklaşımı anlaşılabilir bir durumdur; İslamcılık' ta, İslam'ın ilkelerine göre dizayn edilen bir yaşam şekline ulaşmak esas gayedir. Kısakürek bu ideali yasak olmasına rağmen ortaya koyar. Bu yüzden o, yasaklanan bir medeniyetin hesabını sormak için birçok şiirine, bu konuları tema ederek Kemalist devrimlere olan tepkisini sert bir şekilde (Yürekli, 2014: 681) ve ruhçu bir yaklaşımla ifade eder.

Kısakürek'i, kendisinden önceki İslamcı düşünürlerden ayıran temel nitelik daha önce aralarında bulunduğu Cumhuriyet elitleri arasından çıkmış olmasıdır. Bu durum ona hem koruyucu bir şemsiye görevi yapmakta hem de zaafalarını iyi bildiği bir düşünce çevresine karşı yeni bir muhalefet söylemi geliştirme olanağı sağlamaktadır. Kısakürek'in yaşam tarzı, aldığı Batıcı laik eğitim, bir sanatçı olarak geliştirdiği modern tarz, geliştirmeye çalıştığı ve daha sonra İslamcılığa dönüşecek olan muhalefet söylemini önemli oranda belirlediği gibi İslamcılıktan muhafazakarlığa kadar uzanan geniş perspektifte genç kuşakları etkileyecektir (Emre, 2005: 49). Böylece Türkiye İslamcılığında İbda-c'den Ana Vatan Partisine kadar geniş bir yelpazede etkisi görülecektir.

Ortaya koyduğu muhalefetle ait olduğu sosyal çevre arasındaki tezat tersinden sözcülüğünü üstlendiği sessiz çoğunlukla olan ilişkilerinde de görülür. Eğitim ve

birçok kültürel gelişme olanaklarından yoksun bırakılan dini hassasiyet sahibi, henüz İslamcı olarak tanımlanmasa bile yerli tutum ve değerlerden yana tercihini koyan büyük kitlelerin oluşturduğu muhalefet; şehirlerde kümelenen yeni Cumhuriyet elitlerinin dışında kalan kesimlerden meydana gelir. Çekingen ve utangaçtırlar. Bu yeni durumu idrak edecek, ona uygun bir söylem geliştirecek ne donanımına ne de özgüvene sahiptirler. Bu süreçte Kısakürek, yaşam şeklinden konuşma üslubu, fularlı görüntüsüne kadar sessiz kitlelerin sosyal dünyasına göre farklı bir rol model ortaya koyar. Ortaya koyduğu bu rol model ona bir cazibe katar. Bir yönüyle Cumhuriyet elitlerinin içinden onların dünya görüşüne zıt bir söylem ortaya koyarken, seçkin tarzıyla mahrumların sözcülüğünü üstlenmek gibi iki taraflı bir çelişkiyi aynı anda temsil eder (Emre, 2005: 50). Bu durum içinden geldiği kesimin zayıf yönlerini, tutarsızlıklarını bilmesine ve onlara muhalefet etmesine kolaylık sağlarken mahrum kesimlerinde kendisini sahiplenmesine olanak sağlar.

Kısakürek'i ayrıcalıklı kılan ikinci özelliği edebi türlerin hepsinde verdiği eserlerin yarım asırlık bir İslamcı gelenekte önemli izler bırakmasıdır. Bu içerikten ziyade geliştirilen dil içinden geldiği aydın tarafından ve hangi alanlarda verildiği sorusu ile yakından ilişkilidir. Bir şair ve çok yönlü edebi kişiliği olması gelecek kuşaklar üzerinde ciddi etki oluşturur. Daha sonra gelen takipçilerinin önemli oranda edebiyatçı kökenli olması İslamcı aydınların eserlerini ve düşünüş şekillerini ve ortaya konan dili belirler. Son dönem İslamcı aydınların ağırlıklı olarak edebiyat sahasında eser vermiş olmaları ya da edebi kimliklerinin öne çıkması gelecek tasavvuru inşa etmeleri anlamında daha metaforik ve şiirsel, coşkulu bir içeriğin oluşmasında etkili olur. Sonuç olarak muhalefetin analitik bir çözümlemeden çok tasvir düzeyinde kalmasında Türkiye İslamcılığında bu damarın önemli etkisi vardır. Bu anlamda *Büyük Doğu, Diriliş, Edebiyat, Maveria* ve diğer dergi ve çevrelerde öne çıkan İslamcı aydınların edebi yönlerinin ağırlıklı olmasında Kısakürek'in güçlü kişiliğinin önemli oranda etkisinin olduğunu kabul etmek gerekir (Emre, 2005: 50). İslamcı aydınların çoğunlukla edebiyatçıları arasından çıkmasının önemli nedenlerinden birisinin Kısakürek'in önderlik ettiği eleştirel ve muhalif çizgiden kaynaklandığı söylenebilir.

İslamcılık Cumhuriyet döneminde düşünce olarak birbirine uzak aydınların etkisiyle Osmanlı İslamcılığından yapısal olarak farklılık gösterir. Kısakürek, Cumhuriyet İslamcılığının söylemi ve aktivist özelliğinin oluşmasında ve gelişiminde belirleyici isimler arasında en önde yer alır. İslamcılık, özellikle 1960 darbesinden

sonra, milliyetçi-muhafazakâr oluşumlardan kendini uzak tutması, Mısır ve Pakistan merkezli akımlara ilgi göstermesi dünyanın merkezî ülkelerinin özellikle ABD'nin ortaya koyduğu bakış açısına yakın durması, 1970'lerden itibaren çok farklı fraksiyonlara ayrılması, bazı zamanlar ana akım kanallarının kabuğuna çekilmesi suretiyle yeni ancak geçmişini olmayan kolların varlık göstermesiyle belirleyici olur. İslamcılığın ana kaynağı olan tarikat ve cemaatler bu zaman diliminde geleneksel kimliğinden zorunlu olarak soyutlanırken, 1960 darbesi sonrası etkinliği artan tercüme dil ve söylemi önemli oranda benimsenmeye başlar (Yıldırım, 2016: 126).

Kısakürek, İslam'ı parçalamaya ortam hazırlayan düşünsel faaliyetlerin en etkililerinden olan tercüme hareketlerine *İbn-i Teyymiye*, *Cemâleddin Efgânî*, *Muhammed Abduh*, *Reşid Rıza*, *Seyyid Kutup* ve *Mevdûdî* üzerinden 'İstanbul dışı İslâmıcılık' söylemlerine çok tepki gösterir. O oluşumlarında en çok kullandığı ve İstanbul merkezli İslamcılıkta pek sıcak kullanılmayan *tekfir* dilini kullanır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Osmanlı İslâmıcılığının Afgani, Abduh gibi isimleri referans kabul etmelerine karşın Cumhuriyet İslâmıcılığının özellikle Necip Fazıl'ın erken dönemlerde Mevdûdî, Kutup gibi isimlere karşı çıkmasıdır (Yıldırım, 2015: 497). Her ne kadar Kısakürek Mevdûdî ve Kutup gibi isimlere karşı çıksa da bu isimler Türkiye'de bir kısım İslamcılara referans olmaya devam etmektedir.

Buraya kadar *Necip Fazıl Kısakürek'in toplum inşasında İslamcılık*, başlığı altında Kısakürek bir İslamcı olarak yaşadığı zaman dilimi içerisinde ele alınmıştır. Ancak buradan itibaren Kısakürek'in İslamcılar hakkındaki yaklaşımı incelenecektir. Kısakürek'in İslam anlayışı makro planda geleneksel İslam ve geleneksel İslam'ın tasavvuf anlayışı; mikro planda ise tasavvufun Nakşibendilik koludur. Ancak Kısakürek kendisi bir İslam âlimi olmamasına rağmen kendi düşüncesine uymayan İslam âlimlerini sert bir şekilde eleştirmekten geri durmamıştır.

Özellikle modern İslamcıların rasyonaliteyi ön plana çıkarmasını Kısakürek İslam'ı 'kuru akıl' merkezinde ele almaları yönüyle eleştirir. İslamcılar hakkındaki bakış açısı şöyledir: "Reformcular, dıştan payandacılar, her türlü çirkinleştirici, kabalaştırıcı ve posalaştırıcılar" (Kısakürek, 2007: 114). Onları İslam'ın özünü, iç yüzünü anlamadıkları gerekçesiyle eleştirir. Cemâleddin Efgânî (1838-1897) ve Muhammed Abduh'u (1849-1905) palyaço olarak niteler. Onlar hakkındaki düşüncesi özet olarak şöyledir: Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan bir takım ıslahçı palyaçoların

yüzlerini Batılı sanatkarlar boyamıştır. Bunlar, Batı egemenliğine karşı, eksikliği ruhlarında aramak yerine İslam'da olduğunu düşünen biçarelerdir. Bu ıslahatçı palyaçolar, Hristiyanlık ve Yahudi stratejisinin ve emperyalizm tehlikesinin hedefi olmaktan kaçamazlar. II. Abdülhamid'in uzun bir süre engellediği ancak dünyanın genel şartlarından dolayı üstesinden gelemediği felaket çığır ve delalet atmosferi içinde bütün bu sahte düşünürlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu çöplük düşünürlerinin ilk başında Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gelmektedir (Kısakürek, 2016h: 152-153). Yine İslamcılardan Muhammed Hamîdullah (1908-2002) ve Seyyid E'bul Ala Mevdûdî (1903-1979) ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Sapıklık misallerini bir laboratuvar katiyetiyle göz önüne serdiğimiz Hamîdullah isimli 'Baidullah' denilmeyi lâyık mütefekkir taslağından sonra, ondan biraz daha hafif, fakat dalalette yine çok ağır Mevdûdî geliyor. 'İslâm da İhya Hareketleri' adlı eserinde bu adam, dar ve kuru aklı biricik metot olarak kullanıyor, bu metodun baş temsilcisi İbn-i Teymiyye'yi göklere çıkarıyor, İmâm-ı Rabbânî Hazretleri gibi beyninin her zerresi güneş bir iç ve dış kahramanını yalnız dış cephesiyle ele alıp içini görmemezlikten geliyor. (Kısakürek, 1992b: 134-135)

Kısakürek'in bu iki İslam âlimine zıt düşüncelere sahip olduğu yukarıdaki ifadelerinde açıktır. İmam-ı Rabbani'yi ikinci bin yılın dini yenileyicisi, resuller, nebiler, sahabelerden sonra ümmet kadrosunun en büyük şahsı olarak nitelemektedir (Kısakürek, 1995: 5). Mevdûdî'nin İmam-ı Rabbaniye dair eleştirisine tahammül edemez. Kısakürek, sapıklık misallerini bir laboratuvar katiyetiyle göz önüne serdiğimiz Hamîdullah derken; Hamîdullah'a olan eleştirilerini konu başlıkları halinde 19 maddede *Türkiye'nin Manzarası* isimli eserinde ifade eder.

Kendi döneminin İslamcılarından olan Seyyid Kutup (1906-1966) için *Türkiye'nin Manzarası* (1968) isimli eserinde "tam ve gerçek şehide yakışır bir ölüm şekliyle can veren Seyyid Kutup'un, Hazret-i Osman'a çatmış bir zat olduğu bana aynen Arapça metni gösterdiler ve son anlarında istiğfar edip etmediği meçhul" (Kısakürek, 1992b:135) ifadelerini kullanır. Seyyid Kutup'a daha sonra *Sahte Kahramanlar* (1976) konferansında şunları söyleyecektir:

Cemal Abdünnasır, Seyyid Kutup'a haber gönderiyor: «Benden af dilesin tarziye versin kurtulsun!» şu cevabı alıyor. «Bir mümin bir münafıktan af dilemez; ölümü pahasına da olsa...» Ve şehit oluyor. Seyyid Kutup takınmış olduğu sosyalizma tavrı ve büyük sahabi

Hazreti Osman'a dil uzatma felaketinden istiğfar ederek can verdiyse büyük şehittir. (Kısakürek, 1992a: 52).

Son olarak Kısakürek Seyyid Kutup'la ilgili düşüncelerini *Doğru Yolun Sapık Kolları* (1978) isimli eserinde şu şekilde ifade eder:

Bir de Seyyid Kutup var... Kendisinden af dilemesini isteyen yakışıklı orangotan maymunu Nasır'a «Bir mümin bir münafıktan af dilemez!» cevabını veren ve kahramanca ölmeyi bilen bu zatı «Sahte Kahramanlar» konferansında gerçek kahraman olarak göstermişim. Fakat sonradan gördüm ki, Seyyid Kutup bir İbn-i Teymiyye meddahıdır ve kellesini kapırdığı sosyalizma yularının zoruyla Hazret-i Osman'a adaletsizlik isnat eden ve dil uzatan bir bedbahttır. (Kısakürek, 2016h: 157)

Seyyid Kutup'un Cemal Abdünnasır'a yukarıdaki cevabı Kısakürek'i çok etkiler. Ancak Kısakürek, Seyyid Kutup'un, akıl konusundaki düşüncesini İbn-i Teymiyye'nin yaklaşımına benzetir ve onu İbn-i Teymiyye meddahı ve bedbaht olarak niteler. Kısakürek'in, Seyyid Kutup'la ilgili yukarıdaki 1968, 1976 ve 1978 de ki ifadeleri ciddi anlamda değişiklik gösterir. Bunun iki nedeni olabilir. Birincisi Kısakürek, Seyyid Kutup'un eserlerini daha ayrıntılı incelemiş, daha önce fark etmediği bir konuyu daha sonra fark etmiş olabilir. İkinci neden ise Kısakürek'in entelektüel dünyasında geleneksel İslam ve tasavvuf anlayışı daha ağırlık kazanmış olabilir.

Kısakürek, önde gelen İslamcılardan Cemâleddin Efgânî, onun öğrencisi ve kendisi gibi modern İslamcı olan Muhammed Adduh'u reformcu olarak niteler ve onlarla ilgili düşünceleri şöyledir:

Muhammed Abduh'un «onu görmeden meğer gözüm görmüyor, kulaklarım işitmiyor ve dilim işlemiyormuş!» dediği sözde diyanet yolunda denaet dehası, İbn-i Teymiyye mektebinin 19. Asır yenileyicisi, kendisini takip edecek 20. Asır reformcu maymunlarına «buyrun!» diyerek ve dünyamızı hayli bulandırarak, lâyük olduğu mukabeleyi bu dünyada görmeksizin, bastı gitti. (Kısakürek, 2016h: 155)

Muhammed Abduh'a 'sözde diyanet yolunda denaet' dehası derken Abduh'un güya dinî konuda aşağılık bir yolda ve Teymiyye'nin XIX. asırdaki temsilcisi olduğunu ifade eder. İslamcıların çıkış noktası, dayanağı ve düşünce kaynağı olarak Teymiyye'yi (1263-1328) görür, onunla ilgili düşüncesi ise şöyledir:

Her şeyi beş hasseden ibaret kuru akıl çerçevesine döküşlerin; ona da nasıl inandıkları ayrı bir mesele teşkil etmek üzere 'Nas- Kur'an hükmü' dışında hiçbir şey kabul etmeyişlerin ve Kur'an'ı kuru akla görüdüğü gibi ele alışların baş temsilcisi İbn-i Teymiyye'ye sıra geliyor.

Sekizinci Hicrî Asrın bu kuru kafası, kendisinden birkaç asır ilerideki Vehhâbiliğe, ondan 1 asır sonra da Mısırlı Muhammed Abduh ve Efganlı Cemâleddin'e (Cemâleddin Efgânî) uzaktan ve yakından ana zemini kurmuş ve İslâmı yıkılmak üzere bir bina farzedip onu dışından payandalamak isteyen daha sonraki (reform)culara doğrudan doğruya veya dolayısıyla dayanak olmuştur. (Kısakürek, 1992b:136)

Kısakürek, dünyayı, algılama ve yorumlamayı beş duyu organı, akıl ve Kur'an'ın düz anlamını baz alarak yapmanın birçok problemlere neden olacağını ve bu konudaki baş temsilcinin de İbn-i Teymiyye olduğunu ifade eder. Teymiyye'nin bu konulara salt akılla yaklaşmasını kuru kafa olarak niteler. Teymiyye, miladi XIV. yüzyılda yaşamış sonra XVIII. asırda ise Vehhâbîlik, ondan bir asır sonra XIX. yüzyılda ise Cemâleddin Efgânî ve Mısırlı Muhammed Abduh ortaya çıkmıştır. İbn-i Teymiyye, Vehhâbiliğe, Teymiyye ve Vehhâbîlik ise modern İslamcılara zemin hazırlar. Bunlar eşya ve hâdiseleri akıl çerçevesinde değerlendirerek İslâm'ın bir bina gibi yıkılabileceğini varsayıp dışarıdan payandalamak istemişler bu yaklaşımlarıyla da geleneksel İslâm'a ve onun tasavvuf anlayışının da şiddetle karşı çıktığı İslâm'da reformculuk düşüncesini başlatmışlardır.

Kısakürek, reformcular olarak nitelediği İslamcılarının düşüncelerini şöyle özetler: Bütün iddiaları bir araya getirip soyut bilim ve hakikat penceresinden incelendiğinde; Batı rasyonalitesi karşısında şaşırılmış daha sonra aynı Batı'nın XX. yüzyılda aynı rasyonaliteyi iptale giden düşünce çilesini anlayamamış, Doğu'nun özüne girememiş Batı'nın kabuğunu dahi göremeyen idrak yüzkaralarıdır (Kısakürek, 2016h: 158). Modern İslamcılarının yani Cemâleddin Efgânî ile başlayan düşüncenin XIX. asırda Batı rasyonalitesinin cazibesine kapıldığını daha sonra Batı'nın salt rasyonalitesinin handikaplarını fark edip ondan vazgeçtiğini ancak İslamcılarının bu durumu kavrayamadığını düşünür.

Kısakürek'in modern İslamcılar 'la ilgili düşüncesini ortaya koyan onların her birine yönelik yaptığı aşağıdaki kısa yorumlar dikkat çekicidir: Muhammed Hamîdullah; "eserlerini baştan başa kuru aklın en adisi ve bizzat akılla iflas ettirilmiş üzerine bina eden", Mevdûdî; "İslâm da İhya Hareketleri" adlı eserinde bu adam, dar ve kuru akılı biricik metot olarak kullanıyor" İbn-i Teymiyye; "her şeyi beş hâseden ibaret kuru akıl çerçevesine döküşlerin" (Kısakürek, 1992b: 133,134, 136). Muhammed Abduh; "İbn-i Teymiyye mektebinin 19. Asır yenileyicisi", Seyyid Kutup "bir İbn-i Teymiyye meddahıdır" (Kısakürek, 2016h: 155,157).

Bu bağlamda Kısakürek'in İslamcılarla ilgili düşüncesinin odak noktasını akıl ve salt akıl eleştirilerinin oluşturduğu söylenebilir. O, İslamcılarının özellikle Kur'an-ı ve dünyayı yorumlarken akli ön plana tuttuklarını ve bu konuyu tarihsel süreç içerisinde Vehhâbiliğe ve İbn-i Teymiyye'ye dayandırdıklarını düşünür. Kısakürek'in İslamcılara olan salt akıl eleştirisinin üstü örtük bir şekilde içerisinde pozitivism eleştirisi barındırır. Yani pozitivism olayları rasyonalite üzerinden değerlendirerek metafizik konuları ve mukaddesatçılığı ötelere ya da yok sayar. Bu durumun arka planı ile ilgili şu değerlendirme yapılabilir; kısaca olayları salt akıl penceresinden değerlendirmek, Kısakürek'in dâhil olduğu geleneksel tasavvuf anlayışı ile çelişir. Keşif keramet, rabıta konularıyla uyuşmaz.

4.2.6. Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasında Batı ve Modernleşme: Her Minare Bir Fabrika Bacasıyla Nişanlanacak

Tanzimat'tan itibaren, Batı, modernleşme vb. kavramlar Türk aydınının gündemine girer. Bu kavramlar bazı aydınlara göre kurtuluşun reçetesi bazılarına göre ise daha kötüye gidişin sorumlusudur. Bir cumhuriyet aydını olarak bu konularda düşünce beyan etmemek neredeyse imkansızdır. Bu doğal sürecin sonucu olarak Necip Fazıl'da bu konularla ilgili düşüncelerini ortaya koyar.

Necip Fazıl, Eski Yunan'ın (Batı) karşısına Persleri (Doğu) koyarak Doğu-Batı ayrımını ilk olarak Eski Yunan'da başlatır. Onun düşünce dünyasında Batı, Eski Yunan medeniyetinden itibaren gelen düşünce, siyaset, kültür, eşya ve hadiselere yaklaşım tarzıdır (Şener, 2017: 366). Anlatımlarında sık sık dikotomilere başvuran Kısakürek, Doğu-Batı ayrımı için sıklıkla ruh-madde kavramları yanında iç-dış, kabuk-iç, geometri-cebir ikilemelerini kullanır. Geometri, Yunan kökenli ve nesnelere somut şekilleri üzerindeki ölçüler bilimidir. Buna karşın cebir ise sayıların ve İslam'ın bilimidir. Sayılar soyut ve soyutun ölçüleridir. Değer olarak cebir iç dünyaya, geometri ise dış dünyaya yöneliktir (Kısakürek, 1992a: 259). Böylece Kısakürek, Doğu'yu ruh ve İslam'la, Batı'yı da İslam karşısındaki Avrupa kıtası merkezli düşünce ve madde olarak konumlandırır.

Kısakürek'e göre Batı'yı anlamamanın birinci yolu Yunan medeniyetini anlamak ve formülünü bilmektir. Batı, bütün konularda şüpheli, her konuda birbirini bozma karakterine rağmen kendi kimliğini genel kabule şayan bir kimya laboratuvarının da formüle etmektedir. Batı; "Yunan akli + Roma nizamı + Hristiyanlık ahlakı ve

haysiyeti... Greko Latin buradan gelir” (Kısakürek, 1992a: 255). Batı, felsefe ve sistem demektir (Kısakürek, 1992a: 292). Kısakürek’i kendisinin de içinde bulunduğu İslam dünyasının, geri kalması, Batı’ya yenik konumda görünmesi, dünyadaki egemen güçlerin Batı merkezli olması çok öfkeliendirir. Bu konuda kendi kültüründen birçok kişi ya da kuruluşları sorumlu tutar. Ancak bilinç dışından da sanki kendisinin de içinde bulunduğu İslam dünyasını bu duruma düşüren, bu kötülüğü yapan, suçlu olarak Batı’yı görür ya da onun öfkesi Batı’ya yönelik açıktan olumlu değerlendirmeler yapmasına engeldir. Genel mizacı itibariyle anlatımlarında sıklıkla abartılı ifadeler kullanan Kısakürek’in Batı’ya yönelik ifadelerine bakıldığında satır aralarında olumlu değerlendirmeler vardır. Onun, ‘Batı, felsefe ve sistem demektir’, ifadesi Kısakürek’in bilinç dışının Batı’ya yönelik olumlu düşüncesinin bir yansımasıdır.

“Avrupalı, aşağı yukarı şu temel unsurlardan mürekkeptir: Metod, sistem, akılla maddeye tahakküm sistemi, lâboratuvar tecrübesi, Yunanî ve hendesî zevk...” (Kısakürek, 2010a: 75). Roma imparatoru Marcus Aurelius Batı medeniyetini anlatmak için senatoda kısaca şu sözü söyler: Çizmemde bir çivi eksik olsa Roma medeniyet bütünü yerinde değil demektir. Garp bu yolda giderek dünyayı fetheder (Kısakürek, 1992a: 263). Kısakürek’in gözünde Batı ve Avrupa aynı şey demektir. Yunan medeniyetiyle başlayan Roma medeniyetiyle devam eden Rönesans ve Aydınlanma ile olgunlaşan Batı yöntemi ve düşüncesi, olaylara sistematik yaklaşımı, açıktan ifade etmese de onun söylemlerinde Batı’ya yönelik olumlu düşüncelerinin yansımalarıdır. O, bir yandan da Batılılaşmaya şiddetle karşı çıkar ve Batılılaşmadan modernleşmek ister. O büyük resimde Batılılaşmaya karşı çıkmasına rağmen Batı’nın sanatını, düşünce tarzını ve sistemini beğendiğini yüksek sesle ifade etmez.

Kısakürek’e göre (2010a: 44); bütün Batı milletleri kendi kadrolarıyla ayrı ayrı temsil edilmiş olmasına rağmen tek bir oluşum gösterir. Doğu ise farklı çevrelerde ortaya çıkan ancak genel ve esas karakter yönünden çok kez aynı duygu ve düşünce mizacına bağlı olsa da dağınık bir görünümü vardır. Batı ise dış görünüşte çelişkisiz bir oluş orijini içindedir. Bu oluşumların bütün nedenleri ve sonuçlarıyla, sabit ve kesin birkaç dönüm noktası vardır bunlar; Eski Yunan, Roma ve Hristiyanlık aşamalarından sonra Orta Çağ karanlığı, çok kısa bir Rönesans saadeti ve XIX. yüzyıldan sonra bunalım dönemidir. Eski Yunan: Batı insanının gözünde, tepeden inme insan ve cemiyet mucizesidir. Roma: Eski Yunandan aldığı ışığa yeni ışıltılarla yol veren ve onu devlet, örgüt ve egemenlik iklimine zıplatan köprüdür. Hristiyanlık: Batı’nın

karşısında aniden donup teslim olduğu, bütün eski dengelerini kaybettiği, yenisine de yüzyıllardır ulaşamadığı ruh ve haysiyet kaynağıdır. Orta Çağ: Batı'nın dünkü birikiminden yoksun, yarınki mirasına aday ancak her şeyden habersiz hem Eski Yunan'ın dünya dengesini hem de Hristiyanlığın ruh ve gayesini elden çıkarmış içten içe sancılı olduğu ve çilesini doldurduğu zulmet tünelidir. Bu zulmet tünelinde bir dönem ilerideki Batı'ya, kendi kendisini bulmak için şiddetle karşı çıkan, İsa peygamberin getirdiği hükümleri bozan kilise ve bu kilisenin dünya kaldıracı (feodalite) derebeyliktir. Bu bağlamda Batı farklı tarihsel süreçlerden geçerek kendi içinde değişik oluşumlardan meydana gelmesine rağmen çelişkisiz ve birlik içindedir. Doğu ise farklı coğrafyalarda aynı özün temsilcileri olmalarına rağmen dağınıktır.

Batı medeniyetinin önemli yapı taşlarından birisinin Rönesans olduğu konusunda Kısakürek'te diğer aydınlarla hem fikirdir. Bu konuda özetle şunları ifade eder: Rönesans bir yönüyle Batı için yeniden doğuştur. Rönesans aklın maddeye egemenlik ihtiyacıyla birlikte, baskı altındaki ruhun Eski Yunan'da bulunduğu şafak aydınlığına kavuşma ve kendisini yeni bir sentezle olgunlaştırma atılımından ibarettir. Batı'nın kurtarıcı olarak gördüğü aklın zaferi diye adlandırdığı bu atılımdan sonra meydana gelen geçici uyum, belli bir zaman sonra bütün nesne ve olayları sınırsız ve çepeçevre saran akıl kuşağı pozitif bilgiler manzumesine ulaşır. Rönesans'tan sonra, kendisini, Eski Yunan, Roma ve Hristiyanlık birlikleri arasında mayonezleştiren Batı'nın cahillik ve bağınazlık yuvası kiliseye karşı tepki olarak, onun temsil ettiği iman kökünü zamanla sadece bireysel ahlak ve duyarlılık planına indirgeyerek avunur. Aklın maddeyi inceleme ve merak etmesi, her şeyi bu meraktan bekleme ihtiyacı zamanla ön plana geçer bu plan XIX. yüzyıldan sonra basit akıl icatlarının yonttuğu aletlerin putlarıyla süslenir ve Rönesans'tan iki yüzyıl ileriye kadar barıştırılmış görünen ruh ve akıl, XX. yüzyıla doğru, bütün yönlerinden hesap hatasını haykırırcasına, dehşet şekilde patlak verir. Bu durum psikolojik, politik, yönetim, sosyal, iktisadi alanda, Batı'nın bugün en üst seviye kronik felaketini yaşadığı buhran dönemidir (Kısakürek, 2010a: 45). Bu buhran en kısa ifadesiyle pozitivizmdir. Farklı bir deyişle pozitivizmin insanı ve toplumları hegemonya altına almasıdır.

Kısakürek'in modernleşmeye taraftar Batı'ya karşı olmasının nedeni: Batı birçok olumsuzluklarıyla Doğu toplumlarına ciddi kötülükler yapılmasına neden olan kültür ve medeniyet dünyasıdır. Bu bağlamda Batı medeniyeti ve sistemi masonluk, kapitalizm ve sömürgecilikle beraber değerlendirilir. Batı emperyalizm, savaş,

saldırılarıyla Doğu'yu kuşatır, rasyonalite ve madde hâkimiyeti aracılığıyla Doğu'yu sömürür. Uygurluk teknolojilerinin hepsini Batı üretir ve Doğu'ya pazarlar. Doğu ise yalnızca tarım yaparak Batı için çalışır. Sömürgecilik ve kapitalizm çok kısa ifadesiyle Batı demektir (Kısakürek, 2010a: 78-80). Bu okuma şekli, Batı içindeki çeşitliliği, farklılıkları ve sürtüşmeleri göz ardı ederek teke indirgemedir. Dünyayı Doğu-Batı ikilemi içinde okuma gayretidir. Bütün tarihsel süreçler bu ikilem üzerinden şekillendirilir. Batı rasyonalite, bilim; Doğu ise duygu, sır ve mistisizme indirgenir. Bu durum tersten oryantalizm, daha açık ifadeyle oryantalizmi kendi silahıyla vurma düşüncesi yönüyle oksidentalizm içerir. Neredeyse, İslam'a zıt ve Müslümanlıkla uyuşmayan bütün ötekiler Batı olarak sınıflandırılır. Buna mukabil iyi olan, İslam'la ilgili olduğu düşünülen bütün özellikler Doğu içinde konumlandırılır (Yıldırım, 2015: 482). Bu okuma şekli Batı'yı toptancı bir yaklaşımla değerlendirme ve anlamaktan uzaktır. Doğu medeniyeti için ise öz eleştiriden yoksundur. Aslın da Kısakürek'in üstü örtülü olarak olumladığı Batı medeniyetinin hakkını teslim etmemektir.

Batı'nın tamamen madde hâkimiyetine girdiğini ve ruh gücünün İslam'da olduğunu düşünen Kısakürek, pozitif bilimlerinde İslam'ın malı olduğunu söyler. Somut bir olay olarak pozitif bilgiler Doğu'nun, Batı dünyasına ve onun merkezindeki İslam alemine karşı can alıcı bir silah, uyuşturucu madde ve bir tuzak olur. Garp, Şark'ı tam dört asırdır yaban hayvanı avlama tekniğiyle bu tuzağın içine tutsak eder ve Şark bu işin sırrını henüz idrak edemez. Garp yalnızca pozitif bilimlere bağlı kaba bilgi ayrıcalığıyla Şark'ı apıştırır, sindirir, yıldırır, yumruk altında sersemletilen bir düşman gibi karşı koyacak halini bırakmaz, felç eder, ruhuna aşağılık kompleksi yerleştirir (Kısakürek, 2010a: 249). Bu bağlamda Batı'nın Doğu'ya üstünlüğü pozitif bilimlerdeki veya modernleşmedeki başarısından, farklı bir deyişle modernleşme süreçlerini daha erken tamamlamasından kaynaklanır.

Batı ile ilgili olan Batılılaşma ve modernleşme kavramları sıklıkla birbirine karıştırılır. Bunun nedeni; muasırlaşmanın unsurları olan bu üç kavramın yani çağdaşlaşma, Batılılaşma ve modernleşmenin birbirinin yerine ya da eş anlamlı olarak kullanılmasından kaynaklanır. Bu üç kavramda Batı'daki değişimleri ifade etmesine rağmen Batı-dışındaki ülke deneyimlerine göre aslında içeriğinin farklı olduğu anlaşılır. İki çeşit çağdaşlaşma vardır. Birincisi 'Batılılaşarak çağdaşlaşma'; ikincisi 'modernleşerek çağdaşlaşmadır'. Bu iki çağdaşlaşma şekli arasındaki fark dikkat edilmesi gereken bir noktadır ve bu durum ülkelerin gelişmişliği ile ilgilidir. Buradan

mülhem çağdaşlaşma/muasırlaşma, Batılılaşma ve modernleşmeyi de içeren bir kavram ve olgudur. Batılılaşma, daha ziyade Batı'nın politik ve kültürel değişimlerine bilhassa tüketim kültürüne odaklanan, toplumun onayı alınmadan onun yerine kimliksel değişimlerine karar verip tepeden dayatma baskıyla kanunlar çıkarıp topluma dayatan, halkın direnci karşısında askeri ve polisi kullanmaktan çekinmeyen demokrasi karşıtı değişimlerdir. Modernleşme ise Batı'nın daha ziyade tüketimi kadar akılcı bir şekilde ekonomisine, bilim tekniğine, eğitimine bilhassa üretimine, endüstrisine odaklanan, değişimlerde insanı özgür bırakan bir düşünceye sahiptir. Batılılaşmada ideolojik rasyonalite ön plandayken, modernleşmede ise üretim aklı, pratik akıl ile faydacılık ön plandadır. Batılılaşarak çağdaşlaşma duygusal olarak aşağılık kompleksi içerir. Söylem ön plandadır ve ideal insan, ideolojik ve tüketen insandır; modernleşerek çağdaşlaşma şeklinde ise sonuç odaklı olup ideal insan, üreten ve akılcı insan ön plandadır (Orçan, 2017: 384-385). Bu yönüyle Batılılaşmaya karşı olan Kısakürek modernleşerek çağdaşlaşmak gerektiğini düşünür.

Kısakürek'in modernleşmeyle ilgili düşünceleri iki uçludur. Farklı bir ifade ile Kısakürek bir yandan modernleşmeyi savunurken diğer bir yandan da *Frankfurt Okulu* düşünürleri gibi modernleşme karşıtı bir tutum sergiler. *Frankfurt Okulu* düşünürleri tamamen modernleşme karşıtı iken Kısakürek zararlarından emin olunan bir modernleşme şeklinden yanadır.

Onun, modernleşmeye olan yaklaşımının *Eleştirel Teori* ile olan benzerliği şöyle özetlenebilir: Makine XIX. yüzyılda icat edilir, icat edilen makine bir köle gibi insan ruhunun emrinde olmalıydı. Başlangıçta öyleydi ancak daha sonra makinenin insan hayatına tamamen girmesi; makineyi efendisini hapseden köle pozisyonuna geçirir. Makineye hükmedecek ruhi yasa, üzerinde çok çalışılmasına rağmen Batı'da bulunamaz. Bütün Batı düşüncesi toptan bu durumu yüksek sesle ifade eder. İşte Batı'nın felaketi tamda bu noktadadır. Batı pörsümüş, eskimiş ve geçmişte birçok darbe görmüş, asılsız ve hakikat yoksunu bir imana sahiptir. Pozitif bilimlerdeki ilerlemenin madde alemine hükmetmesi ve üstün gelmesi için bir ruhi egemenlik kuramaz (Kısakürek, 1992a: 249). Kurulamayan bu ruhi egemenlik pozitivistimin insanı ve toplumları hegemonya altına almasını sağlar. Tamda bu noktada Kısakürek *Eleştirel Teori* ile eş zamanlı olarak modernleşmenin handikaplarına dikkat çeker.

Makine, pozitif bilgi avuntuları içinde ruhları aç bırakır ve bu konuda büyük bir bunalım başlar (Kısakürek, 1992a: 250). Kısakürek'in modernleşmeye yönelik bu

düşüncesine yine Kısakürek'in kendi ifadeleri ile açıklama getirelim "Makine ve alet; (Açlıktan ağlayan ruh ve çocuğunu doyuramaz oyuncak)" (Kısakürek, 2007: 113). Açlıktan ağlayan çocuğa oyuncak vererek onun karnı doyurulamaz. Makinede bir oyuncak gibi dünyada insanın maddi; barınma giyinme, ulaşım iletişim vb. ihtiyaçlarını karşılayabilir. Ancak insan ruhunu doyuramaz; din, inanç, maneviyat ve değer ihtiyacını karşılayamaz.

Bu bağlamda modern dünya anlayışı, insanı bir et yığını olarak görür, insanın kalbi değerlerini sekülerize eder ve değersizleştirir. İnsan, bu akla göre laboratuvarında incelenip üzerinde çalışma yapılacak 70-80 kiloluk bir et yığındır. Bu akıl dünyevi bir akıldır, profan yani din karşıtı bir akıldır. Bu akıl ve düşünce tarzı ile metafizik ve tanrı bile akla indirgenerek somutlaştırılmaya çalışılır. Bu tarz bir algı şeklinde somut bilgi esastır ve bilgeliğe yer yoktur. Akıl, hislerden ve inançtan koparan, özerkleştiren Batı rasyonalitesi insanı makineleştirir; insanı eşya yerine koyar, maden analizi yapar gibi insanı tetkik etmeye çalışır. Neden sonuç ilişkisine dayalı mantığın bir gereği olarak yapılacak olan bellidir. Belli şartlardan belli sonuçlar ortaya çıkacaktır. Ancak insan, tabiat kanunlarını geçersiz kılabilen, beklemedik tepkiler verebilen bir varlıktır. Bunun tersi de olabilir: Allah'ın gücüyle idare edilen tabiat olayları insanı determinist aklın dışına çıkarabilir; tahmin edilmeyen olayları insanın önüne koyar ve çaresiz bırakır (Uçan, 2017: 378). Modern dünya pozitivist bir anlayışla dini ve metafizik olguları yok sayar. Bu durum determinist açıdan insanı makine benzeri şekilde konumlandırma düşüncesidir. Kısakürek ise ruh gücünün arkasına makine gücünü ekleyerek ruhçu bir modernleşme şekli sunar.

Makine Batı'nın pozitif bilimlerdeki başarılarının sonucudur. Kısakürek'e göre (2010a: 251-252) bir ülkede makineyi yapan makine üretilmediği sürece, makine bir üretim aracı değil, bir imha aracı olarak rol oynar, bütün ayrıntısına vakıf olunmayan yabancı ürünler ve malların taklit edilmesi ya da dışarıdan getirilmesi gerçek inkılap ruhuna aykırıdır. Bir ülkenin yalnızca makineyi ithal etmesi o ülkeyi dış güçlerin kontrolüne sokar. Büyük Doğu idealinde doğayı kontrol etme amacının göstergesi olan fabrika, araç-gereç, yedek parça ve ekipmanlar dışarıdan alınamaz. Bu şartların sağlanacağı ve kendi içinde bir döngünün oluşacağı zamana kadar da hiçbir makineleşme ve sanayi üretiminin gerçek olduğu düşünülemez. Makineyi yapabilecek makine üretinceye kadar teknolojiye ilerlemek gerekir (Kısakürek, 2010a: 381-382).

Kısakürek'in makineyi yapacak makine ifadesi, günümüz bakış açısıyla yapay zekâ veya insansı robotlar olarak yorumlanabilir.

Makinenin Batı tarafından icat edilmesi ve pozitif bilimlerdeki ilerlemeler Doğu ile arasını iyice açar. Diğer ülkeler açısından yalnızca Batı'nın ürettiği makineleri satın almak, basit değişiklikler yaparak farklı fonksiyonlarda kullanmak önemli değildir. Önemli olan makinenin, insan ruhunun derinliklerinden belli bir plan ve yöntem içerisinde en ince ayrıntısıyla süzülmesi ve kendi ruhunu yansıtmasıdır. Yoksa makine toplumu bütün sahalarda ezer, çarkları içerisinde öğütür, var olan şahsiyet ve bütünlüğünü kaybettirir (Kısakürek, 2010a: 498). Kısakürek, Batı'da üretilerek, ekipmanları da ithal edilen teknolojik araçları montaj sanayisi olarak tanımlar. Çocukların yapboz oyuncaklarına benzetir. Montaj sanayisi ise Büyük Doğu düşüncesine göre teknoloji fahişeliğinin en aşağılık ve çirkin şeklidir. Büyük Doğu düşüncesinin hâkim olduğu ülkede fabrikaya hâkimiyet mühendisinden işçisine kadar, Anadolu köylüsünün saman ve çamuru birleştirip kerpiç, hayvanların dışkısından tezek yaparak kendi içinde bir döngü sağlayarak dışarıya ihtiyaç hissetmemesi şeklinde olacaktır (Kısakürek, 2010a: 382). *Ideolocya Örgüsü* (1943-1959) yılları arasında *Büyük Doğu* dergisinde çıkan yazılarından oluştuğuna göre Kısakürek'in o yıllarda bu durumu montaj sanayisi olarak günümüzdeki gibi eleştirmesi iyi bir öngörüdür.

Kısakürek modernleşmenin handikaplarına makine hegemonyası üzerinden özetle şöyle dikkat çeker: Makine ruhun emrine girerse saadet, eğer tam tersi olur ruh makinenin kontrolüne girerse felaket yaşanır. Makine bir kalite değil sayı harikasıdır ve bütün işi, hiçbir noktada düşünce ve karar hakkı olmayan ancak tek ve düz çizgiler üzerinde basit hareketler kombinezonundan ibarettir (Kısakürek, 2010a: 479). Makinede bitki zekâsı bile yoktur. Fakat insan ruhunun fiziksel organlar arası kombinezonlardan oluşturduğu öyle bir sayı ejderhası ki, nitelikte bir solucandan daha geridir. Makineye, bu nitelik ve özelliğini tespit edecek böyle bir pencereden bakmadıkça ve sadece araziye uymak yönüyle paletleri üzerinde kendisini taşıyan bir tankı, aynı hareketi yaratılış itibarıyla yapan bir solucandan nitelik olarak çok aşağı kabul etmedikçe onun hegemonyasından kurtulma olanağı yoktur. Ancak öküzü motora, karasabanı traktöre tercih ettirecek ileri seviyede ahmak bir düşünceye saptırılma olanağı olan bu mana, öyle bir alan içinde kontrol edilmeli ki; ifrat ve tefritinden gelecek kötülüklerden kaçabilme olanağı olsun. Yani makineyi ihmalden

çıkacak problem, onu kutsallaştırmaktan oluşacak sıkıntıdan az değildir. Her şey, makineyi ruh kontrolünde bir emirle köpek gibi arka ayakları üzerinde dikecek, kanun ve düzene bağlıdır (Kısakürek, 2010a: 480). Ruhun yok sayıldığı bir modernleşme şekli maddi sahada çok büyük gelişmeler sağlayabilir. Makine aracılığıyla ruhsal doyuma ulaşacağı ya da makinenin maddi hayata sağladığı konforu, ruhsal hayata da sağlayacağını varsaymak büyük bir yanıltır. Maddi konfora mukabil ruhsal ve metafizik alanlarda daha ileri bir gelişme sağlanmazsa modernleşme esareti kaçınılmazdır.

Kısakürek, son kertede kendi modernleşme şeklini şöyle ifade eder:

Büyük Doğu idealinde minarelerle fabrika bacaları, tek ve çift hesabıyla aynı dizide ve yan yanadır. Türkiye’de 10 veya 1000 veya 10.000 veya 100 bin câmi ve mescid ve bir o kadar da minare varsa, aynı miktar ve mikyasta fabrika bacası yükseltilmesi, câmi ve minarelerin başlıca ihtarıdır. Öyle ki, her minare bir fabrika bacasıyla nişanlı... Büyük Doğu ideologyası, minarelerden yükselen ezanlarla Batı ruh ve kültürünü yenmek dâvasını güderken, fabrika bacalarından yükselen duman kıvrımlarının göklerdeki nakşıyla de maddeye hâkimiyet hünerini Batıdan koparıp almak gayesini temsil eder. (Kısakürek, 2010a: 381,383)

Kısakürek’in modernleşme şekli budur. Ruh gücünün makine gücünden bir adım daha ileri olması gerektiğini düşünür. Yoksa insan makinenin kulu ve esiri haline gelecektir.

Kısakürek’e göre Batı, maddeyi kuşatma hırsından dolayı onun kulu olur. Maddeyi akıl ve ruh olarak bütün yönleriyle kuşatma hırsı ve hırsın önemli eseri olan pozitif bilimler manzumesinde ilerleyerek, bir taraftan Batı’nın dünya fatihliğini sağlarken, diğer taraftan da kendi kendisine egemenliğini, psikolojik tahakkümünü ters çevirir ve onu, çırpınan ruhuna destek arayan dışı süslü ve içi bitmiş, bir dev haline getirir (Kısakürek, 2010a: 43). Batı’nın içi bitmiş bir dev haline gelmesi ruh ve madde dengesini birlikte yürütememesinden ve pozitivizmin sağladığı dünya nimetlerinin ruhi değerleri yok saymasından kaynaklanır. Bu bağlamda Kısakürek Batı’nın içine düştüğü madde hâkimiyetinin tehlikelerine karşı genelde Doğu milletlerini özelde de Türk milletini uyarır.

Kısakürek, bir yandan modernleşmeyi savunurken diğer yandan da tehlikelerinden dolayı karşı çıkar. Bunun nedeni Doğu milletlerinin de madde esaretine girme tehlikesidir. O, doğulunun kendi değerleri, farklı bir ifade ele ruh gücüyle modernleşmesinden yanadır. Makinenin/modernleşmenin insan kontrolünden çıkma ihtimalinin farkındadır. Makinanın kontrolden çıkma durumu Giddens’in (1994: 125)

Juggernaut metaforunu akla getirir. *Juggernaut*: kontrolden çıkarak önüne gelen her şeyi yıkan bir makine olarak tarif edilebilir. Yani insanın kontrolünden çıkmış makine ya da Kısakürek'e göre modernitenin insanı kontrol etmesidir.

Kısakürek'in montaj sanayisine karşı çıkması, ülke gelişimi için yapay zekâ ve insansı robotlar olarak yorumlanabilecek makineyi yapan makine yapılmasının şart olduğunu söylemesi onun yaşadığı döneme göre iyi bir öngörü sahibi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Modern Çağ'dan önce insanların dünyayı algılama ve yorumlamalarında ruhsal ve metafizik konular hâkimken modernleşmeyle beraber Weber'in (1999: 155-156) ifadesiyle büyü bozumu gerçekleşir. Weber'in büyü bozumu kavramı tersten Kısakürek'in madde hâkimiyeti olarak okunabilir. Yine Weber'in rasyonalitenin dünyayı bir çelik kafes gibi saracağı düşüncesi ile Kısakürek'in insanın makineye tutsak olacağı düşüncesi örtüşen diğer bir konudur.

4.2.7. Necip Fazıl Kısakürek'in Toplum İnşasında Birey-Toplum Dikotomisi: Toplumun Selameti İçin Fertler Feda Edilir

Kısakürek, genelde İslami düşüncenin özelde de tasavvufun egemen olduğu bir toplum hayali kurar. Onun hayalindeki toplumun adı; Büyük Doğu idealidir, Başyücelik de bunun teşkilatıdır (Yıldırım, 2015: 491). Başyücelik Devleti'nde, halkın iktidarla uyumlu olabilmesi için tasavvufa ihtiyaç vardır. Yani halkın 'gassalin (iktidarın) elindeki meyyit gibi olması' gerekir. Başyücelik Devleti'nde yöneticiler veya iktidar çok fazla yetkiyle donatılarak, bütün bireysel ve toplumsal alanlara müdahale hakkı verilir. Halktan, iktidara kayıtsız şartsız itaat beklenir. Bu durum ancak geleneksel İslam'ın ve tasavvufun hâkim olduğu toplumlarda olabilir. Geleneksel İslam ve tasavvuf düşüncesinin hâkim olduğu toplumlarda Ulü'l-emr'e (devlet başkanına) itaat farzdır.

Kısakürek'in, edebiyatın bütün alanlarında eser vermesinin nedeninin, kendi toplum inşasını gerçekleştirmek olduğu çalışmanın önceki bölümlerinde ifade edilmiştir. *Aynadaki Yalan* isimli romanını da aynı düşünceyle kaleme alır. Büyük Doğu idealine giden yolda, İslam İnkılabı gerçekleştikten sonra tasavvufa ihtiyaç vardır. Başyücelik Devleti'nde halkın iktidara itaat etmesi için halkın yaşantısında tasavvufun egemen olması gerekir. Kısakürek, *Aynadaki Yalan* romanında da cemiyete ve aydınlara tasavvufu bir model olarak sunar.

Roman kahramanı *Recai*, bir felsefe asistanı olarak tasavvufla tanışmadan önce doçentlik tezi olarak hazırladığı birinci tezi “*Ruhcu ve Maddeci Yönden Batı Felsefesi*” ni sobada yakması (Kısakürek, 2007: 86), Tanzimat’tan itibaren hızla artan Batılılaşma düşüncesinin toplumdan ve aydınların düşüncesinden çıkarılması olarak yorumlanabilir. Daha sonra doçentlik için hazırladığı ikinci tez “*İslam Tasavvufu ve İnsanlığın Beklediği Nizam*” (Kısakürek, 2007: 94) ise daha önce düşünsel olarak toplumdan ve aydınların zihinlerinden çıkarılması amacıyla yakılan “*Ruhcu ve Maddeci Yönden Batı Felsefesi*”nin yerine geleneksel İslam’ın ve tasavvufun egemen olacağı “*İslam Tasavvufu ve İnsanlığın Beklediği Nizam*”ı yerleştirmeyi amaçlar. Çünkü tasavvufta, bireysel hak ve özgürlüklerden ziyade uyum ön plandadır ya da bireysel hak ve özgürlüklerdeki problemlere kaderci bir bakış açısı vardır. Kişiler kendi haklarının peşlerine pek düşmezler, eğer bir haksızlığa uğramışlarsa ilahi adalet tecelli edecek hak yerini bulacaktır. Dolayısıyla bireyin kendi çıkarını ön planda tutup hak ve özgürlüğünün peşinde koşması pek hoş karşılanmaz. Bu bağlamda çalışmaya birey-toplum ikileminde devam edilecektir.

Kocatürk, 1936 yılında Kısakürek’in birey-toplum dikotomisi bağlamında bireyciliğe olan yaklaşımını şöyle ifade eder: “günümüzün en koyu ferdi (bireyci) şairidir, fakat ne çıkar, bu kadar derin ve değerli bir psikolojinin modern ve mükemmel şiirler halinde ifadelerini veren bir ferd (birey) herkesten daha içtimaî sayılmaz mı?” (Kocatürk, 1983: 31). Kısakürek 36 yaşına kadar cemiyetçi (toplumcu) değildir ve bu konuda sanatkârın doğrudan cemiyete müdahalesini kabul etmez. Fakat 36 yaşındayken bu durum tam tersine döner. Özellikle düşünce olarak zayıf memleketlerde sanatkârların cemiyete müdahale etmesi, yol göstermesi gerektiğini düşünür (Kısakürek, 1990: 37-38). Bu bağlamda Kısakürek, yaşamının ilk döneminde bireycidir. Bu durum 1940’lı yıllardan sonra değişir ve cemiyeti bireyin önünde tutmaya başlar. Başyücelik Devlet tasarımı genel olarak devletçi-merkeziyetçi-otoriter bir yapı taşır ve buna paralel olarak millet ve birey vurgusu zayıftır (İ. Kara, 2015a: 285). Bu yüzden Başyücelik Devleti’nde bireysel özgürlükler, ikinci plana atılır, toplum ve cemiyet ön plana çıkarılır.

Kısakürek’in toplumu bireyin önünde tutması onun dünya görüşündeki değişimle yakından ilişkilidir. Toplumun içinde bazı bireylere (aydınlara) toplumu inşa etme misyonu verir. Ancak bu kişiler fert olarak ifade edilmesine rağmen birey değil aydın sınıfıdır. Amaçları bireyin, kişinin haklarını ön planda tutmak değil,

toplum inşasıdır. Görevleri, Başyücelik Devlet tasarımıında, Başyücelik idealinin birer taşıyıcıları olarak görev yapmak, devletin ve iktidarın ideolojisini halka taşımaktır. Kısakürek, toplum inşasında aktif misyon yüklediği bireyleri; münevverler aristokrasisi, cins kafalar, münevverler hegemonyası diye isimlendirir. Onun fert olarak ifade ettiği bu kişilerin birey değil de aydın sınıfı olduğu özetle aşağıdaki ifadelerinde şöyledir: Dünya düşünce tarihi sürecinde çile çekmiş her asil kafanın kolayca anlayacağı gibi, toplum içinde belli bir sınıfa dayanmayan hiçbir düşünce sisteminin temeli atılamaz. Öyleyse aydınlar sınıfı toplumda, bir bahçe içindeki ağaçlar gibi, en olgun ruh ve düşünce yemişiyle yüklü üstün kişilikler manzumesidir (Kısakürek, 2010a: 394). Şimdi bilindiği gibi bir toplumda tek suçlu fert kalmaması için biricik hâkimiyet makamı, Allah'ın anlayış çilesini doldurmaya ve ona göre hayat çatıları kurmaya sorumlu tuttuğu üstün kullar manzumesine bağlı; biricik hikmet ve ayrıcalık, idrak ıstırabının kahramanlarına aittir. Aydınlar da bir sınıfa bağlıdır. Ancak bu sınıf bütün sosyal katmanları içine alan bir sınıftır. Bu sınıf, bütün problemleri ve acılarıyla toplumu kucaklayan ve kendisinden başka herkesi düşünen soyut bilme ve anlama çilesinin yakıp tutuşturduğu, cins yaratılışlar (gaibi kurcalayan çilingir) çevresidir. Aydınlar sınıfının hak ve hakikatini dayadığı ıstırap, bütün acıların üstünde soyut idrak ıstırabıdır (Kısakürek, 2010a: 395). Aydınlar çektikleri bu ıstırapla yanarak topluma ışık olacaklardır.

Kısakürek'e göre (2007: 116) tasavvufun cemiyete uygulanmasında insan önce mürşitte fani olmalıdır. Bu da Allah'ta fani olmanın ilk basamağıdır. Kişinin, cemiyette kitlelerin idrak ıstırabını çeken üstün insanlarda fani olması şeklinde bir aşamaya yol açabilir. İkinci aşama ise onun yeni bir idare ve devlet nizamıdır. Bu tarz bir idare şekline 'aydınlar aristokrasisi' adı verilebilir; bu idarede fert ve sınıf hakları, o kişi ve sınıflardan daha çok düşünce çilekeşlerine ısmarlanabilir. Zamanın en büyük problemi, Batılın istibdadıyla özgürlüğün kötüye kullanımı arasında dolaşan dengesizliktir. Bu dengesizlik ancak insanın dışından değil de içinden, yani vicdanından düzeltilebilir. "Şeriat, ferdi sınımsıkı kuşatarak onun cemiyetini mimarileştirir. Tasavvuf ise cemiyete kapısını açık tutarak ferd olgunluğunun nakışlarını getirir. Şeriatte, ferdden çıkarak cemiyeti, tasavvufta da cemiyetten gelerek ferdi bulursunuz, işte tam bir vahdet ve yekparelik" (Kısakürek, 2007: 120). Cemiyet içerisinde şeriat, dinin kuralları ve iskeleti, tasavvuf ise dinin ruhu olarak görülebilir. Bu ruh ve beden birleşimi, bireyi cemiyet içinde bir hamur haline getirir.

Kısakürek bireysel hayatla ilgili Lenin'in "bir komünistin hususi hayatı yoktur!" sözüne karşılık "asıl bir Müslümanın hususi hayatı yoktur" Müslüman günün belli saatlerinde bakkalını açan bir esnaf değildir. Her yerde, her an uyku ve tuvalette bile sorumludur (Kısakürek, 2007: 108) der. "Başyücelik Devletinde ana prensip, ferdin, devlet murakabesi altında, ister hükümet ve ister cemiyete mesul bir ifadeyle belli başlı bir verim ve işe memur bulunmasıdır" (Kısakürek, 2010a: 307). Bireyin hareket ve özgürlük alanı topluma göre belirlenir. Öncelik cemiyete aittir. "İşte, bir cemiyette bütün temsil hakkı; mutlak olarak, fikirde, san'atta, ilimde, fende, siyasette, idarede, hülâsa yapıcı ve kurucu insanî verim şubelerinin hepsinde, en uzun çıkıntılı yıldız köşelerinin, dolayısıyla en üstün şahsiyetlerindir" (Kısakürek, 2010a: 394). Kısakürek, bir toplumda temsil hakkı sosyal düşünsel, sanatsal ve teknik alanların hepsinde 'en uzun çıkıntılı yıldız köşelerinin (en üstün şahsiyetlerindir)' derken cemiyet içindeki idrak soylularını kastetmektedir. Bu idrak soyluları İmam-ı Gazali gibi şahsiyetlerdir.

Büyük Doğu idealinde İmam-ı Gazali ile basit bir çoban arasındaki farkı daima kutsal tutacak olan ölçü, basit çobanla uyuz keçinin de hakkını kendilerinden daha emniyet içinde tutma sorumluluğunu üstlenme "nizamın nihaî hak ve adlî tecellisi içinde fenaya ermiş ve nefslerini aşmış entellektüeller hâkimiyeti olduğunda asla tereddüt sahibi değildir". İmam-ı Gazali ile çobanı nicelik olarak eşit tutan bir rejim, onu piramitlere taş taşımaya mahkûm eden Firavunların rejimi seviyesinde batıldır. Ne ferdin sultanlığı ne de başı boş özgürlüğü söz konusudur (Kısakürek, 2010a: 230). Dolayısıyla Kısakürek, demokrasilerdeki gibi sayısal olarak insanların birbirine eşitlenmesine karşı çıkar. İnsanların idrak açısından eşit olmayacağı düşüncesiyle insanı önce nitelik olarak ele alır. Nitelik olarak da cemiyetteki idrak soylularına öncelik verir. Bu yüzden özellikle devlet yönetimini seçkin bir zümre üzerinden ele alır.

Fert-cemiyet ikilisine nitelik-nicelik olarak bakışının özeti şöyledir: Doğa karşısında insanı tek fert olarak hayal etmek, yargılamak akla ve realiteye terstir. İnsan için cemiyet bir zorunluluktur. Bu durum doğa da her türün ayrı bir kanuna bağlı olması gibidir. Nitelikte teke nicelikte çoğa doğru gidişin en güzel örneği ağaçtır. "Köke doğru tekte toplanış, dallara doğru da çokta dağılışın sembolü ağaç... O halde kâinatta her tek, yani her keyfiyet, ifadesini çoklukta, yani kemiyette buluyor." İnsan denilen en büyük keyfiyet de eserini sorumluluğunu, görevini toplumda gösterecektir.

İnsan için cemiyetin zorunlu olması bu noktadandır (Kısakürek, 2015a: 9). İslam İnkılabında toplumsal faaliyetle ilişkisi olmayan tek kişi olamaz. İslam İnkılabının cemiyetinde, sosyal faaliyet kavramı, bireyin kendi iyiliğiyle iç içe ve gerekirse kendi çıkarına zıt olarak, fakat her durumda ve daima toplumun çıkarını ön planda tutmaya sorumlu olduğu iştir.

Cemiyet bilânçosunda (1) vâhidlik bir (pasif) kıymet teşkil ederken öbür taraftan (1) den fazla bir (aktif) değer belirtmekle mükellef olan fert, daima, cemiyete kaç mal olduğunu, cemiyete kazandırdığından ne tarh edebileceğini ve elde müsbet bir bakiye kalıp kalmadığını vicdanına soracaktır. Böyle yapamıyan ferde, huzur yoktur. (Kısakürek, 1950: 2)

Toplum içinde bireyin cemiyete ne kazandırdığı önemlidir. Birey, toplum içinde sayısal olarak kendisinden daha fazla değer kazandırmalıdır. Birey topluma değer kazandırıp kazandırmadığını vicdanıyla çek ederek, artı değer kazandırma amacıyla hareket etmek zorundadır.

Kısakürek, topluma en büyük tehlikenin komünizmden geleceğini düşünür. Bu yüzden toplumda komünizmin benimsenmesine yönelik girişimlere idam cezası öngörür:

Başta Komünizma bulunmak üzere, bu vatani küfür ve dalâletin emrine verici her telâkki ve teşebbüsün cezası, sabit olduğu anda, idamdır. Kanun ruhumuzun, ana ölçüye sınıksız bağlı özü şudur; vatanda, hayalimizdeki cemiyete çekirdek olacak tek kadınla tek erkek kalıncaya kadar, gerekirse bütün topluluğu tırpandan geçirmektir. (Kısakürek, 2010a: 316-317)

O, komünizmi cemiyete karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirdiği için idam cezası öngörür. Çok sert cezalarla komünizmin cemiyet içinde kabul görmesine, yayılmasına ve toplumsallaşmasına mâni olmak ister. Hatta hayalindeki cemiyetin inşası için bütün bir toplumun tırpandan geçirilmesine onay verir. Onun için cemiyet ön plandadır. O bu yüzden cemiyetin genel görünümünü bozacak dilencilere bile ağır cezalar öngörür.

Dilenciler, suçüstü yapılacak, toplumdan dışlanacak, en ağır muameleye tabii tutulacak ve cemiyet bütün asalaklardan temizlenecek, parazitler ıslah edilmek ve iş gücü sahibi yapılmak için bu konudaki özel sorumlu devlet teşkilatının emrine suçlu olarak teslim edilecektir. Büyük Doğu idealinin hâkim olduğu toplumda, dünyanın başka yerlerindeki kokmuş cemiyet örneklerindeki gibi herhangi bir parazite yer yoktur (Kısakürek, 2010a: 340-341). Toplumda önemli olan cemiyetin genel işleyişine engel olacak herhangi bir bireye yer vermemektir. Eğer böyle bir birey varsa cemiyetin selameti için derhal ortadan kaldırılması gerekir. Kısakürek'in bu konudaki düşüncesi

şöyledir: “İslâm inkılâbının, adalet tablosu ölçüler manzumesindeki herhangi bir madde gereğince, ferdin ve cemiyetin vermiyeceği ve alıkoyabileceği, karşılık olarak da almayacağı ve alıkoydurabileceği hiçbir kıymet bahis mevzuu değildir. İnsanlar, gerektiği zaman, sinekler gibi öldürülecek” (Kısakürek, 2010a: 257). Kısakürek, karşılıklı olarak fert-cemiyet hakkını gözetiyor gibi görünse de onun için ön planda olan her zaman cemiyettir. Bu konuda ‘insanlar, gerektiği zaman, sinekler gibi öldürülecek’ ifadesi yoruma gerek bırakmaz. Modern dönemde ferdin hakkını bu şekilde yok sayan aydın sayısı azdır.

Kısakürek’in, fert-cemiyet ikilisine yaklaşımında cemiyeti ön planda tuttuğunun göstergesi aşağıdaki ifadesinde bütün açıklığıyla ortadadır:

Büyük Doğu adalet cihazında, merhamet cemiyete, riayet kanuna ve ibret suçluya ve bütün suç istidatlılarıdır. ‘Bu medeniyet asrında bu kadar ağır ceza olur mu?’ diye bir görüş, suça gelişme payı vermekten ve tek ferde acıma bahanesi altında cemiyeti feda etmekten başka bir şey değildir. (Kısakürek, 2010a: 260)

Bireyin, işlediği suça karşılık öngörülen cezada, baz alınan kriter yine cemiyettir. Bireye verilen ceza o kadar ağır olmalıdır ki fert o suça yaklaşmayı bir daha aklından bile geçirmemelidir. Bu yaklaşımda birey toplum karşısında yok sayılmaktadır.

Kısakürek bu bağlamda birey-toplum dikotomisini Cuma Namazı metaforu ile şöyle ifade eder:

Fert, kendi öz kabuğu içinde, tohumunu; sosyal plânda da ağacını yetiştirir. Büyük ve aslı varlık, ana vâhid ferttedir. Cemiyette ise bu ana vahidin kemiyet cümbüşünden başka bir vücut yoktur. ‘Bir’ adedi, olanca keyfiyetiyle fertte.., Gerisi ona tâbi köpürtücü sayılar... Hiçbir tarla, öz ve tek başağının keyfiyeti dışında bir vâkıa belirlemez. Bu bakımdan eserdeki kahramanın ruh yangını, insanı Allaha götüren ezeli ve ebedî ukdenin dâvası olduğuna göre, fert ve cemiyet plânında el ele en büyük realiteyi ortaya koyar. Haymana ovasında 1 milyon kişilik bir cemaat namazı kılınsa, hadise ferdi mi olur, İçtimaî mi?... Camii, ferdi mi, içtimaî mi bir inşadır? (Kısakürek, 1990: 123-124)

İslam’da bireyle toplum arasındaki birleşimin göstergesi, milyonluk kitlede bir kişinin dış ağrısını aynı dış üzerinden herkesin duyabilmesidir (Kısakürek, 2010a: 116). “Bir kişinin herkes, herkesin de bir kişi olduğu hakikati İslâmındır” Çok derin gizli birey yaşamının, çok geniş cemiyet yaşamıyla her iki tarafında kendi öz değerinden bir şey kaybetmeden kaynaşabilmesi ancak İslam’ın potasında olabilir. İslam’da kişiyle toplum arasında her iki tarafında en küçük hakkını koruyan yüce dengeyi kimsenin görmediği bir köşede Allah’ı için namaz kılan tek kişi, sonrasında bu kişilerin saf

halinde ve bir kubbe altında kurduğu nizam, bu dengenin en güzel ifadesidir. İbadet şeklinde bile bireyle toplumun en ileri paylarını ortaya koyan İslam, Cuma namazını, kişilerin tek tek yalnız başlarına kılamayacaklarını ancak tek tek kişisel sorumluluğa bağılı sosyal kulluk çerçevesi içinde yerine getirebileceğı bir birey-toplum ibadeti olarak özelleştirir. İslam'da toplum, bireyi, yüzüğün taşı tutması gibi bütün köşelerinden sıkıca kavrar ve onunla kıymetlenir. Bu birey, o toplumu bir araya getiren yüce ve insani örnek olarak tek hakkı bütün toplumun feda edilebileceğı bir özgürlük ve yetki merciinde; o cemiyette, aynı bireyin bayağı egoist hallerine karşı bütün birey niceliğini ezici bir düzen ve otorite pozisyonundadır (Kısakürek, 2010a: 117). Bu yönüyle toplum bireyin kendini çek ettiğı ve kendisini bulduğı bir otokontrol sistemidir.

O, birey-toplum ikilemini son kertede, nitelik-nicelik olarak ele alır ve insanlar sayısal olarak birbir eşitlenemez, önemli olan bireylerin toplum adına ortaya koyduğı niteliktir. Bireyler kaliteleriyle topluma ne katabilir? Topluma olan yararları nelerdir? Önemli olan budur. Yoksa toplumdaki sıradan bir bireyin hak ve özgürlüğü pek ön planda değildir. Toplum ve birey hakkı çakışırsa öncelik cemiyetindir. Topluma zarar veren, cemiyetin genel görünümünü bozan bireylere hayat hakkı tanınmaz. Bu konuda bireyler tepeden inme bir şekilde en ağır cezalara müstahaktır. Kısaca cemiyetin selameti için fertler feda edilir. Esas olan cemiyettir.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Topçu ve Kısakürek'in sosyal inşası incelenmiştir. Toplum inşası; tasavvur edilen devleti ya da toplumu kurgulamak, planlamak, tasarlamak, girdi ve çıktılarını kontrol etmeye çalışmaktır. Bu itibarla Topçu, İsyah Ahlakı'nı, Kısakürek'te Büyük Doğu idealini toplum tasarımı olarak ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda da Topçu ve Kısakürek Cumhuriyet döneminin muhalif aydınları olarak dergi, dernek, cemiyet, sivil toplum kuruluşu vb. ile toplum inşası amaçlamışlardır.

Her iki aydında o günün koşullarında medya aracı olarak işlev gören dergiler çıkararak sosyal bir oluşum amaçlamışlardır. Ancak çıkardıkları dergiler aynı kulvar da olsa da toplumsal olaylara ve iktidara yaklaşımları farklıdır. Cumhuriyet döneminin ilk muhalif yayın organı hem yayın hayatına başlama tarihlerine (*Hareket*- 1939, *Büyük Doğu*- 1943) hem de iktidarla ilişki biçimlerine göre tartışmasız olarak *Hareket*'tir. Medyanın dördüncü güç olarak halk adına iktidarı denetlediği göz önüne alındığında Kısakürek'in iktidarın olanaklarından her fırsatta yararlanmak istemesi sorunlu bir durumken, Topçu'nun iktidardan ve olanaklarından uzak durması onun eleştireliliğini perçinler.

Topçu, toplum inşasını, ahlak (İsyah Ahlakı) üzerine kurarken Kısakürek, ise toplum inşasını devlet örgütü (Büyük Doğu idealinin hâkim olduğu Başyücelik Devleti) üzerine kurar. Hareket Felsefesi, Topçu'nun toplumsal evreninin, İsyah Ahlakı ise topluma sunduğu insan modelinin prototipi, Doğu; Kısakürek'in toplumsal evreninin, Büyük Doğu mefkuresi ise onun toplum modelinin adıdır.

Hareket Felsefesi, Topçu'nun, insan ve toplum inşasının hayata geçeceği evrensel zeminin adıdır. Hareket iyi ve kötü olmak üzere iki yönlü olmasına rağmen İsyah Ahlakı tek yönlü ve sadece büyük fedakarlıklarla donatılmış iyiliğe dönüktür. İsyah Ahlakı onun toplum inşasını gerçekleştirecek olan *Millet Mistiklerinin* (aydınların) toplumsal ve her türlü baskıya ve kişisel çıkarlara karşı koyacağı ahlaki sistemdir. Hareket Felsefesi ve İsyah Ahlakı farklı inançlara ve kültürlere, dünyanın her yerinde uygulanabilir. Bu yüzden Sokrates, Saint Augustinus, Hallac-ı Mansur, Gandhi gibi farklı inanç ve kültürden prototiplere sahiptir.

Kısakürek'in toplum inşasında ise Doğu; Hz. Ademden itibaren dünyaya gelmiş semavi dinlerin ve onların merkezi olan kutsal mekânların adı ve yeridir. Büyük

Doğu mefkuresi ise semavi dinlerin son temsilcisi İslam'ın, farklı bir deyişle ana akım İslam anlayışı olan *Ehl-i Sünnet* düşüncesi ve Kanuni'den önceki geleneksel İslam'ı hayata uygulama işidir. Aynı zamanda Büyük Doğu onun, dergisinin, cemiyetinin, fikir kulübünün adıdır. Dolayısıyla Büyük Doğu mefkuresi, Doğu düşüncesi ve geleneksel İslam üzerine kurulacak bir idealdir.

Din her iki aydınında toplum inşasında merkezi konumdadır. Topçu, samimi olarak İslamiyet'i benimseyenler öncelikli olmak üzere, diğer dinleri de benimseyenleri önemserken Kısakürek ise yalnızca samimi olarak İslami inanca sahip olanları önemser. İsyah Ahlakı bütün dünyaya özgü bir kavram olarak değerlendirilebilirken, Büyük Doğu mefkuresi sadece İslam dininin *Ehl-i Sünnet* düşüncesine özgü bir idealdir.

Topçu, toplumu ilkeler ve ahlak (İsyah Ahlakı) üzerinden inşa etmek ister. İsyah Ahlakı'nın rol modelleri *Millet Mistikleridir*. *Millet Mistikleri*, şahsiyet sahibi insanlar ve rol model olarak Hareket Felsefesi ve İsyah Ahlakı ile toplumdaki sorunları, vicdanlara ve iradelere rota göstererek çözüm bulmaya çalışır. Kısakürek ise kanunlara ve toplumsal kurallara uymayanlara karşı, iktidar içinde konumlandığı aydınlar aracılığıyla Başyücelik Devleti'ni bir şiddet aracı olarak kullanır ve şiddetle toplumsal sorunları çözmeye çalışır.

Topçu, üç kıtada egemenlik kuran ve bir zamanlar dünyanın süper gücü konumundaki cihan devletini kaybeden, ancak İstiklal Mücadele'siyle küllerinden yeniden doğan Türk milletine bir atılım yaptırarak eski günlerine tekrar döndürmek için Hareket Felsefesi ve İsyah Ahlakı'nı kuramlaştırır. Kısakürek ise aynı şeyi Büyük Doğu idealinin hâkim olacağı Başyücelik Devleti ile yapmak için bu amaca yönelik şiirler ve tiyatro eserleri kaleme alır.

Son kertede Hareket Felsefesi ve İsyah Ahlakı geleneksel İslam'a ve onun tasavvuf anlayışında hâkim olan itaat kültürüne karşı bir itirazdır. Büyük Doğu mefkuresi ise geleneksel İslam'ın tasavvuf anlayışının modern niteliklerle donatılarak yeniden topluma egemen olması amacını taşıyan ideolojik bir İslam yaklaşımıdır.

Topçu ve Kısakürek'in devlet düşüncesinde aydınlar ana omurgayı oluşturur. Kısakürek, aydınları bürokraside ve iktidarda, Topçu ise onları makam ve mevkidenden uzak milletin içinde konumlandırır. Kısakürek, devlet gücünü aydınların kontrolüne verirken, Topçu, aydınları topluma örnek alınacak şahsiyetler olarak gösterir.

Kısakürek, toplumu, devlet erkiyle dönüştürmek isterken, Topçu, aydınların halkla etkileşime girerek aşağıdan yukarı ahlakla dönüştürmesini ister.

Topçu, sosyalist devleti savunur. Onun sosyalizm düşüncesi faşist devlet yaklaşımını da kapsar. Ona göre faşizmin en güzel örneği Alman Milli Sosyalizmi yani Nasyonal Sosyalizm'dir. Faşist devlet; otoriter, üniter ve totaliter esaslara dayanır. Topçu, devlet düşüncesiyle ilgili şablon ya da şemadan bahsetmez. Devlet felsefesinden bahseder. Çünkü ona göre devlette önemli olan biçim, şekil, örgütsel yapı veya şema değildir. Topçu'nun devlet düşüncesinde önemli olan devleti hayata geçirecek, devlet gücünü kullanacak olan insanların ahlakıdır. Ona göre en iyi devlet şeması kötü insanların elinde zulüm aracı, en kötü devlet şeması iyi insanların elinde adalet timsali olabilir. O, bu yüzden kurumsal bir devlet yapısından önce topluma ahlak ve rol model olarak *Millet Mistiklerini* gösterir. Bunun da tarihteki en iyi örneği Hallac-ı Mansur'dur. Hallac-ı Mansur İsyân Ahlakı'nı topluma sunduğu bir idealdir. Bu konuda Kısakürek ise Topçu'nun aksine Başyücelik ile günümüzdeki parlamenter sisteme benzer bir devlet tasarımı ortaya koyar. Başyücelik Devlet tasarımı ortaya koyduğu *Ideolocya Örgüsü* isimli eserinde, metropollerin kaldırılması, mabetlerin şekli, köydeki horozun ibiği, atın yelesine kadar tarif eder.

Topçu'nun, İslam Sosyalizmi'ndeki toprak reformu, kooperatifçilik, miras, büyük sanayi, toprağa bağlı yaşam ve faşist devletin 'otoriter', 'üniter' ve 'totaliter' özellikler, Kısakürek'in ise Başyüce-cumhurbaşkanı, Başyücelik Hükümeti-bakanlar kurulu, Yüceler Kurultayı-parlamento, devlet düşüncesinin gerçekçi yönleridir. Ancak Topçu'nun İsyân Ahlakı ve onu tarihte uygulayan Hallac-ı Mansur, Kısakürek'in de Başyücelik Devlet tasarımı, cumhurbaşkanı ile simitçinin eşit haklara sahip olması, toplumun bütün alanlarına ve insanların kıyafetlerine bile müdahale ütöpik yönleridir.

Topçu, tam kırk yıl boyunca şahsiyet sahibi insanlar yetiştirmek, birebir onlara dokunmak, gelişimlerine katkıda bulunmak istercesine öğretmenlik yapar. Onun, toplumda yetişmesini istediği şahsiyet sahibi insan, irade ve vicdanıyla, topluma ve bütün güç sahiplerinin, baskı ve haksızlıklarına gerekirse tek başına karşı koyacak ve hakkı savunacaktır. Aynı şeyin Kısakürek, devlet erki ve iktidar gücüyle yapılmasını ister.

Kısakürek, ilk başta sanat ve estetik kaygı ile modern bireyin yalnızlığını anlatan şiirler yazarken Arvâsî'yi tanıdıktan sonra (1934) toplum inşası amacı ile dini düşüncenin egemen olduğu şiirler kaleme alır. İlk tiyatro eseri *Tohum*'u (1935) Arvâsî'yi tanıdıktan sonra kaleme almış olması, onun tiyatro eserlerini baştan itibaren toplum inşası motivasyonu ile yazdığını göstermektedir. Kısakürek, Arvâsî'yi tanımadan önce (1934) *Kaldırımlar* (1928) şairi olarak meşhur olur. *Tohum* (1935) oyunu sergilenir. Ancak oyun Kısakürek'in beklediği ilgiyi görmez. Bir alanda büyük bir şöhret yakaladıktan sonra başka bir alanda yine kendisini ispat etmek zordur. Çünkü daha önce ortaya çıkan şöhret kimliği, onun yeni bir alanda meşhur olmasını gölgede bırakacaktır. Ancak ikinci tiyatro eseri olan *Bir Adam Yaratmak*'ı yazdıktan 1938 yılından sonra şair olmanın yanında hem de tiyatro yazarı olarak da şöhretin zirvesindedir. Şiir kitabı çıkarmaya yirmi bir yıl yani dördüncü şiir kitabı *Sonsuzluk Kervanı*'na (1953) kadar ara verir. Bunun iki nedeni olabilir. Birincisi 1934'ten önce *Kaldırımlar* şairi, bohem ve seküler bir yaşamın temsilcisi olarak gündemden düşmek istemiş olabilir. İkinci neden ise Arvâsî'yi tanıdıktan sonra onun etkisiyle tercih ettiği yeni yaşam şeklinin misyonunu, toplumsal meydan da (kamuoyunda) yerine getirme düşüncesi olabilir. Bunu 1939 yılında beyit şeklindeki *Sanat* isimli noktalamasında ve *Muhasebe* şiirinde şöyle ifade eder:

Anladım işi, sanat Allahı aramakmış;

Marifet bu, gerisi yalnız çelik çomakmış... (1939) *Sanat- Çile* (Kısakürek, 1999a: 39)

Sen, cüce sanatkârlık, sana büsbütün paydos! (1947) *Muhasebe- Çile* (Kısakürek, 1999a: 403)

Kısakürek'in, şiire ilk başladığı yıllarda amacı büyük bir sanatkâr (şair) olmaktır. Ancak Arvâsî'yi tanıdıktan sonra şiir alanındaki büyük sanatkârlık onun gözünde önemini kaybeder. Adeta bir çocuk oyunu olan çelik çomak gibi gözünde basitleşir. Onun şairliğinin başında ağırlıklı tema birey, bireyin yalnızlığı, estetik ve sanat fikri egemenken Arvâsî'yi tanıdıktan sonra hem şiirinde hem de tiyatro oyunlarında ve diğer eserlerinde toplum inşası birincil amaç olur.

Eserlerinde metinler arasılık vardır. 1938 yılında kaleme aldığı *Bir Adam Yaratmak* isimli tiyatro eseri ve aynı yıl yazmaya başladığı ve 1939 yılında tamamladığı *Çile (Senfoni)* şiirinin de ana teması entelektüel krizdir. Farklı bir deyişle aynı zaman zarfında entelektüel krizi hem tiyatro hem de şiirle ya da edebiyatın diğer türleriyle ifade eder. Özellikle farklı edebi türdeki eserlerinde metinler arasılık olması onun kitaplarını toplum inşa motivasyonu ile yazdığını göstermektedir. Yine 1947

yılında kaleme aldığı *Muhasebe* şiiri ile *Ahşap Konak* (1964) isimli tiyatro eseri arasındaki ilişki çok nettir:

Üç katlı ahşap evin her katı ayrı âlem!

Üst kat : Elinde tesbih, ağlıyor babaannem,

Orta kat : (Mavs) oynayan annem ve âşıkları,

Alt kat : Kızkardeşimin (Tamtam) da çılgınlıkları. (1947) *Muhasebe- Çile* (Kısakürek, 1999a: 403)

Böylece Tanzimat'tan sonra toplumda meydana gelen bozulmayı ve kuşak çatışmasını 1947 yılında *Muhasebe* şiiri ve 1964 yılında *Ahşap Konak* tiyatro eseri ile anlatır. *Ahşap Konak* tiyatrosunda toplum üç katlı olarak tasvir edilir. En üst üçüncü katta yaşlılar (75 ve üzeri yaşındakiler), orta katta olgun yaşlar (40 ve üzeri), en alt katta ise üçüncü katın torunları yani gençler (20 yaş) yer alır. Üçüncü kat ibadet katı, ikinci kat eğlence katı, alt kat ise tamamen yozlaşma ve ahlaki bozulma katıdır. Esas çatışma babaanne ve anne-kız kuşağı arasında yaşanır (Çetin, 2015: 115-116). Sonunda tiyatro kahramanı Recai evi yakar. Tiyatro kahramanı Recai'nin evi yakması Kısakürek'in hayalini kurduğu toplumda bu bozulmaya ve kuşak çatışmasına yer olmadığını göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kısakürek şaire tam bir toplum mühendisi misyonu yükler ve şöyle der: “Şair, fikir cephesinden ahyonu esrarlı havanlarda hazırlayan ve tek miligramının tek hücre üzerindeki tesirini hesaplayan bir simyacıdır” (Kısakürek, 1999a: 472). Bu kadar ince ve milimetrik hesabı ancak bir mühendis yapabilir. Ona göre şairin/sanatkârın, geçim derdine düşmeden rahatça eserler ortaya koyabilmesi için ekonomik ihtiyaçlarını devlet karşılamalıdır. Şairin tek kaygısı milli ve nitelikli eserler ortaya koymaktır. Bu düşünce Türkiye pratiği açısından problemlidir. Her iktidarın kendi ideolojisine göre sanat ve sanatçı kriteri göz önüne alındığında bu düşüncenin hayata geçme olanağı yoktur. O, bu düşüncesiyle kitlelere mesaj vermek ve onları dönüştürmek için sanata ve sanatçıya, ideolojik bir misyon yükler.

Topçu ve Kısakürek'in ideoloji kavramına bakışları ve yükledikleri içerikler farklıdır. Topçu ideoloji kavramını günümüzdeki gibi yanlı ve subjektif, iktidar ve egemen güçlerin çıkarına hizmet eden fikirler, sistematik olarak çarpıtılmış iletişim anlamlarında, Kısakürek ise ideal düşünce, objektif düşünceler anlamında kullanır. Bu yüzden eserleri arasında en çok önem atfettiği *İdeolocya Örgüsü* kitabının isminde

ideoloji kavramını kullanır. Eğer ideoloji kavramına yanlı ve sübjektif bir anlam yükleyseydi, muhtemelen bu eserin isminde ideoloji kavramını tercih etmezdi. Eğer bunu bilerek yaptığı kabul edilirse Kısakürek'in kendi düşünceleriyle çeliştiği söylenebilir.

Her iki aydın da demokrasiye eleştirel yaklaşır, insanların oy üzerinden eşitlenemeyeceğini düşünürler. Topçu, insanların kültür ve ahlak yönüyle eşit olmadığını, demokraside insan cevherinin birey olarak, eşitlik terazisine sokularak insanlık değeri göz ardı edildiğini ve insanların ağıllardaki hayvanlar gibi birbirine eşit sayıldığını, Kısakürek ise İmam-ı Gazali ile bir çobanı nicelik olarak eşitlemek Firavunların rejimi kadar batıl olduğunu ifade eder.

Ruhu ve manevi değerleri yok sayması yüzünden, pozitivizm, materyalizm ve pragmatizme iki aydında karşıdır. Topçu, düşünce yaşamının başından sonuna kadar Durkheim'in fikirlerine şiddetle karşı çıkar. İsyah Ahlakı ile onun sosyolojist toplum ve ahlak yaklaşımına anti-tez ortaya koyar. Ancak Kısakürek'in, Durkheim'e yönelik düşük dozda eleştirileri vardır. Bunlar; metafizik düşüncenin yolunu kapaması, yarı maddeci toplum ve bireyi toplum yaratır düşünceleridir (Kısakürek, 2017f: 71). Kısakürek'in bunlara olan eleştirisi şiddetli değildir. Ancak her iki aydında Gökalp'in toplum ve milliyetçilik anlayışına temelden karşıdır. Gökalp'in turan düşüncesine; Topçu, coğrafya, dil, kültür ve kader birliği olmaması yönüyle Kısakürek ise vatani somut bir mekân olmaktan çıkarıp mistik bir özelliğe bürümesinden dolayı karşıdır (Kısakürek, 2017f: 73). Durkheim'in sosyolojizm yaklaşımı, toplumun yararını ön planda tutması ve değişmez ilkelerinin olmaması yönüyle egemen güçlere hizmet eden bir aparata dönüşür. Bu itibarla Durkheim'in sosyolojizm yaklaşımına Kısakürek'in düşük dozda, Topçu'nun ise yüksek dozda eleştirileri vardır.

Kısakürek, liberalizm ve kapitalizmi, sosyalizm ve komünizm, faşizm ve Nazizm'i birlikte ele alır, bazen bu ikisini birleştirerek teke indirir, dünyayı yöneten iki veya üç ideoloji olduğunu düşünür. Bütün ideolojilerin savunduğu hakların ve eksikliklerinin gerçeğinin İslam'da olduğunu söyler. Bireysel özgürlükler ve mülkiyet, sosyal dayanışma ve yardımlaşma, patron sömürsünden kurtulma, kişisel çıkarlar uğruna bireysel özgürlüklerin korunması ancak İslam'da vardır. Topçu ise liberalizm ve demokrasiyi, komünizm ve kapitalizmi, faşizm ve Alman Milli Sosyalizmini (Nazizm), birlikte değerlendirir. Ona göre komünizm, kapitalizmin doğal bir sonucudur. Alman Milli Sosyalizmi'nin (Nazizm), faşizmden tek farkı üstün ırkçılık

düşüncesidir. Topçu, en zararlı ideoloji olarak kapitalizmi, Kısakürek ise komünizmi görür. Topçu'ya göre, komünizmle mücadele etmek için önce sanayi kapitalizmiyle mücadele etmek gerekir. Kapitalizm, engellenirse komünizm ortaya çıkmayacaktır. Bunun yolu kapitalizmle mücadele ise ancak İslam Sosyalizmi ile yapılabilir. Kısakürek ise komünizmle mücadele için başbakanlığa bağlı *Yabancı İdeolojilerle Mücadele Dairesi* kurulmasını önerir. Kısakürek ideolojilerle ilgili bazı durum tespiti ve nitelermeler yaparken Topçu ideolojilerle ilgili analiz ve çözümler yapar. Kısakürek toplum kurgusunu gerçekleştirmek için toplum mühendisliğini ideolojik bir aparat gibi kullanırken Topçu'nun böyle bir yaklaşımı yoktur.

Her iki aydının da faşizme ve Hitler'e yönelik eleştirel yaklaşımları olsa da bu eleştiri köklü değil kusur bağlamındadır. Faşizme ve Hitler'e yaklaşımları büyük resimde olumlu bir havada gerçekleşir. Topçu, Alman Milli Sosyalizmi'nin devlet sosyalizminin en mükemmel örneği olduğunu, ruhi ve ahlaki değerlere dayandığını söyler ve evinde Hitler'in resmi asılıdır, son olarak 1971 yılında Hitler'e yönelik, "ideali hülyaya çığnetti" (Topçu, 2010a: 203) ifadelerini kullanır. Kısakürek de 1978 yılında Hitler'i, her büyük devlet adamı gibi dava, gözü kara, hamle ve gaye sahibi olarak niteler (Kısakürek, 2016ı: 280). "Müsbet divaneliğin bätıl kutbu olarak da, her inkılâp ve hareketin sahibi, meselâ Hitler, Mussolini" (Kısakürek, 2010a: 533) ifadelerini kullanır. Her iki aydında faşizme ve Hitler'e yönelik köklü bir eleştiri getirmezler. Örneğin Topçu'nun din adamlarına yönelik eleştirileri, Kısakürek'in de modern İslamcılara yönelik eleştirileri ve her ikisinin yine komünizme olan eleştirileri göz önüne alındığında faşizme ve Hitler'e yönelik eleştirilerinin dozu düşüktür. Bunun nedeni; her iki aydının da devlet düşüncesinin Hitler ve faşizmle örtüşen yönlerinin olmasıdır. Bunlar; Topçu'nun devlet düşüncesinin, otoriter, üniter, totaliter ve ruhçu özellikleri, Kısakürek'in ise ruhçuluk ve tepeden inme militarist devlet anlayışıdır.

Topçu'nun evinde Hitler'in resminin asılı olması ve her iki aydının faşizme ve Hitler'e yönelik olumlu ifade kullanmaları ve köklü bir eleştiri getirmemeleri 'sanki bu iki aydın adına bir düşüklük algısı' oluşturabilir düşüncesiyle, dünya görüşü bu aydınlarla örtüşen araştırmacıların bir kısmı tarafından bu durumun mantıklı açıklaması yapılmaya çalışılırken, dünya görüşü bu aydınlarla çatışan araştırmacıların bazıları tarafından, Topçu ve Kısakürek'in faşist olarak yaftalanmasına neden olur. Bu konu Türk düşüncesinin gelişimi hakkında fikir vermesi açısından dikkat edilmesi gereken bir konudur.

Topçu, yazılarında özellikle yaşayan kişileri doğrudan konu etmez, Kısakürek'ten de yazılarında hiç bahsetmez. Kısakürek ise *Babiali* isimli eserinde Topçu'nun ölümünden sonra iki buçuk sayfa yazı kaleme alır. Kısakürek *Büyük Doğu Cemiyetine* davet etmek için Topçu'yu 1950 yılında evinde ziyaret eder. Ancak Topçu, *Büyük Doğu Cemiyetine* katılmaz. 1961 yılında Kısakürek hapisten çıkınca da Topçu onu evinde ziyaret eder. Kısakürek, Topçu'ya iki övgüde (takdir) bulunur; birincisi Topçu'nun Çolak Selahattin Paşa'nın ölümü üzerine *Büyük Doğu* dergisine gönderdiği yazıyı çok beğenir. İkincisi de Topçu'nun kaliteli bir düşünceye sahip olduğunu söyler. Topçu'nun 1961 yılında kendisini ziyareti sırasında ona İslam Sosyalizmi düşüncesinde sosyalizmi merkeze (lokomotif) koyduğunu İslam'ı da (vagon) yaptığını, esas olanın İslam (lokomotif) olduğunu söyler. Konferanslarında onun İslam Sosyalizmi düşüncesini şiddetle şöyle eleştirir (Kısakürek, 1999c: 332-335): Nasrettin Hoca'nın sarımsağı balla karıştırıp yemeye kalkışması sonra da bu karışımı kendisinin bile beğenmediğini söylemesi gibi ne sosyalizmi İslamiyet'e bulamaç yapmaya taraftar olmak, ne de onu Hitler vari Nasyonal Sosyalizm'e iliştmek, tam tersi bu uyumsuz temelleri nefretle reddettikten sonra elde edilen kupkuru sosyalizmdir (Kısakürek, 2016: 319).

Kısakürek, İslamiyet'in esas olduğunu, başka hiçbir ideoloji ile yan yana gelmeyeceğini, böyle bir sentezde ise esas olanın sosyalizm olduğunu düşünür. Bu konu da fırsat bulduğu eleştiriyi yapmaktan geri durmaz ve sıkça gündeme getirir. Ancak Topçu'nun polemikten ve tartışmadan uzak karakteri, kişileri açıktan hedef almama özelliği Topçu'nun aşağıdaki ifadelerinin Kısakürek'e dolaylı bir cevabı olabilir mi düşüncesini akla getirmektedir:

“Anarşist zümreye ‘irtica baş istiyor’ demek fırsatını verenler, Müslümanların önüne düşen sömürücü sahtekârlardır; cemaata önder geçinen ve İslâm cemaatinin selâmetini kumar oyunları ile soygunculuklarına fedadan çekinmeyen üstadlar, gazeteciler ve sözde dinî neşriyatın kahramanlarıdır. İslâm'da reform istekleri ileri sürüldüğü zaman çileden çıkanlar bilmelidirler ki kendilerini de temizleyecek ve İslâm'ın ruhunu ihya için ‘müslümanız diyen insan yığın’ının safsatalarından İslâm'ı kurtararak gerçek aslına ircâ edecek olan bir reformun mutlaka yapılması lâzımdır, Böyle bir reforma yani ıslah hareketine engel olan onların varlıklarıdır ve bu ıslah hareketi önce onları temizleyecektir.” (Topçu, 2008: 24)

Bilindiği üzere Kısakürek gençlik yıllarında aşırı bir kumar bağımlısıdır. Arvâsî'ye intisap (1934) ettikten sonra kumarı bıraktığını ifade eder. Ancak 1951 yılında bir kumarhane baskınında polise yakalanır. Kısakürek'in kumar bağımlılığı,

sevenleri tarafından üstat diye hitap edilmesi, gazeteci kimliği ve dinde reform düşüncesine karşı olması Topçu'nun, bu ifadelerle Kısakürek'e bir gönderme mi yapmaktadır düşüncesini akla getirir.

Topçu'nun yazılarında hak ve eşitlik ilk baştan itibaren vardır. Sosyalizm ve İslam Sosyalizmi kavramını yazılarında ilk olarak 1950 yılında, sıkça kullanması ise 1960 yılından sonradır. Topçu'nun, 'Kısakürek'e yönelik eleştiri' olarak yorumlanabilecek yukarıdaki ifadeleri 1968 yılında yazması Kısakürek'in Türkiye'nin birçok ilinde yoğun olarak konferans verdiği yıllara denk gelmesi bu eleştirilerin Kısakürek'e yönelik olabileceğini gösteren başka bir ipucudur.

İslam Sosyalizmi, ilk olarak kul hakkının, insan şahsiyetinin esas alındığı; 'zenginlerin malında fakirlerin de hakkı vardır, komşusu açken kendisi tok yatan bizden değildir' düşüncesinin toplumda yaşama geçirilmesidir. Topçu'nun yer yer Ruhçu Sosyalizm, Milliyetçi Sosyalizm ve Anadolu Sosyalizmi olarak da ifade ettiği bu kavram Topçu'nun kapitalizme karşı bir çözüm ve insan onurunu koruma düşüncesidir. İslam Sosyalizmi'nin Anadolu özelliği; Anadolu coğrafyasındaki Türklerden önceki ve sonraki İslam'la çelişmeyen bütün değerleri, milliyetçi özelliği; Anadolu'daki bütün ırkları kapsamasıdır. Ruhçu özelliği ise pozitivism, materyalizm ve pragmatizme karşı dini ve ahlakı merkeze almasıdır. İslam özelliği de hâkim düşüncenin İslamiyet olduğu bir sosyalizmdir.

İslam Sosyalizmi, mülkiyet, toprak reformu ve sınırlı ölçüde miras esasına dayanır. Büyük sermaye döneminde yalnızca kadın ve çocukların sefaletе düşmesini önleyecek kadar bir mirasa izin verir; geriye kalan toplumun hakkıdır. Büyük sermaye döneminde mirasın tamamen varislere devredilmesi toplumun sömürülmesine neden olur. İnsan yaşamının toprak merkezli gerçekleşmesi, metropol hayatına karşı kır hayatının, fabrika işçiliğine karşı kooperatifçiliğe dayalı tarımın, büyük sanayiye karşı küçük sanayinin tercih edilmesidir.

İslamcılıkta kolay kolay bir kalıba sığmayan Topçu için Mehmet Doğan 'İslamcı olmayan İslamcı', Mustafa Kök ise 'medeniyette İslamcı' ifadelerini kullanır; bu ifadeler onun siyasal İslam'a çok uzak olması ya da İslam'ın devlet yönetiminde makro bir kurum ya da yapı olarak kullanılmasına ve siyasal İslam'a kökten karşı olduğunu gösterir. O, dinin kurumsallaşınca birilerinin eline geçtiğini, devlet başkanının kendi iradesini Allah'a teslim etmesinin (Topçu, 2016a: 26) daha önemli

olduğunu söyler. Dinin bir ideolojiye dönüşmesini, devlet yönetiminde tepeden inme uygulanmasını istemez. O dinin vicdanlar üzerinde hâkimiyet kurmasını savunur. Kısakürek ise tam bir siyasal İslamcıdır, bunun en somut örneği onun Başyücelik Devlet tasarımıdır. Başyücelik Devlet tasarımı, İslam'ı tepeden inme siyasi bir ideoloji pratiği olarak sunar. Topçu, İslam'ı aşağıdan yukarı, gönüllere *Millet Mistikleri* ve millet şehitleri aracılığıyla yerleştirmek isterken, Kısakürek İslam'ı yukarıdan aşağı devlet kurumları ve erki üzerinden hâkim kılmak ister. Kısakürek, kendi iradesini Allah'a teslim eden kişinin İslam'ı devlet kurumları aracılığıyla topluma uygulamasını ister. Topçu, tam da bu noktaya çekince koyar. Ona göre devlet erkini, dini kurumları eline geçiren kişilerin, ilerleyen süreçte bu gücü suistimal etmesi söz konusudur. Dolayısıyla bir kişinin an itibarıyla sahip olduğu dini nitelik onu iktidara taşıma aracı olmamalıdır. Çünkü sahip olduğu dini kaliteyi/niteliği iktidarı elde edince kuruyamama olasılığı çok yüksektir.

Topçu, memleket ve millet zor durumda olduğu düşüncesiyle hayatında bir kez 27 Mayıs darbesinden sonra siyaseti dener. Sonrasında kendisi ve yakın çevresini tamamen siyasetten uzak tutar. Kısakürek, ise iki kez CHP'den millet vekili aday adayı olur ancak aday olamaz, *Büyük Doğu Cemiyetini* tamamen bir siyasi parti hüviyetinde kurar, 1970'te kurulan Türkiye'nin MNP ve oluşumunda ve MHP de ANAP ta bu siyasi oluşumların hepsinde bir kanaat önderi olarak vardır.

Topçu, geleneksel İslam'a yönelik eleştirel bir tutum içindeyken Kısakürek modern İslamcılara (yeni selefilik) ve selefiliğe yönelik bir eleştirel yaklaşım içindedir. Topçu geleneksel İslam düşüncesinin, İslam'ı skolastik bir zihniyete hapsettiğini, içtihat kapısının kapatılmasının düşünce evrimini durdurduğunu, din okullarında verilen eğitimin sadece üstatların düşüncelerinin şerhinden ibaret olduğunu, günümüzün ihtiyaçlarına cevap veremediğini düşünürken Kısakürek, İbn-i Teymiyye ve modern İslamcılarını, İmam-ı Rabbaniye karşı çıktıkları, 'İslam'ı merkezinden değiştirme girişiminde buldukları' ve dini kuru akıl bağlamında değerlendirdikleri gerekçesiyle karşı çıkar. Topçu ise modern İslamcılara yönelik doğrudan bir eleştiride bulunmaz. Topçu'ya göre *Ehl-i Sünnet* geleneğinin köşe taşları olarak nitelendirilebilecek Ebu Hanife ve Gazali'nin düşüncelerinin tarihi değeri vardır. Onların düşüncelerini günümüzde aynen tekrar etmek zekâyı skolastiğe mahkûm etmektir. Kısakürek, ise modern İslamcılarını, İbn-i Teymiyye etkisiyle kuru akli ön plana çıkarmaları ve dinde reform düşüncesinden dolayı eleştirir.

Dinde reform düşüncesi iki düşünür arasındaki temel ayrılık konularındandır. Kısakürek dinde reform düşüncesine karşı çıkarken Topçu, içinde bulunulan zamanın ihtiyaçlarına göre reform değil de ıslahat yapmak gerektiğini söyler. Kısakürek ise ıslahat kavramını da reform olarak algılar ve ona da karşı çıkar. Topçu, İslam'ın Hristiyanlıkla karıştırılmaması gerektiğini, İslam'da Katoliklik olmadığı için Protestanlıkta oluşmayacağını, İslam'ın her zaman Ortadoks olduğu için *Ehl-i Sünnet* inancına dayandığını, Kur'an'ın bütüncül yapısından dolayı *Ehl-i Sünnet* haricindeki mezheplerin büyük cemaat oluşturamadığını düşünür (Topçu, 2008: 104). Kısakürek ise dinde reform düşüncesini savunanlara, dinin ruhunu ve maneviyatını geri plana attıkları, kuru aklı ön plana çıkardıkları için Topçu'ya özellikle de modern İslamcılara (Efgani, Abduh, Mevdudi, Kutup ve Hamidullah'a) şiddetle karşı çıkar. Aynı zamanda Topçu'da ciddi hac eleştirisi vardır. Ona göre hac, bir İslam kurultayı olarak görev yapmaz. Kısakürek'te ise böyle bir hac eleştirisi yoktur.

Dinin özünü ve ruhunu anlamayanlara, dini çıkar amaçlı kullananlara Kısakürek “ham yobaz ve kaba softa ya da ham kaba softa ve sahte sofi”, Topçu ise “din pozitivistleri, din materyalistleri, din tüccarları, din bezirganları, din matematikçileri, mabet artistleri” nitelendirmelerini kullanır. Her ikisi de dini suistimal edenlere benzer bir tutum içinde yaklaşır. Topçu, İslam adına eleştirilerini içeriye dönük olarak, yani dini suistimal edenlere ve özellikle din adamlarına yönelik, Kısakürek, ise içeriye dönük eleştirilerini modern İslamcılara yönelik yapar.

İslamcı olarak kabul edilen bu iki aydının, *Kanlı Pazar* (Amerikan 6. Filosunun Dolmabahçe açıklarına demirlemesi) olayına yaklaşımlarının taban tabana zıt olması onların İslamcılık yaklaşımlarının birbirinden çok farklı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. 16 Şubat 1969'da İstanbul'a demirleyen Amerikan 6. Filosunu Taksim'de protesto eden o günün muhafazakâr basınında solcu anarşist olarak nitelenen gençlere yönelik MTTB öncülüğünde çeşitli dini muhafazakâr oluşumların yer aldığı gruplar tarafından saldırı yapılır, saldırıda yüzlerce genç yaralanır ve iki gençte ölür (Özcan, 2015:222). Topçu da bu *Kanlı Pazar* olayını bir ‘facia’ ve ‘Müslüman Türk çocuklarının birbirini boğazlaması’ olarak niteler. O günün İslamcı ve muhafazakâr aydınlarının bir kısmı bu olayı teşvik eder, bazıları sessiz kalır, ancak Topçu bu olaya şiddetle karşı çıkar ve tam bir manifesto olarak nitelenebilecek ‘*Din ile Kin Birleşmez*’ isimli makalesini kaleme alır. O gün kullandığı şu ifadelerin önemi günümüzde çok daha iyi anlaşılakta ve Topçu'nun zamanın ötesini okuduğunun göstergesidir:

“Amerika komünizme düşmandır; komünizm de Müslümanlığa düşman olduğu için Amerika’yı desteklemek her Müslümanın üzerine vaciptir; bu belki de bir cihattır. Desteklemek için ne lâzımsa yapılır, gayeye varmak için adam öldürmek caiz olur; hele öldürülen komünist ise” (Topçu, 2010a: 225) bunu yapmakta hiçbir mahsur yoktur. Topçu’nun ‘*Din ile Kin Birleşmez*’ makalesinde geçen bu ifadeler toplumsal olayları tarihsel süreçte çok iyi değerlendirdiği, İslam’ı yorumlama şeklinin ideoloji dışı olduğu, cesaretiyle mahalle baskısından çok öte şeyleri göze aldığı görülür. Kısakürek ise *Kanlı Pazar* olayını şu ifadesiyle destekler: “Türkiye’de millet, millet olmaya başlamıştır!” (Kısakürek, 2016b: 156) der. *Kanlı Pazar* olayını Kısakürek ve kendisinin dâhil olduğu milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı aydınlar destekleyerek şiddeti onaylar en iyi ihtimalle bir kısmı bu olaya sessiz kalır. Ancak Topçu’nun milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı bir aydın olarak kendi mahallesine tek başına muhalefet edip *Kanlı Pazar* olayına karşı çıkması günümüzde gelinen nokta itibarıyla çok kıymetli bir tutumdur.

Topçu ve Kısakürek’in toplum inşasına zıt yönde yaklaşıtlarının bir göstergesi de Ayasofya’ya bakışlarında gizlidir. Bilindiği üzere 1934 yılında camiden kiliseye dönüştürülen Ayasofya için Topçu “Sen Piyer’i (Ayasofya’yı) cami veya meclis yapsalar ne olacak? İçerisinde vatan sevgisiyle kendini fedaya hazır başlar yükselmedikten sonra...” (Topçu, 2008: 108), Kısakürek ise “Ayasofya’yı kapalı tutmak Allah’a sövmeye, Kur’an’a tükürmeye, Türk tarihini kubura atmaya, Türk iffetini kirletmeye, Türk vatanını esir etmeye denk bir suçtur. Gençler, bugün mü yarın mı bilemem... Fakat Ayasofya açılacak” (Kısakürek, 2021) demiştir. Kısakürek için fethin simgesi olan Ayasofya’yı kapalı tutmak Türk milletine yapılabilecek kötülüklerin konsantre edilmiş şeklidir. Belki de Türk toplumunun bazı yönleriyle esaretine işarettir. Topçu için ise Ayasofya’nın açık ya da kapalı olmasından ziyade içinde ibadet eden insanların en azından bir kısmının kalitesidir. Ayasofya’nın, içini kendisini toplum için harcayacak fertler (şahsiyetler) doldurmuyor ise yığınların, şahsiyet kazanmamış insanların doldurmasının pek bir anlamı yoktur. Önemli olan kendisini toplum için feda edecek olan şahsiyet kazanmış kişilerin toplumda yetiştirilmiş olmasıdır. Devlet erkini kullanarak, siyaset ve iktidar aracılığıyla Ayasofya açılabilir. Ancak bu ona göre pek önemli değildir.

Topçu ve Kısakürek Batılılaşmaya karşı olmalarına rağmen Batı’yı yok saymaz ve tamamen reddetmezler. Her ikisi de Batı’da ciddi bir medeniyet olduğunun

farkındadır. Kısakürek, konferanslarında ve söylemlerinde Batı'ya şiddetle karşı çıkmasına rağmen Topçu, ise Batı'yı daha objektif değerlendirme çabasıdır. Topçu Batı ile ilgili olumlu değerlendirmelerini açıkça söylerken, Kısakürek Batı ile ilgili olumlu değerlendirmelerini üstü kapalı bir şekilde yapar. Ya da onun bu değerlendirmeleri satır aralarından okunur. Kısakürek, Batı'yı, tamamen Doğu Batı ikileminde ele alırken, bu vurgu Topçu'da daha zayıftır. Kısakürek'e göre Batı son kertede madde ve kuru akıldan ibarettir. Özellikle materyalizm ve pozitivism etkisiyle ruhunu kaybedip maddenin içine hapsolmuş ve bunun sonucu büyük bir buhran yaşamaktadır. Topçu ise Batı'da bir ruh ve madde dengesi olduğunu; ruhun zengin edebiyatı ve güçlü metafiziğini Orta Çağ'da Hristiyan spiritüalizminin oluşturduğunu; maddenin Avrupa'da XVII. yüzyılda emperyalizm, kısaca diğer kıtaların ham maddelerini Avrupa'ya kaçırma çabasını destekleyerek ortaya çıkan büyük sanayi (Topçu, 2018a: 180) olduğunu söyler. Ancak Topçu son kertede maddenin ruhu boğmuş olabileceğini düşünür. Dolayısıyla Topçu Batıda metafizik, spiritüalizm, Hristiyan ahlakı, Rönesans, pozitivism, emperyalizm vb. üzerinden bir değerlendirme yaparken Kısakürek ise Batı'yı son tahlilde yalnızca madde indirger ve maddeye bağlı pozitivism üzerinden değerlendirir.

Topçu, Batı medeniyetinin arka planında geleneksel Hristiyan ahlakı ve Rönesans olduğunu düşünürken Kısakürek ise kuru akıl, materyalizm ve pozitivism olduğunu düşünür. Ancak Kısakürek, Batı medeniyetinin altında bir Hristiyan ahlakının olduğunun farkında olmasına rağmen bunu vurgulamaz ve olumlu bir özellik olarak pek ön plana çıkarmaz.

Kısakürek'e göre pozitivism ve materyalizmin ruhu yok saymasından dolayı Batı büyük bir kriz içerisinde can çekişmektedir. Kısakürek'in Batı'ya yönelik düşüncesi görünürde böyledir. Ancak Kısakürek kişilik yapısının bir sonucu olarak kolay kolay olumlu değerlendirme yapmaz. Bu olumlu özellik onun karşıt olarak gördüğü bir tarafta ise bunları ifade etmesi çok daha zordur. Aslında onun da Batı ile ilgili satır aralarında olumlu değerlendirmeleri vardır. Bu durumu şöyle dile getirir: Batı'nın iki ana unsuru felsefe ve sistem, yani düşünce ve yöntemdir (Kısakürek, 1992a: 292). Batı bu yoldan yürür ve dünyayı fetheder (Kısakürek, 1992a: 263). Kısakürek, İslam dünyasında her yönüyle onayladığı düşünceleri birçok vurguyla tekrarlar. Ancak konu Batı olduğunda, Batı'daki bazı olumlu özellikler kendi

kültüründe olmamasından hoşnut olmadığı için Batı'nın olumlu özelliklerini pek vurgulamaz ve uzun uzun anlatmaz.

Kısakürek'e göre Batı farklı milletlerden oluşmasına rağmen bir bütün halindedir. Batı; Eski Yunan, Roma ve Hristiyanlık süreçlerinden sonra Orta Çağ karanlığı, çok kısa bir Rönesans saadeti, XIX. yüzyıldan sonra kriz dönemine girer (Kısakürek, 2010a: 44). Aynı zamanda Yunan aklı, Roma nizamı, Hristiyanlık ahlakı ve haysiyetidir. Greko Latin buradan gelir (Kısakürek, 1992a: 255). Batı pozitif bilimler sayesinde dünyayı fetheder. Ancak bu süreçte ruhu ihmal etmesi sonucunda dışı süslü içi çürük bir dev şeklini alır (Kısakürek, 2010a: 43). Kısakürek'in yukarıdaki ifadeleri Batı ile ilgili olumlu özelliklerdir. Ancak hitap ettiği kitleyi konsolide etmek için Batı ile ilgili söylemleri olumsuz ve eleştireldir.

Topçu ise Batı'yı çok boyutlu değerlendirir. Onun bu değerlendirmeleri yatay ve dikey olarak adlandırılabilir. Yatay olarak; geleneksel Hristiyan ahlakı üzerine kurulan Batı medeniyeti. Bu yönüyle Batı'yı onaylar. Bir de sanayi kapitalizmi üzerine kurulan emperyalist Batı medeniyeti vardır ki Topçu buna şiddetle karşıdır. Eğer sanayi kapitalizmi Batı'da ortaya çıkmasa ve geleneksel Hristiyan ahlakına zarar vermeseydi; Batı'nın günümüzdeki bireysel ve toplumsal sorunları yaşamama ihtimali söz konusu olabilirdi.

Batı medeniyeti dikey (derinlemesine) dünya metaforu üzerinden şöyle anlatılabilir: İlk olarak büyük ve düzenli şehirler, maddi olanakların sağladığı konfor, sınırsız özgürlük, eğlence ve haz merkezli yaşam, bu, Batı'nın görünen, kabuk yüzüdür. İkinci katman, daha derin de olan kısmı ise Batı'nın sanatı ve kültürü; müziği, resmi, edebiyatı, heykeli, mimarisi, kütüphaneleri ve müzeleridir. Üçüncü katman ise din adamları, bilim insanları sanatkâr ve filozofların yardımıyla inşa edilen çekirdek katmandır. Bu ise Batı medeniyetini ayakta tutan gerçek güç kaynağıdır (Okay, 2009: 172-173). Batı ile ilk karşılaştığında onun dış kabuğu yani görünen yüzü daha çok dikkat çeker bu yüzden çoğunlukla Batı yalnızca, maddi konfor, özgürlük, eğlence ve haz merkezli yaşam olarak algılanır ve bunlardan ibaret sanılır.

Çağdaş olan iki aydının yaşadığı zaman diliminde milliyetçi muhafazakâr ve İslamcı aydınların neredeyse tamamına yakını modernleşmenin gerekliliği konusun da hem fikir olmalarına rağmen yalnızca şekli üzerinde düşünce ayrılıkları vardır. Kısakürek de bu aydınlarla aynı düşüncededir. O, modernleşmenin şart olduğunu,

bunun için yapılacak çalışmaları ve toplumun üzerine düşen fedakarlıkları anlatır. Yalnız o dönem aydınlarının dikkat çekmediği bir noktayı Topçu çok önemser. O, modernliğin artarak devam etmesi durumunda insan ruhu üzerine kurabileceği muhtemel hegemonyaya dikkat çeker. Topçu'nun içinde yaşadığı dönemde aydınların tamamı modernleşmenin şekli ile ilgili tartışma içindeyken o bütün bunların aksine modernleşmeyi kökten sorgular.

Kısakürek, bir yandan modernleşmenin handikaplarına dikkat çekerken, diğer yandan günümüzde yapay zekâ ve endüstri 4.0 olarak yorumlanabilecek kendisinin 'makineyi yapan makine' olarak ifade ettiği ciddi bir modernleşme şeklini sunar. Savunduğu ruhçuluğu makine gücüyle destekler. Topçu ise ruhi ve metafizik değerleri ortadan kaldıracığı için modernleşmeye kökten karşıdır. Böylece her iki düşünürün modernleşmeye olan yaklaşımları son kertede taban tabana zıt düşer.

Kısakürek ile ilgili yapılan akademik çalışmalarda onun modernleşme taraftarı olduğu noktasında genel bir kanı vardır. Ancak burada vurgulamamız gereken bir nokta var. Evet Kısakürek gerçekten modernleşmeyi ister ve savunur ancak onun modernleşme eleştirilerinin Topçu ve *Sosyal (Eleştirel) Teori* ile örtüşen yönleri de vardır. Onun modernleşme eleştirileri kendi ifadelerinden özetle şöyledir: Makine toplumları bütün alanlarda baskı altına alır, çarkları içinde ezer ve şahsiyetinden sıyrır. Bu durum yüzyılın en ince psikolojik, sosyolojik, politik, ekonomik ve üzerinde düşünülmesi gereken bir sorundur (Kısakürek, 2010a: 498). Makineyi kalite olarak bir solucandan daha aşağı görmedikçe onun hegemonyasından kurtulma imkânı yoktur. Makinenin yok sayılması nasıl bir problemse ona gereğinden fazla önem atfedilmesi de sorundur. Ancak makine bir köpek (Kısakürek, 2010a: 480) gibi insan ruhunun emrine verilmelidir. Makine ilk icat edildiğinde öyle olmasına rağmen daha sonra insan hayatını istila ederek, efendisini hapseden bir köle konumuna geçer (Kısakürek, 1992a: 249). Topçu'nun, ise teknik üzerinden yaptığı modernleşme eleştirisinin *Frankfurt Okulu*'ndan daha özgün olduğunu ifade eden bazı akademisyenler vardır. Çünkü *Eleştirel Teori* yalnızca modernliğe dönük yabancılaşma eleştirisi yaparken teknolojinin Batı-dışı toplumlardaki hegemonyacı niteliğine dikkat çekmez, ancak Topçu, bu konuyu çok iyi vurgulamaktadır (Yıldırım, 2016: 122).

Her iki aydında modernleşmeye ilişkin düşüncelerini 'fabrika bacası' metaforuyla ifade eder. Topçu fabrika bacası üzerinden modernleşme eleştirisi

yaparken Kısakürek ise fabrika bacasıyla bir modernleşme modeli ortaya koyar. Topçu, fabrika bacasının savaş savaş diye bağırdığını, uluyan bir canavar olduğunu ve kan kustuğunu (Topçu, 1998: 190,191,194), metropol yaşamı ve fabrikanın, insanın ruh dünyasında ne kadar değerli unsur varsa tek tek öldürdüğünü (Topçu, 1998: 176) ifade eder. Kısakürek ise yurdun her tarafını saran minareleri, ülkenin bir Müslüman memleketi olduğunun göstergesi olarak ve yurdun her yerinde bulunan bu minarelere birer eş (nişanlı) olarak inşa edilecek fabrika ve onun bacasını modern bir memleket olmanın bir göstergesi olarak değerlendirir (Kısakürek, 2010a: 383). Her iki aydının da fabrika bacası üzerinden modernleşme değerlendirmesi yapması manidardır. Bu konu Topçu'nun polemik sevmeyen bir kişilik olarak üstü örtülü bir şekilde Kısakürek'in savunduğu modernleşmeye yönelik eleştirisi olarak yorumlanabilir.

Modern dönemle birlikte özellikle mühendislik çalışmaları hız kazanmış, günümüzde ise en üst düzeye çıkmış ve yaşamı ve bütün bilim dallarını etkisi altına almıştır. Böylece modernleşme, mühendislik aracılığıyla hem doğaya hem de insana egemen olmuştur. Topçu ve Kısakürek'in modernleşmeye olan yaklaşımları, bu bağlamda ele alındığında muhtemel zararlarından dolayı Topçu toplum mühendisliğine karşıyken, Kısakürek, hayal ettiği toplumu kurmak için bütün edebi türleri ve sanatı (sinema, tiyatro, şiir) toplum mühendisliği enstrümanı olarak kullanması, savunduğu modernleşme düşüncesine uygun bir tutumdur.

Bu düşünürler, toplum inşa konularında zıt fikirlere sahiptir. Toplum inşası, aşağıdan yukarı (tabandan tepeye) ve yukarıdan (tepeden tabana) aşağı gerçekleşir. Aşağıdan yukarı toplum inşası, uzun zaman diliminde, meşakkatli, birey, eğitim ve ahlak, kısaca mikro kavramlar üzerinden gerçekleşir. Yukarıdan aşağı toplum inşası ise daha kısa sürede ve daha kolaydır. Yukarıdan aşağı toplum inşası, iktidardan, devlet ve kurumlarından, bürokrasiden, güç odaklarından, makro kurumlar üzerinden gerçekleşir. Aşağıdan yukarı toplum inşası ise insanın gelişimi (tekamülü), ahlak ve düşünsel olarak gerçekleşirken ikincisinde iktidarı ya da devlet gücünü ele geçirenlerin doğruluğuna inandıkları düşünceleri topluma dayatmasıyla gerçekleşir. Topçu'nun toplum inşası, fert/birey (şahsiyet), aşağıdan yukarı tekamülle gerçekleşirken Kısakürek'in toplum inşası ise yukarıdan aşağı, tepeden inme, toplumun dizayn edilmesiyle gerçekleşecektir.

Topçu, aşağıdan yukarı toplum inşasını kendi ifadesiyle *Millet Mistikleri* (aydınlar) üzerinden gerçekleştirmek ister. Bunun için toplumsal düşüncesinin

merkezini ahlak konusu oluşturur. İsyân Ahlakı'na sahip *Millet Mistiklerini* topluma prototip olarak sunar. Ahlak, irade, hürriyet, sorumluluk, vicdan, ruh, kısaca kişiye yönelik mikro yapılar ve ahlak üzerinden inşa peşindedir. Totalitarizm, otoriter devlet genelde soyut konulardır. Kısakürek gibi bunun somut bir şeması ya da Başyücelik Devlet tasarımı gibi örgütsel bir yapısını ortaya koymaz. Bakan, başbakan, genel kurmay başkanından bahsetmez. Bu konumdaki kişilerin, kendi iradeleri ve şahsiyetleriyle aşağıdan yukarı bir değişim gerçekleştirmelerini ister. Bilerek somut bir sistem ya da şema ortaya koymaz önemli olan vicdanlarda ve ruhta bir şema ya da sistem oluşturmaktır. Topçu, en iyi devlet sisteminin, örgütünün ve kurumlarının ahlaki gelişimi olmayan iradelerde ve ellerde en kötü şekilde kullanılabileceğini ifade eder. Aşağıdan yukarı sosyal değişimin olması için toplum birçok farklı etkenler, müdahaleler, aktörler, katılımlar ve süreçlerle şekillendirilir. Farklı bir ifadeyle aşağıdan yukarı değişim parçalıdır. Bu durum Popper'in kademeli toplum mühendisliği kavramıyla ilişkilendirilebilir.

Başyücelik Devlet tasarımı devlet başkanının (Başyücenin), parlamentonun (Yüceler Kurultayı) iktidarın (Başyücelik Hükümeti), bakanların (vekaletlerin), müsteşarlıkların vb. kurumların görev ve yetkileri ayrıntılı bir şekilde tanımlıdır. Bu yönüyle Başyücelik Devlet tasarımı günümüzdeki parlamento ve başkanlık sistemine benzer somut devlet örgütüdür. Böyle bir devlet örgütü topluma karşı devletin baskı aygıtlarını tepeden inme bir şekilde kullanacaktır. Başyücelik Devlet tasarımı Althusser'in ifadesiyle devletin baskı aygıtlarını (iktidar, ordu, polis ve mahkemeler, hapishaneler) topluma karşı kullanacak diğer taraftan da toplum devletin ideolojik aygıtları (din, eğitim kurumları, aile, medya) (Althusser, 2010: 169) aracılığıyla inşa edilecektir.

Her ikisi de toplum inşasında en önemli rolü aydına verir. Ancak Topçu'nun aydınları (*Millet Mistikleri*) toplum için kendilerini feda edecek, statüden uzak duracak iktidar dışında ve iktidara karşı olarak konumlanacaktır. Kısakürek'in aydınları (Yüceleri) tamda iktidarın merkezinde konumlanacak, devlet aydınlara teslim edilecektir. Peki devlet gücünü elinde bulunduran aydın bu gücü kendi çıkarına kullanmaktan ne kadar uzak kalabilecektir. Bu yüzden Topçu *Millet Mistiklerinin*, devletle sosyal statü ya da herhangi bir çıkar ilişkisine girmesine karşıdır. Kısakürek ise devlet yönetiminde rol verilecek olan aydınları (Yüce'yi) devletin olanaklarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayacak olanlardan tercih eder. Fakat devlet

gücüne sahip olan aydının o gücü her zaman doğru kullanacağını garantiyi yoktur. İktidar/yönetim sorunları da buradan çıkmaktadır.

Topçu, aydına iktidarda yer vermez. Aydını iktidarla karşıt konumlandırması onun aydın anlayışının modern entelektüelle benzer yönüdür. Fakat onun aydını kendisini toplum için feda etmesi yönüyle modern entelektüeli çok daha aşkın bir kavramdır. Topçu'nun aydın prototipi bu yüzden iktidarın dar aracına çıkardığı Hallac-ı Mansur, zindana attığı Ebu Hanife ve mecburi göçe zorladığı Mehmet Akif Ersoy'dur. Kısakürek'in aydını ise iktidarda konumlanması itibariyle tam olarak Türk aydınıdır.

Kısakürek'in, dokuz temel prensibinden üçü; şahsiyetçilik, cemiyetçilik (toplumculuk) ve müdahaleciliktir. Kısakürek'in eserlerinde birey toplum dengesini kurmaya yönelik açıklamaları olmasına rağmen son tahlilde o, "Kanun ruhumuzun, ana ölçüye sınımsız bağlı özü şudur; vatanda, hayalimizdeki cemiyete çekirdek olacak tek kadınla tek erkek kalıncaya kadar, gerekirse bütün topluluğu tırpandan geçirmek" tir (Kısakürek, 2010a: 316-317) der. Ona göre Büyük Doğu idealinde sadece topluma merhamet gösterilmelidir. Ferde acımaksız cemiyeti ferde karşı harcamaktır. Kısakürek, toplum için her şeye müdahale edileceğini ise şöyle açıklar: "Müdahalecilik, cemiyetimizin her unsuruyla fâni olduğu büyük topluluk mihrakında, cephe cephe bütün ferdî murakabe hakkını, fertleri aşan bir irade kutbuna bağlamak sistemidir" (Kısakürek, 2010a: 407). O, birey toplum dengesini korumaya çalışsa da fert ve toplum hakkı çakıştığı zaman o tercihini toplumdaki yana kullanır. Ona göre toplumun selameti için fertler feda edilir. Yine o, "Bizim cemiyetimizin ve cemiyetçiliğimizin kadrosunda, başı boş tek kum tanesi, tek buğday tohumu, tek keçi yavrusu ve tek insanoğlu aramayınız!" (Kısakürek, 2010a: 405) der. Onun bu ifadeleri hem toplumculuk hem de müdahalecilik prensibini anlatır. Kısakürek'in Başyücelik Devleti'nde, genel olarak devletçi-merkeziyetçi-otoriter bir yapı olmasına rağmen ancak buna uygun olarak birey vurgusu zayıftır (İ. Kara, 2015a: 285). Bu bağlamda Kısakürek, komünizmi topluma yaymaya yönelik girişimde bulunanlara idam cezası öngörür.

Fert, kelimesinin bu çalışmaya konu olan yönüyle dört farklı içeriği vardır. Birincisi modern anlamda yalnız ve toplumdaki izole olmuş birey, ikincisi bir insanın istek ve arzularını her şeyden üstün tutan *indivüalist*, üçüncüsü birey, herhangi bir içerik yüklemesi yapmadan sadece tek bir insan, dördüncüsü toplum için mesuliyet ve

sorumluluk üstlenmiş insan, anlamları vardır. Fert ve cemiyet Arapça kökenli kavramlardır ve kökeni moderniteden çok eskidir. Fert kelimesi modernleşme ile ortaya çıkan sosyal ve toplumsal süreçlerde insanın yalnızlığını ve toplumdan izole olmuş halini anlatamaz çünkü tarihsel kökeninde bu içerik yoktur. Problem, Türkçe kullanımda modern bireyi ve toplumsal anlamda mesuliyet ve şahsiyet sahibi kişiyi ifade etmek için aynı kavramın (fert) kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Topçu, ferdiyet kelimesini şahsiyet anlamında kullanır. Dolayısıyla onun yazılarında sıkça ferdiyet kavramını kullanması, 'ferdiyet sahibi insan' yetiştirmek gerektiğini ifade etmesi kendisi hakkında çalışma yapan bazı akademisyenler tarafından 'bireycilik' olarak yorumlanır. Halbuki o bireyciliğe (*individüalizme*) karşıdır. O, kendi hür vicdanı ve aklıyla hareket eden toplumsal baskılara karşı boyun eğmeyen, gücünü tarihsel müktesebatından alan şahsiyet sahibi insanı kasteder. Ancak Topçu'nun ferdiyet kavramını kullanması onun bireycilik (*individüalist*) taraftarı olarak algılanmasına neden olur. Topçu ferdiyet kavramıyla irade ve sorumluluk sahibi insanı kasteder. Fert ise modern anlamda toplumdan izole olmuş bir birey değildir. Ferdiyet sahibi insan, gerektiğinde kendi çıkarlarının tersine, gelenekler ve toplumsal değer yargılarına karşı çıkmaktan geri durmayan, mahalle baskısına boyun eğmeyen şahsiyet sahibi kişidir.

Topçu, birey-toplum bağlamında, bireyciliğin (*individüalizmin*) her çeşidine, sosyal uysallığa ve anarşizme, özellikle Durkheim'in sosyolojizm yaklaşımına, onun Türkiye temsilcisi Gökalp'in toplumculuk görüşlerine ve sosyolojizmin bütün türlerine yani toplum gerçeğinin her şey olduğu (Topçu, 2011: 212) yaklaşımlarına kökten karşıdır. O böylece kendi düşüncesine göre, sosyal uysallığın, anarşist bireyciliğin, toplumun ve Allahsız bireyin üstüne çıkar, Allahsız bireycilikten, doğa alanında Allah'ın hareketlerini gerçekleştirmeye yönelen bir şahsiyetçiliğe (*personalizme*) yükselir (Topçu, 2011: 179).

Topçu'ya göre fert/birey kelimesinin karşılığı şahıs kavramı değildir. Bireyciliğe göre insan kendi kendisine yeterli bir varlıktır. Kendisini meydana getiren bütün bileşenler kendisinin dışında kalır ve kendi dışındaki bütün her şeyle çatışma içindedir. Topçu, birey-toplum bağlamında insanın ancak şahsiyetçilikle hakikate ulaşabileceğini düşünür. Şahsiyetçilikte insan; özgür iradesi, inançları, ruhi süreçleri, sorumluluklarıyla birlikte sıradan bir yapının unsuru değildir. Bir bütün içinde eriyip kaybolmaz. İnançları ve bütün manevi özellikleri, iradesi, değerler sistemiyle birlikte

iktidarının sınırlarına kadar uzanan büyük bir varlıktır. İslam insanı birey olmaktan çıkarıp şahıs yapar. Bu yüzden o dışarıdan bir komutla hareket ettirilen bir yığın, kalabalık ya da kitle değildir (Topçu, 1972: 7-8). İnsan, dünyaya getirdiği çok özel mayayla köklerine (müktesebatına) bağlanmalı, ruhuna sindirmeli ve bilinçaltının ateşinde eriterek ondan büyük şahsiyet, bir deha şahsiyeti ortaya koymalıdır (Topçu, 2017ç: 69). İnsanoğlu şahsiyetini geçmiş tarihinden alır. Milleti meydana getiren geçmiş tarihidir. Millet tarihinden sıyrılırsa geriye bir yığın veya ruhsuz bir kitle kalır. İnsan, kendinin, içinden çıktığı milletin ve bütün bir insan aleminin müktesebatını taşır. İnsanın kendisiyle beraberinde taşıdığı ve kişiliğine mal ettiği tarih ne kadar zenginse şahsiyeti de o nispette kuvvetli olur (Topçu, 2018a: 221). Topçu, sosyolojizm ve *individüalizmin* uzlaştırılamayacağını, eğer böyle bir şey yapılırsa bunun, insan ruhuna zarar vereceğini, bireycilik ve toplumculuğun aslında birbirinden farklı şeyler olmadığını; toplumculuğun örgütlenmiş bireycilik olduğunu düşünür. Toplumculuk insani değerleri ve şahsiyeti yok sayar, şahsiyete düşman ve insanın tekamülüne engeldir. Bireycilik ise insanın arzu ve isteklerini putlaştırır.

Topçu ve Kısakürek birey-toplum bağlamında ele alındığında, Kısakürek'te topluma karşı ferdin hakkını koruma düşüncesi olmasına rağmen son kertede o tercihini her zaman toplumdan yana kullanır. Topluma ve devlete çok önem atfeder. Topçu ise birey toplum bağlamında şahsiyetçidir. Sosyal konformizme, bencil ya da anarşist bireyciliğe de karşıdır. O toplumsal baskıları göze alabilen, yalnızlıktan ve ıstıraptan korkmayan, inandığı doğruları savunan şahsiyetlerden yanadır. İnsan şahsiyetinin ve benliğinin toplumun çarkları içerisinde yok edilmesine, bireyin istek ve arzularının her şeyin üstünde tutulmasına karşıdır.

KAYNAKÇA

Ağabegüm, A. (1983). Tiyatroları. *Türk Edebiyatı-Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, (117), 48-51.

Ak, S. (2005). Edebiyat tarihlerinde Necip Fazıl. *Yedi İklim- Edebiyat, Kültür, Sanat, Aylık Dergi*, XVIII, (182): 121-132.

----- (2013). *Necip Fazıl bibliyografyası* (1. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Akalın, Ş. H. (2009). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Aktaş, H. ve Aktaş, B. (2014). Türk şiirinde bir fenomen olarak Necip Fazıl üniversitesi-misyonu ve vizyonu. *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Türkiye, 20-22 Mayıs.

Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (4. baskı). (Çev: A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayıncılık.

Altıparmak, C. (2019). Toplumsal ve düşünsel hayata etkileri bağlamında İrfan Fethi Gemuhluoğlu. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Kütahya.

Altun, F. (2005). Necip Fazıl Kısakürek'in yakın tarih görüşü hakkında bazı değerlendirmeler. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 153-167.

----- (2015). Alternatif tarih yazmak: Necip Fazıl Kısakürek'in hafıza siyaseti. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, s. 325-366). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Alver, K. (2001). Anadoluçuluk ve Hilmi Ziya Ülken. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (1), 133-138.

Arabacı, C. (2014). Necip Fazıl'ın Babıali eseri ve basına eleştirel yaklaşım. *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Türkiye, 20-22 Mayıs.

Argın, Ş. (2006). Siyasetin 'taşrası'ndan taşranın siyasetini tahayyül etmek. İçinde T. Bora-M. Gültekingil (Edt.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-Muhafazakarlık* 5 (3. Baskı, ss. 465-489). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arıcan, M. K., Orçan, M. ve Kala, M. E. (2016). Takdim. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 9-12). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Aron, R. (1979). *Aydınlar afyonu* (Çev: İ. Tanju). İstanbul: Tur Yayınları.

Arslan, A. (2002). Aydınlar, entelektüeller ve müminler. *Cogito- Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (31), 201-214.

Arslan, H. (2015). *Epistemik cemaat* (4. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Atabay, M. (2008). Anadoluculuk. İçinde. T. Bora-M. Gültekingil (Edt.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce- milliyetçilik 4* (3. Baskı, ss. 515-520). İstanbul: İletişim Yayınları.

Atasoy, E. (2017). Ütopyaçılık, ütopya ve distopya üzerine genel ve eleştirel bir bakış. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, 20 (80), 55-71.

Atasü Topçuoğlu, R. (2006). Foucault ve entelektüeller. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, 9 (37), 221-229.

Aydeniz, H. (2012). Kamusal entelektüel ve medya. Yayınlanmamış Doktora Tezi. *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

Aydın, M. (2005). Aydınlar ve günümüzdeki işlevleri. İçinde K. Çağan (Edt.), *Entelektüel ve iktidar* (1. Baskı, ss. 45-72). Ankara: Hece Yayınları.

Aytepe, M. (2016). Doğuşundan günümüze İslamcılığın Türkiye seyri: bir sınıflandırma denemesi. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (1), 169-200.

Azman, A. (1995). Türk aydınının kendini tanımlama sorunu. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 501-506). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Balım, A. İ. (1976). Kaybettiğimiz idealist Topçu. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 48-50.

Bars, M. E. (2017). Ziya Gökalp ve Türkçülük üzerine bazı değerlendirmeler. *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (2), 38-51.

Baş, M. K. (2014). Necip Fazıl düşüncesinde sezgi akıl ve kalp. *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Türkiye, 20-22 Mayıs.

Battal, E. (2006). Bir ütopya ve tasarım olarak “yarınki Türkiye”. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 119-126.

Batuhan, H. (2002). Entelektüel kavramı üzerine. *Cogito- Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (31), 94-96.

Baz, İ. (2017). Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu. İçinde B. A. Çetinkaya-S. Eren-A. Öztürk (Edt.), *Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni: Medeniyet projelerinin inşa sürecinde çağdaş İslam düşünceleri II*, 10 (2. Baskı, ss. 427-465). İstanbul: İnsan Yayınları.

Belge, M. (1995). Osmanlı'da ve Rusya'da aydınlar. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 123-132). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Benda, J. (2017). *Aydınların ihaneti* (3. Baskı). (Çev: C. Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bergen, L. (2016a). Nurettin Topçu'da köy-şehir kavramları ekseninde sosyalizm teklifi- Topçu'nun altersosyalizmi. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 85-125). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

----- (2016b). Nurettin Topçu'nun yarınki Türkiye'si. *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

Berger, L. B. (2011). *Kutsal şemsiye* (4. Baskı). (Çev: Ali Çoşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berksoy, B. (2006). Bir entelektüel olarak Tanpınar. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, 9 (37), 111-131.

Beyaz, Y. (2012). Nesir yazılarına göre Necip Fazıl'ın düşünce dünyası. Yayınlanmamış Doktora Tezi. *Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Edirne.

Bıyıklı, M. (2017). Derviş şair: Necip Fazıl. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart

Birgül, M. F. (2013). *İrade hareket isyan- Nurettin Topçu'nun entelektüel biyografisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2016a). İlk dönem Hareket'in çağdaş Türk düşüncesi açısından önemi. *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

----- (2016b). Değerlendirme oturumu. *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

----- (2016c). "İsyan Ahlakı" üzerine birkaç not. İçinde *İsyan Ahlakı- notlu Nurettin Topçu tercümesi ve eski harfli orijinali* (2. Baskı, s. 11-25). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Birinci, A. (2006). Nurettin Topu'nun sohbetlerinden hatıradan kalanlar. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 433-445.

----- (2009). Hareket mecmuası. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 106-115). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2015). Necip Fazıl biyografisi hakkında bazı yeni tespitler ve tashihler. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 33-57). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Birkök, M. (2000). Aydınlar ve Bazı Vasıfları. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (26): 97-111.

Bodin, L. (2000). *Aydın* (2. Baskı). (Çev: M. Dünder). İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Bolay, S. H. (2015a). Nurettin Topçu. İçinde S. H. Bolay (Edt.), *Tanzimat'tan günümüze Türk Düşünürleri, 4A-Cumhuriyet'ten günümüze bilimsel ve felsefi düşünce temsilcileri*. (1. Baskı, ss. 2285-2291). Ankara: Nobel Yayınları.

----- (2015b). Necip Fazıl Kısakürek. İçinde S. H. Bolay (Edt.), *Tanzimat'tan günümüze Türk düşünürleri, 5-Tanzimat'tan günümüze ahlaki ve edebi düşünce temsilcileri* (1. Baskı, ss. 3720-3729). Ankara: Nobel Yayınları.

Bora, T. (2015). 'Faşizmanın mücadeleci ruhu...': Necip Fazıl'da 'yabancı ideolojiler', anti-komünizm, avam, 'idrak soyluları', faşizm. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 463-478). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

----- (2016). Nurettin Topçu'da anti-kapitalizm ve sosyalizm pis burjuva ve kul hakkı. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 78-85). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Bourdieu, P., Sapiro, G., & McHale, B. (1991). Fourth lecture. Universal corporatism: The role of intellectuals in the modern world. *Poetics Today*, 12 (4), 655-669.

Boz, D. (2014). *Büyük Doğu'nun ruhu Necip Fazıl Kısakürek* (1. Baskı). Ankara: Hangar Kitap.

Bozbeyli, F. (2006). Nurettin Topçu. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 467-469.

Burçak, B. (2006). 19. Yüzyıl Osmanlı entelektüeli ve bilimcilik. *Doğu Batı-Düşünce Dergisi*, 9 (35), 49-60.

Can, M. (2020). Akıl, birey ve bireycilik kavramlarının Aydınlanma felsefesi ışığında yeniden yorumlanması. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (29), 181-200.

- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü* (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- (2010). *Felsefe sözlüğü* (7. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Civelek, M. (1976). Ahlak dersi. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 13-19.
- (2009). Yadımda kalanlar. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 380-395). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- (2017). *Kırk yıl sonra dün gibi Nurettin Topçu* (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Copeaux, E. (2000). *Türk tarih tezinden Türk İslam sentezine* (2. Baskı). (Çev: A. Berktaş). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Cuma, A. (2002). Rainer Maria ve Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde imgesel anlatım biçimleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Çağan, K. (2016). Nurettin Topçu: Anadoluçuluk ya da Türk-İslam milliyetçiliği. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 173-189). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Çağırıcı, M. (2020). Müdahene. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çebi, H. (1981). *Madde ve manada Necip Fazıl Kısakürek: (Tiyatrolarında)*. İstanbul: Veli Yayınları.
- (1987). *Bütün yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in şiiri*. İstanbul: Turizm ve Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çetin, E. (2012). Türk halkının aydın din alimi algısı. *Toplum Bilimleri*, 6 (11), 189-204.
- Çetin, M. (2004a). Türk edebiyatında fırtınalı bir zirve. İçinde. M. N. Şahin-M. Çetin (Haz.), *Necip Fazıl doğumunun 100. yılında* (1. Baskı, s. 8-10). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- (2004b). Necip Fazıl Kısakürek'in eserleri. İçinde. M. N. Şahin-M. Çetin (Haz.), *Necip Fazıl doğumunun 100. yılında* (1. Baskı, ss. 373-377). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Çetin, N. (2017). Necip Fazıl'ın tasavvufi yönüne genel bir bakış. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Çetin, N. (2015). *Kendini ve Allah'ı arayan adam: Necip Fazıl* (2. Baskı) Ankara: Akçağ Yayınları.

Çiğdem, A. (1993). *Aydınlanma felsefesi*, İstanbul: Alternatif Üniversite Yayınları.

Çınar, M. (2007). *Anadoluculuk hareketinin gelişimi ve Anadolucular ile Cumhuriyet Halk Partisi arasındaki ilişkiler (1943-1950)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Çoban, F. (2015). İslamcılığın fikri taşıyıcısı olarak Türkiye siyasi hayatında Necip Fazıl. *Mülkiye Dergisi*, 39 (3), 59-87.

Coşkun, S. (2005). Necip Fazıl'ın tiyatroları üzerine bir inceleme. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 382-401.

Dağı, İ. ve Uğur, F. (2009). *Yalnız demokrat Ferruh Bozbeyli kitabı*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Davutoğlu, A. (1988). *Kur'an-ı Kerim ve izahlı meal*. İstanbul: Çile Yayınları.

Dayı, İ. (1992). Birkaç damla hatıra. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 186-187.

Debbağoğlu, A. (1976). Nurettin Topçu'nun devlet görüşü. *Fikir ve Sanatta-Hareket*, (112), 20-27.

Demiralp, O. (2002). Entelektüeller ve aydınlar. *Cogito- Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (31), 108-132.

Demirhan, A. (1992). *Aydınlanma*, Ankara: Vadi Yayınları.

Demirli, E. (2015). Necip Fazıl'ın düşünce ve sanatında tasavvuf: entelektüel krizin çaresi veya 'dalâletten kurtaran bir ilim olarak tasavvuf'. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 367-380). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Develioğlu, F. (1993). *Osmanlıca -Türkçe ansiklopedik lügat* (11. Baskı) Ankara: Aydın Kitabevi.

Diclehan, Ş. (2017). *Sezai Karakoç'un gözüyle Necip Fazıl Kısakürek* (1. Baskı). İstanbul: Dicle Yayınları.

Dilçin, C. (2009). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Doğan, D. M. (2005). Nurettin Topçu. İçinde T. Bora-M. Gültekinil (Edt.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce- İslamcılık 6* (2. Baskı, ss. 438-451). İstanbul: İletişim Yayınları.

----- (2006a). Cumhuriyet devrinde iki asli karakter: Necip Fazıl ve Nurettin Topçu. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 103-118.

----- (2006b). Nurettin Topçu'nun 'Hareket'i. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 360-366.

----- (2014). *Doğan büyük Türkçe sözlük* (25. Baskı). Ankara: Yazar Yayınları.

Doğan, M. C. (2016). 1930'lu ve 1940'lı dergicilik ve Hareket dergisinin konumu. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 282-289). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Doğan, M. (1976). Türk düşüncesinde Nurettin Topçu'nun yeri. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 6-8.

Doğan, M. (2015). Âşık Paşa'nın Garîb-Nâme'sinde Dünya Metaforu. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (37): 119-144.

Doğan, N. (2014). Türkiye'de aydın sosyolojisi literatürüne eleştirel bir yaklaşım. *Sosyoloji Divanı*, 4, 215-233.

Duman, M. Z. (2018). Türkiye'de dünden bugüne aydın ve iktidar. *Sosyal Bilimler Dergisi*, XI (2), 59-79.

Dural, A. B. (2010). *Türk muhafazakarlığı ve Nurettin Topçu başkaldırı ve uyum* (2. Baskı). İstanbul: Kriter Yayınları.

Duran, B. (2005). Kısakürek'in siyasi fikirleri üzerine bir değerlendirme. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 75-82.

----- (2015). Necip Fazıl Kısakürek'te tek parti ve Kemalizm eleştirisi. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 523-531). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

----- (2016). Nurettin Topçu'da Batı algısı. *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

Durdu, Z. (2006). Frankfurt Okulu'nun sosyal bilim anlayışı. *Sosyoloji Dergisi*, (15), 15-32.

Duymaz, R. (2005). Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerindeki "dava ve toplum". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 223-235.

Eagleton, T. (1996). *İdeoloji* (1. Baskı). (Çev: M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ekinci, İ. (2015). Necip Fazıl şiirine poetik bir bakış. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 255-262). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Elibol, S. (2006). Bir muhalif düşünce dergisi: Hareket dergisi. İçinde. T. Bora-M. Gültekingil (Edt.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce- muhafazakarlık 5* (3. Baskı, ss. 276-273). İstanbul: İletişim Yayınları.

----- (2008). Hilmi Ziya Ülken. İçinde. T. Bora-M. Gültekingil (Edt.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce- milliyetçilik 4* (3. Baskı, ss. 520-533). İstanbul: İletişim Yayınları.

Emre, A. (2005). Büyük Doğu ve gelecek tasavvuru. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 37-48.

----- (2006). Nurettin Topçu’da öteki dünyalar. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 42-47.

Enginertan, T. (2009). Çağdaş bir mistiğin hayatına dair bazı notlar. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 90-105). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ergin, M. (2003). *Orhun Abideleri*, Ankara: Hisar Gazetesi Yayını.

Ergün, D. (2018). Frankfurt Okulu ve Aydınlanma eleştirisi. Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 68-78.

Erkan, R. ve Bozgöz, F. (2004). Aydınlar, toplumsal sınıflar ve ideoloji. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, 7 (29), 215-227.

Erkilet, A. (2005). Büyük Doğu nereden doğar? İslamcılık, Doğu-Batı Sentezciliği ve Necip Fazıl. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 66-74.

Ersoy, M. A. (2016). *Safahat*, İstanbul: Düzey Kitap.

Erverdi, E. (1976). Hocasız hareket. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 4-5.

----- (2009). Bir izin peşinde. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 62-89). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2018). *Nurettin Topçu dünden kalanlar ve geleceğe umutlar* (1. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erverdi, E., Kara, İ. (2016). Sunuş. İçinde *Reha* (4. Baskı, ss. 5-6). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2017a). Sunuş. İçinde *Taşralı* (4. Baskı, ss. 5-11). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2017b). Sunuş. İçinde *Millet mistikleri* (5. Baskı, ss. 5-7). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2018). Sunuş. İçinde *Amerikan mektupları - düşünen adam aramızda* (5. Baskı, ss. 5-6). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erverdi, E., Kutlu, M. ve Kara, İ. (1982). *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi-devirler/eserler/isimler/terimler*, 5. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma felsefesi*, (1. Baskı). (Çev: Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Fazlıoğlu, İ. (2015). *Soruların peşinde*. İstanbul: Papersense Yayınları.

Foucault, M. (2011). *Entelektüelin siyasi işlevi* (3. Baskı). (Çev: I. Ergüden-O. Akınhay-F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

----- (2012). *Doğruyu söylemek* (3. Baskı). (Çev: K. Eksen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusculuk* (Çev: B. E. Behar-G. G. Özdoğan). İstanbul: İnsan Yayınları.

Gencer, B. (2008). *İslam'da modernleşme 1839-1939*. Ankara: Lotus Yayınevi.

----- (2017). Emperyalden Ulusal Devlete Ulemâdan Üdebâyâya. İçinde B. A. Çetinkaya-S. Eren-A. Öztürk (Edt.), *Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni: Medeniyet Projelerinin inşa sürecinde çağdaş İslam düşünceleri II*, 10 (2. Baskı, ss. 417-425). İstanbul: İnsan Yayınları.

Genç, E. (2006). Sosyolojik açıdan entelektüel kavramsallaştırmaları Yayınlanmamış Doktora Tezi. *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları* (1. Baskı). (Çev: E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

----- (2000). *Tarihsel materyalizmin çağdaş eleştirisi* (1. Baskı). (Çev: Ü. Tatlıcan). İstanbul: Pardigma Yayınları.

Goethe, J. W. (1965). *Fauts*. (Çev: V. M. Kocatürk). Ankara: Edebiyat Yayınevi.

Goff, J. L. (2017). *Ortaçağda entellektüeller* (1. Baskı). (Çev: M. A. Kılıçbay). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gökberk, M. (2010). *Felsefe tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gökçalp, Z. (2014). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gökçek, F. (2015). Babıalı'den Büyük Doğu'ya yansımalar. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 123-133). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Gökdağ, F. (1992). Mana adamı Nurettin Topçu. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 194-195.

Gramsci, A. (1969). *Aydınlar ve toplum* (Çev: V. Günyol-F. Edgü-B. Onaran). İstanbul: Çan Yayınları.

----- (2011). *Hapishane defterleri* (Çev: A. Cemgil). İstanbul: Belge Yayınevi.

Güçlü, S. (2014). Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu mücadelesi. *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Türkiye, 20-22 Mayıs.

Gülalp, H. (2002). Entelektüeller, modernite ve postmodernite. *Cogito- Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (31), 215-226.

Gülendam, R. (2014). Büyük Doğu ve "Büyük Doğu" çevresi. *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Türkiye, 20-22 Mayıs.

Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü* (1. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Güler, T. (2012). Necip Fazıl Kısakürek'in hayatında ve ederlerinde tasavvuf olgusu. *Dede Korkut Dergisi*, 2 (3), 19-44.

Günaydın, Y. T. (2006a). Bağlanma: Abdülaziz Bekkine ve Nurettin Topçu ilişkisi. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 92-97.

----- (2006b). Nurettin Topçu bibliyografyası II. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 552-635.

----- (2015). Necip Fazıl'ın eserleri için bir kronoloji-oluşum denemesi 1922-2014 (ilk baskı, sonraki baskı, birleşik yahut ayrı basım ve ilaveler). İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl Kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 57-82). Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Günaydın, Y. T. ve Yazgıç, S. K. (2005). Necip Fazıl Kısakürek bibliyografyası. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 652-884.

Gündoğan, A. O. (1991). M. Blondel'in felsefesi ve Türkiye'deki etkisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. *Erzurum Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.

----- (2000). Nurettin Topçu. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, 3 (11), 89-106.

----- (2015). *Erzurum'un Yüzleri Nurettin Topçu*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.

----- (2016). Hareket, muharrik ve şahsiyet: Nurettin Topçu'da ahlakın yeniden inşası. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 190-194). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Güngör, E. (1999). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (14. Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.

----- (2011). *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Haksal, A. H. (2005a). Necip Fazıl şiiri öncesi ve sonrası. *Yedi İklim- Edebiyat, Kültür, Sanat, Aylık Dergi*, XVIII, (182), 34-37.

Haksal, A. H. (2005b). Edebiyat tarihinde Necip Fazıl. *Yedi İklim - Edebiyat, Kültür, Sanat, Aylık Dergi*, XVIII, (182), 106-120.

----- (2007). *Necip Fazıl Büyük Doğu Irmağı* (1. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Hancıoğlu, H. (2013). Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde temalar Yayınlanmamış Doktora Tezi. *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

Hayta, M. K. (2011). *Biraz hiperaktifiz galiba* (1. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Hülür, H., Demirpolat, A. (1999). Seçkincilik, aydın kimliği ve süreklilik. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (5), 367-389.

Ilgaz, T. (2002). Haidegger entelektüel miydi? *Cogito- Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (31), 108-120.

Işık, E. (1976). Nurettin Topçu ve din adamları. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 84-89.

----- (2009). Nurettin Hoca ve Din Adamları. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, s. 374-389). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

İnan, A. (1978). Selamlama. *Büyük Doğu*, 16-34 (2):3.

İstanbulu, H. (2014). Bohem hayatından camiye, insanlığın diriliş hikâyesi. *Hüküm Dergisi*, 2 (21), 14-19.

İşler, E. (1999). Voltaire ve Rousseau etrafında Aydınlanma Çağı Fransız yazınına bir bakış. *Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi* (5), 48-54.

Kabaklı, A. (1995). *Sultanü'ş Şuara Necip Fazıl*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Kaçmazoğlu, H. B. (2008). Nurettin Topçu. İçinde M. Ç. Özdemir (Der.), *Türkiye'de sosyoloji I İsimler- Eserler* (ss. 783-820). Ankara: Phoenix Yayıncılık.

----- (2012). *Türk sosyolojisinde temalar I - Türkçülük İslâmcılık muhafazakârlık* (1. Baskı). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Kaplan, M. (1976). Çağdaş bir mistik: Nurettin Topçu. *Fikir ve Sanatta-Hareket*, (112), 9-19.

Kaplan, R. (2011). Necip Fazıl'ın Şiiri. İçinde M. Miyasoğlu (Edt.), *Necip Fazıl Armağanı* (9. Baskı, ss. 21-28). İstanbul: Konak Yayınları.

Kara, İ. (1992). Ahmet Said Süleyman'dan hatıralar. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 183-185.

----- (1995). İslamcılık hareketi ve ilmiye sınıfı. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 303-314). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

----- (2005). *Sözü Dilde Hayali Gözde, Portreler I* (1. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2006a). Akif merkeze alınarak, bütün dönem düşüncesi okunabilir. *Yedi İklim - Edebiyat, Kültür, Sanat, Aylık Dergi*, 20 (201), 14-21.

----- (2006b). Nurettin Topçu bibliyografyası I. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 523-551.

----- (2009a). Nurettin Topçu'nun hayatı. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 12-21). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2009b). Nurettin Topçu'nun bibliyografyası. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 124-167). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2009c). Sunuş. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 7-8). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2015a). İdeolocya Örgüsü nasıl ele alınabilir? İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 263-308). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

----- (2015b). Sunuş. İçinde *Hareket 1939-1943* (1. Baskı, ss. IX-XIII). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2016a). Ahlak davasına adanmış bir ömür: Nurettin Topçu. *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

----- (2016b). *Bir İsyah Ahlakçısı Nurettin Topçu Albümü*. Erzurum: Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü Ortak Yayını.

----- (2017). *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi I* (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, M. (1976). Nurettin Topçu’nun idealindeki din adamı. *Fikir ve Sanatta-Hareket*, (112), 34-41.

----- (2009). Farklı bir tasavvuf yorumu. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 258-279). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Karadeniz, A. (2005). Büyük Doğu’nun siyaset, toplum ve devlet tasarımı: İdeolocya örgüsü. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 16-22.

Karaismailoğlu, A. (2017). Büyük Doğu düşüncesinin tarihsel dayanakları ve güncelliği. *Kaldırımlar’dan Sakarya’ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Karakaya, H. (2017). Türkiye’de ulusalcılık, İslamcılık modernizm açısından kadın. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (2) ,155-166.

Karakoç, S. (2016). *Edebiyat yazıları II: Dişimizin Zarı* (6. Baskı). İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karakoyunlu, Y. (1995). Aydın geleceğimizin oluşumu ve Cumhuriyet aydınları. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 103-122). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Karaman, H. (2010). *Nurettin Topçu*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

----- (2016). Nurettin Topçu ve İsyah Ahlakı. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 195-201). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

----- (2017). Nurettin Topçu. İçinde B. A. Çetinkaya-S. Eren-A. Öztürk (Edt.), *Doğu’dan Batı’ya düşüncenin serüveni: Medeniyet projelerinin inşa sürecinde çağdaş İslam düşünceleri II*, 10 (2. Baskı, ss. 235-270). İstanbul: İnsan Yayınları.

Karataş, T. (2013). Necip Fazıl’ın tiyatro yazarlığı ve tiyatrolarının belli başlı özellikleri. *Türk Dili Dergisi*, CIV (737), 88-96.

Karatepe, Ş. (2014). İdeolocya örgüsü ve Necip Fazıl'ın siyasi ideolojisi. *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Türkiye, 20-22 Mayıs.

Kavaz, İ. (2017). Sanatçı, şair ve fikir adamı olarak Necip Fazıl Kısakürek. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı II*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Kaya, E. (2017). Necip Fazıl'ın tiyatrolarında idealleştirilmiş kahramanlar. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı II*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Kayalı, K. (2016). Şehir ve köy arasında Nurettin Topçu. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 76-77). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Keser, İ. (1986). Tanzimat'tan Cumhuriyet Türkiye'de aydınlar ve aydınlar sosyolojisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.

Kılıç, A. (2020). *Bilinmeyen yönleriyle Türk filozofu Nurettin Topçu* (1. Baskı). İstanbul: Motto Yayınları.

Kılıçbay, M. A. (1995). Türk aydınının dünyasını anlamak. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 175-180). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Kılıoğlu, İ. (1990). Aydınlar, Aydınlanma, Batılılaşma, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul: Risale Yayınları.

----- (2011). Aydınlanma sorununa giriş denemesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 167-188.

Kırbaşoğlu, M. H. (2016). Bir Nurettin Topçu tipoloji denemesi: Fikir dünyamızın vagonuz lokomotifini!. *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

Kısakürek, N. F. (1950). İctimai Faaliyet. *Büyük Doğu* (25), 2-2.

----- (1983a). Bir adam yaratmak. İçinde O. S. Kacahasanoglu (Haz.), *Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek* (1. Baskı, ss. 261-264). İstanbul: Ağrı Yayınları.

----- (1983b). Üstad Necip Fazıl'la evinde yapılan sohbet. *Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, (117), 24-30.

----- (1990). *Konuşmalar* İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1991a). *Hesaplaşma* (2. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1991b). *Tohum* (5. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1992a). *Sahte kahramanlar* (6. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1992b). *Türkiyenin manzarası* (4. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1993). *Rapor 10/13* (2. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1995). *İmam-ı Rabbani: Mektubat* (1. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1996a). *Çerçeve 4* (1. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1996b). *Başbuğ velilerden 33* (5. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1999a). *Çile* (40. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1999b). *O ve ben* (14. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (1999c). *Babıali* (8. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2003). *Hikâyelerim* (13. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2006). *Püf Noktası* (3. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2007). *Aynadaki yalan* (16. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2008). *Öfke ve hiciv* (7. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2010a). *İdeolocya örgüsü* (18. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2010b). *Çerçeve 1* (5.Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2014a). *Büyük Doğu Cemiyeti* (2.Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2014b). *Tanrı kulundan dileklerim* (14. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2015a). *Sosyalizm komünizm ve insanlık* (14. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2015b). *Siyah pelerinli adam* (14. Baskı). Büyük İstanbul: Doğu Yayınları.

----- (2016a). *Hitabeler* (12. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016b). *Hadiselerin muhasebesi 3* (3. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016c). *Kafa kağıdı* (20. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016ç). *Yunus Emre* (17. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016d). *Tiyatro ve tesiri* (1. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016e). *Künye* (14. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016f). *Para* (18. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016g). *Sabır taşı* (14. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016h). *Doğru yolun sapık kolları* (20. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016ı). *Çerçeve 5* (3. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2016i). *Cinnet Mustatili* (19. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2017a). *Mukaddes emanet* (13. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2017b). *Kanlı sarık* (13. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2017c). *Ahşap konak* (15. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2017ç). *Reis bey* (34. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2017d). *Bir adam yaratmak* (8. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2017e). *Esselam* (18. Basım). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

----- (2017f). *Batı tefekkürü ve İslam tasavvufu* (25. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kıvanç, C. (1976). Nurettin Topçu'nun devlet anlayışında ekonomik görüşler. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 28-33.

Kocakaplan, İ. (1983). Hayatı: Çile yumağı. *Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, (117), 102-108.

Kocatürk, M. V. (1983). Fikir ve sanat adamlarının Necip Fazıl Üzerine yazıları. *Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, (117) 31.

Koçak, M. (2017). Necip Fazıl Kısakürek'in medeniyet düşüncesinde bir zemin olarak Anadolu ve Anadolu gençliğinin yeri. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Konuk, O. (2005). Modern entelektüelin doğuşu. İçinde K. Çağan (Edt.), *Entelektüel ve iktidar* (1. Baskı, ss. 73-86). Ankara: Hece Yayınları.

Konukman, E. (1976). Nurettin Topçu hocamızın ardından. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 64-71.

----- (1992). Nurettin Topçu hocamızın ardından. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 162-167.

----- (2006). Nurettin Topçu. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 460-466.

Kök, M. (1995). *Nurettin Topçu'da din felsefesi* (1. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2006a). Hocalar ve talebeler, idealler ve gerçekler. İçinde İ. Kara (Edt.), *Ezel Erverdi kitabı, bir yayın dünyası-fikir mücadelesi* (1. Baskı, ss. 113-151). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2006b). Nurettin Topçu'nun felsefesi bağlamında İsyah Ahlakı. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 127-140.

----- (2011). Önsöz. İçinde *İsyah Ahlakı* (6. Baskı, ss. 15-28). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2015). Nurettin Topçu. İçinde S. H. Bolay (Edt.), *Tanzimat'tan günümüze Türk düşünürleri, 4A- Cumhuriyet'ten günümüze bilimsel ve felsefi düşünce temsilcileri* (1. Baskı, ss. 2244-2284). Ankara: Nobel Yayınları.

----- (2016). Medeniyette İslâmıcı, siyasette Anadolu dil ve kültürde Türkçü Nurettin Topçu. *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

Kutlu, M. (1976). Nurettin Topçu için bir biyografi denemesi. *Fikir ve Sanatta-Hareket*, (112), 110-120.

----- (2006). Suya hasret. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 7-14.

Kutluer, İ. (2007). Pozitivizm. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Küçük, Y. (2010). *Aydın üzerine tezler 1* (1. Baskı). İstanbul: Mızrak Yayınları.

Lekesiz, Ö. (2006). Hocama sarabilseydim. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 387-389.

Levy, A. (1991). Osmanlı ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un askerî ıslahatı. İçinde E. Bagader (Haz.), (Çev: O. Bayraktar), *Modern Çağda ulema* (ss. 29-56). İstanbul: İz Yayınları.

Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve ütopya* (Çev: Mehmet Okyayuz). Ankara: Nika Yayınevi.

----- (2017). *Kültür sosyolojisi* (1. Baskı). (Çev: M. Yalçinkaya). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de din ve siyaset makaleler 3* (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınlar.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (1.Baskı). (Çev: O. Akınhay-D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Mengüşoğlu, M. Ö. (2017). *Mağrur öfke: Necip Fazıl* (4. Baskı). İstanbul: Metamorfoz Yayınları.

Meriç, C. (1983). *Cumhuriyet dönemi Türkiye ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

----- (1997). *Mağaradakiler* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, T. (2004). Maraşlı Kısakürek - zade Mehmet Hilmi Efendi. İçinde. M. N. Şahin-M. Çetin (Haz.), *Necip Fazıl doğumunun 100. yılında* (1. Baskı, ss. 8-51). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Mete, M. (2016). Dinleyicilerden katkılar. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 325-328). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Miyasoğlu, M. (1992). *Necip Fazıl Kısakürek* (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

Mollaer, F. (2009a). Nurettin Topçu için entelektüel biyografi denemesi. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 22-61). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2009b). İsyân Ahlakı'nın etik ve felsefî temelleri. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 188-209). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2016). *Liberal muhafazakarlık karşısında Nurettin Topçu* (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Naci, F. (1995). 'Münevver'den 'entel'e. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 181-188). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Nişanyan, S. (2012). *Sözlerin soyağacı, çağdaş Türkçenin etimolojik sözlüğü* (6. Baskı). İstanbul: Everest Yayınları.

Noyan, S. (2017). Necip Fazıl Kısakürek'in hikâyelerinde Büyük Doğu ideolojisi. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Okay, M.O. (1976). Nurettin Topçu Bir İdealistin Ölümü. *Fikir ve Sanatta-Hareket*, (112), 42-47.

----- (1987). *Necip Fazıl Kısakürek* (1. Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

----- (1997). Hareket. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, 16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

----- (1998). *Necip Fazıl Kısakürek*. İstanbul: Şule Yayınları.

----- (2004). Necip Fazıl şiiiri ve politikası. İçinde M. N. Şahin-M. Çetin (Haz.), *Necip Fazıl Doğumunun 100. Yılında* (1. Baskı, ss. 52-67). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2005). İnsan, sanatçı/şair olarak bir Necip Fazıl Kısakürek portresi. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 8-15.

----- (2009). Batı'nın iki yüzü. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 170-175). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----- (2018). *Necip Fazıl sıcak yarada kezzap* (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Oran, B. (1997). *Az gelişmiş ülke milliyetçiliği – kara Afrika modeli* (3. Baskı). Ankara: Bilgi Yayınları.

Ortaylı, İ. (2014, 12 Ocak). Deryfus Davası. *Milliyet Gazetesi*, 10.

Orçan, İ. (2017). Necip Fazıl'ın Düşüncesinde Doğu, Batı ve modernleşme. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.*

Öğün, S. S. (1992a). *Türkiye'de cemaatçi milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (1. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (1992b). Nurettin Topçu üzerine bazı dikkatler. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 65-71.

----- (2009). İhyacı bir fikir adamı: Muhafazakarlık ama nasıl. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 280-287). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Önal, M. (2018). Toplum mühendisliği ve eğitim arasındaki fark. *Birlik*, (3), 62-64.

Örgen, E. (2005). Necip Fazıl Kısakürek'in şiirindeki insan ve topluma bir bakış. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 270-277.

Öz, A. (2015). 'Çile içinde çile': Necip Fazıl çerçevesinden ardıllarının eleştirisi. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 459-596). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Özcan, A. (2015). *Nurettin Topçu okumaları* (1. Baskı). Antalya: Yeni Gün Ofset Matbaacılık.

Özcan, Z. (2006). Sosyo-kültürel fenomen olarak entelektüeller. *Doğu Batı-Düşünce Dergisi*, 9 (36), 35-62.

Özçelik, M. (2017). Necip Fazıl'da Yunus Emre hassasiyeti. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Özdalga, E. (2007). *İslamcılığın Seyri*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdenören, R. (2015). Necip Fazıl. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 13-32). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Özlem, D. (1995). Felsefe geleneği ve aydınımız. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 205-214). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Özyurt, C. (2012). *Küreselleşme sürecinde kimlik ve farklılaşma* (2. Baskı). İstanbul: Açılım Kitap

----- (2017). Nurettin Topçu'nun din kuramı ve İslam yorumu. İçinde C. Özyurt-E. Okumuş (Edt.), *Türkiye'de Sosyal Teori*. (1. Baskı, ss.181-234). Ankara: Hece Yayınları.

Perşembe, E. (2002). Nurettin Topçu'da Müslüman Anadolu Sosyalizmi düşüncesi. *İslamiyat Üç Aylık Araştırma Dergisi*, 5 (2), 93-100.

Popper, K. (1989). *Açık toplum ve düşmanları 1*. (2. Baskı). (Çev: Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

----- (1998). *Tarihselciliğin sefaleti* (2. Baskı). (Çev: Sabri Orman). İstanbul: İnsan Yayınları.

Portelli, H. (1982). *Gramsci ve tarihsel blok* (1. Baskı). (Çev: K. Somer). Ankara: Savaş Yayınları.

Poyraz, H. (2006). Ahlakın isyanı, isyanın ahlakı. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 48-52.

Püsküllüoğlu, A. (2015). Türkçe sözlük (2. Baskı). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Sağlık, S. (2005). Tiyatro yazarı olarak Necip Fazıl. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 342-381.

Sezer, A. (2012). Bir aktivist olarak aydın ve toplumsal hareketlerdeki rolü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.

Roy, O. (1994). *Siyasal İslamın İflası* (Cüneyt Akalın). İstanbul: Metis Yayınları.

Said, E. W. (2017). *Entelektüel* (Çev: T. Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sarıtaş, M. (1992). Nurettin Topçu'nun fikir dünyası. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 87-97.

----- (2006). Nurettin Topçu. İçinde. T. Bora-M. Gültekinçil (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce- muhafazakarlık 5* (3. Baskı, ss. 261-267). İstanbul: İletişim Yayınları.

Sartre, J. P. (2016). *Aydınlar üzerine* (8. Baskı). (Çev: A. Bora). İstanbul: Can Yayınları.

Schumpeter, J. (1974). *Kapitalizm sosyalizm ve demokrasi* (Çev: T. Akoğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.

Sezer, A. (2012). Bir aktivist olarak aydın ve toplumsal hareketlerdeki rolü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.

Sılay, M. (1992). Nurettin Topçu ve son hareket kuşağı. *Nurettin Topçu’ya Armağan*, 192-193.

----- (2006a). Nurettin Topçu’nun ideali. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 398-401.

----- (2006b). İsyen kitabı Safahat. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 470-522.

----- (2010). *Fikir dünyamızın yıldızlarından Nureddin Topçu* (1. Baskı). İstanbul: Düşün Yayıncılık.

Sorgun, H. (2015). Tiyatro “sahne”sinden Anadolu’nun “sine”sine: Necip Fazıl Kısakürek. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 143-162). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Sönmezer, B. (2014). Necip Fazıl Kısakürek’in düşünsel hayatı (1923-1950). Yayınlanmamış Doktora Tezi. *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Şan. M. K. (2001). Türkiye’de aydın toplum ilişkileri: servet-i fünun aydınları. *Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Dergisi*, (1-2), 80-97.

----- (2005). Türk aydınının soykütüğü üzerine değerlendirmeler. İçinde K. Çağan (Edt.), *Entelektüel ve iktidar* (1. Baskı, ss. 271-308). Ankara: Hece Yayınları.

Şehsuvaroğlu, L. (2002). *Nurettin Topçu* (1. Baskı). Ankara: Alternatif Yayınları.

----- (2011). *Türk sosyalizmi ve Nurettin Topçu* (1. Baskı). Ankara: Elips Yayınları.

Şeker, A. (2004). *Küreselleşen dünya’da geleceğin sosyal hizmeti* (1. Baskı). Ankara: Sabev Yayınları.

Şemseddin Sami. (2012). *Kamus-ı Türki* (2. Baskı). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.

Şen, C. (2017). Necip Fazıl Kısakürek'in tiyatroları üzerine bir inceleme. Yayınlanmamış Doktora Tezi. *Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bartın.

Şen, H. (2016). Nurettin Topçu'nun Türk düşüncesindeki sıradışı yeri. İçinde Ü. Bozyer (Edt.), *Kültür dünyamızın mimarları* (ss. 35-70). Muğla: Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.

Şener, S. (2017). Necip Fazıl'ın Düşüncesinde Doğu, Batı ve modernleşme. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Şentürk, R. (2016). Açılış konuşmaları. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 21-22). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Şeriati, A. (2015). *Aydın* (2. Baskı). (Çev: E. Okumuş-H. Kırılgaç-M. Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.

Subaşı, N. (1996). *Türk aydınının din anlayışı* (1. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tabakoğlu, A. (1992). Nurettin Topçu'nun devlet anlayışı. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 72-74

----- (2009). İslam Sosyalizmi davası. İçinde İ. Kara (Edt.), *Nurettin Topçu* (1. Baskı, ss. 224-243). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Tanpınar, A. H. (1988). *XIX. asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitapevi.

Tarlan, A. N. (1976). Nurettin Topçu. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 2-2.

Tonga, N. (2011). Anadolu mecmuası (1924–1925) ve Anadoluçuluk fikri üzerine bir inceleme. *Türk Yurdu*, 31(285): 138– 142.

Topaloğlu, B. (1992). Gönlümün dilinden. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 143-146.

Topçu, N. (1939a). Rönesans hareketleri. *Hareket, Fikir- Sanat*, 1(1), 1-6.

----- (1939b). Bizde milliyet hareketleri. *Hareket, Fikir- Sanat*, 1(3), 74-79.

----- (1939c). Çalgıcılar. *Hareket, Fikir- Sanat*, 1(4), 110-111.

----- (1939d). Asrımızın hareket adamaları. *Hareket, Fikir- Sanat, 1(2)*, 33-39.

----- (1943). Hakikat düşmanı üç felsefe pozitivism-pragmatizm-sosyolojizm. *Hareket, Fikir- Sanat, 5(11)*, 321-323.

----- (1972). Önsöz. İçinde *İslam şahsiyetçiliği* (1. Baskı, ss.7-9). İstanbul: Yağmur Yayınları.

----- (2002). Bahtiyar belde. *İslamiyat Üç Aylık Araştırma Dergisi, 5 (2)*, 131-138.

----- (1998). *Kültür ve medeniyet* (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2008). *İslam ve insan- Mevlânâ ve tasavvuf* (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2010a). *İradenin davası- devlet ve demokrasi* (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2010b). *Var olmak* (6. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2011). *İsyân Ahlakı* (6. Baskı). (Çev: M. Kök-M. Doğan). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2013). *Sosyoloji* (4. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2015). Hareket'in otuz yılı. İçinde *Hareket 1939-1943* (1. Baskı, ss. XV-XVIII). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2016a). *Ahlak nizamı* (9. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2016b). *İsyân Ahlakı- notlu Nurettin Topçu tercümesi ve eski harfli orijinali* (2. Bakı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2017a). *Varoluş felsefesi- Hareket felsefesi* (7. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2017b). *Felsefe* (7.Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2017c). *Millet mistikleri* (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

----- (2017ç). *Büyük fetih* (15. Baskı). Dergâh Yayınları
İstanbul: 15.Baskı.

----- (2017d). *Ahlak* (10. Baskı). İstanbul: Dergâh
Yayınları.

----- (2017e). *Taşralı* (9. Baskı). İstanbul: Dergâh
Yayınları.

----- (2017f). *Bergson* (7. Baskı). İstanbul: Dergâh
Yayınları.

----- (2018a). *Yarınki Türkiye* (17. Baskı). İstanbul:
Dergâh Yayınları.

----- (2018b). *Mehmet Akif* (11. Baskı). İstanbul: Dergâh
Yayınları.

----- (2018c). *Amerikan mektupları- düşünen adam
aramızda* (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tökel, D. A. (2005). Bir medeniyet eleştirmeni olarak Necip Fazıl. *Hece Aylık
Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 48-56.

Tökenek, M. (2017). Cemiyet şairi olarak Necip Fazıl Kısakürek.
Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I,
Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05
Mart.

Tulum, M. (2011). *17. Yüzyıl ve söz dağarcığı* (1. Baskı). Ankara: Türk Dil
Kurumu Yayınları.

Tunalı, M. A. (2009). Siyasi fikir dergileri. İçinde. T. Bora-M. Gültekingil
(Edt.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce- dönemler ve zihniyetler 9* (1. Baskı, ss. 837-
844). İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin siyasi hayatında Batılılaşma hareketleri*.
İstanbul: Yedigün Matbaası.

Tural, S. (2006). *Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi, VI*. Ankara:
Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Türkdoğan, O. (2014). *Türk toplumunda aydın sınıfının anatomisi*. Konya:
Çizgi Kitabevi Yayınları.

Türkmen, H. (2005). Hareket dergisi 1939-1982. İçinde. T. Bora-M.
Gültekingil (Edt.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce- İslamcılık 6* (2. Baskı, ss. 715-
720). İstanbul: İletişim Yayınları.

Tüzeer, M. S. (1992). Nurettin Topçu. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 177-182.

Uçan, H. (2006). Nurettin Topçu'nun düşlediği ahlak ve toplum. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 84-91.

----- (2017). Batı aklı ve Necip Fazıl. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Ural, K. (2006). İnsan Nurettin Topçu. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 369-370.

Usta, A. (2018). Aydınlanma düşüncesine kısa bir bakış. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi*. (1), 74-90.

Ünal, K. Y. (2015). Hareket mecmuası indeksi (1939-1953) bir "Rönesans hareketi"nin işaretleri. İçinde. *Hareket 1939-1943* (1. Baskı, ss. XIX-XXII). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ülgener, S. F. (1983). *Zihniyet aydınlar ve izm'ler* (1. Baskı). Ankara: Mayaş Yayınları.

Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi* (2. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.

Vergin, N. (2006). Entelektüel olmak ya da olmamanın sosyolojik belirlemeleri üzerine bir deneme. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, 9 (37), 9-36.

Weber, M. (1999). *Protestan ahlakı ve kapitalizm ruhu* (2. Baskı). Ankara: Ayraç Yayınları.

----- (2004). *Sosyoloji yazıları* (6. Baskı). (Çev: T. Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalçın, Ö. (2006). Althusser'de aydın sorunu ve ideoloji. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, 9 (36), 113-129.

Yanar, I. (2005). Necip Fazıl düşüncesinde Doğu-Batı ve modernleşme. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 9 (97), 37-47.

Yıldırım, E. (2006). Mistisizme koşut şeriata karşı bir ihyacı olarak Nurettin Topçu'da İslam düşüncesi. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 178-199.

----- (2015). Necip Fazıl'da siyasallık: Realpolitikten idealpolitige ulaşma davası. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 493-522). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

----- (2016). Nurettin Topçu İslamcılığı. İçinde M. K. Arıcan-M. Orçan-M. E. Kala (Edt.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (ss. 126-154). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

----- (2017). Necip Fazıl Kısakürek'in İslamcılık mirası. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Yıldırım, E. (2006). Nurettin Topçu'da sosyolojik tahayyül: Yerli Eleştirel Sosyal Teori. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 141-147.

----- (2015). Necip Fazıl'ın siyasal İslamlaşma yaklaşımı. İçinde A. Öz-İ. Kara-A. Ertuğrul (Edt.), *Necip Fazıl kitabı sempozyum tebliğleri* (1. Baskı, ss. 479-492). İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları.

----- (2016). Modernite sorunu karşısında Nurettin Topçu: niçin modernite? *Nurettin Topçu Sempozyumu*. Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 15-16 Nisan.

Yıldız, Y. G. (1995). Türk aydını ve iktidar sorunu. İçinde S. Şen (Edt.), *Türk aydını ve kimlik sorunu* (1. Baskı, ss. 355-378). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Yılmaz, E. B. (2017). Necip Fazıl Kısakürek'in eserlerinde hâkim tema olarak 'bir adam yaratmak düşüncesi'. *Kaldırımlar'dan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Yozgat Valiliği, Yozgat Belediyesi ve Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye. 02-05 Mart.

Yurttaş Özcan, F. (2011). Bir aydın hareketi olarak aydınlar ocağı ve Türk siyasetine etkileri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.

Yücel, A. (1992). Nurettin Topçu'yu anlamak ve anlatmak. *Nurettin Topçu'ya Armağan*, 17-21.

Yüksel, A. N. (1976). Mektep insanı Nurettin Topçu. *Fikir ve Sanatta- Hareket*, (112), 72-83.

Yülek, E. (2006). Bir ideal adamı, bir derviş, bir kâhin: Nurettin Topçu. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 10 (109), 458-459.

Yürekli, M. (2014). Necip Fazıl Kısakürek'in siyasete etkisi. *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Türkiye, 20-22 Mayıs.

Zygmunt, B. (2017). *Yasa koyucular ve yorumcular* (4. Baskı). (Çev: K. Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

FAYDALANILAN İNTERNET KAYNAKLARI

Aktolga, M. (2016). Toplum Mühendisliği, Yönetme-Kontrol Bilimi ve Türkiye. <http://www.aktolga.de/m59.pdf> İndirilme Tarihi: 02.11.2022.

Büyük Doğu Yayınları. (2018). Yayın Kataloğu. <https://www.buyukdoguyayinlari.com/yayin-katalogu/kitap/nfk-takim-100-kitap/1/140> İndirilme Tarihi: 07.12.2018.

Dergâh Yayınları. (2021). Hakkımızda. <https://www.dergah.com.tr/hakkimizda#:~:text=Ezel%20Erverdi'nin%20%20C3%B6nc%20%20C3%BC1%20%20C3%BC%20ile,yayg%20%20C4%B1n%20h%20%20C3%A2le%20gelmesi%20i%20%20C3%A7in%20kuruldu> İndirilme Tarihi: 05. 02. 2021.

Dinimizislam. (2022). Müdahane ve müdara ne demektir? <https://dinimizislam.com/detay.asp?Aid=593> İndirilme Tarihi: 20.03.2022.

Duran, N., & Can, Ö. (2022). Hacktivizm ve Toplum Mühendisliği Üzerine Bir İnceleme. <http://inet-tr.org.tr/inetconf19/bildiri/74.pdf> İndirilme Tarihi: 02.11.2022.

Hürriyet. (2021). Yaşar Nuri Öztürk parti kurdu. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/yasar-nuri-ozturk-parti-kurdu-38696941> İndirilme Tarihi: 07. 11.2021.

İslamcı Dergiler Projesi. (2019). Necip Fazıl Kısakürek- Yazar Profili. <http://katalog.idp.org.tr/yazarlar/15/necip-fazil-kisakurek> İndirilme Tarihi: 10.02. 2019.

Kant, I. (2022). “Aydınlanma nedir?” sorusuna yanıt. (Çev: Nejat Bozkurt). İstanbul: Remzi Yayınları. <https://web.itu.edu.tr/~girayg/comprehensive/docs/Kant%20%20Aydinlanma%20Nedir.pdf> İndirilme Tarihi: 25.12.2022.

Kısakürek, N. F. (2021). Gençler! Ayasofya açılacak!.. | Necip Fazıl Kısakürek (Necip Fazıl Kısakürek'in ses kaydı). <https://www.youtube.com/watch?v=LxeHIA8MeKY> İndirilme Tarihi: 16.04.2021.

Sorularla İslamiyet. (2021). Sorularla İslamiyet. <https://sorularlaislamiyet.com/bir-saat-tefekkur-bir-yillik-nafile-ibadetten-daha-hayirlidir-diye-bir-hadis-i-serif-var-midir-kadir> İndirilme Tarihi: 08.11.2021.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı. (2021). Necip Fazıl Kısakürek Ödülleri Bize Bu Toprağın Sesini, Kokusunu, Nefesini Taşıyacaktır. <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/1473/necip-fazil-kisakurek-odulleri-bize-bu-topragin-sesini-kokusunu-nefesini-tasiyacaktır> İndirilme Tarihi: 07.11.2021.

Türkiyeturizm. (2021). Aydınlarımız Diyalog Kuramadı. <https://www.turkiyeturizm.com/aydinlarimiz-diyalog-kuramadi-24087h.htm> İndirilme Tarihi: 07.11.2021.

Yılmaz, S. (2020). Toplum mühendisliği.
https://www.academia.edu/44505284/Toplum_m%C3%BChendisli%C4%9Fi_
İndirilme Tarihi: 02.11.2022.



ÖZGEÇMİŞ

- Adı Soyadı** : Mustafa Kemal HAYTA
- Yabancı Dil** : İngilizce
- Eğitim Durumu**
- Lisans** : Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi 2000
- Yüksek Lisans** : Gaziantep Üniversitesi 2012
- Çalıştığı Kurumlar ve Yıllar** : 2000 yılından itibaren Millî Eğitim Bakanlığına bağlı ilk ve orta dereceli okullarda psikolojik danışman (rehber öğretmen) olarak görev yapmaktadır. Halen Kahramanmaraş İlinde (2022) rehber öğretmen olarak görevine devam etmektedir.
- Yayımları (Diğer)** :
- Hayta, M. K. (2021). Nurettin Topçu'da Batı ve Modernleşme Algısı. *Akdeniz 4. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. Girne, KKTC, 24-25 Nisan.
- Hayta, M.K. ve Mazman, İ. (2022). Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'te Karşılaştırmalı Aydın Analizi. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 5 (9), 81-100.
- Araştırma Alanları** : Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Aydınlar Sosyolojisi, Batı ve Modernleşme, İslamcılık, İdeolojiler.