



# Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ



# İÇİNDEKİLER

## GİRİŞ

İSMAİL KARA

Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not 15

## BİRİNCİ BÖLÜM TARİHSEL SÜRECE BAKIŞLAR

CEMİL AYDIN

İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı’nın Panislâmist İmajı,  
1839-1924 47

BEDRİ GENCER

Şariatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru 69

ERGÜN YILDIRIM

İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm 99

D. MEHMET DOĞAN

İslâmcılık: Bir Adlandırma Meselesi 120

YILDIZ RAMAZANOĞLU

Osmanlı Kadın Hareketinde İslâmcı Temalar 129

## İKİNCİ BÖLÜM İSLÂM YORUMLARI, SORUNLAR VE SİYASET

M. SUAT MERTOĞLU

Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefî bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi? 145

SAMİ ERDEM

İslâmcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı 162

TAHSİN GÖRGÜN

Siyasallaşan Dünyada Dîni İlimlerin Değişen Statüleri 175

EKREM DEMİRLİ

İslâmcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların  
Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler 184

MUSTAFA ÖZTÜRK

Tarihselcilik ve Fazlur Rahman 193

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ÖNCÜLER VE DÖNÜŞTÜRÜCÜLER

METİN KARABAŞOĞLU

Bediüzzaman İslâmcı mıydı? **213**

FAHRETTİN ALTUN

Hatırlama ve Direniş: Necip Fazıl Kısakürek'in Batılılaşma Anlatısı **242**

FIRAT MOLLAER

Hakikât İslâmî: Nurettin Topçu ve İslâmî Düşünce Üzerine Yeniden Düşünmek **240**

M. FATİH BİRGÜL

Modern Olmayan Bir İslâmcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü **257**

BURHANETTİN DURAN

Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç Düşüncesi **289**

ERCAN YILDIRIM

İslâmcılığa Muhalif Bir İslâmcı: İsmet Özel **307**

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM TERCÜMELER VE ETKİLERİ

YÜCEL BULUT

Türkiye'de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri **339**

HAMZA TÜRKMEN

Seyyid Kutup Türkiye'de Nasıl Algılandı? **369**

ABDULHAMİT BİRİŞİK

Mevdûdî İslâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi **379**

İLHAN KUTLUER

René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a Gelenekçi Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri **404**

ÜMİT AKTAŞ

"Göller Bölgesinde Bir Ada": Ali Şeriatî (1933-1977) **449**

MUSA ÜZER

Hareket ile Sükûn Arasında Dışarıdan Akan Bir İrmak:  
Ali Şeriatî'nin Türkiye'deki Etkileri **477**

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

Türkiye İslâmcılığının Şerâitine Bütünüyle Tâbi Olmayan Bir İslâmcı  
Olarak Muhammed İkbâl **495**

## BEŞİNCİ BÖLÜM DÖNEMLER VE ZİHNİYETLER

ALEV ERKİLET

II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda "Arı-Duru" Bir İslâm Arayışı:  
Ercümen ÖZkan, *İktibas* ve İslâm Partisi Deneyimi **505**

TANIL BORA

Sol-Sağ Şemasında İslâmcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ **514**

MEHMED KÜRŞAD ATALAR

80 Sonrası Türkiye'de 'İslâm Düşüncesi'nin Problemleri  
'Modernist İslâm' Söyleminin Eleştirisi **538**

MUSTAFA TEKİN  
İslâmcılığın Cinsiyeti 550

NECDET SUBAŞI  
Devlet, Cemaat(ler) ve İslâmcılık 568

NAZİFE ŞİŞMAN  
Türk Akademisinin İmkânsızı: “Başörtüsünü Anlamak” 579

ASIM ÖZ  
İslâmcılığın Muhafazakârlaşması Eleştirisi Üzerine Bazı Dikkatler 590

## ALTINCI BÖLÜM İSLÂM CİLİK SANAT VE EDEBİYAT

NECİP TOSUN  
Günümüz İslâmi Düşüncesinin Yazınsal Görünümleri 619

ÖMER LEKESİZ  
Siyasetten Edebiyata İslâmcılık 633

CİHAN AKTAŞ  
İslâmcı Harekette Roman’tik Huzursuzluk 639

HAKAN ARSLANBENZER  
“Biraz Üzgün ve Ömer Öfkesinde Biraz”: İslâmcılık, Modernlik, Şiir 653

ALİ EMRE  
Entelektüel Krizin Görünümleri: Necip Fazıl Şiirinde “Lirik” ve “Trajik” 661

HABİL SAĞLAM  
Sezai Karakoç Şiirine İslâmcılık Nokta-i Nazarından Bir Bakış Denemesi 675

ZEYNEP KEVSER ŞEREF OĞLU  
Günümüz Kadın Hikâyecilerinde İslâmcı Çizginin Kahramanları 704

## YEDİNCİ BÖLÜM İSLAMCİLİK TARTIŞMALARI

ALİ YAŞAR SARIBAY  
İslâmî Fikriyat Temelinde Siyasî Partileşme ve Bazı Medeniyet Meseleleri 745

MÜMTAZ’ER TÜRKÖNE  
İslâmcılığın Ölümü 748

RUŞEN ÇAKIR  
Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın 753

NUH YILMAZ  
İslâmcılık Tartışmasına Katkı: İslâmcılık ve AK Parti’den Sonra İslâmcılık 775

YUSUF KAPLAN  
İslâmcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu 784

YASİN AKTAY  
İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri 801

DİZİN 839

SEMPOZYUM KİTAPÇIĞI 853

# MODERN OLMAYAN BİR İSLÂMÇILIK VE NURETTİN TOPÇU TEFEKKÜRÜ

M. FATİH BİRGÜL

Medhal

BURADA, HAKKINDA konuşulacak konunun, üzerinde tartışılabilir bir mesele olarak kavranabilmesi, öncelikle bir ön-kabule dayanmaktadır: “İslâmçılık, özü itibariyle, moderndir”. Bu yargının içeriğinde, örtük biçimde olmakla birlikte, üçlü bir nedenlendirmeyi de zımnen ifade etmiş oluyoruz:

1. İslâmçılık moderndir; zira modern çağda ortaya çıkmıştır. Elbette modern çağlarda mevcut her düşünme biçimi modern değildir; ama modern çağda ‘ortaya çıkmış’ yani kendisinden önceki -ucu açık ya da kapalı- bir zaman dilimini ‘karanlık’ olarak niteleyen ve böylece zamansal bir kesintiyi kabul eden düşünme biçimi ‘moderndir’. Nitekim Batılı modern zihin için, kendisinin ortaya çıkmasından önceki ‘ortaçağ’, karanlıktır; ilk İslâmıcılardan itibaren, değişen şiddet dozajıyla, kendilerinden önceki -uzunlukları farklılaşan- çağların ‘karanlık’ görülmesi de, aradığımız anlamda bir zihinsel örtüşmeyi göstermektedir.

2. İslâmçılık moderndir; çünkü ‘modern zihin yapısı’nın temel özelliklerini -şu ya da bu biçim ve miktarlarda- benimsemiş ve böylece düşünmüştür. Modern zihniyet, görünür dünyayı yani gerçekliği esas aldığı için, zaman-mekân dışı/üstü ‘hakikat’i gerçekliğe indirgemiş, böylece tüm epistemik kuvvet ve dikkatini ‘bu dünyaya’ odaklamıştır. Modern aklın görevi, kavrayabildiğinin ötesi zaten var-olmayan ya da kavranamaması nedeniyle, var-olup olmadığı -istenilen biçim ve şartlar dâhilinde- bilinemeyeceği için yok hükmünde kabul edilen ‘hakikat’e yönelerek ‘metafizik spekülasyon’ yapmak değil, objesi görünür dünya ve onun zihinsel yansımından ibaret olan ‘bilimsel bilgi’nin üretimidir. Sonuçta, insanı aşkın ve dolayısıyla insan tarafından kuşatılamaz/yönetilemez ‘hakikat’in dışlandığı bir varlık tasavvurundan, işleyiş yasalarını kavrayabildiği için kontrolü altına alabildiği/sömürebildiği fizik tabiattan ibaret bir evren tasavvuruna geçmiştir. Elbette modernitenin inşa ettiği ‘insan’ ve ‘toplum’ tipleri de, bu epistemik ve ontolojik temellerin ürünüdür. İslâmıcıların, farklı biçim ve miktar-

257

Türkiye’de  
İslâmçılık  
Düşüncesi ve  
Hareketi

da, ama daima merkezi konumda, modern bilimlere verdikleri önem, modern teknolojiye karşı kompleksle karışık hayranlık, yeniden ve özgün bir biçimde tanımladıkları 'hurafe'lere karşı saldırılarının ya da modern hurafeler üretmelerinin ardındaki mantık, metafiziğe ve mistisizme karşı şiddetli ve oldukça realist/rasyonalist itirazlar, ya da karşıt pozisyondaki 'modern mistik' İslâmcıların, gölgelerden ibaret olan 'bu dünya'yı ve dünyevî gücü elde etmeye odaklanmaları, söz konusu derin etkilenmenin örnekleri olarak ele alınabilir.

3. İslâmcılık moderndir; nitekim -elbette modern bir düşünme biçimine sahip olması nedeniyle- modern tepkiler vermektedir. Modernite, hakikati gerçekliğe indirgemekle, kavradığı/kuşattığı gerçekliği yönetme gücüne sahip olmuştur; böylece 'bilinebilen' ve 'gerçek olan'ın eşitliği ile 'tasarruf edilebilen', modern zihnin 'pozitif' olarak nitelediği bir düzlemde birleşir. Böyle bir epistemolojiyle 'aydınlanmış' modern zihin, aynı zamanda, yegâne muktedir olarak 'ergin-leşmiş'tir. Fenomenal evren, insanî bilginin yegâne konusudur; aynı zamanda yegâne varlıktır; aynı zamanda ele geçirme ve yönetme tutkusunun yegâne objesidir. Bu nedenle 'modern olan'ın 'modern olmayan'a tahammülü yoktur; çünkü bu, bir aydınlık-karanlık, güçlülük-zayıflık hatta varlık-yokluk meselesi haline gelmektedir. İnsanlık tarihi bile, kuşatılmak/tasarruf edilmek arzusunun objesine dönüşmekte ve bu çerçevede -sonu moderniteye ulaşmak üzere- çizilen doğrusal, dolayısıyla tektipleştirici bir gelişme hattı ile kavranmaktadır. Modern düşünme biçiminin ürünü olan insan, sekülerdir, maddî plandaki güce tutkundur ve kesinlikle tektipleştiricidir. İslâmcılığın, özellikle siyasete odaklanmasının ve -kendisi ile düşmanı arasındaki temel farkları ortadan kaldıracığını idrak edemeyerek- 'düşmanın silahıyla silahlanma' tutkusunun sonucu ise, modern zihniyetin üretimine benzer bir güç ve iktidar tutkusu, kendi gibi olmayana -hatta kendinden farklı diğer İslâmcılıklara dahi- tahammülsüzlük ve nihayet sekülerliktir.

Burada, ön-kabulü yani İslâmcılığın modern olup olmadığını değil, Nurettin Topçu'nun tefekkürü içinden, tek bir mevzuyu seçmek ve buradan hareket etmek yoluyla, modernist olmayan bir İslâmcı düşüncenin üretilip üretilmeyeceğini, eğer böyle bir mayalanmaya elverişli fikirler varsa, bunların hangi zaviyeden ve nasıl incelenip geliştirilebileceğini münakaşa etmeye çalışacağım. Fakat öncelikle belirtmeliyim ki, 'münakaşa' terimini bilerek kullanıyorum; zira böyle bir mesele hakkında nihai tahlillere ulaşabilmek için, çok daha ayrıntılı araştırmalar yapma gereğinin idrakindeyim. Ne var ki, asıl maksadım, modern düşünme biçiminden ciddi tesirler almış ve kısmen/tamamen dönüşmüş düşünme biçimlerinin ürettiği İslâmcılığın, tüm türevleri ile birlikte, Nurettin Topçu'nun tefekkürünü gözönüne alarak, 'modern'likleri bakımından tartışmaya açılması olduğu için, muhtasar bir metnin de ifade-i merama kâfi geleceğini, en azından ortaya bazı sorular/sorunlar koymaya yeteceğini ümit ediyorum.<sup>1</sup>

1 İslâmcılık ve modernite arasındaki yapısal ilişki ve bu ilişkinin neden olduğu teorik ve pratik bir takım sorunlar hakkında bkz; İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergâh

Her ne kadar, 'İslâmcılığın modernliği'nin kanıtları hakkında konuşmayı, bu metnin menziline çıkarmış olsam da, tartışma konusu olarak seçtiğim başlığın -en azından şahsî kanaatim açısından- taşıdığı büyük ehemmiyeti ve önceliği vurgulayabilmek için, Müslüman entelektüel zümrenin düşünce dünyasına sızan modernite etkisi hakkında, artık giderek hayatîleşen 'sorgulama' gereğinin önemine işaret etmem gerekiyor. Bunun için de, tersten bir yol izleyecek ve tam anlamıyla modernist bir Batılı düşünürün bazı tespitlerini incelemekle söze başlayacağım. Maalesef yayımından ancak otuz yıl sonra Türkçeye çevrilmiş olan önemli eserinde, Ernest Gellner şöyle demektedir:

"Ortaçağın sonunda dört büyük okuryazar dünya uygarlığı vardı. Bunlardan yalnızca İslâm'ın, modern dünyada, sanayi öncesi inancını koruyabildiği görülüyor. Hıristiyan dünyasının inancı, tanınmayacak bir hale gelecek biçimde yeniden yorumlanıp düzeltilti. (Modernist Hıristiyan ilahiyatı, kavranması zor içeriğiyle, hiçliğe asimptotik yaklaşımıyla, her türlü açık "ussalcılığın" çok ötesinde, sekülerleştirme savının en iyi kanıtını oluşturur). Yaşayan ruhunu izlemek mümkün olsa da Konfüçyüsçülük kendi yurdunda reddediliyor. Ülkesindeki seçkinlerin ne onayladığı ne de önünü kestiği Hinduizm bir halk dini olarak devam ediyor. Bir halkı ve bir Büyük Geleneği kapsayan ciddi bir din olarak yalnızca İslâm ayakta kalmayı sürdürüyor."<sup>2</sup>

Öncelikle bu saptamanın 1981'de, yani Sovyet bloğunun dağılması ardından oluşacak tek kutuplu dünya düzenine çeyrek kalmışken, Müslüman toplumlarda önemli siyasi gelişmelerin yaşandığı bir dönemde<sup>3</sup> kaleme alındığını belirtmek gerek. İkinci ve asıl dikkat edilmesi gereken husus ise, bu tespitin mahiyetine yöneliktir: Taniyanların malumu olduğu üzere, Gellner'in anahtar kavramlarından olan 'sanayileşme', âdeta insanlık tarihinin merkezine konmakta ve 'ortaçağın sonunda' -yani modern çağın başlangıcında- mevcut dört 'okuryazar' uygarlığın durumu, -oldukça modern tarzda- günümüze sıçrayan bir projeksiyon aracılığıyla

Yayımları, İstanbul, 2010. Özellikle kitabın son faslı "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri" başlıklı bölüm, dikkatle incelenmelidir. Bu arada, medhal içinde yer alan ve modernitenin ontolojik ve epistemik karakterine ilişkin genel hükümlerin tartışıldığı birkaç mühim çalışmayı da zikretmek istiyorum: -Öncelikle- Martin Heidegger'in üç kitabı: *Düşünmek Ne Demektir?*, (çev. Ridvan Şentürk), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009; *Bilim Üzerine İki Ders* (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998; *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998. Ayrıca, özlü fakat son derece ufuk açıcı bir makale için bkz; Kasım Küçükkalp, "Modern Epistemik Kriz ve Postmodern Epistemoloji", *Bilimname*, 2003/2, s. 85-95. René Guénon'un şu üç eseri de, konu bağlamında çok değerli kaynaklardır: *Modern Dünyanın Bunalımı*, (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1979; *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (çev. Mahmut Kanık), İz Yayınları, İstanbul, 1990; *Doğu ve Batı*, (çev. Fahrettin Arslan), Hece Yayınları, Ankara, 2004.

2 Gellner, Ernest, *Müslüman Toplum*, (çev. Müfit Günay), Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 17.

3 Malum olduğu üzere, nüfus ve nüfuzca dört büyük Müslüman ülkeden, 1977'de Pakistan'da, 1980'de Türkiye'de askerî darbeler olmuş, Mısır'da suikast sonucu öldürülen devlet başkanı Enver Sedat ardından Hüsnü Mübarek ile oldukça sert bir askerî yönetim işbaşına geçmiş, 1979'da ise İran devrimi gerçekleşmiştir.

la belirlenmektedir. Burada 'okuryazar'lığın, ortaçağın sonundaki uygarlıkların gelenekselliği düşünüldüğünde, devralınmış bilgiyi korumak/üretmek ve dolayısıyla, çağdaş bir felsefi terim olan 'paradigma'nın-anlamca mutlak örtüşme-mekle birlikte- işlevine bir tür paralellik taşıyan 'gelenek sahibi olmak' anlamına geldiğine dikkat edilmelidir.<sup>4</sup>

Kadim çağlardan beri, bir gelenek halinde süren ve Çin toplumunun sosyo-kültürel hayatında daima birincil derecede rol oynamış aydınların büyük çoğunluğunu besleyen Konfüçyüsçülük, bizzat kendi yurdunda reddedilmiş ve dolayısıyla hayatietini yitirmiştir; sonuç itibariyle, artık, -eğer uygun bir mecaz olursa- ancak *Gariplerin Kitabı*'nda tasvir edilen türden akademisyenlerin ilgi konusudur. Zira Çin, bizzat Marksizm'in eliyle modernleşmiştir. Hinduizm ise seçkinler<sup>5</sup> tarafından aldrışsızlığa terk edildiği için, 'halk dini' formunda sürmekteyse de, Gellner'in sınıflamasının nirengi noktası olan sanayileşme/modernizm karşısında zararsız bir folklorik unsur konumundadır ve bu nedenle Hint de 'modern olmayan' değildir. Bu durumun nedeni ise, Hinduizmin, bir geleneğin özünü deforme etmeden koruyan ve fakat aynı zamanda, bu özün türlü görünümünü üreterek canlılığını ve sürekliliğini sağlayan 'seçkinler'i yitirmesidir.

İslâm ile yapısal ve tarihsel bağı bakımından, Hıristiyanlık hakkındaki tespitte daha dikkatle bakmak gereklidir. Hıristiyan inancının, ortaçağın sonundaki 'geleneksel' halinin-tanınmayacak biçimde- deforme edilip düzeltildiği muhakkaktır; fakat daha önemlisi, bu düzeltmenin, modern zihnin yönetiminde gerçekleşmesi ve modernist Hıristiyan ilahiyatının ortaya çıkmasıdır. Gellner'in, 'modernist Hıristiyan ilahiyatı' ile kastettiği, kuşkusuz, sekülerliğiyle doğrudan ilişkili ve paralel biçimde, kendinden önceki belirli bir zaman dilimini 'karanlık' sayan Protestanlık; mamafih Aquinas'tan beri, süreç içinde gelişen, hatta belli bakımlardan Protestan ilahiyatının ortaya çıkmasını sağlayan şartları temin eden Katolik ilahiyatının 'modernite dışı' olmadığı da izahtan varestedir. Bu 'modernist ilahiyat' hakkında, matematiksel bir terim kullanarak verilen yarğının tam olarak anlaşılması için ise, tabiatıyla, Max Weber'in okunması gerekir.

Peki, İslâm'ın durumu nedir? 'Bir halkı ve bir Büyük Geleneği kapsayan ciddi bir din olarak', yalnızca İslâm ayakta kalmayı sürdürmektedir. Metne dikkatle bakıldığında, bu tespitteki doğruluk değerinin, bu tespitin niçin dert edinildiğini hissetmemizi sağlayacak biçimde ifadelendirildiği fark edilecektir. Nitekim Gellner, girişteki analizinin sonunda, tarihsel akış içinde, Avrupa Müslüman olsay-

4 Günümüz Türkçesi'nde 'okur-yazar' deyince, teknik olarak -ilkokul düzeyinde de olsa- okuma yazma bilen kişi akla gelmektedir. Oysa kitabın orijinal metninde geçen 'literate' kelimesi, iyi eğitim görmüş, yeterli bilgiye sahip, yetişmiş yani 'literatürü olan' kişi anlamına gelir; bkz. Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Univ. Press, G.B. 1981 (reprinted 1984), p. 4.

5 Seçkinler olarak çevrilen 'elite' kelimesinin sadece siyasi ya da iktisadi iktidarı elinde tutanlar anlamına gelmediğine, -esasen bir 'gelenek' söz konusu olduğundan- öncelikle fikir hayatına yön veren entelektüel zümrenin kastedildiğine dikkat çekmek isterim.



dı bile, insan düşüncesinin modernizme çıkan yolunun elbette değişmeyeceğini açık biçimde belirtmektedir:

“Araplar Poitiers’de kazanıp fetihlerine devam etseler ve Avrupa’yı İslâmlaştırsalardı ne olurdu diye düşünüyorum bazen. Modern ussal ruhun ve onun ticarî ve bürokratik örgütlenmedeki ifadesinin Kuzey Avrupa’da nasıl da yalnızca on altıncı yüzyıl neo harici sofuluğunun sonucunda doğabileceğini kesin olarak ortaya koyacak olan İbn Weber’in ‘Harici Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu’na hayran kalıyor olacaktık”.<sup>6</sup>

O halde Gellner’in-ve tabii onun şahsında modernitenin- İslâm hakkındaki önemli sorunlarından biri, İslâm’ın, modern düşüncenin-aynı zamanda onu kendisi kılan- temel aksiyomlarından birine (insanlığın, gerek insanüstü bir kaynağa dayanma iddiasında olan gerek bizzat insan tarafından üretilmiş olan tüm kodlardan bağımsızlaştırılabilecek biçimde ve sonu moderniteye ulaşmak üzere, tek ve aynı ontolojik/epistemik süreçte ilerlediği yargısına), nasıl olup da hâlâ direnebilmektedir. Mamafih Gellner, modern epistemolojinin bu ön-kabulünden şüphe etmek yerine, ‘İbn Weber’in yanına, Friedrich Hegel ile aynı felsefeyi dile getirecek bir ‘Müslüman Hegel’i ekleyerek sürdürdüğü mütalaasını, İslâm’ın, bu ‘modernist’ ilkeye uyumluluğuna yönelik kesin inancını vurgulayarak bitirmektedir:

“Çeşitli açık ölçütlerle (evrenselcilik, kitaba dayalılık, tinsel eşitlikçilik, kutsal cemiyette biri ya da bazıları için değil herkes için tam katılımın yaygınlaştırılması ve toplumsal yaşamın rasyonel olarak sistemleştirilmesi) İslâm, üç büyük Batı tektanrıcı din içinde moderniteye en açık olanıdır”.<sup>7</sup>

Tekrar yukarıya, ‘bir halkı ve bir Büyük Geleneği kapsayan bir din olarak yalnızca İslâm’ın kaldığına’ ilişkin yargıya dönelim. Bu cümledeki halk (*folk*) kelimesi büyük çoğunluğu oluşturan ‘avam-ı nas’ı işaret etmektedir. Bu arada söz konusu ‘folk’u idare eden ve biçimlendiren ruh anlamındaki ‘Büyük Gelenek’ (*Great Tradition*) kitabın aslında da büyük harflerle yazılmıştır. Mamafih Gellner, -İslâm dışında-moderniteye uyum sağlamış diğer geleneklerden bahsederken zikrettiği ‘seçkinler’i, burada, İslâm hakkında konuşurken söz konusu etmemektedir. Acaba neden? Unuttuğu için mi? Kuşkusuz hayır; çünkü Gellner’in asıl problemi şudur: Müslüman toplumlar -halklar- niçin tam olarak modernleşmiyor? Bu sorunun cevabı elbette halk ile değil, ‘Büyük Gelenek’ (*Great Tradition*) ile ilgilidir. Fakat gelenek ile halk arasında duran, geleneği koruyup üreten ‘seçkinler’ olduğu için, bu büyük problemin çözümüne dair temelleri -Büyük Geleneği hâlâ modernleştirememiş- Müslüman aydınlara imlâ edercesine, yol gösterici bir edayla şöyle devam ediyor:

“Onun Büyük Geleneği modernleştirilebilir ve bu müdahale dışarıdakiler için bir imtiyaz ya da yenilik olarak değil, İslâmda uzun zamandır potansiyel ku-

6 A.g.e. s. 21.

7 A.g.e., s. 22.

tupsallıkların bazen sessiz bazen çok tehlikeli olabilen bağlantılı muhalefetini hatırlatmak için İslâm içinde Ortodoks merkez ile düzene aykırı günah arasındaki eski bir diyalogun, bilgi ile cehalet, siyasal düzen ile anarşi, uygarlık ile barbarlık, kent ile kabile, kutsal hukuk ile değersiz insan alışkanlığı, biricik bir Tanrı ile kutsalın gaspçı araçları arasındaki mücadelenin sürdürülmesi ve tamamlanması olarak gösterilebilir”.<sup>8</sup>

İşte bu kadar! Kitabın geri kalanı, esasen bu ana yargının açıklımından ibaret; meraklılara -özellikle İslâmcılara- okumayı şiddetle tavsiye ediyorum. Burada İslâm’ın modernleştirilmesi için önerilen ‘mücadelenin’, nasıl karşıtlıklar arasında bir diyalektik akış halinde kurgulandığına dikkat çekmek isterim.<sup>9</sup>

## 2.

Batıda ve bir Batılı düşünür tarafından, -mesela Scheler, Jaspers ya da Heidegger’in yaptığı gibi-, ‘modernite’nin, kendine özgü varlık, bilgi, insan, toplum ve tarih kavrayışının, bizzat Batının ‘zâtî olgusu’ olması bakımından, pür felsefi bir mesele olarak sorunlaştırılıp ele alınması mümkündür. Ne var ki, Şark sözü konusu olduğunda, modernite, Şarkın özüne ait olmayan, Batıdan ithal edilmiş kavram, akıl-yürütme, aktarma-değer parçacıklarıyla belirmesi ve işleme- si nedeniyle, Batılılaşma vetiresinden bağımsız biçimde, saf bir felsefi problem formunda incelenemez. Çünkü modern zihin, kendisini bizatihi modern kılan temel hiçbir unsuru ile Şark içinde mayalanmamış ve ürememiştir. Dolayısıyla Şarktaki modernitenin, -İslâmcı ya da değil-, her tür kategorik tahlilinin sıhhati de, ancak, Batılılaşma düşüncesinin kökeninden başlayıp çeşitli türevlerinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine yayılan süreci gözönüne almakla temin edilebilir. Esasen bu sürecin içinde yaşayan ve ‘biz’den olan bir filozofun -hatta ne yazık ki tek filozofumuzun- tefekkürüne nazar etmeye çalışmamızın temel nedeni de, Topçu’ya karşı retorik bir hayranlık değil, moderniteye karşı içerden bir mizan elde edebilme endişesidir. Şu halde, İslâmcılık ve modernizm arasındaki bağ çerçevesinde, Nurettin Topçu’nun tefekkürüne nazar etmek görevini üstlenmemiz, öncelikle Nurettin Topçu’nun Batılılaşma hakkındaki fikirlerini incelemekle verimli bir zemine kavuşabilir.

Topçu’nun Batılılaşma hakkındaki genel değerlendirmesini dile getirmek ise, açıkçası biraz daha karmaşık analizler gerektiren ‘Batı tasavvuru’nun damıtılmasından daha kolaydır. Bu kolaylığın nedeni, ‘irade’ ve ‘hareket’e merkezî yer verdiği için yani felsefi açıdan, hemen her türden bir ‘şeyleşmek’ hakkında olumsuz tavır takınan Topçu’nun, Batılılaşmak konusundaki menfi yaklaşımını daima ve

8 A.g.e., s. 17.

9 Mamafih, “Batılı bir oryantalistin sözleri ile niçin ilgilenelim? Tarafı olduğu kesin yargılarla neden kendimizi kayıt altına alalım?” şeklinde bir itiraz ileri sürenler olabilir. Ben yine de, Gellner’in, İslâm’ın modernleştirilmesi yönündeki pek çok tavsiyesinin, aslında Gellner gibi Batılı entelektüel dehalardan haberdar olmayan birçok İslâmcı tarafından, nasıl savunulduğunu görmek için, mezkûr kitabın (özellikle 2, 4, 5 ve 6. bölümlerinin) okunması konusunda ısrar edeceğim.

rahatlıkla görebilmemizdir. Mamafih, buradaki asıl mesele, bu yaklaşımı meydana getiren temel nedeni kavramaktır: Topçu, Batılılaşmaya, -sıradışı bir biçimde- 'amaç' ve 'araç' bakımından eleştiri getirmekte ve daha 1939'da şöyle demektedir:

"Biz, yarım asırdan fazla zamandır temâsında yaşadığımız Avrupa medeniyetinden, zaman zaman birçok maddî malzeme, parça parça fikirler ve biraz da teknik aldık. Bugün, büyük harplerin de neticesi olarak, bu medeniyetin tesiri sahasına çok yaklaşmış bulunuyoruz. Şimdiye kadar yaptığımız Garp taklitçiliği yolunda daha asırlar da geçse, kendimize has bir medeniyet yaratamayacağımızı nihayet anladık. Garptan neyi alıp neyi almamak lâzım geldiğini idrak etmek için bile, şimdiye kadar öğrendiklerimizin yardımıyla benliğimize dönmemiz ve seçim hakkını bizi idare eden içtimai zaruretlere vermek lâzım geldiğini zannediyoruz. Ancak böyle bir kendimize geliş sayesinde Garbın bize açık olan ruhî kıymetlerini kendi bünyemizde temsil ederek insanlığa örnek olacak bir Rönesans yapabileceğiz. Garptan şimdiye kadar zaman zaman aldığımız cüz'î fikirleri küllî ahlâkî kıymetler haline getiremeyişimiz yüzünden, bu fikirlerden gâh birinin, gâh öbürünün tesadüfî tesirleriyle ve hadiselerin yükü altında her an ezilerek, genç nesilleri her gün başka bir istikamette boşuna yorup hırpaladık, hayatî kuvvetlerimizi hep boşuna harcadık."<sup>10</sup>

Bu pasaj, öncelikle Topçu'nun amacını ifade etmektedir: -Şark ya da Garba değil- insanlığa örnek olacak bir Rönesans gerçekleştirmek; yani kendimize has bir medeniyet kurmak. Bu amacın tahakkuku için seçilecek yol ise, kesinlikle 'taklit' olamaz. Çünkü taklidin araçlaştırılması, 'kendimize geliş'in önünü doğal olarak tıkayacağı için, amacın elde edilmesini imkânsızlaştıracak, dolayısıyla şimdiye kadar yapılan Garp taklitçiliği metoduyla daha nice asırlar geçse bile, 'insanlığa örnek olacak' bir medeniyetin inşası gerçekleşmeyecektir; "zira taklidin başladığı yerde bünye yıkılmıştır; o, yok olmuştur; yerine bir başka bünye geçmek üzeredir".<sup>11</sup>

Elbette bu fikir, 'kendine has bir medeniyet' inşasını zaten hedeflemeyen, dolayısıyla 'Batının taklidi yoluyla Batılılaşma/Batı medeniyetine girme' amacının ötesine uzanmayan ve bu satırların kaleme alındığı 1939'da resmî ideoloji haline gelmiş anlayıştan keskin bir ayrışmayı göstermektedir. Bu ayrışma keskindir; çünkü Topçu, Tanzimat'tan beri süregelen ve kademe kademe artan hızlı bir süreçle gücü/iktidarı eline geçiren Batılılaşma akımından, öncelikle amaç ve bununla doğrudan ilişkili olarak araç bakımından, tamamen ve temelden ayrılmaktadır. Esasen bu anlamdaki Batıcılık, zaten manevî katmana göz yumduğu ve bu nedenle İslâm'la bağı kopuk olduğu için, sadedimiz haricindedir. Mamafih dikkatle bakılırsa, bağlam içinde farklı bir yönü işaret eden ilginç bir cümle göze çarpmaktadır: "*Garptan neyi alıp neyi almamak lâzım geldiğini idrak etmek için bile, şimdiye*

10 Nurettin Topçu, "Rönesans Hareketleri", *Hareket*, yıl: 1, Nu. 1, Şubat 1939, s. 5. Bu pasaj, birkaç değişiklikle, aynı adlı yazıyı içeren *Yarınki Türkiye* içinde de yer almaktadır; *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 83-4.

11 Nurettin Topçu, *İrâdenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 209.

*kadar öğrendiklerimizin yardımıyla benliğimize dönmemiz ve seçim hakkını bizi idare eden içtimâî zaruretlere vermek lâzım geldiğini zannediyoruz”.*

Burada dikkatle düşünmek gerekiyor: Batılılaşmak, her şeyden önce Batıdan bir şeyler almak anlamına gelmektedir şüphesiz. Dolayısıyla İslâmcılar da, başından beri, kısmen uzlaştığı ya da çatıştığı diğer eğilimler gibi Batılılaşmacıdır. Fakat asıl ilginç mesele, son dönem düşünce tarihimizde bir fikir hareketi iddiasıyla ortaya çıkan akımlar hakkında, ‘kimin kim olduğunu’ belirleyen mizanın, ‘Batı’dan neyi almak ve neyi almamak gerektiği’ne dair yapılacak elemenin ardındaki zihniyet ve bakış açısı ile tespit edilebilmesidir. Hatta o kadar ki, bu mizanın, günümüze kadar uzatılması ve -Topçu’nun haklı tespitiyle- hâlâ Batıdan cüzî fikirler almaya devam ettiğimiz için, hâlihazırdaki eğilimlerin değerlendirilmesi bakımından kullanılması da mümkün hatta elzemdir.

Mamafih, Topçu’nun yargısına daha derinden nüfuz edebilmek için, İslâmcıların bu mesele hakkındaki fikirlerinin özüne bakmamız gereklidir. Esasen, ‘Batıdan neyin alınıp neyin alınmayacağı’na ilişkin olarak, İslâmcılığın genel hattını belirleyen tavır ve zihniyeti, Akif’in meşhur mısralarıyla rahatlıkla özetleyebiliriz:

“Alınız ilmini Garb’ın, alınız san’atını,  
Veriniz hem de mesainize son süratini.  
Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız,  
Çünkü milliyeti yok san’atın, ilmin; yalnız,  
İyi hâtırda tutun ettiğim ihtarı demin,  
Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için,  
Kendi mahiyet-i ruhiyeniz olsun kılavuz,  
Çünkü beyhudedir ümmid-i selâmet onsuz”.

Bu noktada, Topçu’nun tefekküründeki aykırılığı ve -İslâmcılığı da meydana getiren- çağdaş düşünce tarihimizin ana dokusundan oldukça farklı sonuçlara ulaştıracak ‘modern olmayan’ tarafını, açık biçimde teşhis etmek mümkündür. Akif, ilmin (burada elbette geleneksel ilimler değil, pozitif bilimler kastedilmektedir) ve sanatın yani teknolojinin milliyeti olmadığını ısrarla vurgulamakta, fakat asıl önemlisi, bilim ve teknoloji olmaksızın ‘yaşamının mümkün olmadığını’ belirtmektedir. Dolayısıyla, Batıdan ‘modern bilim ve teknoloji’nin alınması, bir ölüm-kalım meselesi olarak sunulmakta ve bu ithal işlemi için son sürat bir mesai gerektiği vurgulanmaktadır. Buna karşılık, belli ki geride kalındığı için kaçırılmış olan ‘terakki devirleri’ni yarıp geçmek yani hâlihazıra/modern olana ulaşmak için, ‘kendi ruhi mahiyetimiz’ kılavuz olmalıdır.

Akif, Batıdan neyin alınıp neyin alınmayacağına karar vermiştir: Bilim ve teknoloji; üstelik bu ithal, hayâtî bir öneme sahiptir yani mutlaka yapılması gereklidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise şudur; ‘karar vermek’, ancak belli bir düşünme süreci ardından gerçekleştirilebileceğine ve Akif ‘karar vermiş’ olduğuna göre, düşünmesini daha önce tamamlamış olmalıdır. Fakat Topçu, -pek de modern olmayan bir biçimde, kabî/a priori üstünlüklerine inanmadığından- bilim

ve teknolojiyi hiç hesaba katmaksızın, Batıdan alınacak ve alınmayacak şeylerin saptanması hususunda 'karar vermek' için, iki şart belirlemektedir: İlk olarak -öğrendiklerimizin yardımıyla- benliğimize dönmek lâzımdır. Şüphesiz 'benliğe dönmek'-benliğin henüz elde olmadığını ima ettiği için-, 'benliğin elde var olması ve böylece kılavuzluk etmesi' ile aynı şey değildir. Aradaki zamansal fark ve şartların değişimi, Akif'in, Topçu'nun 'benliğimiz' terimi ile eşitlenebilecek bir içeriğe sahip olan 'mahiyet-i ruhiyemiz' dediği şeyin-üstelik kılavuzluk edebilecek bir canlılık ve kudrete sahip biçimde- elde olduğunu varsaymasını, nispeten anlaşılır hale getirmektedir. Ne var ki, Topçu'nun, uzun bir zamandır kendi benliğimize henüz sahip olmadığımızı, daima ileri sürdüğünü unutmamak gereklidir.

Bu tespit, Akif ile Topçu arasındaki önemli bir bakış açısı farkını ortaya koymaktadır. Mamafih Topçu'nun, Batıdan alınacak ve alınmayacakları belirlemek için koyduğu ikinci şart yani 'seçim hakkını, bizi idare eden içtimaî zaruretlere vermek lüzumu', bilim ve teknolojinin 'milliyetsizliği'ni peşinen kabul eden İslâmî çözümlenmeye yönelttiği en dikkate değer -ve modern olmayan- eleştiriyi işaret etmektedir. Nitekim Topçu, yukarıda incelediğimiz satırları kaleme aldıktan iki ay sonra yayınladığı "Bizde Milliyet Hareketleri" serlevhalı yazıda, Batıdan neyin alınıp neyin alınmayacağına dair seçim hakkını havale ettiği 'içtimaî zaruretlere' üzerinden, İslâmcıları doğrudan tenkit etmektedir:

"İslâmcılar, bir memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını nasıl inkâr ettiler?.. Hakikati seven bu insanlar, hakikat ve adalet kahramanlığı yaparlarken kimlerin hakkını müdafaa ettiklerini, kimler için kimlerden adalet istediklerini bilmiyorlar, kim olduklarını haykıran bir sesle ortaya atılmıyorlardı. Böyle bir mefkûre, Küçük Asyalı için olduğu gibi, Çinli için, her vatan sevgisi ve hürriyet arayan bir millet için ve kahramanlarının sözleriyle yazıları aynen tercüme edilerek, böyle her yerin mefkûresi olabilir. Anadolu çocuğu, bununla nasıl bir dâva uğruna ve kimlere karşı sesini yükseltecekti?.. İslâmcılar ümmet devrinin artışı ile millet kuvveti yaratacaklarını sanırlarken, bir coğrafya ve iktisadın yaşattığı asıl milli tarihi unuttular. Emek yani bütünüyle hareketin, insan iradesinin ilk ve esaslı kaynağı olduğunu bilemediler".<sup>12</sup>

Eğer oldukça muhtasar biçimde ele aldığımız Topçu'nun düşünceleri, işlenir ve geliştirilirse, ortaya gerçekten ilginç bir manzara çıkacaktır: Gellner, bize, Avrupa Müslümanlaşsaydı bile, İslâmî kültür kodlarıyla ifade edilmesine rağmen aynı 'modern/bilimsel' mahiyetteki düşünceleri ileri sürecektir bir 'İbn Weber'in çıkacağını söylemektedir. Âkif'in ve tabii günümüze kadar gelen İslâmcılığın genel hattının, milliyetten âri gördüğü bilim ve teknolojinin olduğu gibi alınması düşüncesinin varacağı yer de, herhalde farklı değildir. Zira Weber ile İbn Weber arasındaki fark, mahiyeti değiştirmeyecek ikincil boyutta olduğuna göre, varlığı, bilgiyi, insanı, toplumu ve tüm evreni tek tipe indirgeyen 'modernite', Weber ile İbn Weber'i de aynı zeminde eşitlemiş olmaktadır. Başka bir deyişle Weber ile İbn Weber,

12 Nurettin Topçu, "Bizde Milliyet Hareketleri", *Hareket*, yıl: 1, Nu. 3, Nisan 1939, s. 77.

aynı dünyanın insanıdır. Bu akıl yürütmenin, pek de göze çarpmayan en önemli sonucu ise, 'İslâm'ın Büyük Geleneği'nin -sadece kendisiyle kavranabilir ve dolayısıyla modern zihni aşkın bir özü var sayılmadığından-, Max Weber'in sosyolojisiyle İslâm toplumlarının da rahatlıkla ve mutlak olarak çözümlenebileceği, sosyal yaşamının rasyonel biçimde sistemleştirilebileceğidir. Bu durumda, düşüncecinin mahiyetinde birincil derece rol oynamayan -Akif'in ifadesiyle- 'mahiyet-i ruhiyemiz', bize nasıl kılavuzluk edebilecektir? Bu durumda, İslâmcılığın 'insan'ı ile 'modern insan' aynı dünyayı paylaşmış olmuyor mu? Öyleyse -örneğimize bağlı kalırsak- Weber'in sosyolojisi ile çözümlenemez bir 'mahiyet-i ruhiyemiz' olmadığını da kabul etmemiz gerekmiyor mu? Kendi geleneği içinde geçmiş asırlarda, meselâ kendi aralarında bile geçinemeyen tüm mezhepleriyle birlikte Hıristiyanlarla -fakat modern olmayan ve kendisinin inşa ettiği- aynı dünyada yaşayabilen Müslüman, böyle bir İslâmcılığın Müslüman'ı haline geldiğinde, 'modern olmaksızın', kendinden başkasına tahammülü olmayan ve gücü asla paylaşmak istemeyen 'modern insan'la, üstelik modernitenin inşa ettiği ve modern şartlarla işleyen bir dünyayı nasıl paylaşabilecektir? İşte bu sorular, İslâmcılığın evvel-ezel hâmil olduğu halde, köklü biçimde idrakine varamadığı için, gereken çapta ve derinlikte tartışmadığı oldukça önemli bir teorik sorun ortaya çıkarmaktadır.

## 3.

Hâlbuki Nurettin Topçu, bize, bambaşka bir perspektif teklif etmektedir: Batılılaşma, 'amaç' olmak bir yana, insanî bağlamda bizatihi olumsuz bir anlam içeren 'taklit' yüzünden -dolayısıyla da bizim tarafımızdan- ortaya çıkarılmış tâli bir meseledir. Topçu'nun, bizi üzerinde düşünmeye davet ettiği asıl mesele ise, nasıl ve niçin, bir kısır döngü halinde 'taklit'e takılıp kaldığımız sualiyle ilgilidir. Zira esasen 'taklit', insanî iradenin hareketi ile meydana gelen bir eylem değil, başka iradelerin hareketini tekrarlamak yani -Topçu'nun, Blondel'den alıp aktardığı bir saptama ile- hareket etmediği için hareket ettirilmek ve dolayısıyla hareket etmediği halde, hareket ediyormuş vehmine kapılmaktır.<sup>13</sup> O halde 'taklit', benliğin yitmesinin nedeni değil, sonucudur ve dolayısıyla asıl dert edinilmesi gereken husus, benliğimize dönmeyi ve hakiki anlamda hareketi sağlayacak biçimde, onu yeniden elde etmeyi amaç edinmektir. Dolayısıyla Topçu için, 'düşmanın silahıyla silahlanma'yı gerektirecek dışsal bir savaş değil, kendi benliğine yönelecek ve onu ifşa edecek bir 'hareket' problemi söz konusudur. Buraya özellikle dikkat edilmelidir; zira insan, kendisini 'haklı' ve 'mağdur' gördüğü için, kendisine haksızlık yapanı ve mağdur edeni 'düşman' olarak tanımlar. O halde "*düşmanın silahlarını kullanmak, onun kadar haksız, onun kadar zalim ve zayıf olmaktır*".<sup>14</sup>

Böylelikle, -karşıt uçların ve aradaki farklı tonların tümü için geçerli olmak üzere- başından beri, zaten kendini 'elde var' kabul ettiği ve hakikati a priori olarak

13 Bu konuda, doğrudan Blondel'e ait aydınlatıcı bir pasaj için bkz. Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 50.

14 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 39.

zihninde kuşattığına inandığı için olsa gerek, dışadönüklük, dışa odaklanmak, dışta aramak ve dışa tasarruf etmek eğilimindeki İslâmcılığın<sup>15</sup> genel hattından, yapısal ve temel bir felsefi farklılık ortaya konmaktadır. Nitekim Topçu, pozitif bilimlerin böylesi bir yanıldaki payını da işaret ederek, şöyle demektedir:

“Bütün kâinat ve bütün hayat hâdiseleri, bizi insanlığımıza yaklaştıracı vasıtalar-  
dır. Bütün ilmimiz, bizi dışarıdan içimize doğru ilerletici, eşyanın el, ayak, değ-  
nek ve dürbün olarak kendimizi tanımada bize yardımcı olması içindir. Müsbet  
ilimlerin, geçen asırdan beri ‘biz’den ayrılıp, varlığımızın üstünden atlayan pek  
aşırı bir tekniğe bağlanması, Garp medeniyetinin bugünkü sarsıntısının sebebi  
olmuştur. Bizim felsefemiz yok, imanı kaybettik, vaziyetimiz daha müşküldür.  
Hâlâ her sahada tatminsiz taklitçilikteyiz. ‘Taklit etmiyoruz’ dediğimiz zaman  
yine taklit ediyoruz. Taklit ediyoruz da, bunun farkında değiliz. Asıl hasta, has-  
talığımızı bilmeyendir. Mektebimiz, derneğimiz, siyasetimiz ve bütün kafamız  
taklit makinesinden çıkmıştır. Kendimizi aramak, bulmakla başlayacaktır. Zira  
Pascal’ın dediği gibi, kendi benliğimizin dilinden şu sesi duymamak kabil olmaz:  
“Beni önceden bulmasaydın, hiç aramazdın”... Bizi hayatın kıymetli bilgisinin  
eşiklerine ulaştıran bu araştırmada şu neticeye ulaştığımız oldu: Bütün hayatın  
dramının ve kâinat hadiselerinin hepsinin vasıta olduğu bu muazzam deneme-  
de, tecrübe potasında bulacağımız sade insandır”.<sup>16</sup>

İnce bir fikrin derinlikli olarak kavranabilmesi hakkında en büyük tehlike, onu  
işitmeye hazır olmayan kulaklardır. Mamafih kulağı hazırlayacak şey, -pek çok-  
larının zannettiği gibi- işitilen sözdeki ‘retorik’ değildir; çünkü o da dışarıdan  
gelmektedir. Kulağı işitmeye hazırlayan, aslında kulağın bağlı olduğu ‘zihin’ de  
değil, tıpkı kulağın zihne bağlı olması gibi, zihnin bağlı olduğu şey yani ‘ben-  
lik’tir. Böylece ‘benlik’ zihni, ‘zihin’ ise kulağı hazırlayacaktır. Bu bakımdan,  
Nurettin Topçu’nun hak ettiği ölçüde anlayışlamaması ve hiç hak etmediği bi-  
çimde anlaşılması, gayet anlaşılabilir hale gelmektedir. Onun farkı, hatta onu  
‘biricik’ kılan husus, düşüncenin işleyişinde kendisini gösteren tüm problemlerin  
ötesine uzanabilmesi ve düşünmenin asıl odağının, yoğunlaşması ve ken-  
disine dert edinmesi gereken tek noktanın -en temel ve özel anlamda- ‘varlık’  
ile temas olduğunu keşfetmesidir. Onun yegâne deva olarak gördüğü bu keşif,  
hakiki anlamda ‘filozof/hakim’in tabiatını ele verir; fakat Topçu, mümkün oldu-  
ğunca basitleştirerek ve elbette işitmeye hazırlanmış kulaklara hitaben, ‘varlık’

15 İslâmcılığın bu eğilimi, ilginç biçimde, aynı dönemdeki dine lâkayt ya da karşıt Batılılaşmacı dü-  
şünce ile paralellik göstermektedir. Biraz daha farklı bir açıdan, ama yine epistemik bağlamda,  
İslâmcılık ve radikal Batıcılığın resmî temsilcisi olan Kemalizm arasındaki bu tür bir örtüşme hak-  
kında, Fırat Mollaer’in ilginç bir analizi mevcuttur. Mollaer, burada, İslâmcılık ve Kemalizm’i, mo-  
dern epistemolojinin rasyonalist, muhafazakârlığı ise emprist hatıyla bağlı açısından çözümleme-  
yi-başarılı biçimde- denemektedir; bkz. Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları,  
İstanbul, 2009, s. 175-80. Mamafih her iki epistemolojinin, modern zihnin iki ucu olduğu ve in-  
sanî bilgi ile gerçekliğin -rasyonalizme göre- ‘denklik’, -emprizme göre- bir ‘temsil’ ilişkisi içinde  
kuşatılabilir/teorileştirilebilir olduğu gözönüne alınırsa, bu epistemik karakter, İslâmcılık ile mo-  
dernite arasındaki önemli bağlantıyı göstermektedir.

16 Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 84.

ile temasın nasıl gerçekleşebileceğini de anlatmaya çalışmıştır. Duyularımızla kuşatmamız asla mümkün olmadığı için, çokluğun hâkim olduğu fenomenal evrende 'varlık' ile -bu tarzda- bir temas mümkün değildir; oysa özünde her şeyin yansıdığı ve bu nedenle dış evrenin de kendisinde dürüldüğü 'benlik'e dönen ve kulak kesilen kişi, orada 'varlık'a temas edebilir. İşte hakiki anlamıyla 'hareket' de ancak bu temasın ardından başlayabilecektir:

“Düşünce dediğimiz bizdeki gerçek harekete açılan bir yolun adı “iç gözlem”dir. İç gözlem demek, her şeyin onda aksettiği “küçük âlem” olan ruhî varlığımızın, büyük âlem olan kâinat içinde, kendi yatağını kazıcı bir nehir gibi akarak mukadderatına doğru ilerleyişinde ona kapanmamız, kulak vermemiz, yine ondan örülmüş olan bütün dikkatimiz ve bütün inceliğimizle ona yaklaşmamız demektir. Işıklarıyla ilk temasında genç ruhları hülyalara ve sevdalara gark eden, âleme dâhiler saçıcı medeniyetler yaratan, hayatımıza neşve, ruhumuza ideal aşkı getiren iç dünyamızdaki hareketler, hakikat sevgisi, Allah sevgisi, ahlâk sevgisi, sanat sevgisi diye adlandırılan huzur ve huşudan yapılmış ibadetlerdir. Şimdi bunların her birinin yerinde bir yalancı kibir barınıyor ve biz hastayız; itiraf edelim ki büyük küçük bütün neslimiz hastadır; hastalığını kendine bile itiraf edemeyecek kadar ümitsiz bir hasta. Hastalığımızı dinin yerine geçen ekonomi tedavi edemiyor. Bir nesil kendi varlığını arıyor. Mektebe giden mektepte, mabede giden mabette, servete giden servette, şöhrete giden şöhrette kendi şifasını bulamıyor ve bunun için ruhuna daha ziyade düşman, mukadderatına daha fazla garazkâr olmakta devam ediyor. Niçin, nedir bu sefaletin sebebi? Bunun sebebi iç dünyamızı kaybetmemizdir: ‘İçgözlem’ terbiyesini bırakarak hep kendi dışımızdaki eşyaya çevrilmemizdir: Benliğimizden çıkıp eşyada barınmamızdır: Böylece ruhi varlık olmaktan çıkarak ekonomik varlık haline gelmek istememizdir”.<sup>17</sup>

Burada oldukça önemli bir mesele daha var: Biraz önce, Akif'in, Batıdan neyin alınıp alınmayacağına 'karar vermiş' olduğunu vurgulamıştık. Oysa Topçu, henüz 'karar vermemiş'tir. Dediğimiz gibi, karar vermek ancak belli bir düşünme sürecinin sonunda gerçekleşeceğine göre, Akif düşünmesini tamamlayarak karar verince, geriye verilen kararın uygulanması yani -üstelik hayat memmat meselesi olarak- sadece 'yapılacak şey' kalmaktadır. Oysa Topçu, henüz karar vermediği için, belli ki düşünme süreci devam ediyor. Mamafih asıl önemli olan, Batıdan alınacak ve alınmayacaklar hakkındaki kararın ilk şartı yani 'benliğimize dönmemiz'in, bir şey yapmak ile değil, ancak oldukça özel anlamda bir 'düşünme' ile mümkün olabileceğidir; nitekim Topçu'nun yukarıdaki tahlili ve 'iç gözlem' tanımlaması da bu mesele üzerine kilitlenmektedir. Öyleyse başa dönersek, düşünmesini tamamlayıp karar vermiş ve yapmaya geçmiş Akif karşısında, karar vermek için düşünmeye -üstelik bu düşünmenin objesi dışarıda bir şey değil de 'benlik' olduğundan- her zaman ve daima sürüp gidecek bir düşünmeye çağırın bir Topçu bulunduğunu görebiliriz. Heidegger, bir yerde şöyle der:

17 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 128-9.



“İnsanın özünün, varlığın özüne ait olduğu ve varlığın özünü korumak üzere varlık tarafından gereksinilen bir öz olduğu kadarıyla büyük olduğunu düşünürüz. Bu yüzden ilk elde zorunlu olarak yapmamız gereken şey, öncelikle varlığın özünü, düşünmeye-değer şey olarak düşünmek, öncelikle böylesi bir şeyi düşünerek de bu tür bir deneyimin izini sürmeye ve onu, şu ana kadar geçit vermemiş olanı aşma yolunda sarf etmeye ne denli buyrulmuş olduğumuzu deneyimlemektir. Bütün bunlara erişebilmemizin yolu, görünürde hep öncelikli ve acılmış gibi duran “Ne yapmalıyız?” sorusundan önce, “Nasıl düşünmeliyiz?” sorusunu sormaktan geçer. Çünkü düşünme, asıl ele alıştır; ele alış ise, varlığın özüne yardım eli uzatmak demektir.”<sup>18</sup>

Görülüyor ki, filozofların çağrısı temel bir noktada birbirine benziyor: ‘varlık’ın özünü düşünmeye çağırarak ve bunu, insanın özüne/benliğine odaklanan bir düşünme ile gerçekleştirmek. Mamafih bu iki filozof arasında önemli bir fark da var; çünkü Topçu, biraz sonra göreceğimiz gibi, böyle bir düşünceyi ‘varlığın özüne yardım eli uzatmak’ olarak gören Heidegger’in tersine, kendini hiçliğe indirgeyen, yakarırcasına ve sürünürcesine bir dileme ile ‘varlığın özünden yardım istemek’ biçiminde ve bir ‘dua’ halinde tasarlamaktadır.

Peki, ya İslâmcılık, böyle bir düşünmenin eksikliğini ve dolayısıyla derdini hiçbir zaman çekmemişse ve başından beri, düşünmesini tamamladığını düşündüğü -belki de hep ‘Ne yapmalıyız?’ sorusunu düşündüğünden, aslında hiç düşünmemiş olduğu- için ‘kendine ait olmayan’ kararlar vermiş olamaz mı? Eğer böyle ise, İslâmcılığın, bu bağlamda Topçu’nun tefekkürüne kulak vermesi icap etmez mi?

#### 4.

Bu ‘içten kaçış’ ve ‘dışarıda arama’ ile ilgili olarak, ayrıntıda kalmakla birlikte, ilginç bir anekdota daha dikkat çekebiliriz; İslâmcıların epey bir kesimi arasında -Akif’ten günümüze dek-, kendi benliğini kaybetmeden ‘bilim’ ve ‘teknoloji’ alanında büyük ilerlemeler kaydettiği ileri sürülerek Japonya’yı örnek alma/gösterme gibi bir tavır olduğu hatırlanacaktır. Topçu ise, gelişmiş Batılı ülkelere imtisâl ya da ideolojik nedenlerle Rusya veya Çin hayranlığı ile ‘benliği kaybetmeden sanayileşmek’ konusunda ideal çözümü Japonya’da bulmak arasında fark olmadığını, zira asıl meselenin -sağ, sol, yukarı, aşağı tüm tarafları ilgilendiren- bir ‘ruh’ ve ‘kültür’ buhranı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır:

“Geçen asırdan beri sahneye çıkan yeni taklit rüzgârı sırasile bizi Fransız, Alman, Amerikan modalarına tâbi kıldıktan sonra, ruh ve kültür buhranı, iradesiz varlığımızı bir yandan Japon kıyılarına, öbür taraftan Çin ve Slav dâvası olan anarşist bir sistemden gıdalanmaya kadar götürdü.”<sup>19</sup>

18 Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, (çev. Necati Aça), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 50.

19 NurettinTopçu, *Türkiye’nin Maarif Dâvası*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 25.

Anlaşıyor ki, eğer Topçu'nun ömrü vefa etseydi ve 1975 sonrasındaki gelişmeleri görseydi, herhalde bu listeye başka ülkelerin isimlerini de eklerdi!

Elbette burada, Cumhuriyet tarihinin ilk rejim muhalifi fikir mecmuasını neşreden, ne olursa olsun hayatı boyunca inanç ve ilkelerini yaşamaktan zerrece taviz vermeyen ve bu uğurda pek çok sıkıntı çeken Topçu'nun, İslâmcılığın genel dokusuna ters biçimde, içedönük, içe odaklanan, içte arayan ve içe tasarrufu öncelleyen eğiliminin, kesinlikle pasiflik anlamına gelmediğini, herhalde vurgulamaya gerek yoktur. Mamafih Topçu'nun bu 'iç odaklı' tavrının, 'dış odaklı' genel eğilime aykırılığı yüzünden, onu tanıyan bazı İslâmcılar üzerinde enteresan izlenimler bıraktığı da vakidir. Mesela Kadir Mısıroğlu şöyle demektedir:

“[1956 yılında] Nureddin Bey'i oturduğu Çarşıkapı'daki evinde de ziyaret etmiş olduğum halde, çok samimi bir yakınlık tesis edemedim. Zira merhum herkese şüphe ile bakardı. Hele diri ve şahsiyetli insanlar, onun hiç makbulü değildi. Pısrık, ezik ve ellerini oğuşturana tipleri idealist kabul etmeye meyli fazla idi.”<sup>20</sup>

Burada, herhalde diri ve şahsiyetli olduğu için, Topçu ile samimi bir bağ kuramayan Mısıroğlu'nun, Topçu'nun 'idealist' bulduğu insan tipini pısrık ve ezik görmesi, aslında 'içe odaklı' ve 'dışa odaklı' tavırların karşıtlığını açık ve ilginç biçimde ortaya koymaktadır. Fakat bizce, üzerinde düşünülmesi gereken en önemli husus, Topçu'nun teklifindeki ontolojik ve epistemik karakterin ve dolayısıyla üreteceği insan tipinin farklılığıdır. Her ne olursa olsun, bizim açımızdan, bu 'dış' ve 'iç' meselesini bir 'marifet' ve 'var-oluş' problemi halinde kavrayan Topçu'nun şu eleştirilerine dikkat kesilmemek elde değildir:

“Bütün tahsil boyunca gencin okuduğu dersler arasında kendini tanıtanı, eşyayı tanıtanlara nispetle hemen hiç kadardır. Hidrojen gazını öğreniriz de selam vermenin sebebini, büyüklere hürmetin hikmetini öğrenmeyiz... Dinî kültür ve öğretim bile, içten çıkıp bir dış kültür ve terbiyesi haline gelmiştir. Namazın ve her ibadetin harici erkânını bol bol ve sayısız şartlarıyla öğretmekten hoşlanan din komisyoncuları, ibadetin hikmetini, onda insanlığın ulûhiyetle alış verişini anlatmazlar; böyle bir iç âlem münasebetiyle hatta alakalanmazlar. Bir dernek, bir gençlik teşekkülü yapılıyor. Şimdi bizde bunlar pek yaygındırlar ve hepsinde, derneğin adını taşıyan bir kelimeye takılmış harici çalışmalar, içtimâî tertipler, derneğin insanlarıyla hiç alakalanmayan bir insanlık dalgalanması görülüyor. Hiçbirinin sade fertlerini yetiştirmeden ibaret mütevazı gayeye bağlandıkları görülüyor. İdare heyetleri, raporlar, seçimler, çaylar, oyunlar, seyahatler, mecmualar, klinikler, ve saire bunların işidir. Hasta insanlık, kendini tedavi etmeyi bilmiyor. Bu derneklerden biri var mıdır ki, “Biz üç veya beş yıllık çalışmanın sonunda, birbirini aldatmayan, idam sehvası önünde dahi verdiği söze sadık kalan, kayıtsız şartsız bağlılığın örneğini veren beş on kişi yetiştirdik” diyebilsin. Hayır, hepsi insandan kaçmış ve insansız insanlık yaratmak sevdasına

kapılmıştır. Bunun için hiçbirisinde derunî tatmin ve yaratıcı aşk, eser halinde ortaya çıkmıyor”.<sup>21</sup>

Bu metindeki siyak-sibak ve göndermeler, Topçu'nun, 'insansız insanlık' meydana getirme kabahatine dair eleştirisinin birincil muhatabının İslâmcılar olduğunu açık biçimde gösteriyor. Acaba bu eleştiriye, günümüzü de içine alacak biçimde, -tıpkı Topçu gibi- İslâm'ın yegâne evrensel nizam kaynağı olduğunun şuurunda bir Müslüman olarak, İslâmcılığın temel kodlarını sorgulamak için kullanamaz mıyız? Bu soru üzerinde düşünmeye değmez mi?

## 5.

Bu tahlillere, merhum Akif'in yazılarındaki bazı bahisleri yorumlayarak, Topçu'nun tefekkürünün ulaştığı sonuçları göstermek suretiyle de katkıda bulunabiliriz. Meselâ bir ikindiüstü Ayasofya meydanından geçerken, şadırvan avlusundan bölük bölük çıkan cemaati gören Akif'in aklına Namık Kemal'e ait işittiği bir hatıra gelir:

“Kemal Bey merhum bir gün arkadaşlarından Nuri Bey'le beraber yine bu meydana geçiyormuş. Öğle namazını kılarak camiin muhtelif kapılarından muhtelif semtlere dağılan halkı nazar-ı im'ân ile süzdükten sonra demiş ki; “Nuri! Bu millet ne zaman adam olur bilir misin?” “Hayır”. “Ne zaman, bu camilerden şu dizlikli, poturlu hamallarla küfecilerle beraber, senin benim gibi yakalıklı, bastonlu beyler çıkarsa”.

Akif, burada, Namık Kemal'in sözlerini şöyle yorumlamaktadır:

“Kemal Bey merhum, bu temennisiyle tabii avamın ibadetini istihfaf etmiyor; ancak ibadeti maksud bizzat bilen; abdestte, namazda, camide, cemaatte, ne azim hikmetler, ne ince dakikalar bulunduğunu kimseden iştirip bellemeyen bu zavallıların içinde kendilerini irşad edecek, uyandıracak adamlar bulunmasını istiyor”.<sup>22</sup>

Acaba Namık Kemal, gerçekten de, camilerdeki bu 'zavallı avâm-ı nâs'ı irşad edecek ve uyandıracak -kendisi gibi- yakalıklı ve bastonlu beylere duyulan ihtiyacı mı belirtmiştir? Yoksa gölgesi avama düşen 'Büyük Geleneğin' korunması/üretilmesi yoluyla diriliğini sağlama görevi ile muvazzaf münevverlerle, irşada muhtaç görülen 'zavallı avâm' arasında, giderek açılan bir makas mı söz konusudur? Belki de Namık Kemal, Akif'in anladığı manayı kastediyordu; ama yine de kullandığı ifadeyi ve kendisinin camide bulunmadığını göz önüne alırsak, yakalıklı ve bastonlu 'münevver' ile poturlu ve dizlikli 'avâm' arasında bir kopukluk olduğunu açık biçimde sezmiyor muyuz?

21 Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 82-3. İtalikler bana aittir.

22 Mehmet Âkif Ersoy, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, (haz. İsmail Hakkı Şengüler), Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1990, c. 5, s. 71.

Her ne olursa olsun, Topçu'nun tefekkürüne ve buradan neşet eden eleştirilerine dikkatle bakıldığında, öncelikle irşadı üstlenmiş olanların, -'insansız insanlık' yaratma sevdaları gözönüne alınırsa- bizzat irşada muhtaç oldukları sonucu çıkmaktadır ortaya. Nitekim -kendisine dönmediği/dönemediği halde- kabli/a priori olarak benliğine ve dolayısıyla hakikatin bilgisi ile eşitlenen 'rüşd'e sahip olduğunu düşünen ve bu nedenle avâm-ı nâsi şekillendirerek tasarruf etme yetkisini kendinde gören münevver tipinin, öncelikle 'kendine dönmeyi dert eden' ve ancak bunu başardıktan sonra 'kendinden hareket eden' isyan ahlâkının çözümlenmesine göre epey pürüzlü olduğu muhakkaktır.

Bu yapısal farkın, zaman içinde ürettiği olgulara dair ilginç bir sonucunu, 1969'da cereyan eden 'Kanlı Pazar' hadisesi üzerine yayımlanmış 'Kin ile Din Birleşmez' başlıklı yazıda açık biçimde teşhis etmek mümkündür. O sırada İslâmcı camia üzerinde yönlendirici etkisi olan zihniyetin sert bir eleştirisi olan bu metin, hâlâ ibret ve dikkatle okunmayı hak etmektedir:

"Bugün de Taksim Meydanı faciasının dosdoğru değerlendirmek için ölçü olarak büyük Peygamber'in hayatından örnek almamız lâzım geliyor. O, daha İslâmın ilk yayılışlarında, kendisine ve ümmetine eza-cefa edenlere beddua bile etmeyip yalnız rahmet için gönderildiğini söylememiş miydi?... Acaba asıl cihad insan öldürmek midir? Evvelâ nefislerini öldürsünler. İslâm dinini kendi nefisleri ile hırsları için böyle şuursuzca âlet yaparak, Amerikan donanmasına yaranırcasına savaşmak cihad ise, İslâmiyet gelmeden önce insanlar en şiddetli savaşları yapıyorlardı. Öyle olsaydı İslâmın gelmesine ne hâcet vardı? Allah'ın emirlerine itaat ettirmek için cihad yapılırmış. Nerede ve hangi devirde yumruk ve balta ile kalpler kazanılmıştır? Balta ile kazanılan kalp ve ruh değil, bedenler, menfaatler ve ihtiraslardır... Dinî denen neşriyat, İslâm binasına içinden vurulan baltalardır, bunu bilsinler... İslâmî denen birçok teşekküllerin menfaat şebekesi olduklarını, birer cerahat çeşmesi olan büyük servet ve sermayelerinin müdafaası uğrunda onları kullanan tüccarlar pekiyi bilirler... İslâm liderleri denenler, Müslümanları daha fazla soyabilmek için, her gün bir zümreyi öbürünün üzerine saldırmaktadır. Müslümanlık bunlarda, kumardan şöhrete kadar çeşitli hırsların âleti olmuştur. Hepsini birlikte perde arkasından idare edenlerin muhasebesini yapmakta tarih güçlük çekmeyecektir".<sup>23</sup>

## 6.

Bu açıdan tahlil edilebilecek ilginç bir metin daha mevcuttur. Merhum Akif, 17 Kasım 1910 tarihindeki 'Hasbihal' yazısında, *Sırât-ı Müstakîm*'e gelen bir okuyucu mektubunu bahis mevzuu etmektedir: Daha önceleri hastalık salgını olduğunda, hâfızlar tutulur ve memleketin etrafı devrettirilirdi. Şimdi İstanbul'da kolera olmasına rağmen, böyle bir teşebbüs kimsenin aklına gelmemektedir; *Sırât-ı Müstakîm*'in, hükümete, bu eski fakat dindarane usulü ihya etmesini tavsiye etmesi hayırlı bir iş olacaktır. Âkif, Sultan Hamîd devrindeki uygulamayı hatırlatan bu mektuba şöyle cevap vermektedir:

23 Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 238-9.

“Evet, öyle bir eski usul vardı, lâkin hiçbir zaman dindarane değildi! Hükümet-i sâbika mevkiini tahkim için, millete savlet eden felaketlerden bile istifade etmek isterdi, yoksa sâri hastalıklara karşı nizamât-ı sıhhiyeyi tatbikten başka bir tedbir olmayacağını pek âlâ bilirdi. Yıldız’da yüksek sesle tilavet edilen Buhari’ler, hastalığı def etmek için değil, safdil halkın hissiyat-ı diniyesini okşayarak huluskâr bir padişaha ihlâs celbetmek içindi... İyice bilmeliyiz ki, gerek münferid, gerek sâri ne kadar hastalık varsa, izâlesi için tababetin tavsiye edeceği tahaffuzî, şifaî tedâbîrden başka yapılacak başka bir şey yoktur. Esasen bir köylünün bile yakinen bilmesi gereken bu basit hakikat, bizi öteden beri pek çok aldattıkları için, hâlâ olanca bütün vuzuhuyla gözümüze çarpamıyor. Şeriat-ı Garrâ-yı İslâmiye’nin tababete ne büyük bir mevki verdiğini hepimiz biliyoruz da, sonra iki üç riyâkârın sözüyle, yine o şeriata istinad ederek en celf hakikatlere karşı iğmâz-ı ayn ediyoruz!”<sup>24</sup>

İlk bakışta mesele, sadece tıbbın ve ferdî ya da sâri hastalık hakkında tıbbî tedbirlerin uygulanmasının önemi ve doğruluğundan ibaret gibi görünüyor. Bu yarıda, itiraz edilecek bir husus yok; tıp, elbette önemlidir ve onun tedbirlerine uymak gereklidir. Fakat bu akıl yürütme, hâfızlara Kur’ân okutmak ve Buhari-i Şerif hatmi gibi uygulamalarla dış-ters olarak ilişkilendirilince, üst ve alt önermeleri, yan sonuçları bakımından, basit olmaktan uzaklaşıp karmaşıklaşıyor. Dinî olan -ya da halk tarafından dinî olduğuna inanılan- uygulamaların yanlışlığını göstermek için, hastalığın iyileştirilmesini -sadece ve yalnızca- tıbbın tedbirlerine bağlamak ve yapılacak başka bir şey olmadığını ileri sürmek, İslâm’ın modernleştirilmesi için Gellner’in sıraladığı metodik belirlemeler içinde yer alan son -ve belki en önemli- vurgu yani ‘toplumsal yaşamın rasyonel olarak sistemleştirilmesi’ kapsamına girmez mi? Hastalık hakkında, tıbbın tedbirleri dışında yapılacak başka bir şey olmadığını söylemek, ‘toplumsal yaşamı rasyonel olarak sistemleştirme’nin bir görünümü ise, buradaki ‘ratio’, karşılaştığımız ölümcül bir sorun karşısında bütün tıbbî, askerî, iktisadî hulasa ‘bilimsel bilgilerin ürettiği’ çözümlerin tükendiği anda, tam bir çaresizlik içindeki bir müminin yaptığı ‘dua’yı nasıl anlamlandıracaktır? Çünkü insan, çözebildiği sorunlar hakkında -onları zaten çözebildiği için- dua etmez genellikle; fakat kendisinin çözemediği dertleri için yakarır. Ama asıl sorun, bir müminin ‘modern bilimsel bilgi’ye değer ve konum biçmeye başladığı anda çıkmaktadır ortaya. Bir Müslüman düşünür, toplumsal yaşamı -kuşkusuz modernitenin tanımladığı anlamda- ‘rasyonel’ olarak sistemleştirmeye yöneldiğinde, yani saf anlamda kalbin eylemi olan ‘dua’ ile aklının, tedbirlerini uygulamaktan başka çare görmediği ‘bilimsel bilgi ve teknoloji’leri-bu tarz bir ratio ile- bütünleştirmeye kalktığında, “*kavranması zor içeriğiyle ve hiçliğe asimptomik yaklaşımıyla, her türlü açık usalcılığın çok ötesinde, sekülerleşme savının en iyi kanıtını oluşturacak*” modernist bir ilahiyat çıkmaz mı ortaya?

Nurettin Topçu, öncelikle formasyonu gereği, bilimin ve bilimsel bilginin ne olduğunu, üretim şartlarını ve mahiyetini çok iyi biliyordu. Ne var ki, onun felsefesi, mistik bir öze yönelmiş ve amaç edinmiş olması bakımından, bilimsel bilginin tüm varlığa değil, -Platon'u izleyerek- gölgelerden ibaret saydığı fenomenal dünyaya ait olduğuna inanıyordu. Bilim, kendi konusunda ve alanında bilgi verebilir ve bu açıdan saygındır da. Ne var ki, modern epistemolojinin denediği gibi, kendi alanından taşması durumunda, varlığı kendi alanından ibaret görmek gibi büyük bir hataya düşer. Açıkçası Topçu için bu, insanın, kendisini tanımaktaki cehaletinin neden olduğu bir faciadır. Nitekim Topçu'nun 'ilim' tanımı da, doğrudan bu kademelendirmeyi dikkate alarak inşa edilmektedir: "hiçbir menfaat gözetmeyen ve hiçbir tatmin ile nihayetlenmeyen zekâyı, sonsuzluğa doğru götüren tanıma aşkı".<sup>25</sup> Böylelikle bilimsel bilginin odaklandığı realite ile metafizik arasında bir denge de sağlanmaktadır. Nitekim Topçu, bizi uyarmaktadır: "İdealizm, realite ile alakasızlık demek değildir. Mütenahi ve mahdut varlığıyla temasında bulunduğu bir realite ile yetinmeyip üst üste konmuş planlar halinde birçok realitelere uzandıktan sonra sonsuzluğa yönelmek demektir".<sup>26</sup>

Bu nedenle Topçu için, bilimlerin kaynağı da, modern felsefe tarihlerine aykırı biçimde Aristoteles değil, Platon olmaktadır. Çünkü sonlu varlık alanını inceleyen bilimleri ortaya çıkaran, realiteye odaklanan 'kendilik'leri değil, Platon'da teşhis edebildiğimiz 'sonsuzluk aşkı'dır. O halde bütün çağı bürüyen hastalığın kaynağı, 'mesleksiz bir dinsizlikten doğma' ve 'çokluk' yani fenomenal âlem içinde, kendi 'birlik'ini kaybetmektir; mamafih "bu hastalığı yaratan müsbet ilimler değildir; belki müsbet ilimlerin bu yoldaki dâvaya delil olarak alınmaları, çokluk içinde doğan zaafı, şüpheyi sadece artırmıştır".<sup>27</sup>

İşte Topçu'nun metafiziği, böyle bir zemin üzerinde ve bundan sonra başlamaktadır. Peki, metafizik nihayet midir? Elbette hayır; çünkü metafiziğin son durağı, bizi, benliğin derinliklerinde 'var' olan mistik katmanın 'varlığı'ndan haberdar edecektir/etmelidir; üstelik en hakiki anlamda bir 'varlık' olarak. Çünkü o, sonsuzluktur ve ona ulaşan, her türlü sonluluğun çevirdiği çarktan kurtulmuştur. Nasıl ki, akıl, insanı duyuşal alandan metafiziğe yükseltirse, aşk da metafizikten sonsuzlukla temasa götürür. Fakat âşık olan, akıllı değildir ve akıllı olan da âşık olmaz. İşte bu nedenle Topçu'nun 'ratio'su, modern kalıplara uymaz; tabii İslâm'ı daima dıştaki realiteye uygulanabilir denklemlerle açıklamaya ve elde ettiği sonuçları -esasen kendi kavrayışıyla sınırlı olduğunun farkına varmaksızın- nicelleştirilebilecek formüllerle kanıtlamaya yönelen İslamcılarının 'ratio'su ile de örtüşmez.

25 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 35.

26 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 40.

27 Nurettin Topçu, *İrâdenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 106.

## 8.

Topçu metafiziğini, başka bir incelemeye havale edelim ve tekrar, hem maddî hem de madde-üstü bir 'var-olan' olarak insanın, maddî ve madde-üstü varlık katmanlarının arasındaki kırılmanın baskısını en yoğun biçimde duyduğu andaki eylemine, 'dua'ya geri dönelim. Her ne olursa olsun, hastalık zuhurunda, sadece tıbbın tedbirleriyle yetinmeyip hafızlara Kur'ân okutmak ve Buhari-i Şerif'i yüksek sesle hatmetmek gibi bir çare üreten düşünme biçimi, nedenselliği fenomenal evrene hapseden 'mekanik evren' tasavvurundan öteye geçme imkânı verir. Bu tür uygulamaların, bid'at olup olmadığı tartışılabilirse de, dua anlamı içerdiği için, herhalde batıl sayılamaz. Oysa hastalık karşısında 'tıbbın tedâbiri' dışında yapılacak bir şey olmadığını söylemek, aciz içindeki mümini bunaltacaktır. Çünkü insan, yaşadığı için ümit etmez ama ümit etmek ile yaşar. Bu durumda, İslâmcı 'ratio'nun, böyle 'zavallı avam'dan nâçar bir Müslüman'a, 'tıbbî tedbirlere riayet' dışında bir çözüm önerisinin olmaması, İslâmcı münevver ile Müslüman halkın arasının açılmasında önemli bir pay sahibi olmalıdır.

Acaba İslâmcı münevver ile Müslüman avam arasındaki bu tezat içinde Topçu'nun konumu nedir? O, dua ile ilgili -gerçekten muhteşem- yazısında şöyle demektedir:

"Dünyamızda, bizim zayıf aklımıza sunulan bütün imkân ve çarelerin yetersizliğinin hissi, duanın ilk şartıdır. Ergin ruhlarda tam bir idrâk, tam anlayış haline yükselir. "Zayıfım, âcizim, kendi kuvvetlerimle hiçbir şey yapamam. Sana sığınmaktan başka çarem yok." Sonsuz kudrete çevrilen duacının kalbinden çıkan ilk söz, bu itirafıdır. Bu itiraf varlığı doldurduktan ve tam inanış haline geldikten sonra duaya yönelen ruh, günahlarının itirafına başlıyor ve kalbinden dudaklarına yükselmek isteyen şu sözlerle teslim oluşa hazırlanıyor: "Âsiyim, günahkârım, yardımına lâıyk değilim. Böylesine sefil bir yaratık senden nasıl yardım dileyebilir? Affına lâıyk değilim, öyleyken senden af diliyorum. Bana mağfiret et!" Ne olduğunu bilmediği bir büyük huzurda kendisinin yere serilmiş olduğunu gören irade, mutlak kudretten vaad almış olduğu anda, son hamle olarak o ana kadar kendisini dolduran iyi, fena, çirkin, güzel pek çok ve çeşitli dileklerini hep birlikte bir kabın, bir büyük kadehin içinde doldurmuşçasına bir arada toplar ve mutlak kudretin vaadını hissettiği anda onu bir boşluğa boşaltır, hepsinden birden boşalır. Kendi hiçliğini hissettiği o anda mutlak kudretin kendisine uzanan elini üzerinde duyar: Dua kabul olunmuştur. Bu olağanüstü, beklenmedik anda, o zamana kadar kendi dışında bulunduğu inandığı sonsuz kudretin ta içinde olduğunu görerek ona tereddütsüz teslim olur. İçindeki bu sonsuzluk, Yunus'un "Bir ben vardır bende, benden içeri" diye anlattığı önce bizi saran, sonra da içimize sinen mutlakın iradesidir. Bizim sefil insan olarak isteyen irademiz, duanın kabul olduğu bu anda mutlakın iradesiyle başka bir deyimle sürünen ben, kurtarıcı Ben'le, bütün noktaları tastamam üst üste gelmek suretiyle birleşir ve o anda yok olur... İşte bu safhalarıyla anlattığımız dua şöyle tarif edilebilir: "Bütün halimiz ve bütün varlığımızla Sonsuz Kudret'e sükûn ve sürur içinde teslim olmamızdır." Bu yaptığımız tahlillere göre, yüksek sesle, ciğerleri yırtarcasına bangır bangır bağırarak, tumturaklı ve seci'li parlak cümleler halinde yapılan

duaların, cemaatı dolandıran bir esnaf zümresinin berbat sanatı olduğunu anlamak güç olmayacaktır. İstedığı kadar saf insanların gözünden yaşlar getirsin, bu sihirbaz hüneri hem de Allah'a karşı bir terbiyesizlik, hatta hayâsızlıktır".<sup>28</sup>

Bu tahlilleri yapan Topçu, büyük bir dünyevi musibet karşısında, tıbbî -ya da askerî veya iktisadî vs.- tedbirlerden başka yapılacak bir şey görmeyen 'modern zihinden' kesin biçimde ayrılmaktadır. Çünkü Topçu'nun 'dua'sı, her şeyden önce 'var-oluş'un en derin kökenine inen ve acizlik aracılığıyla hiçliğe inen -belki hiçliği idrak eden- 'ben'in, yine kendi benliğindeki 'mutlak'la yüzyüze gelmesi, dolayısıyla 'oluş'un ardındaki 'var' ile temas anımı tasvir etmektedir. Böyle bir duanın, "De ki; duanız olmasa, Rabbim size niye değer versin ki?"<sup>29</sup> âyeti ile ilişkisi üzerinde düşünmek gerekir. Ya İslâmcılığın 'ratio'su? Açık ki, dua edenin, kendi hiçliğini hissetmesiyle, mutlak kudret sahibinin elini gönlünde duyması; 'sürünen ben'in, 'kurtarıcı ben' ile birleşip onda yok olması, sonluluğun sonsuzla teması gibi mistik ve vahdet-i vücud tedaisine sahip tavsifler, İslâmcılık içinde hâkim değerlendirmeleri epey irkilticidir. Fakat Topçu'nun duası, belli ki, Akif'in hiç de dindarane bulmadığı avamî uygulamayla da tam olarak örtüşmemektedir. Tabii eğer, sadece dille yapılan ruhsuz ve zahirî laflardan ibaret ise. Burada, Topçu'nun, aynı olguya, bambaşka bir nedenle karşı çıktığını görebiliriz; mekanik biçimde -yine taklit eseri- örfleşmiş ve ruhsuzlaşmış, dolayısıyla maddeyi aşarak benliği harekete geçirmeyen bir dindarlık, netice itibariyle 'din' de, tamamen 'benlik'e ait ve dolayısıyla madde-üstü boyuttan, görünür ritüellere yani fenomenal bir boyuta indirgemektedir. Bu bakımdan Topçu'nun, bu tür bir dindarlığa yönelik eleştirisi, 'bid'at' kavramlaştırmasının üzerinden sıçrayarak, kendi bakış açısının ve endişesinin kalbine gelip dayanmakta ve 'görünürlüğe' hapsolmek bağlamında, 'pozitivist bilimciler' ile bu tür 'pozitivist şeriatçiler'i birbirine eşitlemektedir:

"Sözde Ehl-i Sünnetçilerde, ruhtan sıyrılan şekil ve hareketler, bütün bir taklit sistemi ortaya çıkardılar. Buna dinî pozitivism diyebiliriz. Bu sistemi, aşk içinde ibadeti hal edinenlerin ruhçuluğuna (spritüalizm) karşı koymak doğru olur. Bu aşka ulaşamayan kısır ve cılız ruhların, ancak pozitivist şeriatçilerle eğlenmesini bilen zekâları, Bektaşilik ve emsâli gibi sapkınlık yollarını meydana çıkarmıştır. Pozitivist şeriatçiler, Hazreti Peygamber'in hareketleriyle çehresinin şekillerini taklide çalıştılar. Hâlbuki onda taklit edilecek olan iradesi, aşkı, ilhamı, bir kelime ile ruhî âlemi idi. Bu âlem taklit edilemeyip, ancak ondaki ulvî örnekten kendi ruhî gayretlerimizle ilhamlar, kuvvetler çıkarılacağına göre, bizim dinî hayatımız göreneğe ve tekrara değil de, ilham ve aşkımıza dayanmalıydı. Ancak, bu yolda rehberimiz, mürşidimiz Peygamber olacaktı. Hâlbuki maddî şekillerle ilâhî aşk arasındaki namütenahi mesafe, gururlarıyla cehaletlerine gömüldükleri halde kendilerini gerçekten İslâmın sahibi sayan bu putperestvari, sapkınlıkların

28 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları. İstanbul, 2012, s. 88-9.

29 Furkan, 25/77.



envana batırdı: Bunlar, cam arkasından sakal öperek, hırka takdis etmede dindarlık var sandılar. İnsan nefesinden şifa umdular. Medenî nikâhı eksik bulup imam nikâhında keramet aradılar. Tesbih sayısında hikmet buldular. Günahlarını rakamla ölçtüler. Duaları avaz ile yaptılar. Merasimle ruhlarını tatmin ettiler. Böylelikle eşyanın hayatına sayıları tatbik etmekle muazzam bir dinî matematik sistemi meydana çıktı. Bu matematiğe sadakat, imanın şartı oldu. Dinden, bütün ruh sıyrılarak, kendisiyle hiç alâkası kalmayan bir iskelete iman adı verildi”.<sup>30</sup>

İlk ve özensiz bir bakışın, Topçu'nun bu ve benzeri sert eleştirilerindeki 'modern olmayan' özü gözden kaçırma tehlikesi söz konusu olabilir. Mamafih Akif'in, salgın zamanında hafızlara Kur'an okutma ve Buhari-i Şerif hatmi yapma âdetlerini eleştirirken gösterdiği nedenlendirme ile Topçu'nun bakış açısı arasında çok büyük bir fark mevcuttur. Âkif, salgına karşı 'tıbbın tedbirlerinden başka yapacak bir şey olmadığı' yargısı nedeniyle, bu tür uygulamaları reddediyor; fakat böyle işlerin ortaya çıkmasını yani -tıbba riayetden başka çare olmadığı gibi- en celî hakikatlere niçin 'iğmâz-ı ayn' ettiğimizi açıklamak için, sadece 'üç beş riyakârın sözleri'ni işaret ediyor. Ne var ki, en açık hakikatlere göz yummak, -üstelik ikinci bir aldanma yoluyla yani 'böyle olmadığı halde, şeriata istinat' ederek-, üç beş riyakârın sözü sayesinde başarılabilir kadar kolay bir iş midir? Bellidir ki, Akif, meseleyi -epistemik ve ontolojik boyutlarını hesaba katmadan- biraz yüzeysel biçimde tahlil ediyor ve hadiseyi basit bir biçimde açıklamakla yetiniyor.

Oysa Topçu, içi boş ve ruhsuz ritüelleri dinleştirenleri, esasen 'tıbbın tedbirlerinden başka yapacak bir şey olmadığını ileri sürme'nin epistemik kaynağı olan pozitivizmle eşitlemekle, böylelikle hiç de 'modern olmayan' kendi düşünmesini de ortaya koymaktadır. Nitekim Topçu, alıntılanan pasajda, taklit edilmesi gerekenin aslında Hz. Peygamber'in görünür hareket ve çehresinin değil, iradesi, aşkı, ilhamı yani ruhî âlemi olduğunu söyledikten hemen sonra, aslında 'ruhî âlem'in taklit edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda 'taklit edilmesi gereken şey', nasıl 'taklit edilemeyen şey' olabilir? Bu, Bayezid-i Bistamî'nin "aramakla bulunmaz; ama bulanlar yalnız arayanlardır" deyişindeki gibi bir paradoks değil mi? Çünkü öncelikle 'taklit', görünürde olan için söz konusu edilebilir ama ruhî olan için söz konusu olamaz. Bir insanın kıyafetini, yürüyüşünü ya da yüzündeki mimikleri taklit etmek mümkündür ama onun benliğinde cereyan eden duygularının, örneğin 'üzüntü', 'sevîç' ya da 'sevgi'nin taklidi mümkün değildir. Ne var ki, ruhsal dünyaya ait bir olgunun taklidi, taklit edilen gibi üzülmek, sevinmek, âşık olmak anlamına gelecektir ki, bu duygular yaşandığında zaten 'taklit' ortadan kalkacak ve ortada bir mukallit değil, 'üzülen', 'sevinen', 'âşık olan' bir insan kalacaktır. Dolayısıyla Topçu, burada da 'benlik'i hareket ettirecek -dolayısıyla tamamen 'benlik'e ait olan- bir şey aramaktadır; dolayısıyla 'taklit', Batılılaşma -yani modernleşme- gibi sosyo-kültürel alana ait görülebilecek bir sahada kötülöklere neden olan bir yanlışsa, aynı nedenle, dindar insan için de

farklı türde kötülöklere neden olacak bir yanlıştır. ‘Taklit edilemez olan’ı taklit etmek istemesi ve bu yolla ‘taklit’ten kurtularak benliğini hareket ettirmesi gereken bir Müslüman, -ruhî âlemi taklit edemediği için-, ‘taklit edilebilir’ olana yani forma/görünüşe yönelince ortaya çıkan da, basbayağı tersinden bir ‘pozitivist din’ olacaktır:

“Bunlar, Hac emrinden Cennet vaadine, Mirac olayından Kur’an’ın kutsallığına kadar bütün İslâm inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla, mâna âleminden ayırıp madde dünyasına aktardılar, hepsi hakkında maddî izahlar yaptılar. Böylelikle din içinde en kaba maddeciliğe bağlanmış oldular. Onların dinî materyalizmi, Cenneti de, Miracı da, Kur’an’ı da elle tutulan, gözle görülen olaylar ve varlıklar halinde kabul edici bayağı bir pozitivism ile elele vermiş bulunuyordu. Asrımızın başlarına kadar sürüp gelen ve İslâmın ruhuna tamamen aykırı olan bu maddeci din saltanatı, kırk yıl önce karşı cepheden gelen ve yine kendisi gibi maddeci olan dinsizliğin darbesiyle az zamanda hıçkırksız, feryadsız yıkıldı.”<sup>31</sup>

## 9.

Akif’e göre, halk niçin -bir köylünün bile bilmesi gereken- ‘tıp dışında çare olmadığı’ gibi apaçık hakikatlere göz yummakta ve geleneksel ritüellerden medet ummaktadır? Akif’in açıklaması şöyle: Ferdî ya da salgın hastalıklar hakkında, tıbbın tedbirleri dışında çare olmamasına rağmen, Kur’an okutmak ya da Buhari hatmi gibi uygulamalarla uzun zamandır aldatıldığımız -böylece aldanmamız bir ‘örf’ (ya da sahte şeriat) haline geldiği- için, apaçık hakikatleri tam olarak görmiyoruz. Gözümüzü perdeleyen, bu tür ritüellerin şeriatın gereği gibi gösterilmesidir ve bu aldatma -din adamı olduğu anlaşılan- ‘birkaç riyakâr’ tarafından, kuşkusuz bir takım maddi çıkarlar yüzünden gerçekleştiriliyor.

O halde, bu akıl yürütmenin bize sunduğu çözümün mebdei ve temeli, gayet açık biçimde anlaşılabilir: Gözümüzü, ‘en celi hakikatlere açmak’. Böylece şeriatı damıtmak ve şeriatın gereği gibi gösterilen aldatmacalardan kurtulmak da mümkün olacaktır. Mamafih burada ‘apaçık hakikat’, modern bilimsel bir yarıdır ve böylece ‘hakiki şeriat’ ile ‘şeriat gereğiymiş gibi gösterilen sahtelikler’ arasında ayıklayıcı hakem olarak, modern bilimi üreten ‘modern akıl’ atanmış olmuyor mu? ‘Hakiki şeriat’ ile ‘şeriatmış gibi gösterilen sahteliklerin ayırımının esasen naslara dayanması gerektiği için; bir ayetin ya da hadisin anlamının sınırlarını belirlerken, ‘en celi hakikatler’i esas alırsak ve bu apaçık hakikatler, tamamen ya da kısmen modern bilimsel yargılardan oluşmakta ise, ortaya modern ve modernleştirici bir ilahiyat çıkmayacak mıdır?

Hâlbuki Nurettin Topçu, sadece örfi olan bir takım ritüeller için değil, -namaz ya da hac gibi- açıkça emredilmiş ibadetler hakkında da, -alan ve metot sınırlılığı nedeniyle, kabli/a priori bir doğruluk değeri vermediği için- bir ucu modern

31 Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23-4.

epistemolojiye bağlanan ‘en celî hakikatler’e dayanmaksızın, tam anlamıyla ‘modern olmayan’ bir belirleme yapmaktadır:

“Gerçek ibadet, sonsuzluğa çevrilen isteğimizdir. Sonsuzluğa çevrilen samimi istek, insan için selâmetin ilk adımını teşkil ediyor. Bu isteği sık sık tekrarlamak, bu isteği sevmek, onu elde etmek lâzımdır. Bu tekrar, bu isteğin tekrarı, arkası nâmütenahi aydınlıklar dolu ilâhî bir kapıyı zorlamak gibidir. Bu kapıyı kımıldattıktan sonra bizim tarafımıza ışıklar süzülüyor”.<sup>32</sup>

Bu durumda, gözlerimizi açacak ve görmesini sağlayacak olan tek şey, ‘sonsuzluğa çevrilen isteğimiz’dir ve aynı zamanda ‘gerçek ibadet’ ile ‘sahte’sini belirleyen yegâne kıstas, ‘form’a ve fenomen’e bağlanmaları bakımından benzeşen bilimsel ya da hurafi/mytik yargılar değil, gerçekleşen hareketin içinde ‘sonsuzluğa çevrilen bir istek’ bulunup bulunmadığıdır. O halde, sonsuzluğa doğru bir tutku ve atılış söz konusu değilse, en sahih sünnete dayanan formel anlamdaki mükemmellik de, bir ibadeti ‘gerçek/şer’î ibadet’ kılmaya yetmeyecektir. Çünkü Topçu, oldukça ilginç bir biçimde ve felsefi düzlemi kesecek tarzda, ‘var olmak’ ile ibadeti, ‘sonsuzluk’ aracılığıyla birbirine bağlamaktadır:

“Varolmak, gerçek mânasıyla varolmak, hareketleriyle düşüncesini sonsuzluğa istinat ettirmek demektir ve böylelikle kendi varlığını sonsuzlukta aramak demektir”.<sup>33</sup>

Şu halde, bir Müslüman’ın ibadeti, ‘gerçek anlamda var-olmak’ tutkusunu içerecek ya da tersine bir eşitleme ile ‘gerçek anlamda var-olmak’, hakiki anlamda ibadet etmek anlamına gelecektir. Bu eşitlemeyi mümkün ve anlamlı hale getiren şey ise, elbette ‘dua’dır; ama Topçu’nun anladığı tarzda bir öze sahip olan ‘dua’. Tabii olarak, böyle bir ibadet tasavvurunun ardındaki ‘din’ de, elbette modern epistemoloji ile sınanabilecek bir öz taşıyamaz. Bu nedenle Topçu için, Kur’an’ın beyanını, modern bilimlerin verdiği bilgilerle uzlaştırıp İslâm’ın doğruluğuna ‘bilimsel deliller’ getirmek ya da reddederek karşı koymak, dini bir ‘bilgi kaynağı’ olarak görmek anlayışsızlığın iki farklı görünümü olacaktır:

“Din anlayışında, diğer bir hata da, dâvanın anlaşılmasına ait olandır. Bu hata, dini bilgi kaynağı telâkki edenlerin hatasıdır. Bunlar da Kur’an’ın, hakikatte sembolik olan kâinat izahlarını, her gün ilerlemede olan ilimlerin ortaya koyduğu hakikatlerle ya uzlaştırıp övünerek veya onlara karşı koyup ilmi reddederek din müdafaası yaptılar”.<sup>34</sup>

Dikkat etmek gerekiyor ki, Topçu burada, dinin bir bilgi kaynağı olmadığını söylerken, elbette -ölçüt ile ölçülen aynı kategoriye sokulacağı için- modern bilimlerin ürettiği türde bir ‘bilgi kaynağı’ olmadığını belirtmiş oluyor. Çünkü İslâm’ın

32 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 37.

33 A.g.e., s. 22-3.

34 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s. 87.

insana söylediği 'ilahî kelim'î, 'her gün ilerleyen bilimlerin ortaya koyduğu hakikatler'le -meselâ Akif'in yaptığı gibi- uzlaştırmak ya da -bazı riyakârların yaptığı gibi- karşıtlaştırmak, öncelikle onu -kendi özünün dışı olan- modern epistemolojiyle aynı düzleme yerleştirmek ve dolayısıyla 'salt zihinsel' alana koymak anlamına gelecektir. İslâm'ın, böylesine basit hatta iptidai bir tarzda müdafaası, -her tür apoloji, müdafinin müdafa ettiğiine dair tasavvurunu da etkileyeceği için-, öncelikle İslâm'ı modern epistemik bir alana sıkıştırma ve dolayısıyla onu, -ister kabul ister ret tarzında- kendisiyle sınındığı modernite vasıtasıyla, özü bakımından 'bilgi kaynağı' olmak konumunda kilitleyecektir. Bu yolun sonucu, Batı'da reformasyon kavgaları sırasında ortaya çıkandan farklı olmayacak, modern epistemoloji ile ölçülen 'bilgi' odaklı bir din kavrayışı, varlığı ele geçirmek amacındaki modern tarzda bir 'bilme'yi öncelediği için, İslâm'ı dünyevileştirmek anlamına gelecektir. Oysa İslâm'ın özünü ifade eden asıl gaye, modern epistemolojinin amacının tam tersine, insanı, sonluluk ve sınırlılıkla belirlenen dış dünyadan uzaklaştırmak ve kendi benliğinin derinlerindeki sonsuzla temasa götürmektir. Dolayısıyla böyle bir temastan çıkacak sonuç, 'bilgi' değil, güçtür. Fakat buradaki 'güç', görünür dünya üzerinde -kayıtsız şartsız- tasarruf etme kudretini ifade eden 'modern güç' değildir elbette. Yine bunun tersine, bir görünüşten ibaret olan insanî var-oluşun, mutlak varlık olan sonsuza yani Allah'a bağlanması ile elde edilen salt ruhsal bir güçtür:

"Gerçekte Kur'an'ın kâinat ve hayat anlatışı, bu dar kafaların metotsuz izahlarıyla iptidai görüşlerini çok aştığı gibi, dinin hikmet ve gayesi de bu görüşleri insana sunmak değildi. Bu görüşler, ancak gaye olan namütenahiye doğru giden insanın yolunu aydınlatıcı ışıklardır. Gaye ferd olan insanlığımızın namütenahi ve mutlak kudrete iştirâkidir. Yani din bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağıdır. Dindar adam, başkalarından daha çok şeyler bilen değil, daha çok kuvvetli olan insandır. Bu kuvvet, imanın kaynağından alınır. İbadet yani kulluk, iman sahibinin halidir. Hattâ onun olgunlaşmasında, her hali ibadet olur. Dinî hayatın tarikatlerle ve şeraite bağlanmak suretiyle ulaşılan gayesi, bizimkini geçen ve bizim kuvvetimizle aslâ ölçülemez olan bir kuvvete iştirak (*participation*)dur, onunla ruhumuzun sonsuz kuvvet kazanma iştiağıdır; onunla benliğimizin bütünleşmesidir; hayal olan varlığımızdan geçip gerçek olan varlığa bağlanma aşkımızdır, mutlak ihtiyacımızdır. Kendisine bağlandığımız bu varlık Allah'tır".<sup>35</sup>

İşin doğrusu, İslâm'ı böyle kavramak ve onu, bu tür bir güç kaynağı görmek, İslâmcılığın dinî tasavvurundan ve oldukça modern 'güç/iktidar' idrakinden de ciddi ve kökensel farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Topçu'nun, kendi özüne yönelerek varlığın özü ile temas etmek endişesi taşıyan özgün 'düşünme'sinin, bilgi-varlık, insan-toplum, ahlâk-siyaset konularında verdiği sonuçlar, dışa yönelen ve hâlihazıra, önünde bulduğuna odaklanan 'formel düşünme'den temelden ayrılmaktadır. Nitekim Topçu'nun şu sözleri, derinlere uzanan bu farklılığın başka bir ifadesi olarak görülmelidir:

“Mesuliyet iradesinin Allah’tan geldiğini söylemiştik. Bundan, dinî devlet mi kastediyoruz?.. Asla. Din müesseseseleşince herhangi bir ferdin eline geçiyor. Bizim istediğimiz, devlet kurucusunun, kendi iradesini Allah’a teslim etmek dâvasıdır. Bu gidiş, bütün bir devlet psikolojisini yaratacaktır...”<sup>36</sup>

Burada, İslâmcılığın çıkarımları ve pratiği ile Topçu’nun vardığı sonuç arasındaki aykırılık, açık biçimde tespit edilebiliyor. Mamefih bazı kulakları irkiltebilecek bu ifadelerin anlamına dikkat edilmesi gerekir; zira eğer dinî bir devlet istemek radikallikse, devlet kurucusunun kendi iradesini Allah’a teslim etmesi, modern epistemenin sınırlarının çok ötesine taşıdığı için, bu tür bir radikalliğin idraki ötesinde bir radikallik anlamına gelecektir.

### Muhassala

Batılılaşma sorunundan hareket ederek, modern/modern olmayan düşünme biçimleri, İslâmcılığın ana dokusu ve Nurettin Topçu’nun tefekkürü arasında dönen ve öncelikle şuurlu olmak iddiasındaki Müslüman aydınlar tarafından tartışılması gereken bazı sorunlara işaret etme görevini üstlenen bu metindeki tahliller, elbette hacim ve derli-topluluk endişesiyle, ana sorunun kalbine, verid yoluyla değil de, mecburen kılcallar aracılığıyla ilerlemiştir. Dolayısıyla, metnin tam olarak anlaşılabilmesi, hatta -en azından bazı dönemeçlerinde- yanlış anlaşılması için, tahliller içinde istihdam ve istihdaf edilen bazı kavram ve olgulara ilişkin kısa birkaç izahat yapmamız icab ediyor. Bu bakımdan öncelikle ‘İslâmcılık’ ve İslâmcılığın türevleri hakkında, ikinci olarak da Mehmet Akif’in konumu ve Nurettin Topçu’nun tefekkürü hakkında, maksadı belirleyici bazı tanım, tespit ve uyarılar yapmaya çalışacağım.

1. En genel anlamda İslâmcılık, şu ya da bu biçimde, İslâm’a dayanarak yargı verme, çözüm üretme ve yaşama iddiası biçiminde tanımlanabilir. İslâmcılığın, ileri sürdüğü temel yargıların mahiyeti gözönüne alınarak, ilki gelenekçi/muhafazakâr diğeri ise radikal/inkılâpçı olarak iki karşıt uçta tasnif edilmesi âdet olmuştur. Mamefih bu iki uç arasında farklı dozajlarda birçok tayfların olduğu da izahtan varestedir. İlk eğilim, İslâm’ın tarihsel süreci içinden gelen yargılara, değerlere, müesseselere, ritüel ve uygulamalara saygı duyar ve hâlihazırdaki hükümleri için bu kaynaklara kısmen/tamamen güvenerek, kendisini de bunlara bağlamaya gayret eder; bu ‘süreklilik’ tasavvuruyla ilişkili olarak, yerlilik duygusu daha hâkimdir ve -doğal olarak kendisinden görmediği- iktidara karşı, sürekliliğin kaynağı olması bakımından ‘devlet’ saygısı nedeniyle (‘devlet’ benimdir, benden olmayanlar onu yönetmektedir) daha temkinli ve sakindir. Oysa ikinci eğilim, on dört asırlık İslâm tarihinin ya tamamen ya da -değişen periyotlarla- kısmen üstünden atlayarak, verdiği yargıları belirleyecek bir köken/delil arar; bu ‘kesiklik’ tasavvuruyla bağlantılı olarak da, daha evrenselci ve -aynı şekilde kendisinden görmediği- iktidara karşı, süreklilik endişesi olmadığı için ‘devlet’

36 A.g.e., s. 25.

saygısının zayıflığı nedeniyle (devlet, benim değildir, çünkü benden olmayanlarca yönetilmektedir) daha agresif ve serttir. Mamafih metotları arasında, bazen uçuruma varan farklara rağmen, her iki eğilimin öncelikli ve temel endişesi, somut gücü ve iktidarı ele geçirmek yani 'bu dünya'da hükmetmektir. İlk bakışta, bu uçlar arasındaki ayrımın merkezî öneminin, -tasnif kendisiyle gerçekleştiği için- 'gelenek' üzerinde toplandığı düşünülebilir. Mamafih buradaki 'gelenek' ile 'Büyük Gelenek' arasında önemli bir fark vardır; zira -ne kadar ilginçtir ki- her iki eğilime mensup İslâmcılar 'gelenek' derken, özü bakımından, hâlihazırda ve kendi önlerinde buldukları formları kastetmektedirler. Böylece cemaat ya da tarikat mensubu bir muhafazakâr, örneğin kabir ziyaretiyle ilgili tartışmada, kendisine intikal eden formu -yani kabir ve türbe ziyaretinin dinen uygun hatta gerekli olduğunu- destekleyecek ayet, hadis ve fetva ararken, radikal tavır, bu formu iptal edecek -fetva, hatta hadis değil- sadece ayet bulmaya yönelir. Böylelikle tavırları belirleyen tartışmaların merkezinde, hemen daima 'formlar' yer almaktadır. Esasen her iki eğilimin görünür evrende yani bu dünyada, gücü/ iktidarı ele geçirmek amacıyla birleşmelerinin, aslında düşünme biçimlerini yöneten formellikle yakından ilgisini görmemek mümkün değildir. Bu 'formel düşünme'nin daima ve değişmez objesi olan formların/suretlerin ardındaki 'marifet' ve 'varlık' kavrayışına odaklanan İslâmcı düşünürlerin sayısı ise, -özellikle yaşanan buhranın büyüklüğü tasavvur edildiğinde- hayret edilecek kadar az, bu hususlarda -istisnalar hariç olmak üzere- verilen eserlerin keyfiyet ve derinliğinin genel ortalaması ise dehşet verici ölçüde düşüktür. Bana göre bu durumun temel nedeni, Müslüman toplumların kendi 'Geist'ını (Topçu'nun bunu 'ruh' ile karşılamasına rağmen, ben başka bir kavram bulamadığım için Geist diyorum) kaybetmiş olmalarıdır. Eğer bu yargı isabetli ise, kendisini, kendileriyle ifşa ettiği toplumların aklını, kalbini, vicdanını en derin biçimde yönlendiren ve dolayısıyla birleştiren 'Geist'in yitirilmesi ile İslâmcılığın ortaya çıkışı, doğrudan ilişkili demektir. O halde ister muhafazakâr ister radikal olsun İslâmcıların birleştiği ortak zemin, esasen formların ardına ya gerektiğince ya da hiç ulaşamamaları ve bu nedenle formlara indirgenmiş 'gelenek' kavrayışında buluşmalarıdır.

Bu kendi-içinde engellenmenin elbette birçok sebebi vardır; fakat bence buradaki asıl mesele, 'bilmek' ve 'olmak' arasındaki bağı ve dengeyi sağlayan, dolayısıyla da Geist ile insanın bağına temin eden türde bir 'düşünme'nin, -özü bakımından- Müslümanların elinden yitip uzaklaşmış olmasında aranmalıdır. Burada, -Topçu'nun tüm ömrünce bıkmadan söylediği hatta haykırdığı üzere- gerek birey gerek toplum bazında, 'doğru düşünme'nin 'biz'den uzaklaşmaya başlamasıyla birlikte, 'doğruyu bilmek' ve 'doğru olmak/yapmak' arasındaki dengenin de ciddi biçimde sarsılmış olmasında ve ortaya çok kompleks bir ahlâk probleminin çıkmasında, şaşılacak bir şey yoktur. Fakat maalesef ve hâlâ, Müslüman'ın 'nasıl düşünme'si gerektiğine dair konuşmaya başlayan Müslüman aydınların kahir ekseriyetinin, aslında Müslüman'ın 'nasıl olması' gerektiğine ilişkin konuştuğunun farkına varamamasının nedeni, kuşkusuz terazideki bu arızadır.

Elbette bu uzaklaşmanın kökenleri, -Kadızedeli ve Sivasi kavgalarının gösterdiği üzere- Batılılaşma maceramızın başlamasından öncesine uzanmaktadır ve modern Batıdan gelen ilk şok dalgalarının etkisini massedecek bir ortamın olmayışı üzerinde, özellikle düşünmek gerekir. Fakat her hâlükârda, Müslüman toplumların ‘düşünme’sine nihai darbeyi vuran karmaşanın asıl failini tespit etmek, hiç de zor değildir. ‘Formel düşünme’ sığılığı, tarihlerinin hiçbir döneminde olmadığı ölçüde yaygınlaşmışken, Batının cebri ilerleyişi ve istilası ile karşılaşmış olan Müslüman toplumlar içinde, İslâm dışı kaynaklarla -yani galip olan Batıyı referans alarak- düşünmeye ve çözüm üretmeye yönelen, bu nedenle de her şeyini Batıya teslim eden ‘Herod’ zihniyeti ortaya çıkmıştır. Lâkin imanını yitirmiş bu zihniyetin, aynı ‘formel düşünme’nin sonucu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Tanzimat’la birlikte, devlet mekanizmasına görünür biçimde yerleşen bu Herod’ların giderek artan iktidarıyla birlikte, İslâm tarihinde hiç görülmemiş bir kırılma ortaya çıkmış ve daha önce adalet-zulüm karşıtlığıyla değerlendirilen ‘devlet’, iman-küfür geriliminin de objesi haline gelmeye başlamıştır. Bu Herod’larla aynı toplumda yaşayan ve fakat İslâm’ı kaynak olarak düşünme ve çözüm üretmeye yönelen Müslümanların da -İslâm düşünce tarihinde hiç görülmemiş biçimde- İslâmcı olarak adlandırılması, tabii hatta mecburi olmuştur. Mamafih bu iyi niyetli Müslümanların düşünme biçimi de, özü bakımından kuşkusuz aynı illetle mâlûldür yani ‘formel’dir. Dolayısıyla Batıcıyı Batıcı yapan modernite etkisinin, İslâmcıyı da İslâmcı haline getirmekteki katkısı ve mahareti tartışılmaz. Öyleyse içteki nedeni ‘düşünmemek’ anlamına gelecek ‘formel düşünme’ olan bu karmaşanın, dış ve dolayısıyla asıl faili, Modernitedir. O halde, karmaşanın asıl faili modernite ise, muhafazakâr ve radikal İslâmcılık arasındaki ayırım, -tekrar belirtelim ki- formel bir düşünme ile ve dolayısıyla form katmanında kavradıkları ‘gelenek’ karşısındaki tavırları açısından değil, bu tavrı meydana getiren ‘bilmek’ ve ‘olmak’ eylemlerinin karakterindeki daha ince ve doğrudan modernite etkisiyle ilgili bir ayırımdan neşet ediyor olmalıdır.

Kanaatimce, ‘gelenekçi’ İslâmcıların ‘ne oldukları’ hakkında, modernitenin etkilerinin daha baskın, buna karşılık radikal İslâmcıların ‘nasıl bildikleri’ hakkında, modernitenin tesirinin daha yoğun olduğuna dikkat ederek bir ayırım yapılabilir. Bu durumda, formel olarak ‘gelenekçi’ sayılan İslâmcılar, ‘nasıl bilmek gerek’ sorusuna yanıt ararken daha az modernidir ve dolayısıyla bilgi kaynağı olarak -hadisler yanında-, geleneksel fıkhi, evliya vecizelerini, hatta rüya ve ilham gibi mistik bilgi vasıtalarını muteber saymaktadırlar. Mamafih modernitenin temel ürünü olan sekülerizme uyum sağlamaktaki başarıları, ticaret ve holdingleşme alanındaki muvaffakiyetleriyle örtüştüğüne göre, ‘ne oldukları’ açısından daha modern oldukları söylenebilir. Buna karşılık radikal İslâmcı düşünme, bilmeyi fenomenal evrene indirgeyen moderniteyle paralel biçimde, nasların kaynaklarını daraltıp, sadece Kur’an ya da kendisinin belirlediği kıstaslarla elediği bazı hadislere hasrederek tarihsel araçları dışlamakla kalmaz, kabul ettiği nasları da ancak zahir/görünür üzerine kilitlenmiş bir akılla anlamaya odaklanır. Buna karşılık, böyle bir epistemik duruşun getirdiği darlık, ‘kesiklik’ tasavvurunun ne-

den olduğu agresiflik ve keskin muhalefet ile birleşince, ontolojik açıdan daha az modern bir asosyallik ortaya çıkmaktadır.

Bu uzun izahın nedeni, modern/modern olmayan İslâmcılık ve Topçu'nun tefekkürü arasında dönen analizlerimizdeki 'İslâmcılık' kavramlaştırmasının mahiyetini sunmaktır. Bu bakımdan Topçu'nun tefekkürünün, hem muhafazakâr hem de radikal İslâmcılardan oldukça farklı bir düzleme sahip olduğu; zira -eğer işlenirse ve geliştirilirse- öncelikle modernitenin deforme edici tesirlerinden kurtulmamızı sağlayabilecek 'formel olmayan' ve 'doğru düşünme'nin kodlarını verecek, 'varlık'ın özü ile temasa odaklanmış bir 'düşünme'nin tohumlarını taşıdığı görülebilir kanaatindeyiz.

2. Whitehead, bütün Batı düşünce tarihi hakkında yapılabilecek en zararsız genellemenin, Batı düşüncesinin Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu söyler. Bu tespit doğrudur; çünkü Platon, asırlar içinde hareket ederek akacak büyük bir çatlağın üzerinde durmaktadır. Zira onun, kendince bir çözüme bağladığı sorunlar kadar, kesin bir çözüm öne sürmemekle birlikte tartışmaya açtığı sorunlar da, daima merkezî bir öneme sahiptir. Kendi genel çağdaş düşünce tarihimiz -özellikle İslâmcılık- söz konusu olduğunda, bu topraklarda yetişen her düşünen zihin için de, kısmen benzer bir durumun, merhum Mehmet Akif için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Akif, 'gelenek' ile 'Büyük Gelenek', dışa dönüklük ile içe dönüklük, katı gerçekçilik ile mistiklik, 'formel düşünme' ile 'kendi özünde varlığı düşünme', milliyetçilik ile ümmetçilik, yerlilik ile evrensellik, muhafazakâr tavır ile radikal tavır arasındaki çatlağın tam üzerinde durmaktadır. Ne yazık ki, bu husus, 'zaman tasavvuru' iyice zayıflamış ve formel düşünme alışkanlığını ısrarla sürdüren akademik ve entelektüel camianın, ele aldığı yani hakkında 'düşündüğü' şahsiyetleri, sanki sözlerinin hepsini bir anda ve tek seferde söylemiş gibi değerlendirmek yanlısına düştüğü için, gözardı ettiği ve yeterince işlemediği bir meseledir.<sup>37</sup>

37 Bu özensizliğe dair ilginç bir örnek olarak, bazı İslâmcı-yazar köşelerinde yapılan milliyetçilik-ümmetçilik tartışmaları sırasında sıklıkla zikredilen, Yahya Kemal'le Babanzade Ahmet Naim arasındaki bir münakaşanın oldukça problemliliğini gösterebiliriz. 1921-2'de Yahya Kemal'in İstanbul'un çeşitli semtlerinde tarihi eserler üzerinden millî kültüre dair yazıları vesilesiyle, Dârülfünun'da, Babanzade ile aralarında sert bir münakaşa olmuştur. Babanzade, milliyetçilik karşıtı olarak, İslâmî milliyetine göre yaşamayı reddeder ve bu tavrın İslâm'a zarar verdiğini, sapkınlıklara neden olduğunu ileri sürer; hatta Yahya Kemal'in bu tür millî kültür yazılarının apaçık dinsiz olan Abdullah Cevdet'ten daha zararlı olduğu söyler. Yahya Kemal de -doğal olarak- tam tersi kanaattedir. Köşelerde bu münakaşa sık sık zikredilir ve böylece bazı İslâmcı-yazarlar, Babanzade'yi kendi cenahlarına katarak bir köken sahibi oluverirler. Mamafih -muhtemelen zahmet edip asıl kaynağa kimse bakmadığı için- hadisenin devamını kimse zikretmez! Çünkü Yahya Kemal'in anlattıkları, bu münakaşa ile bitmemiştir; on üç yıl sonra 1934'te, İstanbul'a yeni döndüğü sıralar Vefa'da Babanzade'yle karşılan Yahya Kemal, o eski münakaşayı hatırlatan Babanzade'nin kendisine şöyle dediğini aktarır: "Seninle o kadar sene evvel, Dârülfünun'da bir münakaşada bulunmuştum. O münakaşa sonra benim zihnimi senelerce meşgul etti. Son senelerde ise, ben, İstanbul'un birçok semtinde gezmeği ve oralarda, tıpkı senin usulünde, eski mimari eserlerin tarihini araştırmağı itiyat edindim. Bu hoş merak beni sardı. Senin bir zamanlar *Tevhid-i* →



Akif, ciddi ve kökensel biçimde tesirinde kaldığı, Fatih müderrislerinden olan ve aynı zamanda devrinin meşhur mutasavvıflarından Feyzullah Efendi'nin müridi bulunan İpekli (Temiz) Tahir Efendi'nin oğludur. Vak'a-i hayriyenin gerçekleştiği 1826'da doğan Tahir Efendi'nin, *Safahat*'ın şahitliğiyle, Akif üzerindeki derin etkisi hatırlanırsa, etrafında muhatap olduğu 'gelenek' yanında, 'Büyük Gelenek'ten süzülen ışınlarla alakası da anlaşılabilir. İçinde yetiştiği ortam gereği klasik kültürümüze ve Arapça Farsça gibi dillere hâkim olan Akif'in tüm eğitimini, modern sistem içinde geçtiği ve üstelik maddi nedenlerle Mülkiye'den ayrılp Baytar Mektebi'ni bitirdiği de unutulmamalıdır. Yani bir taraftan geleneksel bir taraftan modern eğitim almış, dahası modern eğitimi de sosyal bilimlerle fen bilimleri arasında gidip gelmiştir. Kaynaklar, Akif'in, şiirlerindeki coşkun ve mücadeleci haykırışla tam bir tezat teşkil eden, oldukça içine kapanık ve utangaç mizacını tasvir etmekte birleşmektedirler; hatta Akif'in, Neyzen Tevfik'le münasebeti bile, bu bağlamda başlı başına bir tetkik mevzuudur. Akif'in, bir mecmua tarafından istenen biyografik bilgiler içinde, edebî mesleğini 'hakikiyyun ve hayaliyyun arasında kendine has bir yol' olarak tavsif etmesi fakat en ziyade Sâdi'den etkilendiğini belirtmesi de<sup>38</sup>, realizm ve romantizm arasındaki onulmaz karşıtlık ve Sâdi'nin bu karşıtlıkla alakasızlığı gözönüne alındığında, üzerinde düşünülmesi gereken bir olgudur. Tüm bu kompleks bağlara dair, çarpıcı birçok örnek vermek mümkün ise de, sadet endişesiyle, Akif'te toplanan bu trajik değer çatışmalarının ve karşıtlıkların, derin bir samimiyet ve inanç içinde nasıl şekillendiğini incelemeyi, başka bir çalışmaya havale etmek gerek. Mamafih asıl önemli husus, tüm bu karmaşık ve dolayısıyla kapsayıcı özelliklerin, sanat-kâr tabiatı ve -herkesin teslim ettiği üzere- hayran olunacak ahlâkî bir şahsiyet potasında kaynamış olması ve elbette âbideleşen bir mesuliyet hissiyle kıvama gelmesidir. Dost, düşman herkesin kabul ve teslim ettiği şey, Mehmet Akif'in hayran olunacak tertemiz bir ahlâk ile yaşadığı, inandığı ve yaptığı arasında bir açıklığın ve çelişkinin bulunmadığıdır.

Netice itibarıyla, Türkiye'de yaşayıp da, -onu edebiyat mahkemesinde yargılayan Necip Fazıl dâhil olmak üzere- Akif'le yani *Safahat*'la yüzleşmeyen ve onda kendisinden bir şeyler bulmayan bir Müslüman tasavvur etmek, açıkçası imkânsızdır. Her ne kadar seksenlerden sonra, İslâmcılığın dışa dönük karakterinin sağladığı zeminden yararlanan ve tercümelemlerle gerçekleşen bindirme bir dönüşüm, 'dil dejenerasyonu' ve eksik formasyonla birleşerek, *Safahat*'ı gölgeye doğru itmişse de, günümüzde dahi hem muhafazakâr hem radikal İslâmcı söylem, Akif'te kendisini bulmaya devam etmektedir ve edecektir.

*Efkâr*'da çıkmış yazılarını buldum ve tekrar okudum. Azim bir zevk aldım. Sana bu yüzden ne kadar haksızlık ettiğime, o yazıların bir şair fantezisi olmayıp hakikaten manevi birer ufuk olduğuna kail oldum. İşte bundan sonra, bu yüzden seni o vakit gücendirdiğime yandım ve bir daha görürsem istifa-yı kusur etmeği nezrettim"; Yahya Kemal Beyatlı, *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, (4. bs, ts.), s. 57. Burada tavrı ve sözleri üzerinden akıl yürütme yapılan Babanzade, 1922'deki Babanzade mi olmalı 1934'teki mi?

38 Mehmet Âkif Ersoy, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, c. 5, s. 306.

Elbette aynı yargı, Nurettin Topçu için de, fazlasıyla geçerlidir. Buradaki 'fazlalık' ise, Topçu'nun, Akif'te kendinden bir şeyler bulması yanında, onu, 'isyan ahlâkî'nin kahramanlarından biri olarak görmesidir. Ne var ki Topçu'nun Akif'i, olup bitmiş donuk bir portre değil, bir süreç içinde arayış ve deneyişlerle ilerleyen müteharrik bir oluşumu gözönüne serer. Dolayısıyla Topçu'nun, Akif hakkında yazdığı her satırda görülen hayranlık hissi, bu sürecin tamamını ve vardığı yeri gören bir gözden yansıyan geçmiş, hâl ve gelecek projeksiyonudur. Topçu, Akif'e bakarken, *Safahât*'ı delil edinme endişesine kapılmaksızın, -esasen kendisinin pek hazzetmediği- realizmden başlayan, idealizme doğru ilerleyen bir arayış ve hareket, nihayet mistik bir vecde ulaşacak ilâhî ilham keşfetmekte ve -Mimar Sinan'a teşbihle- çıraklık, kalfalık ve ustalık dönemleri içine yayılmış bir olgunlaşma süreci görmektedir. Zaten bu nedenle Akif, Topçu için, öncelikle 'isyan'ı yani harekete geçmeyi gerektiren 'isyan ahlâkî'nin tecessüm ettiği kahramanlardan biridir. Dolayısıyla Topçu'nun, Afganî ve Abduh'u da, aynı kıstasla yani bir 'hareket' arayışı nedeniyle, olumlu figürler olarak zikretmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Mamafih, onlarda gördüğü bu müspet saptamanın, Topçu'nun kendi 'hareket'ini etkilediğini ileri sürmek, ömrünü 'kendi özünde ve kendi özülle düşünme' ile geçiren Topçu'yu anlamamaktan başka bir şey olamaz. Meselâ Topçu, metinde Akif'ten naklettiğimiz alıntılarının tümünün de ait olduğu Meşrutiyet dönemine yani -Topçu'ya göre çıraklık devresine- ilişkin olarak şöyle demektedir:

"Biliyoruz ki, Sinan'ın çıraklık devri Şehzade camisini meydana çıkardı. Âkif'in ilk iki *Safahât*'ı onun çıraklık devrinin eserleridir. Bunlar Âkif'in araştırmalarıdır; dış dünyanın tesirlerini alma denemeleridir. Bu kitaplarda Âkif yok; bizim hayatımız, cemiyetimiz görülüyor. Bu devre, onun lâboratuvar çalışmaları devresidir diyebiliriz".<sup>39</sup>

Demek oluyor ki, bu döneme ait 'söz'ler hakkında belirlenen değerlendirme kıstası, Akif'in henüz realizm içinde ve gördüğünü dile getirdiği bir çıraklık safhasında olduğudur. Dolayısıyla 'hangi Akif?' sorusuna verilecek cevap için, biraz önce dipnotta naklettiğimiz, 'hangi Babanzade?' sorusu hakkında olduğu gibi, acele ve kestirme hükümler vermemek gereklidir. Bu bakımdan, modern zihniyetin İslâmcılık üzerindeki derin tesirlerini ve Nurettin Topçu'nun tefekküründe mevcut 'modern olmayan öz'ü muhasebe ederken yapılan tahlillerin, bir ölçüde Akif ve Topçu karşıtlığı içinde akan bir mecraya girdiğinin farkındayım. Mamafih, kökene inme endişesiyle, biraz da zorunlulukla ortaya çıkan bu akışın, merhum Akif'in şanına hâlel getirmek bir yana, onun, bu toprakların ekmeğiyle büyümüş şuurlu tüm Müslümanlar üzerindeki hakkının büyüklüğünü ifade edeceğini düşünüyorum.

3. Nurettin Topçu, kendi tefekkürünü açıklamak amacıyla, azımsanmayacak miktarda metin kaleme almıştır. Mamafih bunların büyük çoğunluğu, bilindiği üzere, müstakil yazılardan oluşmaktadır. Üstelik bu kategorideki metinlerin de

39 Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 30.

önemli bir bölümü, hitap ettiği kitleyi dikkate alarak yazıldığından, saf düşüncesinden ziyade eriyik halini sunmaktadır. Bu bakımdan, Topçu'nun tefekkürünü, derinlikli bir biçimde kavrayıp parçalarını söktükten sonra bütünlüklü ve orijinal bir halde yeniden birleştirip inşa etmek, hiç de kolay değildir. Mamafih Topçu'nun tefekkürünün dâhil olduğu tüm meselelerde, *İsyân Ahlakı* ve *Bergson* gibi sistematik ve pür felsefi, *Reha* ve *Taşralı* gibi edebî metinleri, 1939-1975 arasında yayınlanmış birçok yazı ile birleştirecek ve tüm bunları, Topçu'nun hayat akışı içinde anlamlandırarak -dolayısıyla canlandıracak- çalışmalardan sonra, bu toprakların biricik filozofu hakkında daha engin ve ön açıcı hükümlere ulaşmak mümkün olabilir. Topçu'nun tefekkürü, özü itibarıyla 'modernist' değildir ve bu yargının çeşitli kanıtları, Topçu'nun epistemik ve ontolojik metinlerinde rahatlıkla görülebilir. Fakat onun 'modern olmayan' tefekkürünü, Batı Geist'i içinde modernite eleştirisi yapan filozoflara doğru eğmek de isabetli olmayacaktır. Zira böyle bir tavır içine girmek, postmodern felsefenin ortaya çıkması ve yükselişi ardından yayılan ve yine Batı kaynaklı olan düşüncelerin taklidini ve Topçu'yu bu gözle görme tehlikesini barındırmaktadır. Günümüzün Müslüman entelektüeli, modern zihniyeti eleştirmek için -mesela Heidegger ya da Derrida'dan elde ettiği yararlı fikirleri- bu tür bir kıstas haline getirir, epistemik ve ontolojik tavrını bu Batılı filozoflara gereğinden fazla yasarsa, Topçu'nun da rikkatle tenkit ettiği, asırlık bir hatayı yani 'dışa dönüklük' ve 'dışta aramak' tutkusunu tekrarlamış olacaktır. Daha önemlisi, bu tür bir modernite eleştirisi, Topçu'yu kavramaktan ziyade yedeğe almaya yönelecek, bu bakımdan kendimizi bulmamızı sağlamayacağı için, 'insanlığa örnek' ve bize ait bir medeniyet inşasına, pek de yardımcı olmayacaktır. Çünkü bir asır önceden başlayan, modernitenin İslâmcı düşünce üzerindeki olumsuz ve deforme edici etkilerini, bir asır sonra postmodernist etkilerle tashih etme çabası, yine olumsuz ve deforme edici sonuçlara yol açabilir. Nitekim Topçu'nun tefekkürü 'modern olmayan' bir düşünme biçimi talep etmektedir ve buradaki 'modern olmayan' nitelemesi -sadece 'bizim olan'ın dışında kalanı ifade ediyor görüldüğü için- 'postmodern olan' anlamına gelmez; sadece ve yalnızca 'bizatihi bizim olan' anlamına gelir.

4. Nurettin Topçu tefekkürünün, felsefi temeller bağlamında modernite ile ilişkisi, esasen başlı başına incelenmesi gereken bir konudur. Nitekim bu konuyu, müstakil bir çalışmada ele almaya çalışacağım. Mamafih unutulmamalıdır ki, Topçu'nun tefekkürü, her düşünür için olduğu gibi, bir yaşam içine yayılmış haldedir ve dolayısıyla onun fikir dünyası içinde de bir takım hareketler/gelişmeler mevcuttur. Bu nedenle, Topçu'nun bir mütalaasını, başka yerlerde serdettiği düşünceleriyle birleştirirken dikkatli olmak gerekir. Elbette burada Topçu'nun zikzaklar çizdiğini söylemek istemiyorum; fakat onun düşüncelerinin, 1939'da ne ise 1975'te de aynı mahiyette ve tek düze olduğunu ileri sürmek, ayrıntılarda gizlenecek çeşitli yanlışlıklara sebebiyet verebilecektir. Tabii, usul hakkındaki bu uyarı, modernite problemi için de doğrudan geçerlidir. Dolayısıyla Topçu'nun tefekkürünün 'modern olmadığını' söylemek, her şeyden önce Topçu'nun 'kendine özgü bir biçimde modern olmadığını' ifade etmelidir. Buradaki asıl sorun,

Topçu felsefesindeki 'modern olmayan' unsurların kökenini belirlemek olduğu kadar, zaman içindeki açılım ve işleyişlerini de görebilmek gereğinde yatmaktadır. Mamafih her hâlükârda, Topçu tefekkürünün 'modern olmayan' özü yanında, modernite ile yakın-uzak ilişkili pek çok düşünce ve kavramlaştırmayı görmemek mümkün değildir. Elbette burada Topçu'nun, hiç de şarklı olmayan hatta Batılı diyebileceğimiz 'persona'sını saptayabilmek gereklidir.

Bu konunun en güzel misâlini 'sanat' başlığı oluşturmaktadır. Topçu, klasik ve modern Batı sanatını çok iyi bilmektedir şüphesiz; ama onun geleneksel sanatlarımıza yönelttiği eleştiriler, ne yazık ki, şimdiye kadar zannedildiği üzere, ne Batılı formasyonu ile alakalı bir estetik alışkanlık ne de geleneksel sanatlar hakkındaki zayıf malumat yüzündendir. Batı sanatının, bizzat sanatın hassas karakteri nedeniyle, -modern zihniyetin insan üzerindeki deformasyonunu sezerek- moderniteye karşı ilk tepkilerin arenası olduğunu idrak etmeksizin ve Topçu'nun asıl amacı olan 'kaybedilmiş benliğin bulunması' açısından sanata yüklediği merkezî değer anlaşılmaksızın, Topçu'nun moderniteyle münasebetini tam olarak kavramak da mümkün değildir. Şu halde, dinî hükmünü söz konusu bile etmeksizin, resim ve heykele verdiği önem, Topçu'yu modern kılar mı? Elbette hayır; çünkü bu ve benzeri tutumlar, Topçu'nun düşünmesinin modernliğini değil şahsiyetinin Batılılığını gösterir. Unutulmamalıdır ki, Batı'da da, moderniteyi eleştiren başka çağdaş düşünme biçimleri vardı ve hala var. Aynı şekilde, Nurettin Topçu'nun mesela romantizm konusundaki şiddetli vurgularını incelerken ya da Rönesans hakkındaki tahlillerini irdelerken, oldukça hassas ve dikkatli davranmak gereklidir. Mamafih ne olursa olsun, bu biricik filozofumuzun tefekküründe, ufkumuzu açacak tohumlar bulunduğunu görmemiz gerek.