

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MEHMED ÂKİF ERSOY,
NECİP FAZIL KISAKÜREK
VE
SEZÂİ KARAKOÇ'UN ESERLERİNDE
COĞRAFYA, TARİH, MEDENİYET DÜŞÜNCESİ

Mesut KOÇAK

121101008

Tez Danışmanı

Prof. Dr. M. Fatih ANDI

İstanbul

2016

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MEHMED ÂKİF ERSOY,
NECİP FAZIL KISAKÜREK
VE
SEZÂİ KARAKOÇ'UN ESERLERİNDE
COĞRAFYA, TARİH, MEDENİYET DÜŞÜNCESİ

Mesut KOÇAK

121101008

Tez Danışmanı

Prof. Dr. M. Fatih ANDI

İstanbul

2016

FSMVÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı doktora programı 121101008 numaralı öğrencisi **Mesut KOÇAK**'ın ilgili yönetmeliklerin belirlediği tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı **“MEHMED ÂKİF ERSOY, NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZÂİ KARAKOÇ’UN ESERLERİNDE COĞRAFYA, TARİH, MEDENİYET DÜŞÜNCESİ”** başlıklı tezi aşağıda imzaları olan jüri tarafından **26/10/2016** tarihinde oybirliğiyle kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hasan AKAY
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdür

Prof. Dr. M. Fatih ANDI

(Jüri Başkanı-Danışman)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan AKAY

(Jüri Üyesi)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

1

Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER

(Jüri Üyesi)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Yılmaz DAŞCIOĞLU

(Jüri Üyesi)

Sakarya Üniversitesi

**Yard. Doç. Dr. Zeynep Kevser
ŞEREFÖĞLU DANIŞ**

(Jüri Üyesi)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mesut KOÇAK

26/10/2016

ÖZET

Bu çalışmada Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un eserlerinden hareketle coğrafya, tarih ve medeniyet anlayışları mukayeseli olarak incelenerek, bu anlayışlarının sınırları, benzerlik ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Türk edebiyatını ve düşüncesini önemli ölçüde etkilemiş bu üç ismin coğrafya, tarih ve medeniyet anlayışlarının Türkiye'de İslami düşüncenin gelişimine etkisi tartışılmıştır.

Çalışmada Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un düşünceleri ile sanat verimleri arasında sıkı bir bağın olduğu görülmüştür. Bu üç ismin, aralarında yaklaşık birer nesil fark bulunmasına karşın, yaşadıkları dönemin sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik şartlarının doğurduğu zorunluluklar dışında coğrafya, tarih ve medeniyet düşüncelerinin aynı dünya görüşünün sonucu olarak ortaya çıktığı saptanmıştır. Yaşadıkları dönemlerin özel şartları bir tarafa bırakıldığında üç ismin coğrafya, tarih ve medeniyet düşüncelerinin kendi dünya görüşlerine uygun bir İslami kimliği inşa etmeyi odağa aldığı görülmüştür.

Coğrafyada Batı'nın değil Doğu'nun önemsendiği, tarihte İslam öncesi Türk tarihinin değil İslam'ın doğuş, yayılış, yükseliş ve Osmanlı İmparatorluğu ile zirve noktaya eriştiği tarihlerin vurgulandığı, medeniyette Batı medeniyetinin değil, İslam medeniyetinin idealize edildiği tespit edilmiştir. Bu bakış açısı Mehmed Âkif Ersoy'da kısmen, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'ta genel olarak ulus-kimlik inşası dışında alternatif bir kimlik inşası gayreti olarak yorumlanmıştır.

Bu mukayeseli çalışmada düşünce, tarih, coğrafya, sosyoloji ve psikoloji gibi alanların imkânlarından yararlanılarak, edebiyatın bireysel ve toplumsal değişim ve dönüşümlere, kimliğe ve aidiyete etkisi Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un eserleri üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır.

ABSTRACT

In this study, through the works of Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek and Sezai Karakoç, their views on geography, history and civilization have been comparatively examined and the boundaries, similarities and differences of these views have been tried to be determined. The influence of these three names' views on geography, history and civilization, which have influenced Turkish literature and thought to an important extent, has been discussed in the development of Islamic thought in Turkey.

It is seen that there is a close connection between intellectual and artistic products of Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek and Sezai Karakoç. These three figures – excluding the social, political, economic, and psychological constraints resulting from the period they live in – owed their thoughts on geography, history, and civilization to the very same worldview despite generational differences among them. If exceptions resulting from their special time periods are neglected, it can be seen that their thoughts on geography, history and civilization focused upon constructing an Islamic identity which befitted their worldview.

It is observed that in their thoughts on geography, history and civilization they valued East over West, emphasized the history of the birth and expansion of Islam – which reached its zenith with the Ottoman Empire – over the pre-Islamic Turkish one, and idealized the Islamic rather than the Western civilization. Their perspective was interpreted as an attempt to construct an alternative to the nationalist identity. This is true in Mehmed Akif Ersoy's thoughts in a partial way while in Necip Fazıl Kısakürek's and Sezai Karakoç's writings in a general manner.

In this comparative study, by utilizing the possibilities of such fields as thought, history, geography, sociology and psychology, the effects of literature on individual and social changes and transformations, on identity and belonging have been tried to be evaluated through the works of Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek and Sezai Karakoç.

ÖN SÖZ

Geleneğiyle bağını koparan her toplum gibi on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumu da bir kriz yaşamaya başlar. Bu kriz bazı değişmelerle Cumhuriyet Türkiye'sine de taşınır. Normatif değerler sistemi olan geleneğin yitimi, geçmişle gelecek arasındaki bağın yok olmasıdır ve bu bir kimlik krizini doğurur. Geç dönem Osmanlı'dan günümüze Türkiye'de bu kriz farklı cepheleriyle devam etmektedir.

Edebiyat ve sanat insanı, eğer bir de mütefekkir sıfatını taşıyorsa toplumun yaşadığı sorunlara, o toplumun sıradan bir bireyinden çok daha duyarlı olacaktır. Nitekim Tanzimat'tan bugüne kadar Türk edebiyatının toplumsal sorunlara çoğunlukla duyarlı olduğu görülür. Şiir, roman, hikâye, tiyatro gibi alanlarda kalem oynatmış ve iz bırakmış isimlerin ağırlıklı olarak bu yönleriyle ön plana çıkmış şahsiyetler olduğu söylenebilir.

Aralarında nesil farkı olmasına ve farklı dönemlere uzanan hayat çizgilerine rağmen, aynı dünya görüşünden aldıkları ilhamla Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç, toplumun yaşadığı kırılmaya duyarsız kalmamış, geleneğin reddedildiği tarihi süreçte, sanat ve düşünce alanlarındaki eserleriyle geleneğin dayandığı normatif değerlerin taşıyıcısı olmuş isimlerdir.

Yaşadıkları dönemler, üslup ve şiirdeki biçim farklılıklarına rağmen bu üç isim, düşünce dünyaları yönüyle birbirlerinin benzeri, hatta takipçisi olarak görülmüşlerdir. Bu algının oluşmasında ve yerleşmesinde en büyük etken "İslamcı" olarak nitelenmeleridir. Bununla birlikte bu "kolay" sıfatlandırmanın ötesine geçen ve Türk edebiyatının köşe taşlarından olan bu üç büyük yazarı derli toplu mukayese eden bir çalışma yapılmamıştır. Az sayıdaki kitaplar, tezler ve makaleler ise en fazla ikisini mukayese edecek şekilde hazırlanmıştır.

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un İslami geleneği meydana getiren normatif değerler olan İslam inancı, İslami dünya görüşü ve bunların somut kurumsal yapılarına yaptıkları vurguları, bunlara dair düşüncelerini derli toplu ve kapsayıcı şekilde ele almak için coğrafya, tarih ve medeniyet başlıkları altında incelemenin uygun olacağı düşünüldü.

Ayrıca bu üç ismi mukayeseli bir yöntemle ele alırken coğrafya, tarih ve medeniyet başlıklarının seçilmesinde eserlerinde doğrudan ya da dolaylı olarak coğrafya, tarih ve medeniyet konularına dönük vurguların görülmesi etkili oldu.

İslami dünya görüşlerini coğrafya, tarih ve medeniyet anlayışlarına yansıtan, bu alanları geleneksel değerler çerçevesinde anlamlandıran Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un değindikleri, değinmedikleri, anlattıkları, anlatmadıkları, değer verdikleri, değersiz gördükleri, yücelttikleri, alçalttıkları, idealize ettikleri, eleştirdikleri, hayranlık duydukları, nefret ettikleri coğrafyalar, tarihler ve medeniyetler onların hem kendi aidiyetlerinin ve kimliklerinin hem de kurguladıkları kimliklerin birer fotoğrafını ortaya koymaktadır.

Âkif'te "Âsım", Necip Fazıl'da "Büyük Doğu gençliği", Sezai Karakoç'ta "Diriliş nesli" olarak ete kemiğe bürünen ideal nesil, bugüne kadar daha çok "Âsım"a yoğunlaşarak ve çoğunlukla nitelikleri yönüyle makale, bildiri, tez ve kitap düzeyinde farklı çalışmalara konu edildi. Ancak bu üç ismin uzun edebiyat ve düşünce hayatları boyunca ulus-kimlik inşasından farklı, üstelik daima kanonun dışında, alternatif bir kimlik inşası mücadelelerini, bütün eserleri üzerinde mukayeseli bir inceleme yapmak suretiyle sistematik olarak ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda çalışmanın Türk edebiyatı alanına önemli bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Her ne kadar, çalışma içinde yeri geldikçe dipnotlarla bazı hatırlatmalar yapılmış olsa da çalışmaya ilişkin iki hususu burada belirtmeyi elzem görüyoruz. Birincisi, Mehmed Âkif'in Cumhuriyet öncesinde ciddi bir edebi veriminin bulunmasıydı. Hayatını 1936 yılına kadar sürdüren şair, Milli Mücadeleye destek vermiş ve Burdur mebusu olarak ilk meclis çalışmalarında yer almıştır. Ayrıca 1925 yılına kadar Cumhuriyet elitleriyle ciddi bir ayrılığa düşmemiş, -farklı bakış açılarına rağmen- yeni devletin ilk meclisinde vekil olarak yer almış, milli marşını da kendisi kaleme almıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet devrinde benimsenen coğrafya, tarih ve medeniyet anlayışına dönük bir çıkarsama yapmak için Âkif'in daha önceden yazmış olduğu fikirlerine de atıf yapılmıştır. Bunda 1936 yılındaki ölümüne kadar düşüncesinde ve dünya görüşünde kayda değer bir değişme yaşamamış olması dikkate alınmıştır. Ayrıca Cumhuriyet reform ve devrimlerini olumsuz yönde fikirlerinin bulunmaması, 1925'ten sonra Cumhuriyet'ten beklediklerinin gerçekleşmemesi

üzerine Mısır'a yerleşmesi ve ölümünden altı ay kadar önce, ancak mücbir sebeplerle Türkiye'ye dönmesi gibi hususlar da dayanak olarak kabul edilmiştir.

İkinci husus ise, sanat ve düşünce hayatı hem kendisi hem de araştırmacılar tarafından iki döneme ayrılan Necip Fazıl'ın, çalışmamızda sadece İslam inancına dayalı, bu inanca uygun bir dünya görüşü etrafında şekillenen, merkezini bu inancın oluşturduğu ikinci dönem eserlerinin kaynak olarak alınmış olmasıdır. Çalışmada Kısakürek'in sadece ikinci dönem eserlerinin dikkate alınmasının bir başka sebebi ise yazarın bizatihi kendi beyanı ve isteğidir.¹

Çalışmanın birinci bölümü kavramsal çerçeveye ayrıldı. Bu bölümde coğrafya, tarih ve medeniyet kavramlarına yeni bir tanım getirmek yerine; çalışmamızın bilgi kuramsal çerçevesini oluşturacak şekilde bir çerçeve çizildi. Coğrafya, tarih ve medeniyetin bellek, kimlik ve aidiyete olan etkileri üzerinde duruldu.

Çalışmanın ikinci bölümünde Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un coğrafya düşünceleri üzerinde duruldu. Coğrafya kavramına dair tanımlamaları ile Balkan coğrafyasına, doğu coğrafyasına, Rusya ve Kafkas coğrafyasına, Afrika coğrafyasına, batı coğrafyasına ve Türkiye coğrafyasına dair duygu, düşünce ve hissiyatları karşılaştırmalı olarak incelendi.

Üçüncü bölümde tarihe dair duygu, düşünce ve hissiyatları incelendi. Tarihi anlamlandırma ve tanımlama biçimleri, tarih yazımı etrafındaki düşünceleri, idealize ettikleri tarihi dönemler ve şahsiyetler, eleştirdikleri tarihi dönemler ve şahsiyetler, tarih ve aktüel mukayesesi ile yakın ve uzak tarih algıları üzerinde yine karşılaştırmalı olarak duruldu.

Dördüncü bölümde ise, medeniyetin tanımından başlanarak, medeniyeti meydana getiren unsurlara dair duygu, düşünce ve hissiyatları üzerinde duruldu. Bu bağlamda ekonomi görüşleri, ahlak görüşleri, düşünce ve sanat anlayışları, devlet ve kanun düşünceleri alt başlıklar halinde detaylandırılarak karşılaştırmalı olarak incelendi. Ayrıca İslam medeniyeti ve Batı medeniyeti üzerine düşünce ve görüşleri bu iki medeniyetin nitelikleri, tarihi ve hali etrafında da karşılaştırmalı olarak ele alındı.

¹ “Mal sahibi bensem, bunları istemediğim, tanımadığım ve çöplüğe attığım bilinsin. [...] bu kitaba gelinceyedek başka hiçbir şiir, bana, adıma ve ruhuma mâl edilemez.” Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015, s. 11.

Her tez gibi bu tezin de bir hikâyesi var. Bu aşamaya gelene kadarki öğrenim hayatım boyunca ve bu çalışmayı yapmaya başladığım günden buyana beni hem maddi hem de manevi olarak daima destekleyen babam Lütü KOÇAK'a; hayatımda ondan daha cefakâr ve fedakâr başka bir insana rastlamadığım, daima destekçim ve duacım annem Nazik KOÇAK'a; tez çalışmasının yoğun ve stresli sürecini benimle birlikte yaşayan, bu süreci en rahat şekilde atlatmam için birçok fedakarlığa katlanan sevgili eşim Ayşen KOÇAK'a; tez yazımı sürecinde birçok defa ihmal ettiğim, moral ve motivasyon kaynağım sevgili oğlum Lütü Eymen KOÇAK'a, yoğun çalışmalarında üzerimden ciddi yükler alan, hayatımı kolaylaştıran, bu yoğunlukta yetişemediğim her işimi üstlenen kardeşlerim Recep KOÇAK'a ve Ömer Osman KOÇAK'a; tezin bitirilmesi için beni daima teşvik eden, tezi okuyarak değerli eleştirilerini paylaşan Ömer Faruk KÖSE'ye ve Salman NARLI'ya; tezin yazımı esnasındaki değerli telkinleri ve yönlendirmeleri için Ercüment ASİL'e; her zaman kapısını açık bulduğum, tezin yazımı aşamasında değerli yorumlarıyla katkısını esirgemeyen Prof. Dr. Hasan AKAY'a, Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER'e ve Yard. Doç. Dr. Zeynep Kevser ŞEREFOĞLU DANIŞ'a; çalışma boyunca kaynak erişimimde yardımlarını esirgemeyen, güler yüzlü FSMVÜ Kütüphanesi personellerine özellikle teşekkür etmek isterim. Tezin konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar en az benim kadar emek sarf eden isim ise, danışman hocam Prof. Dr. M. Fatih ANDI'dır. Bakış açımın netleşmesi ve çalışmalarımın düzene girmesi için yaptığı yönlendirmeleri, tezin yazımı sürecinde karşılaştığım her türlü sıkıntılı durumdan çıkmamdaki yardımları, yapıcı eleştirileri ve sonsuz sabrı için kendisine teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii

GİRİŞ.....	1
------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

1. COĞRAFYA, TARİH VE MEDENİYET KAVRAMLARINA TOPLU BAKIŞ.....	16
1.1. Coğrafya.....	16
1.2. Tarih.....	20
1.3. Medeniyet.....	25

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEHMED ÂKİF ERSOY, NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZÂİ KARAKOÇ'TA COĞRAFYA.....	37
2.1. Genel Olarak Coğrafya Görüşleri.....	37
2.2. Balkan Coğrafyası.....	49
2.3. Doğu Coğrafyası.....	56
2.4. Rusya ve Kafkaslar.....	87
2.5. Afrika Coğrafyası.....	89
2.6. Batı Coğrafyası.....	100
2.7. Anadolu Coğrafyası.....	105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MEHMED ÂKİF ERSOY, NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZÂİ KARAKOÇ'TA TARİH.....	124
3.1. Tarihi Anlamlandırma ve Tanımlama Biçimleri.....	124

3.2.	Tarih Yazımı Etrafındaki Düşünceleri.....	133
3.3.	Kendilerine Ait ve Kendilerini Ait Gördükleri Tarih.....	139
3.4.	İdealize Ettikleri Tarihi Dönemler ve Şahsiyetler.....	142
3.5.	Eleştirdikleri Tarihi Dönemler ve Şahsiyetler.....	174
3.6.	Tarih ve Aktüel Mukayesesi.....	190
3.7.	Uzun, Orta ve Kısa Erimli Tarih Görüşleri.....	208

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.	MEHMED ÂKİF ERSOY, NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZAI KARAKOÇ'TA MEDENİYET.....	212
4.1.	Medeniyetin Tanımı.....	212
4.2.	Medeniyetin Unsurları.....	216
4.2.1.	Ekonomi.....	216
4.2.1.1.	İnsan, Topum, Çalışma.....	218
4.2.1.2.	Tarım, Köy, Köylü.....	226
4.2.1.3.	Sanayi.....	231
4.2.2.	Ahlak.....	235
4.2.2.1.	Evlilik.....	235
4.2.2.2.	Toplumsal Hayat.....	239
4.2.2.3.	Din, Varlık Tasavvuru ve Ahlak.....	247
4.2.3.	Bilim, Düşünce ve Sanat.....	262
4.2.3.1.	Edebiyat.....	263
4.2.3.2.	Diğer Sanat Dalları.....	271
4.2.3.3.	Bilim.....	279
4.2.4.	Devlet, Kanun, Adalet.....	284
4.3.	İslam Medeniyeti.....	293
4.3.1.	İslam Medeniyeti Tarihi.....	296
4.3.2.	İslam Medeniyetinin Hâli.....	303
4.4.	Batı Medeniyeti.....	311
4.4.1.	Batı Medeniyeti Karşısında Tutum.....	313
4.4.2.	Batı Medeniyeti Nitelikleri.....	325

SONUÇ.....	335
KAYNAKÇA.....	344
ÖZGEÇMİŞ.....	363

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.y.	: Aynı yayın
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı veya basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
nr.	: Numara
S.	: Sayı
s.	: Sayfa/sayfalar
ty.	: Yayın tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Ve saire
yy.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Hilary Saint George Saunders ve John Palmer' in 1927 tarihli *The House of Dr. Edwardes* adlı romanından sinemaya uyarlanan ve başrollerini Ingrid Bergman ve Gregory Peck'in paylaştığı 1946 yapımı bir Alfred Hitchcock filmi olan *Spellbound*, John Ballantine adlı kahramanın üst üste yaşadığı travmalar sonucu hafıza kaybı yaşayıp Dr. Edwardes'in kimliğine bürünmesi üzerine yaşanan olayları konu alır. Film izlediğimde hem John Ballantine'in travmalar sonucu yaşadığı amneziye bağlı kimlik krizi hem de Dr. Canstance'ın üniversiteden hocası Dr. Alexander Brulov'un desteğiyle Dr. Edwardes'in kimliğine bürünmüş kahramana asıl kimliğini hatırlatmak için gösterdiği tedavi çabası, bana Osmanlı Türk modernleşmesi serencamını, bu serencamla birlikte ortaya çıkan kimlik sorunlarını ve bu sorunlar karşısında gösterilen reaksiyonları hatırlatmıştı.

Osmanlı'nın 1683'te Viyana kapılarında dönmesi ve ardından yaşanan yenilgi ve bozgunlar, özellikle Osmanlı devlet adamları ve aydınları nezdinde bir travmaya dönüşmüştü. Bu travma ile girişilen modernleşme, -reformlar, yeni sistem arayışları, devrimler ve nihayet yeni bir devletin kurulması gibi olgularıyla birlikte- yedeğinde daima yeni bir kimliği de taşıyordu.² Medeniyetçilik, Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi siyasi akımlar, aynı zamanda devletin, yukarıdan aşağıya ve merkezden çevreye doğru, kendini tanımlama biçimleri oluyordu. Tartışılan ve benimsenen ideoloji, sistem ve rejim ne olursa olsun on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından yirmi birinci yüzyıla kadar İslam, daima tartışmaların merkezinde bulunuyor, değişen şartlar ve tutulan yollar ne olursa olsun önce onunla karşılaşılıyordu.³

² Şerif Mardin, modernleşmenin toplumsal değişmeyi, toplumun kendini ifade ediş biçimini, vatandaşlık tanımını ve kültürü değiştirdiğini ifade eder. Bkz.: Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi: Makaleler IV**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 27-28.

³ "Abdülaziz'in Avrupa seyahati, Osmanlı zihin dünyasının Batı'ya yöneldiği bir dönemde yapılmıştı. Kendi geleneğinin farkında, tarihiyle gurur duyan ama mevcut durumunun kötü olduğunu gören Osmanlı aydınlarının, tarih, gelenek, modernlik, millilik ve Batıcılık sorunları karşısında bocalaması kaçınılmazdı. Batı'yı romantize eden Batıcılar, Müslüman kimliğini ve İslâm birliğini önceleyen İslamcılar, etno-medeniyetçi bir ideoloji kurmaya çalışan Türkçüler ve bu ana akımlar arasında gidip gelen aydınlar, gelenek ile modernlik, İslâm ile Batı, Osmanlı ile Avrupa sorunsallarına bigâne kalacak durumda değillerdi. Abdullah Cevdet gibi Batıcılar çözümü radikal Batılılaşmada buluyor; Said Halim Paşa ve Mehmed Âkif Ersoy gibi İslamcılar köksüz bir modernleşmenin devlet ve milleti felâkete

Osmanlı Türk modernleşmesinin bir ayağı, belki de en önemli ayağı, edebiyattır. Zira modernleşmenin taşıyıcıları, yönlendiricileri aynı zamanda edebiyatçılardır. Zaten Tanzimat sonrası Türk edebiyatının düşünce ağırlıklı, edebiyatçıların ise aynı zamanda düşünür oldukları çoğu araştırmacı tarafından ifade edilegelmiş bir durumdur. Mehmet Kaplan, Tanzimat sonrası şairlerin, şiirlerde mazmun yerine fikri ikame ettiklerini, şiiri politik ve sosyal düşünceleri için vasıta yaptıklarını ifade eder.⁴ Şerif Mardin ise, Tanzimat sonrasında Türk romanının Osmanlı Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynak olduğu kanaatinde.⁵ Dolayısıyla Tanzimat sonrası Türk edebiyatı Osmanlı Türk modernleşmesinin farklı cephelerini incelemek için disiplinler arası çalışmalara imkân verecek zenginliğe sahiptir. Bu çalışma da Osmanlı Türk modernleşmesinin on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslam kültür, gelenek ve kimliğini yadsıyan, bastıran, dönüştüren tavrına karşı⁶ Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un fikir ve sanat eserleri ile nasıl bir karşı duruş sergilediklerini tartışacaktır. Kendilerini öyle tanımlamasalar da adlandırmanın işlevselliği ve kültürel Müslümanlıktan farklılıklarını vurgulamak için bu üç isim ve onların düşünce hinterlandında bulunan diğer isimler çalışma boyunca İslamcı olarak anılacaklardır.

İslam dininin -aynı zamanda bir yaşam tarzı olarak- kendi değer sistemi içinde, kişiye bir dayanak noktası oluşturması, bu dayanağın birbirini tanımayan insanları bile aynı düş, aynı maneviyat etrafında birleştirebilmesi ve onun bir din olarak bireyler arasındaki bağı pekiştirerek bir cemaat oluşturabilmesi siyasal ideolojilerin sahip olduğu gücün çok ötesindedir.⁷ Bu güç sadece aynı toplum içinde yaşayan insanları

sürükleyeceğine inanıyordu.” Bkz.: İbrahim Kalın, **Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, s. 379.

⁴ Mehmet Kaplan, **Edebiyat Üzerine Araştırmalar**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004, s. 239.

⁵ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s. 32.

⁶ “Osmanlı ve Cumhuriyet reformcularının en doğrudan esin kaynakları Fransız Devrimi’ne dayanıyordu. Özellikle de 1793-94 yıllarında Fransız devletine egemen olan Jakobenler ile Osmanlı/Türk reformcuları arasında, devleti ve toplumu yeniden biçimlendirmeye yaklaşımlarındaki sofuca coşku bakımından birçok benzerlik vardır.” Bkz.: Reşat Kasaba, “Eski ile Yeni Arasında Modernizm ve Kemalizm”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, (Ed.: Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba), Çev.: Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 1998, s. 20.

⁷ Nilüfer Göle, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, (Ed.: Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba), Çev.: Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 1998, s. 80-81.

değil, birbirlerinden farklı zamanlarda yaşayan, birbirlerini tanımayan insanlar arasında da kozmolojik ve ontolojik bir bağ yaratır. Örneğin Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç, farklı dönemlerde yaşamalarına ve birbirlerinden farklı sosyal şartlarda yetişmiş olmalarına rağmen İslami dünya görüşleri dolayısıyla, isimleri peş peşe zikredilen, düşünce ve duygu birliği, hedef ve amaç birliği olan, aynı ideali farklı şiir ve düşünce dilleriyle ifade eden isimler olmuşlardır.⁸ Bu dünya görüşü, duygu ve ideal birlikleri, Osmanlı Türk modernleşmesi sürecinde İslam kültür, gelenek ve kimliğine sahip çıkmalarını, birer bellek ögesi olan bu unsurların sonraki dönemlere aktarılmasına düşünce ve sanat eserleri ile aracılık etmelerini sağlamıştır.

Sosyal kırılmaların ve değişmelerin bıçakla kesilir gibi bir anda olmadığı bilinen bir durumdur. Nitekim Osmanlı Türk modernleşmesinin kökleri de bugün III. Selim'e kadar götürülmektedir. Bununla birlikte modernleşmenin aynı zamanda gelenekten kopuşa ve eski yeni çatışmasına dönüşmesi ağırlıklı olarak Tanzimat sonrası döneme tekabül eder. Tanzimat'ın birinci ve ikinci edebiyat neslinin geleneksel kültürle bir şekilde muhatap olmaları, genellikle çocukluklarında geleneksel değerlerle aşılınmaları, ilerleyen zamanlarda geleneğe tamamen yabancılaşmalarını önlemiş; bu durum Namık Kemal, Ahmet Midhat, Recaizade Ekrem ve diğer çağdaşlarının sanat ve düşünce eserlerine bir şekilde yansımıştır. Bu bağlamda Batılılaşma odaklı modernleşmenin doğurduğu asıl gelenek kırılmasının II. Meşrutiyet sonrasında yaşandığı söylenebilir. Zira on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernleşme hızlanmış, yeni eğitim kurumlarının sayısı artmış, bu eğitim kurumlarından yetişenlerin sahip olduğu kültürle halk kültürü arasında bir uçurum meydana gelmiştir.⁹

⁸ Turan Karataş, **Doğunun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç**, İstanbul, Kaynak Kitaplığı, 2013, s. 422-423.

⁹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s. 65. Mardin, ayrıca 1876 sonrası dönemin, her ne kadar istibdat olarak anılsa da aslında modernleşmenin “odak noktasında toplandığı” bir devir olduğunu söyler. “II. Abdülhamid devri, 1839'dan beri yapılan değişikliklerin bir odak noktasında toplandığı bir devirdir. Çağdaş Türk edebiyatının temelleri o devirde atılmıştır ve Jön Türkler her ne kadar Abdülhamid'e karşı başkaldırmışlarsa da Batı hakkındaki fikirlerini Tanzimat'ın devamı olan Osmanlı topluluğunda kazanmışlardır. Padişah, Süleyman Paşa'nın askerî okullar konusundaki çalışmalarını devam ettirmiş ve 1880'den itibaren bu konuda Alman askerî müşavirlerini kullanmıştır. Zamanında askerî rüştiyeler (ortaokullar) yatılı hale getirilmiş, buna askerî idadiler (liseler) ilave edilmiş, Harb Okulu'nun programı geliştirilmiştir.” Bkz.: Şerif Mardin, **A.e.**, s. 93.

Modernleşmenin tarihsel bakımdan, bireylerin ve toplumların genişleyen piyasa toplumunda yer edinmeleri için bazı geleneksel yükümlülüklerinden kurtulmalarını gerektirmiş olmasına¹⁰ Osmanlı Türk modernleşmesinin geç Osmanlı ayağından itibaren rastlanır. Abdullah Cevdet'in, Jön Türkler'den Mustafa Kemal'e kadar birçok ismi etkileyecek radikal Batıcılığı bunun tipik bir örneğidir. Saltanata karşı tavır, dinin sosyal belirleyiciliğinin reddi ve laikleşme, alfabe değişikliği gibi birçok görüş on dokuzuncu yüzyılın sonunda Abdullah Cevdet tarafından dile getirilmiştir.¹¹ Yine II. Meşrutiyet sonrası dönemde Ziya Gökalp'ın "Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak" şeklinde formülize edeceği ve Cumhuriyet'in kurucu iradesi tarafından da benimsenecek yeni kimlik arayışı modernleşme sürecinin kimlikleri yeniden biçimlendirici gücüne örnek gösterilebilir.¹²

İttihat ve Terakki döneminde her ne kadar İslam vurgusu halka dönük olarak kuvvetlenmiş olsa da reformların içeriğine bakıldığında durumun hiç de öyle olmadığı görülür. Bu dönemde hukuk, siyaset, iktisat gibi alanlarda yapılan kimi reformlar, geleneğin terk edilmesi şeklinde yorumlanabilir. Seküler hukuk reformları, şer'î mahkemelerin Adliye Nezaretinin denetimine sokulması, yargı birliğine doğru gidiş, dini okulların Maarif Vekâletine devredilmesi, Halifenin yetki alanı ile meclisin yetki alanının ayrıştırılmasına, sınırların netleştirilmesine dönük hamleler dinin devlet hayatını tanzim eden geleneksel yaklaşımından belli başlı kopuşlardır.¹³

İttihat ve Terakki döneminin bu reformlarının, bugün artık Cumhuriyet döneminin Kemalist reformlarının ve devrimlerinin öncülleri olduğu -milliyetçi tarih yazımının aksine-araştırmacılar tarafından da kabul edilmektedir. Zaten "Kemalizm

¹⁰ Reşat Kasaba, **a.g.m.**, s. 16.

¹¹ Kerem Ünüvar, "Abdullah Cevdet", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, İstanbul, 2009, s. 101.

¹² "1890'lar kuşağı ile birlikte, sosyal düşüncenin yeni bir tipinin ana hatları ortaya çıkmaya başladığı halde, bu düşünce, henüz 1908 Jöntürk devrimine kadar etkili olamamıştı. Hatta o zaman biz, Jöntürklerin Osmanlı mozayığının bilinen parçalarıyla -farklı etnik ve dinî kümeler- ve Osmanlı halklarını zayıf bir iple birarada tutan İslâm ile birlikte çalışmaya sürüklediklerini fark ederiz. "Şuur uyandırıcı" olarak dinin rolü konusunda İslâmî formülün ikinci bir kullanımı ile ilgili yaklaşıma dair onların gittikçe artan bir kuşku beslediklerini anlarız. Jöntürklerin -"bilimsel ütopyacı" dünya görüşünü korumak için- Ziya Gökalp'i İslâma alternatif bir formül bulmakla görevlendirmeleri, bu kuşkunun ürünüydü. Jöntürkler, böylece Tanzimat ricalinin hayal bile edemeyecekleri bir şey yapıyorlardı: Sistematik, iç tutarlılığı olan bir reform teorisi adına araştırma başlatmışlardı." Bkz.: Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler III**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s.62.

¹³ Kerem Ünüvar, "İttihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, İstanbul, 2009, s. 138.

1930'larda kesin biçimini kazanmakla beraber 1922'den itibaren Ziya Gökalp'in "hars" ve "medeniyet" kavramından beslenen topyekûn ve ödünsüz bir modernleşme ideolojisine sahiptir."¹⁴ Bu bağlamda erken Cumhuriyet elitlerinin yaptığı devrim ve reformlar "milli gelecekle imparatorluk geçmişi arasındaki bağı kopararak, dil ve kültürü kalıcı bir şekilde siyasallaştırdı."¹⁵

Mustafa Kemal yönetimindeki Cumhuriyet'in özellikle 1924 sonrası giriştiği devrimler, geçmişle bağların koparılmasını ve yeni ulus-devlete koşut bir ulus-kimlik inşasını öngörüyordu. Bu bağlamda 1924'te halifeliğin kaldırılmasını, şeyhülislamlığın, Şer'îye ve Evkaf Vekâletinin, şer'îye mahkemelerinin ve medreselerin kapatılması takip eder. Diyanet İşleri Başkanlığı kurulur, 1925'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tekke ve zaviyeler kapatılır, aynı yıl Kılık Kıyafet Kanunu ile geleneksel kıyafetler yasaklanır. 1928'de anayasada yer alan devletin dinin İslam olduğuna dair madde kaldırılarak, anayasaya eklenen laiklik devletin temel esaslarından biri olarak benimsenir. Geleneksel saat ve takvim değiştirilerek Batılı saat ve takvim kabul edilir. 1932'de Arapça ezan Türkçeleştirilir, hafta tatili cuma gününden pazar gününe alınır. Bütün bu değişiklikler ve yenilikler, devletin dini ve hayatın dine taalluk eden taraflarını şekillendirme girişimleri olarak okunabilir. Nitekim Findley, İslami uygulamalara karşı girişilen bu mücadelenin bir nedeninin de Rusya'nın aynı yıllarda Orta Asya cumhuriyetlerinde aynı hedefleri gözeterek gerçekleştirdiği hücumlar olduğunu söyler ve "Osmanlı devletinin resmi İslami dayanaklarını yıkan laik reformların" asıl amacının dini devlet denetimi altına almak olduğunu belirtir.¹⁶ Bu bağlamda Kemalizm, Batıcı modernleşmenin en önemli ayağı olarak geleneksel İslam üzerinde tasarrufta bulunmayı seçmiştir denebilir. Böylece toplum tabanında kuvvetli bir karşılığı olan İslam kimliğinin dönüştürülmesi, ulus esaslı yeni bir Türk kimliği inşa edilmesi amaçlanmıştır.

"Kendisini "devrimci" olarak niteleyen her rejim gibi, cumhuriyet rejimi de kendi "yeni" yaşama biçimini (dolayısıyla kültürünü ve edebiyatını) üretmek için belli bir projeyi uygulamaya koymuştur. Bu uygulamanın ilk adımı olan, Latin harflerinin kabulü (20 Mayıs 1928), kendinden hemen önce ve sonra gerçekleştirilen ("İslam

¹⁴ a.g.m., s. 126, 138.

¹⁵ Carter V. Findley, **Modern Türkiye tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik: 1789-2007**, Çev.: Güneş Ayas, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016, s. 247.

¹⁶ Carter V. Findley, **A.e.**, s. 252.

dini”nin anayasadan çıkarılması, yeni alfabenin çabuk öğrenilmesi için kursların açılması, İlahiyat fakültesi’nde Arapça ve farsça derslerinin kaldırılması, Kuran, ezan ve kametin Türkçeleştirilmesi, din derslerinin müfredattan çıkarılması vb.) bir dizi değişimin sonucudur. Çünkü o günden bugüne artarak gelen tartışmaların yön ve içeriğinden de kolayca anlaşılabilceği gibi, “dil” problemi son tahlilde “din” problemidir.”¹⁷

Kökleri III. Selim’e kadar götürülebilecek Osmanlı Türk modernleşmesi, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren pozitvizmin de etkisiyle dine bağlı geleneğin eleştirisini ve yeni kimlik arayışlarını beraberinde getirmiştir. Erken Cumhuriyet idaresi ise, geleneği tamamen terk ederek yeni bir ulus-kimlik inşa etme gayretine girişmiş; bu sebeple farklı kimlikleri yadsımış ya da bastırmıştır. Ancak bu tecrübe özellikle 1980’lerin başına gelindiğinde farklı kimliklerin ve gelenek-yenilik çatışmasının ekonomik ve toplumsal bir krizle birleşmesiyle noktalanmıştır. Bu, aynı zamanda devlet merkezli modernleşme modelinin de çöküşü olarak yorumlanabilir.¹⁸

Osmanlı Türk modernleşmesi, özellikle on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batılılaşma ekseninde İslami kimliği -başta devlet mekanizması içinde- yadsıyıp, erken Cumhuriyet döneminin Kemalist devrimleri ile güçlü bir şekilde bastırıp da İslami hassasiyete sahip aydınlar bunun daima karşısında durmuşlardır. Nilüfer Göle’nin tespiti ile bu süreçte İslamcı aydınların düşünceleri, “Müslüman kimliğin gittikçe yükselen sesi” olmuş, İslam kimliğinin meşruiyet kazanma idealinden vazgeçmeyen İslamcılar bu kimliğin özellikle 1980’lerin başından itibaren yeni bir ivme kazanmasında ve tarihsel bir geriye dönüş yaşamasında etkili olmuşlardır. Göle’ye göre “İslam’ın kulu, Batı modernliğini özümlemeyi reddederek, din ile rasyonalizm ve evrenselciliğin bastırıldığı bir belleği yeniden keşfederek kendini geliştirir ve yeniden tanımlar.”¹⁹

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç, Göle’nin “Müslüman kimliğin gittikçe yükselen sesi” olduklarını söylediği ve Müslümanların belleklerini yeniden keşfetmelerinde etkili olmuş en önemli isimlerdir. Batılı modernleşme boyunca İslam kültürünün özgüllüğünü ve farklılığını daima gündeme

¹⁷ Ömer Lekesiz, “İslâmî Türk Edebiyatı’nın Değişen Yüzü”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 976.

¹⁸ Reşat Kasaba, **a.g.m.**, s. 13, 27.

¹⁹ Nilüfer Göle, **a.g.m.**, s. 72-76, 80.

getiren, bunu karşı bir teklif olarak savunan isimlerin başında Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç gelir.

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde modernleşmeden geriye dönüşün olmadığını anlayan bazı aydınlar, modernleşmenin mahiyetine İslami hassasiyete dayalı bir itirazla ortaya çıkarlar. Zira “Said Halim Paşa ve Mehmed Âkif Ersoy gibi İslâmcılar köksüz bir modernleşmenin devlet ve milleti felâkete sürükleyeceğine” inanmaktadırlar. Muhammed Abduh (Mısır) ve Cemaleddin Afgani’nin (Afganistan) düşüncelerinden de etkilenen bir grup, 1908’den itibaren Sırât-ı Müstakîm adlı bir dergi etrafında belirmiş, “Müslüman kültürü saklamak amacını” gütmeye ekseninde İslam inancına dayalı bir düşünce ikliminin oluşmasını sağlamışlardır. Daha sonra *Sebilürreşad* adıyla yayın hayatına devam edecek dergide Mehmed Âkif dışında, Mardinizâde Ebu’l-Ulâ, Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzâde Ahmet Naim, Bursalı Mehmed Tahir, Ferid Kam, Abdürreşid İbrahim, Said Halim Paşa, Tahirülmevlevi, Eşref Edib, Elmalılı Hamdi gibi isimler yazı yazar. Bu dönemin en kuvvetli sesi Mehmed Âkif’tir.

Mehmed Âkif, güçlü şairliği, din ve edebiyat alanına olan hâkimiyeti ile bu dönemde İslam inancına bağlı bir dünya görüşünün en kuvvetli savunucusu olmuştur. Modernleşmenin dini feda etmekle mümkün olacağı, aksi halde mülkün kurtarılamayacağı inancını dile getirenlere karşı en önemli itirazlar da yine Mehmed Âkif’ten gelmiştir. Tevfik Fikret, kimi devlet adamları ve aydınlar nezdinde, hem kendi döneminin hem de daha sonraki dönemlerin bir anlayışı olarak, “Yırtılır, ey kitab-ı köhne yarın; / Maktel-i fikr olan sâhifelerin” derken, Mehmed Âkif, bu söylemin karşısında, "Bize efkâr-ı umûmiyesi lazım Garb'in; / O da Allah'ı bırakmakla olur herzesini, / Halka iman gibi telkin ile dinin sesini / Susturan aptalın idrakine bol bol tükürün!"²⁰ mısralarına yansıyan bir hassasiyetle durur.²¹

Devletin yıkılmasından önce onun bekası, geçmişteki günlerine dönmesi için İslamcılık düşüncesini savunan Âkif, bunun için İslam’ın doğru anlaşılmasını gerekli görür. “Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm’ı” ifadesi bir yönüyle bu öze dönüşü ifade etmektedir. Öz, yani Asr-ı Saadet,

²⁰ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, Haz.: Yakup Çelik, Ankara, 2008, s. 226.

²¹ Fatma Bostan Ünsal, “Mehmet Âkif Ersoy”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 75.

ona göre İslam'ın en saf haliyle, en doğru şekilde yaşandığı, güçlü bir medeniyetin ilk nüvelerinin bulunduğu zaman dilimidir. Daha Birinci Dünya Savaşı yıllarında Teşkilat-ı Mahsusa'nın çalışmalarına destek vermiş, Milli Mücadele'ye katılmış, ilk mecliste vekil olarak görev yapmış, sonradan yeni devletin marşı da olacak İstiklâl Marşı'nı kaleme almıştır. Bütün bunlara rağmen Âkif, -yaygın kanaate göre- Kemalist devrimleri benimsememesi ve 1925 yılında çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu ile oluşan iklimden rahatsızlık duyması sebebiyle sessiz bir protestoya bürünmüş, Mısır'a giderek ölümünden birkaç ay evveline kadar orada yaşamıştır.²²

Batı'nın ilmi ve tekniği dışında bütün manevi cephelerini reddeden ve bunların karşısında duran Mehmed Âkif, modernizmin öngördüğü milliyetçilik düşüncesine de karşıdır. Kavmiyetçiliğin büyük bir yıkım olduğu inancına sahiptir. “Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz / Gelmişiz dünyaya milliyet nedir öğretmişiz!” mısraları, onun İslam kardeşliği esasına dayalı millet anlayışını belirtir. Müslümanların kendi kültürlerini korumaları gerektiği inancını savunmuş ve bunun gerçekleşmesi için mücadele etmiştir.²³

Tek partili dönemin geleneği tamamen reddeden tutumuna karşı Yahya Kemal ve Fuad Köprülü gibi kimi yazarlar, milli varlık kazanmanın yolu olarak gelenekle yeniden bağ kurulması gerektiğini ifade ederler. Bu bağlamda bu yazarlar, dine sadece kültürel ve romantik bir unsur olarak yaklaşarak, İslam'ı, toplumu pekiştiren ve ona ahlaki yön veren bir araç olarak savunurlar. İslam'ın kimlik yönünü yadsıyan, onun toplumu şekillendiren yönünü geri plana iten bu düşünceler düşünce dünyasında ağırlığını hissettirirken, özellikle 1940'lı yılların ortalarından itibaren Necip Fazıl Kısakürek, dini belirgin şekilde ön plana alacak, düşüncesinin merkezine yerleştirecektir.²⁴ Bununla birlikte o, daha 1936 yılında yayın hayatına başlayan “Ağaç dergisinin onuncu sayısında gayenin ‘yok’u değil ‘var’ı bulmak” olduğunu söyler ki, bu, Cumhuriyet inkılaplarının hedeflediği yeni insan ve toplum anlayışına bir tepkidir.

²² Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı”, “**Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 75.

²³ Niyazi Berkes, **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2002, s. 68.

²⁴ Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler III**, s. 31.

Bu çıkış, onda daha sonra çizgileri netleşecek “metafizik boyutlu insanı inşa” kaygısının bir tezahürüdür.²⁵

Necip Fazıl’ın, 1943 yılında yayınlamaya başladığı *Büyük Doğu* dergisi edebiyatçı aydın tavır ve muhalefetinin İslami dünya görüşü ekseninde sürdüğü bir dergi olmuştur. “Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad’da başlayan sözlü İslami bilginin kitabileştirilerek tashihi ve İslami bilginin yeniden tedavüle sokulması çabaları Büyük Doğu’da yerini söz eksenli İslami bilgiyi edebileştirme çabasına bırakmıştır.”²⁶

Necip Fazıl, dinin ihmal edilmiş bir alan olduğunun ve dinden uzaklaşmanın doğurduğu sorunların laik çevreler tarafından konuşulmaya ve tartışılmaya başlandığı bir dönemde sanatı, fikri ve aksiyonuyla İslam kimliğinin siyasallaşması mücadelesini yürütmektedir.²⁷ Kısakürek, modernleşmeye karşı olmamakla beraber Batılı modernleşme ile toplumun “İslam ruh ve manası”ndan kopmasına karşı direnir. “Kaba softa”lara da “ham yobaz”lara da karşıdır. Özellikle Kemalist tarih yazımına karşı ciddi bir cephe alır. Cumhuriyet’in Batılı modernleşmesine karşı, İslam kimliğinin her alanda öncelendiği alternatif bir modernleşme düşüncesi koyar ortaya.²⁸

Büyük Doğu davasına ilk yıllarından itibaren gönül veren, Necip Fazıl’ın yakın çevresinde bulunup düşüncelerinden etkilenen Sezai Karakoç, Cemal Süreya’nın da ifade ettiği gibi “Çok daha yetenekli bir Mehmet Âkif’in tinsel (dini) görüntüsüyle adamakıllı dürüst bir Necip Fazıl’ın iç içe” geçmiş hali gibidir. Karakoç, Büyük Doğu hareketini daha dengeli bir siyasi zemine oturtması, İslami düşünceyi daha seçkin bir düzeye çıkarması, medeniyet düşüncesi ile İslami hareketi, Batıcı modernleşme karşısında dünü, bugünü ve yarını kuşatacak şekilde çok daha dirençli ve aksiyon zemini olan bir güç haline getirmesi yönüyle kalıcı izler oluşturmuş bir isimdir. O da “izlerini sürdüğü Mehmet Âkif ve Necip Fazıl gibi bir edebiyat adamı ve şairdir. Bu ilgisini ayrı bir kimlik olarak taşımamış bilakis onunla Diriliş Düşüncesi’nin estetik formunu pekiştirmiştir.”²⁹

²⁵ Ömer Lekesiz, **a.g.m.**, s. 964.

²⁶ Ömer Lekesiz, **A.y.**, s. 965.

²⁷ “Laikliğin tartışılmaya başlandığı 7. Cumhuriyet Halk Partisi Kongresi’nde (1947), dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesi çok açık olarak ortaya sürülmüştür.” Bkz.: Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler III**, s. 31.

²⁸ Işık Yanar, “Necip Fazıl Düşüncesinde Doğu-Batı ve Modernleşme”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, Yıl: 9, S.: 97, Ocak 2005, s. 42-46.

²⁹ Ömer Lekesiz, **a.g.m.**, s. 967, 969.

Karakoç, düşüncesine “Diriliş” adını vermekle, İslam inancının diriltilmesi, birey ve toplum nezdinde yeniden hayat bulması idealine işaret eder. Onun düşüncesinin esası, başat unsuru İslam’dır. İslam ise bütün medeniyetlerin üzerinde, yegâne, sahih medeniyettir. İnsanlığı Batı medeniyetinin sultanından kurtarıp yeniden özgürleştirecek olan gerçek medeniyetin İslam olduğuna inanır. Ona göre, insanlık Batı medeniyeti kaynaklı bir bunalım yaşamaktadır ve bu dirilişin eşiğine, başlangıcına işaret etmektedir. Gerçek yenilik, kökleri derinlerde olan İslam medeniyetinin dirilişi ile sağlanacaktır.³⁰

Ona göre toplumun İslam esasına dayanması, başta tabiat olmak üzere, tarihi, insan ilişkilerini, siyasi ve ruhi şartları İslam’la yerli yerinde idrak etmelidir. Geleceğin toplumu olmak da ancak İslam’la mümkündür ona göre. Eğer toplum İslam temeline dayanmazsa insanlık ifrat ve tefrit arasında kurban olacak, modern hayatın -teknoloji gibi- unsurlarıyla kandırılmaya devam edecek; eşitlik adı altında uşaklık, özgürlük adı altında ise daima esaret yaşayacaktır.³¹

Denebilir ki, Osmanlı Türk modernleşmesinin doğurduğu İslam kültür, gelenek ve kimliğinden kopuş, birbirlerinden farklı mizaçlara sahip bu üç isimde ortak bir bilinç meydana getirmiştir. Bu bağlamda Mehmed Âkif’in “Bugün bir serseri, bir derbedersin kendi yurdunda!” söyleminin Necip Fazıl’da, “Öz yurdunda garipsin öz vatanında parya” şeklinde, Karakoç’ta ise “Bir ölüm gibi gurbetleşmiş biriysen de ülkemde” biçiminde ifade ettikleri, bellek kaybına bağlı yabancılaşma, modernleşme sürecinin getirdiği değişim ve dönüşümün üç şairde de benzer hissiyatlar doğurduğunun göstergesidir. Nitekim modernleşmenin ortaya çıkardığı yabancılaşma/bellek krizine çözüm olarak Âkif “Âsım”ı, Necip Fazıl “büyük doğu gençliği”ni, Karakoç ise “diriliş nesli”ni İslam kültür, gelenek ve kimliğini yaşatacak nesiller olarak işaret ederler.

Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç, İslam geleneğini bir bellek olarak üç vurguyla canlı tutarlar: coğrafya, tarih ve medeniyet. Bu vurguda coğrafya mekâna/yere bağlı aidiyeti, tarih zamana/geçmişe bağlı aidiyeti, medeniyet ise inanç,

³⁰ Bkz.: Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 106-107; **Çağ ve İlham: III**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 133-135.

³¹ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı: I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 123-124.

kültür ve geleneğe bağlı aidiyeti ifade eder. Bu üç alandaki bellek örgütlenmesi, ulusal kimlik tarafından bastırılan İslam kimliğinin yeniden inşasının yapıtaşı olur. Grup kimliğinin inşa edilmesinde, geçmişin kurgulanması ve bunun belli bir tarzda ifade edilmesi yolu izlenir. “Kolektif kimlik, birtakım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşa edili[r].”³² Bu bağlamda Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un coğrafya, tarih ve medeniyet unsurlarının her birinde ayrı ayrı geleneğe ve geçmişin mirasına dair sembollere, inançlara, anılara, değerlere ve inanç unsuruna vurgu yaptıkları görülür.

Her üç ismin de sanat, fikir ve aksiyon yanlarının bulunması, edebiyatın farklı alanlarında eser vermiş olmaları, eserlerinin disiplinler arası yaklaşımlar için münbit bir alan olmasını sağlamaktadır. Biz de bu imkândan yararlanarak, edebiyat-düşünce eksenli bir çalışma yaptık. Düşünce yönü de bulunan sanatçıların eserleri edebiyat çalışmaları bakımından bir zenginlik kaynağı olmaktadır. Özellikle metin merkezli çalışmalara rağbetin -postmodern edebiyatın da etkisi ile- fazla olduğu bir dönemde, bu ve benzeri çalışmaların gerek çalışmanın kendisini gerekse nesnesini farklı alanlara açmanın, edebiyat araştırmacısı olarak farklı alanlara açılmanın faydalı olacağına inanıyorum.

Son yüzyılda yaşamış Alman filozof Helmut Kuhn, edebiyat eserinin, muhatabı olan okuyucuyla ne hakkında konuşacağını sorar ve “ortak yaşam bilgisi çerçevesinde olduğu müddetçe düşünülebilecek her şey hakkında.” cevabını verir.³³ Kendisi de hem bir hikâyeci hem de düşünür olan Rasim Özdenören ise başka bir perspektiften sanatçının ya da yazarın eserini kendi dünya görüşünün dışına çıkıp oluşturma şansına sahip olmadığını vurgular.³⁴ Dünya görüşü tamlamasındaki “görüş” sözcüğü bizim için son derece önemli. Zira “görüş” sözcüğü Arapça’da “nazar” sözcüğüyle karşılanır. “Teori” anlamına gelen “nazariye” kelimesi de buradan türer. “Nazariye” sözcüğü ise bir kavram olarak İslam düşüncesinde “hikmet”i işaret eder. “Fesefe de, hikmet de, kişisel bir bakışın, kavrayıcı ve nüfuz edici bir görüşün eseri olarak, dünyanın bireyin

³² Nuri Bilgin, **Tarih ve Kolektif Bellek**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2013, s. 41.

³³ Hans-George Gadamer, Helmut Kuhn, Friedrich Nietzsche, **Edebiyat Nedir?**, Çev.: Şahbender Çoraklı-Ahmet Sarı, Erzurum, Babil Yayınları, 2002, s.43.

³⁴ Rasim Özdenören, “Yazar Kendi Dünya Görüşünün Dışına Çıkabilir mi?”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 194, Şubat 2013, s. 78.

bakışından, bireyin açısından, onun konumunda kavranışını ifade eder.”³⁵ Dünyanın birey tarafından kavranışı varlık tasavvuruyla, varlık tasavvuru ise içinde bulunduğu medeniyetle şekillenir. Yazarın dünya görüşünün onun varlık tasavvuruyla, yani medeniyet algısıyla bağlantısı, sadece eserin içeriğini değil, üslûbunu da belirler. Yazarın dünya görüşünün, o dünya görüşüne uygun bir dille ifade edilmesi, medeniyet algısının kaynağıyla ilgilidir.³⁶ Örneğin Batı medeniyetinin üç temel kaynağı, eski Yunan ve Latin felsefesi, Roma İmparatorluğu ve Hıristiyanlıktır. Dolayısıyla bu medeniyete ait sanat, edebiyat, mimari, iktisat, hukuk, teoloji ve ahlak gibi farklı alanlara ait düşünce eserleri ilhamını bu üç kurucu kaynaktan alır. İslam medeniyetinin temel kaynağı ise Kur’an’dır ve sanattan düşünceye, edebiyattan mimariye hemen her alanda ortaya konan eserler bu kurucu kaynakla bir şekilde bağ kurar. Dolayısıyla bir edebi eserde, yazarının dünya görüşünün, varlık tasavvurunun ve medeniyet idrakinin izleri vardır. Bu izler kimi zaman açık, kimi zamansa kapalı olarak görülür. Bu bağlamda Turan Koç’un ifadesiyle, “tüm sanat ve edebiyat etkinliklerini ve bu bağlamda ortaya konmuş eserleri, hiçbir istisna gözetmeksizin, belli bir varlık, bilgi ve değer anlayışının belli dönem ve koşullar üzerinden ve yine belli bir dil ve üslupla dışlaştırılması olarak okuyabiliriz.”³⁷ Eserdeki düşüncenin dışlaştırılmasının belli dönem ve koşullar üzerinden yapılması, varlık tasavvurunun dikey yani tarihsel ve yatay yani mekânsal idrakiyle ilişkilidir. Bu bağlamda yazarın eserine yansıyan dünya görüşü onun medeniyet idrakinden bağımsız olmadığı gibi, bu medeniyet idraki de tarihi ve coğrafi bir arka plandan bağımsız değildir.³⁸ Mehmet Kaplan’ın “Edebî eserlerde birçok rüyaları tetkik ettim. Hepsinde de tarihî çevreyi, medeniyeti, günlük endişeyi, Alain’in hocasının deyimi ile “dünya”yı buldum.”³⁹ deyişi, de edebi eserde medeniyet, tarih ve coğrafyanın birlikteliğine işaret etmesi açısından önemli bir yerde duruyor. Şu halde yazarın düşüncesinin edebi eserde izlerini sürerken medeniyet, tarih ve coğrafya düşüncelerini nirengi noktası olarak kabul etmek, sanatçının düşünce

³⁵ Vefa Taşdelen, “Dünya Görüşü ve Sanatçının Konumu”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 194, Şubat 2013, s. 90.

³⁶ Turan Koç, “Edebiyat ve Dünya Görüşü”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 194, Şubat 2013, s. 101.

³⁷ Turan Koç, **A.y.**, s. 101.

³⁸ Varlık tasavvuru ile medeniyet; medeniyetle tarih ve coğrafya arasındaki bağla ilgili geniş ve doyurucu bir makale için bkz.: İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 15, S. 29, 2010/2, s. 1-61.

³⁹ Mehmet Kaplan, **Nesillerin Ruhü**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1991, s. 25.

dünyasının neredeyse bir bütün olarak edebi esere nasıl yansıdığını incelemek anlamını taşıyor.

Bugüne kadar Türk edebiyatı üzerine tarih, coğrafya ya da medeniyet eksenli akademik çalışmalar yapıldığını biliyoruz. Bu çalışmaların ciddi bir literatür meydana getirdiği de söylenebilir. Bunlar arasında, Orhan Okay'ın *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi* adlı meşhur çalışması, Sema Uğurcan'ın *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Eserlerinde Tarih* çalışması, Bahriye Çeri'nin *Tarih ve Roman* adlı çalışması ya da Emel Kefeli'nin *Edebiyat Coğrafyasında Akdeniz* çalışması öne çıkan çalışmalar olarak dikkat çekmektedir.

Son yıllarda Türk romanı, hikâyesi, tiyatrosu ve şiiri üzerine yapılan medeniyet, tarih ya da coğrafya merkezli yüksek lisans ve doktora çalışmaları da azımsanmayacak kadar fazla. Buna karşın *Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi*⁴⁰, *Türk Edebiyatında Tarihi Romanlar: Türk Tarihi ile İlgili, 1951-1960*⁴¹, *Yeni Türk Edebiyatında Boğaziçi ve Boğaziçi Medeniyeti*⁴² gibi çalışmaların -birkaç istisna dışında- birçoğunun tür, dönem ya da tema merkezli çalışmalar olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bunun yanında mevcut çalışmaların hemen hemen tamamı ya medeniyet ya tarih ya da coğrafya kavramı üzerine yapılmış. Hâlbuki tarih coğrafyadan bağımsız; medeniyet de tarihten bağımsız ele alındığında inceleme bir yönüyle eksik kalacaktır. Edebi eser-düşünce odaklı çalışmalarınsa daha çok Türklük, Turancılık, kimlik, aidiyet, cumhuriyet, devlet, milliyetçilik, feminizm gibi düşünceler etrafında yoğunlaştığını görüyoruz. Yine bu çalışmalar arasında yazarın düşüncelerinin izlerini bir bütün olarak medeniyet, tarih ve coğrafya kavramları çevresinde irdeleyen herhangi bir esere rastlamadık.

Yazılı edebiyat olarak uzun bir geçmişe sahip Türk edebiyatını, sadece Tanzimat döneminden bugüne düşündüğümüzde bile onlarca yazar, yüzlerce eser çıkar karşımıza. Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Dönemi yazarlarının birçoğu, sadece eserlerinin estetik yönüyle değil, eserlerinde kendi düşüncelerine, dünya

⁴⁰ Serap Aslan Cobutoğlu, **Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.

⁴¹ İsmail Karaca, **Türk Edebiyatında Tarihi Romanlar: Türk Tarihi ile İlgili, 1951-1960**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.

⁴² Murat Koç, **Yeni Türk Edebiyatında Boğaziçi ve Boğaziçi Medeniyeti**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1998.

görüşlerine ve varlık tasavvurlarına yer vermeleri yönüyle de tanınmışlardır. Türk edebiyatında bazı yazarların mevcut siyasi konjonktürü desteklemek adına eserler kaleme aldıkları da bilinen bir gerçektir.⁴³ Edebi hayatın düşünce hayatı ve dünya görüşüyle bu denli iç içe olduğu bir süreçte edebiyat araştırmalarının ya da edebi eser incelemelerinin daha çok konu, tema ve şekil-tür incelemeleri ağırlıklı olması dikkat çekiyor. Bu çalışmanın edebiyat düşünce ilişkisi bağlamında da bir katkı sağlayacağını umuyoruz.

Edebiyatın düşünce ile ilişkisi söz konusu olduğunda birçok isim sayılabilir. Ancak bu isimlerden hiçbiri, Mehmet Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç kadar düşünce ve dünya görüşlerinin ortaklıkları yönüyle birinin ismi söylendiğinde diğerlerini akla getirmez. Şüphesiz, Şinasi'den Namık Kemal'e, Ahmet Midhat'tan Muallim Naci'ye, Recaizade Ekrem'den Tevfik Fikret'e, Yahya Kemal'den Ahmet Hamdi Tanpınar'a ya da Nazım Hikmet'ten Atıf Behramoğlu'na belli bir düşünce ve dünya görüşü devredilmiştir. Ancak yazarlar arasındaki bu düşünce ilişkisi Mehmet Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'ta olduğu gibi bir dünya görüşünün, aynı varlık tasavvurunun oluşturduğu kimlik ve aidiyet bağı şeklinde değildir.

Bu üç ismi birbirine İslami kimliklikleri, inançlarına dönük aidiyet hisleri bağlar. Bu sebeptendir ki farklı mizaçlarda olmalarına, farklı dönemlerde yaşamalarına, meselelere farklı düşünce düzeylerinde yaklaşmalarına rağmen amaç ve hedef birlikleri büyük ölçüde ortaktır. Farklı dönemlerde de olsa fikri ve edebi eserleri ile İslam inancının sadece bireysel hayatta değil sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel bütün alanlarda yaşaması, medeniyet anlayışının bu inanç temeli üzerinde yeniden yükselmesi amaç ve hedefi ile düşünce üretmiş, sanat yapmışlardır. Birçok araştırmacı tarafından “İslamcı” olarak tanımlanmaları bu yüzdendir.

Bu üç ismin İslam inancına dayalı bir dünya görüşünü hayatın bütün alanlarında yaşatma, bu inanç ve ona bağlı varlık tasavvuru ile şekillenmiş medeniyet anlayışını canlandırma amaçlarına dönük fikir ve sanat faaliyetleri, bir İslami kimlik

⁴³ Bu konuyla ilgili bkz.: “Hece Aylık Edebiyat Dergisi: Hayat Edebiyat Siyaset Özel Sayısı”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 90/91/92, Ağustos 2004., Mesut Koçak, **Ahmet Midhat Efendi'nin Ahmet Metin ve Şirzad Romanında Tanzimat İdeolojileri**, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.

söylemini de beraberinde getirmiştir. Sezai Karakoç'un bir yazısında "kendine dönüş hareketi" olarak ifadelendirdiği ve "medeniyet, kültür, tarih ve insan anlayışına"⁴⁴ dayandırdığı gibi bu söylem, her üç isimde farklı düşünce düzeylerinde ve farklı estetik anlayışlarda genel olarak medeniyet, tarih ve coğrafya vurguları üzerinde gelişir.

Cumhuriyet'in ulus-devlet inşasında kimlik politikalarının genel olarak medeniyet, tarih, dil ve coğrafya alanlarını kapsadığı düşünüldüğünde Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un kimliği ve aidiyeti çerçeveleyen bu alanlara dair yazdıkları ve söylediklerinin önemi bir kat daha artar. Bu bağlamda bu üç ismin İslam kimliği söylemlerinde coğrafya, tarih ve medeniyet vurgularının yeri ve etkisi mukayeseli olarak incelenmeye muhtaç görünmektedir.

Bu ihtiyaca binaen, çalışmamızda Türk edebiyatının ve düşüncesinin bu üç önemli isminin eserleri coğrafya, tarih ve medeniyet düşünceleri ekseninde incelenmiş, bu alanlardaki düşüncelerinin İslam kimliği söylemlerine etkisi tartışılmıştır.

⁴⁴ Sezai Karakoç, **Varolma Savaşı I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 14.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. COĞRAFYA, TARİH VE MEDENİYET KAVRAMLARINA TOPLU BAKIŞ

1.1. Coğrafya

Coğrafyadan söz etmek her zaman dağlardan, ovalardan, denizlerden ya da bir bölgenin yer üstü ve yer altı kaynaklarından söz etmek olmayabilir. Bu fiziki unsurların yanında bir bölgenin iktisadi, sosyal, demografik ve siyasi özellikleriyle incelenmesi ise bir yönüyle metodik bir zenginlik olarak görülebilir. Ancak coğrafyaya mekân/yer merkezli bir yaklaşım yerine insan/beşer merkezli bir yaklaşımla bakıldığında tartışılan şeyin aynı zamanda kültürler, kimlikler, sosyal ve ideolojik tecrübeler, imgeler ve hatıralar olduğu görülecektir. Coğrafyanın mekânı da kapsadığı düşünülürse insan ve mekân arasındaki ilişki özellikle beşeri coğrafya alanında araştırma yapanların ilgisini çekmiştir. Örneğin tarihsel coğrafya ve düşünce üzerine çalışmalarıyla tanınan David N. Livingstone ve Charles W. J. Withers, siyasi düşüncede, kimlik ve aidiyet konusunda coğrafyanın bir tartışma aracı olarak kullanılabileceği düşüncesinde birleşirler.⁴⁵

Coğrafyaya ilk defa insan merkezli yaklaşan İbn Haldun, daha sonra *el-İber* adıyla geniş bir tarih kitabı mahiyeti alacak meşhur eseri *Mukaddime*'de coğrafi bölgenin şartlarının, o bölgede yaşayan insanların fiziksel ve ruhsal niteliklerini belirlediğini ifade eder. Coğrafi şartlara ve coğrafyanın belirleyiciliğine büyük önem veren İbn Haldun, coğrafyanın siyaset ve medeniyetle ilişkisi üzerinde de durur.⁴⁶ İbn Haldun'un coğrafya düşüncesine benzer düşünceler, sonraki yüzyıllarda farklı düşünürler ve araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde, kanun yaparken coğrafi şartların dikkate alınması gerekliliğini, farklı coğrafi şartların farklı insan tipleri ortaya çıkarmasına

⁴⁵ David N. Livingstone-Charles W. J. Withers, **Coğrafya ve Devrim**, Çev.: Dilek Cenkçiler, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 10.

⁴⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2007, s. 259-268.

dayandırır.⁴⁷ Fernand Braudel ise coğrafyayı kendisine her şeyi sorabileceğimiz bir unsur olarak niteleyerek, onu her şeyin kökü ve kaynağı olarak görmüştür.⁴⁸ Braudel, ayrıca Attika, Branderburg ve And tepeleri örnekleri üzerinden coğrafi bölgenin insan karakteri ve davranışları üzerine etkisini ve bu etkinin medeniyeti nasıl ortaya çıkardığını anlatır.⁴⁹ Özellikle gökbilim ve coğrafyanın on sekizinci yüzyılda betimleyici disiplinler olarak saygın bir konuma gelmeleri ile birlikte mekânın, nesnelerin sadece nerede olduğunu değil, aynı zamanda nasıl olduğunu da açıklamaya yardım edebileceği görülür.⁵⁰ Bakış açısındaki bu değişimle birlikte, klasik antikçağlardan bu yana matematik bilimi olarak görülen coğrafya, sosyal bilimler içinde kendine önemli bir yer edinir ve sosyoloji başta olmak üzere, tarih, iktisat, antropoloji gibi alanları da besler.

Coğrafyanın sosyal bilimlerin farklı alanlarıyla ilişkisi, disiplinler arası araştırma ve incelemelere de olanak sağlamaktadır. “Uzam, mekân ve geçmişin bilgisi arasındaki ilişki son yıllarda milliyetçilik üzerine yapılan çalışmaların belirleyici bir unsuru haline gelmiştir.”⁵¹ Coğrafya ve jeopolitik üzerine çalışmalar yapan Yves Lacoste, iktidar sahipleri elinde güçlü bir yönetim aracı olarak kullanıldığı tezini dile getirdiği *Coğrafya Her Şeyden Önce Savaş Yapmaya Yarar* adlı eserinde coğrafyanın ideolojik ve siyasi fonksiyonlarının kayda değer düzeyde olduğunu vurgular.⁵² On dokuzuncu yüzyıl başlarında yapılan bilimsel çalışmalarda, fiziksel çevrenin canlıları etkilediği anlaşılınca, bir canlı olarak insanın da yaşadığı çevrenin etkisinden uzak kalamayacağı görülür. Bundan hareketle edebiyat teorisini ırk, çevre ve dönem (çağ) ilişkisi üzerine kuran H. Taine, “entelektüel oluşumunda yaşanan yerin ‘ortam’ olma bakımından önem taşıdığını savunmuştur.”⁵³ Biraz daha geriye gidildiğinde

⁴⁷ Montesquieu, *Kanunların Ruhü Üzerine*, Çev.: Fehmi Baldaş, İstanbul, Hiperlink Yayınları, s. 119, 330.

⁴⁸ Fernand Braudel, *II. Felipe Dönemi’nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası 2. Cilt*, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1994, s. 671.

⁴⁹ Fernand Braudel, *Uygurhıkların Grameri*, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınevi, 1996, s. 39-41

⁵⁰ David N. Livingstone-Charles W. J. Withers, *a.g.e.*, s.49.

⁵¹ Nergis Canefe, *Anavatandan Yavruvatana Milliyetçilik, Kimlik ve Aidiyet*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 318.

⁵² Yves Lacoste, *Coğrafya Her Şeyden Önce Savaş Yapmaya Yarar*, Çev.: Selim Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s.51.

⁵³ Sezgin Kızılcılık, “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu, ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”, *Türk Sosyoloji Araştırmaları Sosyoloji Yıllığı: Sosyoloji ve Coğrafya*, Haz.: Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, İstanbul, Kızılelma Yayınları, 2006, s. 141.

coğrafya/mekân üzerine Kant'ın da düşündüğü görülür. Kant, mekânı objeleri algılama şekli olarak görür ve onun insan düşüncesinde yasa olarak bulunduğunu, yani mekânın bizim düşüncemizle doğduğunu belirtir.⁵⁴ Kant, bu düşüncesiyle doğrudan olmasa da mekân ile düşünce arasında bir bağ olduğunu da vurgulamış olur. Bütün bu düşünceler coğrafyanın/mekânın aynı zamanda bir yer bilimi, topoğrafik bir unsur olduğunu yadsımaz elbette; bununla birlikte ideolojik, psikolojik ve felsefi yönlerinin olduğunun unutulmamasını zorunlu kılar. Bu zorunluluk kendini topoğrafyada da gösterir aslına bakılırsa. Zira Nergis Canefe, Leontis'in toposu ütöpik, gönderme yapılamaz bir uzam olarak değil de “fiziki bir geri dönüş mekânı, geçmişin varlığını hissettirdiği bir yer” olarak tanımladığını söyler.⁵⁵ *Toposun* barındırdığı anlamın göz ardı edilemez açıklığı, Paul Connerton şehir topoğrafyalarının yer isimleri bakımından dilsel sembollerle dolu bir anımsatıcı olduğunu vurguladığı örneğinde görülebilir.⁵⁶ Böylece coğrafya ister soyut olsun ister somut, hangi düzeyde konuşulursa konuşulsun, konuşulan şey bir yer, mekân ya da uzam olmanın ötesine geçecek demektir.

Coğrafya/mekân söz konusu olduğunda konuşulan şey bu kavramın ötesine geçmek imkânını zorluyorsa ilk önce bu geçişi zorlayan unsurlardan söz etmek gerekir. Coğrafyayı *yer* incelemesi olmaktan çıkarıp, canlı bir unsur haline sokan şey insanın varlığıdır. İnsan mekânda meskündür. Meskûn olunan mekân ise statik değil dinamiktir. Bu dinamiklik dilsel, düşünsel ve eylemseldir. Başka bir ifadeyle insanın eylemleri de düşünceleri de sözleri de (zamanla birlikte) mekâna bağlıdır. Antropolojik bağlamda düşünüldüğünde, yer ile mekânın birbirinden kesin olarak ayrıldığı görülür: “Bir “yer”in “yer”likten çıkabilmesi ve “mekân” olarak nitelenmesi için “iletişim”in bir uğrak noktası olması gerekir. Mekân, ancak en temel bir insani deneyim olan iletişim ile ilişkisi halinde mekân olur; aksi halde bir “yer” olarak kalır.”⁵⁷ O halde toplumsal ilişkilerin ortaya çıkması da mekânın varlığıyla mümkündür diyebiliriz. Bireyler ve toplumlar kendilerini ve birbirlerini coğrafyadan, dolayısıyla mekândan bağımsız anlamlandıramaz. Tersten söyleyecek olursak coğrafya, dolayısıyla mekân, insandan ve

⁵⁴ Umur Yaşar Abat, **Immanuel Kant'ın Felsefesinde Mekan ve Zaman**, Ankara, Ürün yayınları, 2012, s. 76.

⁵⁵ Nergis Canefe, **a.g.e.**, s. 319.

⁵⁶ Paul Connerton, **Modernite Nasıl Unutturur**, Çev.: Kübra Kelebekoğlu, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2009, s. 23.

⁵⁷ Serdar Öztürk, **Mekân ve İktidar**, Ankara, Phoenix Yayınları, 2012, s. 13-14

mekândan bağımsız anlamlandırılmaz. Bu anlamlandırma görünenden çok daha derindedir. Örneğin bir Asyalı için Güney Amerika'nın ifade ettiği şeyle Güney Amerikalı için ifade ettiği şeyin aynı olmaması ya da Roma dönemine ait bir şehir kurgusunun, ancak o dönem insanının şehir estetiği ve mimari anlayışıyla bir bütün oluşu gibi. Fakat “toplumsal bir gerçekliğin kurulmasında mekânsal ve uzamsal öğelerin oynadığı rol ve cemaatsel hatırlama biçimleri arasındaki ilişki”⁵⁸ çok daha derin anlamlar içermekte ve disiplinler arası bir bakışı zorunlu kılmaktadır. Örneğe, Papua Yeni Gine’de yer isimlerinin sembollerle dolu birer anımsatıcı olmaları ve yer isimlerinin tarihle, olaylarla, kişilerle ve sosyal faaliyetlerle ilgili çok geniş bir çağrışım zenginliğini barındırmasıdır.⁵⁹ Kültürel amnezi korkusu ve tehdidini de hatırlamak gerekir elbette. Öyle ki kimi anıt mekânların varlığı kültürel amnezi korku ve tehdidi ile açıklanabilir.⁶⁰ Bu doğrultuda zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlayan mekân⁶¹ “tarihin tüm gerçekliklerini, devletleri, toplumları, kültürleri ve ekonomileri gündeme getirmek özelliğine sahiptir.”⁶² denilebilir. Görüldüğü gibi kimlik, kültür, toplum ve ideoloji arasındaki ilişkileri ve dilsel, tarihsel, kültürel, ve ideolojik sembolleri içeren mekân kavramı, bu zenginliğiyle salt coğrafyanın konusu olmaktan çok uzaktadır.⁶³

Özellikle postkolonyalizm, oryantalizm ve feminist teorinin etkisiyle coğrafya, uzun yıllar hapsediği dar çerçeveden sıyrılarak sosyal olgu ve olayların açıklanmasında daha çok kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁴ Bu durum coğrafyanın, değişik sosyal bilim alanlarında olduğu gibi edebiyatta da söyleme dönüşmesini sağlamıştır. Bir metnin dokusunda yer alan gerçek ya da kurgusal coğrafya, mekânlar, yerler ve bunlara ait tasvirler ile yazarın kendi deneyimlerine, yaşantısına bağlı coğrafyalar, hem metnin anlamlandırılmasında hem de yazarın zihin dünyasının kapılarının

⁵⁸ Nergis Canefe, **a.g.e.**, s. 316.

⁵⁹ Paul Connerton, **a.g.e.**, s. 23.

⁶⁰ Paul Connerton, **A.y.**, s. 38.

⁶¹ Henri Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, Çev.: Işık Ergüder, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2014, s. 25.

⁶² Fernand Braudel, **Uygurlukların Grameri**, s. 34-35.

⁶³ Bu konuya İlhan Kaya da dikkat çeker: “Ancak mekân kavramının farklı anlamlarını, mekânsal örgütlenme, mekânsal değişim ve organizasyon kavramlarını anlamadan” kimlik, kültür, toplum, ekonomi ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkileri anlamak mümkün değildir. Bu bakımdan, mekânın farklı anlamlarını kavramadan, toplumsal güç ilişkilerini ve mekâna işlenmiş kültürel kodları çözmek neredeyse imkânsızdır.” Bkz.: İlhan Kaya, “Coğrafi Düşüncede Mekân Tartışmaları”, **Düşünme Dergisi**, C.: 2, S.: 4, Yıl: 2013, s. 1.

⁶⁴ İrfan Kaygalak, “Postmodern Eleştirilerin Coğrafi Düşünce ve Yeni Mekân Kavrayışları Üzerine Yansımaları”, **Coğrafi Bilimler Dergisi**, C.: 9, S.: 1, Yıl: 2011, s. 5.

aralanmasında önemli bir anahtardır.⁶⁵ Yazarın doğup büyüdüğü ve yaşadığı coğrafya, eserin vücut bulduğu ve vücut verdiği coğrafya, bir coğrafyanın farklı yazarlar tarafından anlatımı gibi durumlar bir roman, hikâye ya da tiyatro eserinin konusu/konuları olabilir. Bununla birlikte, örneğin söz konusu şiir olduğunda imgelemin kavradığı mekân, geometrik olarak ölçülebilir bir mekândan öte, imgelemin bütün olumluluğuyla ve olumsuzluğuyla yaşanmış bir mekân olur.⁶⁶ Roman, hikâye, tiyatro ya da şiir, hangi edebi tür söz konusu olursa olsun, eserde var olan coğrafya, kurgusal ya da imgesel olarak incelenmeye muhtaçtır. Aslına bakılırsa burada incelenen şey aynı zamanda coğrafyanın ayrılmaz parçası olan kültürel öğeler olacaktır. “Mekâna, ber’in çevresindeki, ona ait olan şeyler dünyası, onun “maddi çevresi”, benliğinin taşıyıcısı ve destekleyicisi olarak ona ait olan şeyler de dahildir.”⁶⁷ diyor Jan Assmann. Bu bağlamda kurgu ya da imgelem içindeki mekânın salt yalıtık ve gerçekliği yitirilmiş bir yer olarak değerlendirilmesi, kurguyu ya da imgeyi ortaya çıkaran zihni tecrübeyi yitirmek olacaktır. Mitlerden, şarkılardan, danslardan, atasözlerinden, kutsal metinlerden yararlanan bir edebi metinde kültürel dokuya ait bu unsurlar hangi tedaileri ortaya çıkarıyorsa coğrafya da benzer tedaileri ortaya çıkarabilir. Yani kimliği garanti edici unsurlardan biri olarak coğrafya da tıpkı diğerleri gibi kültürel belleğin aracı olarak kullanılabilir.⁶⁸ Kozmik temsiliyetin zaman boyutuna olduğu kadar mekân boyutuna da işaret ettiğini ve kozmosun zaman, yani süreç olarak tasarlanırsa da mekân olarak da tasarlandığını belirtir J. Assmann ve bu noktanın kültürel bellek konusundaki çalışmalar için önemini vurgular.⁶⁹

1.2. Tarih

Tarih, genel anlamıyla insanlığın var olduğu günden bu yana geçirdiği süreç, bu sürece ilişkin bilgidir. Her toplumun, ulusun, cemaatin ve grubun kendine ait bir tarihi vardır. Tarih, Batı dillerindeki bütün karşılıklarını (Latince: historia; İtalyanca: storia;

⁶⁵ André Ferré, *La Géographie Littéraire*, Paris: Sagittaire, 1946, s. 9. (Aktaran: Emel Kefeli, **a.g.e.**, s. 16.)

⁶⁶ Gaston Bachelard, *Uzamn Poetiskası*, Çev.: Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s. 29.

⁶⁷ Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev.: Ayşe Takin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 47

⁶⁸ **A.e.**, s. 68.

⁶⁹ **A.e.**, s. 193.

Fransızca: *historie*; İngilizce: *history*; Almanca: *historie*) Grekçe “bildirme”, “haber alma yoluyla bilgi edinme” anlamlarına gelen *istoria*, *istorien* sözcüklerinden alır.⁷⁰ Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda bugünkü Suriye ve Irak’ın kuzeyine hâkim olan Arâmîler, birçok Yunanca kelimeyle birlikte *istoria* kelimesinin Sâmi dillerine girmesine aracılık etmişlerdir. Kelime Arapçaya *ustûre* şeklinde geçmiştir.⁷¹ Ancak bu kelime Arapçada Batı dillerindeki karşılığıyla kullanılmamış, masal/mitoloji anlamına gelecek şekilde (esâtîr kelimesiyle birlikte) kullanılmıştır. Bugün Batı dillerindeki “*historia*”nın karşılığı olan “tarih” kelimesi ise önce Arapçada karşımıza çıkar: Aya göre vakit tayin etmek, bir olayın meydana geldiği günü ve yılı, bir şeyin oluş zamanını ve oluş sırasını tespit etmek gibi çok geniş anlamlara gelmektedir. Bugün artık tarih yazıcılığı anlamına gelen kelime Arapçadan önce Farsçaya oradan da Türkçeye geçmiştir.⁷²

Tarihçi ile olguları arasında kesintisiz bir iletişim, bugün ile geçmiş arasında süregiden bir diyalog⁷³ olarak da tanımlanabilecek tarih ile ilgili Collingwood, tarihin nihai hedefinin geçmişi bilmek değil, şimdiki anlamak olduğunu vurgular.⁷⁴ Collingwood’un tarih hakkındaki bu iddiası aslına bakılırsa ne ilk ne de son iddiadır. Antik Çağ’dan bugüne tarihin ne olduğuna ya da hedefinin ne olduğuna dair görüşler çok farklıdır. Bu farklılık sadece çağ farklılığından da doğmaz üstelik. Dinler, ideolojiler, ulusal çıkarlar, bilimsel gelişmeler ile kültür, bellek, hafıza ve kimlik çalışmalarının tarihin tanımlanmasında ve neyi hedefleyeceğinde etkisi olmuştur.

Antik Çağ’a bakıldığında Greklere göre geçmiş ve gelecek, geçici bir evrende sürekli tekrarlanan zaman boyutlarıdır. Tarih, Grekler için tekrar eden bir süreç, yani tekerrürden ibaret bir olgudur. Orta Çağ’a gelindiğinde Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın da etkisiyle Eski Çağ’da tanınmayan yepyeni bir tarih fikriyle karşılaşılır: Tarih,

⁷⁰ Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 1998, s. 19.

⁷¹ M. Şükrü Akkaya, **Tarih Metodu ve Felsefesi Notları**, Ankara, Ulus Basımevi, 1938, s. 10-11.

⁷² İslam öncesi Arap toplumunda ensâb ve şiirden ayrılmayan ve *eyyâmü'l-Arab* denilen geçmiş bilgisinin, destan yönü ağır basar ve menkıbe özellikleri gösterir. Arapların İslamlaşmasından sonra da tarih kelimesi uzun süre kullanılmamıştır Kuran’da tarih anlamında “Allah’ın günleri”⁷²; bir olaya tanık olma anlamında “haber”⁷² ve “nebe”⁷²; geçmişe ait gerçekler anlamında “kıssa”⁷²; henüz olmuş olanın bilgisi anlamında “hadîs”; “”⁷² sözcükleri kullanılmıştır. (Bkz.: Kasım Şulul, **İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008, 18.)

⁷³ Edward Hallet Carr, **Tarih Nedir?**, Çev.: Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 82.

⁷⁴ Robin George Collingwood, **Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar**, Çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 226.

çizgiseldir. Başlangıcı ve bitimi vardır. Belli bir çizgide ilerler, kendi içinde süreklilik taşır ve gelişir. Yahudilikten Hıristiyanlığa geçen ve oradan da –ne kadar sekülerleşmiş olursa olsun- Batı düşüncesinin tarih algısına sinmiş olan bu görüş, gelecek için geçmişi tanıma ve bilme fikrine dayanır. Aurelius Augustinus’un temellendirdiği bu tarih anlayışı ile Antik Çağ’ın “tarih tekerrürden ibaretti” düşüncesi yıkılır ve tarih, ilk günden itibaren, İsa’nın kurtarıcı olarak görünüp insanlara kurtuluş yolunu göstermesinden bir daha tekrar etmeyecek olaylar silsilesiyle kıyamete kadar devam eder. İslamiyet’te de potansiyel olarak var olan çizgisel tarih anlayışı, tarihin tanrı tarafından kurulmuş ve inananlar için başı ve sonu bilinebilir bir düzeni olduğu inancına dayanır. Bununla birlikte İbn Haldun’un tarih felsefesinin hem Hıristiyan Orta Çağ’ının hem İslam teolojisinin çizgisel tarih anlayışıyla taban tabana zıt olduğu görülür. İbn Haldun’un katı bir determinizm ve kadercilik içeren döngüsel tarih anlayışı, kökleri Aristoteles’te de bulunabilecek, evrenin değişmezlik, düzenlilik ve yasalılık içinde olduğu fikrinden temayüz eder. İbn Haldun’da da tarihin ve toplumun doğası değişmez; insanlık değişmez bir düzen ve yasalılık içinde, döngüsellik bilinci ile kavranabilir.⁷⁵

On altıncı yüzyıl dinde reform yüzyılıdır. Hümanizmle birlikte Rönesans insanı birey olma yolunda ilerlemektedir. Bu bağlamda tarih yazımında bir laikleşme –bir yandan teolojik tarih yazıcılığı devam etse de- süreci başlar. Söz konusu olan modern anlamda bir tarih bilimi değilse de tarihten beklenen şey hümanist öğretiyi destekleyecek bir tarih yazıcılığıdır. Machiavelli, tarih yazıcılığının ahlak ve öğüt odaklı seyrine itiraz eder ve olayların gerçek nedenleriyle anlatılması gerektiğini ileri sürer. Devletlerarası çekişmelerin politik açıdan araştırılması gerektiğini vurgular. Bu yönüyle Machiavelli siyasi tarihin de başlatıcısı olur. On altıncı yüzyılı içine alan bu gelişmelere rağmen reformistler tarihi hümanistler gibi yorumlamazlar. Onlar tarihin niteliğini, yeniden Hıristiyan ahlak ve eğitimi açısından yorumlarlar.

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde Herder’in tarih felsefesiyle karşılaşılır. Herder’e göre tarih, tekrar etmeyen ve kendine özgü olaylardan meydana gelir. Ona göre tarih tanrısal bir görü alanıdır. Bu bağlamda tarihte insan tarafından kavranamayacak bütünlüklü bir tanrısal plan vardır. Yani tarih bir bütün olarak bilinemez; belki onun büyük bir uyum taşıdığına inanılabilir. Ayrıca tarih, ona göre

⁷⁵ Antikçağdan on dokuzuncu yüzyıla kadar tarih düşüncesinin gelişimiyle ilgili genel olarak şu kaynaktan yararlanılmıştır: Doğan Özlem, **a.g.e.**, s. 22-183.

hep ilerleyen, düz bir çizgi değildir; onda inişler ve çıkışlar vardır. Hegel'in çağdaşı olan Kant'ın tarih görüşü ise akılsal olanla tarihsel olanın karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Kant'a göre tarihe hem hümanite açısından hem de -insanlığın gelişmesini topluca izleyebilmek için- ilerleme açısından bakmak gerekir. Bunun için ise bir ide gereklidir. Bu ereklilik idesini sağlayacak ve bunu gerekli kılacak olan şey ise insanın özgürlüğüdür. Tarih ancak bu insan özgürlüğünün gelişmesi açısından izlendiğinde bir anlam taşır.

On dokuzuncu yüzyıl başında Hegel, kendi düşüncelerinin bu yüzyılın tarih yüzyılı olmasını sağlayacağını bilmiyordu elbette. Hegel'e göre tarih, aklın bizzat kendi yasalarıyla belirlenen bir süreçtir. Ona göre tarihsel gerçekliğin kavranması ancak ve ancak tinin her dönemde kendini açtığı dini, felsefi ve sanatsal formlar aracılığıyla kavranabilir. Hegel iki tür tarihten bahseder: malzemesi halk hikâyeleri, destanlar, mitoslar vb. gibi kamusal geçmişi olmayan, tarih bilincinden yoksun olan prosaistik tarih ve malzemesi kamusal geçmiş olan, tinin tarihinden söz edilebilen, ortak anılara, kamusal geçmişe, tarih bilincine sahip poetik tarih. On dokuzuncu yüzyılın varoluşçu filozofu Kierkegaard, tarihi günah ve korkunun ortaya çıktığı alan olarak görür. Schopenhauer ise tarihe insan soyunun akılcı yoldan kendi bilincine varma süreci olarak bakar. Nietzsche'ye göre tarih, bireylerin ya da toplumların kendi varoluşları açısından bağlı oldukları sınırsız ilgilerin bir savaş alanıdır.

On dokuzuncu yüzyıldan bahsederken romantik, pozitivist ve Marksist tarih anlayışlarına da kısaca değinmek gerekir. Romantik tarih savunucularından özellikle Novalis, tarihi ve insanlığı ideal bir kalıp içine sokmaktan kaçınmak gerektiğini vurgular. Ona göre geçmiş olgusal olarak asla tam manasıyla ortaya çıkarılamaz. Bu yüzden tarihe genel bir bakış açısı ile yönelinebilir düşüncesindedir. Romantiklerin tarih anlayışı sistematik ve derinlemesine bir felsefeye dayanmaktan çok, tarihe estetik bir coşkuyla bakmanın ifadesi olmuştur. Yirminci yüzyıl tarih felsefecilerinden Karl Löwith'in benzetmesiyle romantiklerin tarihe anlayışı "tarih üzerine coşkulu bir şiir"dir. Pozitivistlerde ise tarihte ilerleme fikri esastır. Tüm tarih evrelere bölünerek incelenebilir. Marksist tarih anlayışında ise tarihi belirleyen şey toplumun sosyo-ekonomik yapısıdır. Tarih kesintisiz bir sınıf savaşları sürecidir. Bu süreç dünya halklarının birliğine doğru ilerlemektedir. Marks ve Engels tanıdıkları tek bilimin tarih olduğunu söylerler. Bu bilim materyalist bir tabana dayanır ve bu taban tüm toplumun

tarihinin anlaşılması için anahtar görevi görür. Bu anahtarla bütün tarih, emeğin gelişim tarihi olarak görülür. Marksistlere göre insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar. Doğadaki tesadüfi, gelişigüzel oluşuma (determinizm) karşın, tarihte her şey insanın bilinçli edimiyle, kendine bir hedef koymasıyla oluşmuştur.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise Spengler ve Toynbee'nin tarih üzerine düşünceleri dikkati çeker. İlki bir, ikincisi iki dünya savaşı yaşamış bu düşünürler, modern dönemin çizgisel tarih anlayışını tamamen dışlayıp Antik Çağ'ın döngüsel tarih anlayışına dönerler. Böylece tarihin çember teorisi onlarla yenilenmiş olur. Onların çağdaşı olan Alman kültür tarihçisi ve edebiyat eleştirmeni Walter Benjamin ise modern tarihin kurucusu Augustinus'un tarih felsefesiyle Hegel'in tarih felsefesi arasında; Hegel'in tarih felsefesiyle de Marx'ın tarih felsefesi arasında bir kopuştan çok bir süreklilik olduğunu ileri sürer. W. Benjamin'e göre tarih denen şey geçmişin biteviye inşa edilmesidir. Ona göre geçmiş bitmemiştir ve bitmeyecektir. Tarih, bitmemiş olan bu tarihin anlatılmasıdır.⁷⁶ Walter Benjamin'le hemen hemen aynı yıllar arasında yaşamış olan İngiliz tarihçi ve filozof R. George Collingwood tarihin nihai hedefinin geçmişi bilmek değil şimdiki anlamak olduğunu vurgular.⁷⁷ Collingwood, şimdiden korkan zayıf ve ürkek kafaların, onun dışına çıkıp, her türlü duygunun tükendiği, her türlü mücadelenin sona erdiği, bir zamanlar canlı ve etkili olan eylemin ölüm sakinliğine gömüldüğü duygusal geçmişe sığınarak, teskin olduklarını belirtir.⁷⁸

Yirminci yüzyılın ortalarından sonra başlayan postkolonyalizmle birlikte sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi edebiyata bakışta da önemli kırılmalar ve değişimler meydana gelir. Sömürge sonrası toplumların geçmişlerine dönük çalışmalar, edebiyat başta olmak üzere tarih, coğrafya, sosyoloji gibi alanlarda sadece olgusal olarak değil, epistemolojik olarak da yeni yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlar. Bu bağlamda, "yalnızca bir tarih, bir tarih metodu yoktur; metotlar, tarihler, merak konuları, görüş açıları vardır; yarın başka merak konuları, başka görüş açıları olacağı gibi."⁷⁹ Tarihe, aynı zamanda toplumun *belleği* olarak da bakılır artık.

⁷⁶ Besim F. Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 91, 92, 96.

⁷⁷ Robin George Collingwood, **a.g.e.**, s. 226.

⁷⁸ **A.e.**, s. 198.

⁷⁹ Fernand Braudel, *Historire et Sociologie, Ecris sur l'Histoire*, 1969, s. 97.'den aktaran: Salih Özbaran, **Tarih, Tarihçi ve Toplum: Tarihin Çağrışımı, Doğası, Tarihçilik ve Tarih Öğretimi Üstüne Düşünceler**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997, s. 16.

Yirmi birinci yüzyılın eşiğinde yaşamış olan Edward Hallett Carr, on dokuzuncu yüzyıl liberal tarihçilerince de kabul edilip geliştirilmiş bir görüş olan, tarihin bireyler hakkında bireyler tarafından yazılmış bir şey olduğunu söyler.⁸⁰ Carr, Collingwood'dan farklı olarak geçmişin bugünün ışığından anlaşılabilirliğini, geçmiş toplumu anlamının ve bugünkü topluma daha çok egemen olmanın aracının tarih olduğunu belirtir. Ona göre tarih, bireylerin toplumsal varlıklar olarak içine girdikleri toplumsal bir süreçtir.⁸¹ Carr'ın tarihi, “bugünkü topluma egemen olmanın” aracı olarak görmesi, postkolonyalizm sonrası hızla yayılan ulus devletleşme politikalarından, dolayısıyla toplumsal bellek ve kimlik çalışmalarından bağımsız değerlendirilmemelidir. Carr'ın bu düşüncesi, kendisi gibi Marksist tarihin en önemli isimlerinden biri olan Eric Hobsbawm tarafından “Geçmişin kalıbı, belli ölçülerde bugüne şekil vermeye devam eder ya da devam ettiği düşünülür.”⁸² cümlesiyle tekrarlanacaktır.

1.3. Medeniyet

Sadık Rifat Paşa, 1838'lerde *civilisation* kavramını tarif etmeye çalışırken kullandığı “usûl-i me'nûsiyet ve medeniyyet” tamlamasındaki *medeniyet* kelimesinin sonraki yıllarda tarihten uluslararası ilişkilere, teolojiden siyaset bilimine pek çok alanda popüler bir kavram olacağını tahmin etmiş miydi bunu şimdilik bilmiyoruz. Bununla birlikte, Arapça *müdûn* köküne dayanan *medîne* isminden türetilen *medeniyet* kelimesinin tam manasıyla *civilisation*'ın yerine kullanımı 1860'lardan sonra olmuştur. Bir kavramı tanımlamanın aynı zamanda onu sınırlamak olduğunun en açık örneklerinden biri olan medeniyet, tanımlamaya kendi kavram tarihinden başlamayı da zorunlu kılar aynı zamanda.

Medeniyet kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı olan *civilization* kelimesi, ilk olarak 1730'ların başında bir hukuk usulü terimi olarak kullanılır. 1752 yılında Fransız iktisatçı Anne Robert Jacques Turgot tarafından kullanılmıştır. Kelimenin basılı bir metne resmen girişi ise ünlü Fransız iktisatçı Mirabeau Markisi Victor Riqueti'nin 1756 yılında yayımlanan *L'ami des hommes, ou Traité de la population*

⁸⁰ Edward Hallet Carr, **a.g.e.**, s. 87.

⁸¹ **A.e.**, s. 109.

⁸² Eric J. Hobsbawm, **Tarih Üzerine**, Çev.: Osman Akinhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2009, s. 15.

kitabıyla olmuştur.⁸³ Latince *civitas* kelimesinden türetilen *civilise* (medeni) ve *civiliser* (medenileştirmek) on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda zaten bilinen ve kullanılan kelimelerdir. *Civilization* bu kelimelerin üzerine türetilmiştir. Bu kelime Fransa'dan İngiltere'ye geçer ve *civility* kelimesinin yerini alır. Almanya'da *zivilisation* şeklinde *bildeung* kelimesinin karşısına konur. Bununla birlikte Hollanda'da aşağı yukarı aynı anlama sahip olan *beschaving*, bu kavramı kolaylıkla üstlenecek ve dile sızan *civilisatie* kelimesine direnecektir. İtalya'da da benzer bir direnme hikâyesi söz konusudur. Dante'nin uzun zaman önce kullanmış olduğu *civilità* kelimesi zaten mevcuttur. Bu kelime hızla *medeniyet* anlamında kullanılmaya başlanır.

İslam coğrafyasında *medeniyet*, kavram olarak on dördüncü yüzyılda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde karşımıza *umran* olarak çıkar. İbn Haldun, "Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadiyle şehire veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir."⁸⁴ şeklinde tanımlar. Fakat *umran*, İbn Haldun'da kavram olarak toplumların tarihi, coğrafi, siyasi, iktisadi vb. gelişimlerini incelemenin bir metodu olarak kullanır ve bugünkü *medeniyet* kavramından çok daha geniş bir anlama sahiptir. İbn Haldun umranı "bedevi umran" ve "hadari umran" olarak ikiye ayırır: "Bu umranın bedevi olanı da, hadari olanı da vardır. Bedevi olanı ovalarda, yaylalarla, hayvanların atlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadari olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur."⁸⁵ Şehirlilik, şehirde yaşama, şehirli olma anlamlarına gelen ve bedeviliğin zıttı olan hadarilik kelimesini umranın bir kolu olarak anması da kavrama yüklediği geniş anlamı gösterir. Hemen belirtelim ki *hadare* bugün modern Arapçada *medeniyet* kavramını karşılamaktadır. Farsçada ise *medeniyet* kavramı *temeddün* kelimesiyle karşılanmaktadır. Kavram, Türkçede 1838'lere kadar Batı dillerindeki haliyle "sivilizasyon" şeklinde kullanılmış, on dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren *medeniyet* kelimesi kullanılmaya başlamıştır. Öz Türkçecilik hareketiyle birlikte 1940'lardan itibaren şehir anlamına gelen *uygur* kelimesinden *uygarlık* kelimesi türetilmiş, bu kelime de geniş bir kullanım sıklığına girmiştir. Bugün

⁸³ Mirabeau, kitabının 23, 24, 96 ve 176. sayfalarında *civilisation* kelimesini dört defa kullanır. Ayrıca kitabın 159 ve 161. sayfalarında *civiliser* ve *civiliserent* kelimeleri kullanılır. Bkz.: Mirabeau Markisi Victor Riqueti, *L'Ami des hommes, ou Traité de la Population*, Hambourg, 1756.

⁸⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 208.

⁸⁵ *A.e.*, s. 209.

medeniyet ve *uygarlık* kelimeleri modern Türkçe’de kullanılmaya devam etmektedir. Bütün bu farklı adlandırmalar medeniyetten “insan toplumlarının Batı, İslâm, Uzakdoğu, Hint uygarlığı biçiminde sınıflandırılmasını” anlamamızı ve aklımızda “din, mimarî, resim, üslup ve gelenek açısından farklı şeyler” uyanmasını sağlar.”⁸⁶ Bununla birlikte, tarihi ve coğrafi olarak nasıl farklı nitelikler gösterdiğine geçmeden önce, medeniyetin coğrafi ve tarihi farklara göre değişmeyen, onun varlığından bahsetmemizi sağlayan birtakım nesnel olgular da vardır.

Will Durant, medeniyetin kültürel yaratmayı harekete geçiren sosyal bir düzen olduğunu belirtir.⁸⁷ Medeniyet; toplumsal düzene bağlı, sosyal, siyasi, ekonomik, ahlaki, estetik değerlerden, yeni ve sürekli değerler üretmedir. Durant’a göre medeniyetin “ekonomik”, “siyasi”, “ahlaki” ve “zihni” olmak üzere dört şartı vardır. Medeniyet için gerekli olan bu şartlar, aslında tüm toplumları ilgilendirir. Bu bağlamda medeniyet, insan tözünü ilgilendiren unsurların etkili olduğu bir alandır. *Ekonomik şart*; ziraat, sanayi ve ekonomik organizasyona dayanır. Buna göre ziraat yerleşik hayatı, daha fazla güvenliği ve devamlılığı; sanayi, üretimi; ekonomik organizasyon; mesleki grupları ve paylaşımı ifade eder. *Siyasi şart*; hükümet, devlet, kanun ve aileye dayanır. Hükümet, sosyal düzeni koruma işini yüklenir; devlet, düzenin vazgeçilmez dayanağıdır ve devletle birlikte suni bir düzen fikri ve iç güvenlik oluşur. Kanun, devletin aile, klan, boy, aşiret gibi toplulukların yerini almasıyla, adet ve geleneklerin yerini alan yazılı bir toplumsal sözleşmedir. Aile ise sosyal organizasyonda sanayiye yeniden düzenleme ve nesli devam ettirme görevini alır. Medeni toplumlarda sosyal organizasyonun temeli ailedir. *Ahlaki şart*; evlilik, din, sosyal ve cinsel ahlaka dayanır. Evlilik olmadan aile olmaz dolayısıyla medeni toplumun temeli için evlilik şarttır. Ahlak, parçanın bütünle ve her grubun daha büyük bir grupla işbirliğine girmesi demektir. Medeniyet için bu işbirliği olmazsa olmazdır. *Zihni şart*; edebiyat, bilim ve sanata dayanır. Kelimelerle düşünce arasındaki ilişki, alet ile yapılacak iş arasındaki ilişkiye benzer. Yazı medeniyetin en önemli işaretidir. Edebiyat da yazının var olduğu toplumlarda vücut bulur ve ilgi görür. Bilim ve sanat, medeniyetin olmazsa olmaz iki

⁸⁶ Fernand Braudel, **Uygarlık Yargılanıyor**, Çev.: Kasım Yargıcı-M. Ali Yalman, İstanbul, Örgün Yayınları, 2011, s. 187.

⁸⁷ Will Durant, **Medeniyetin Temelleri**, Çev: Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Erguvan Yayınevi, 2007, s. 15.

unsurudur. İkel toplumlardan medeni toplumları ayıran en önemli alametifarikalardan ikisi bilim ve sanattır.⁸⁸

Birbirinden farklı dini, ahlaki, zihni ve bedii niteliklere dayanan medeniyetler, tarih boyunca ve farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış, yükselmiş ve kaybolmuştur. Örneğin; Çin medeniyeti, Hint medeniyeti, Batı medeniyeti ya da İslam medeniyeti hemen akla gelen medeniyetlerden bazılarıdır. Çalışmamıza konu olan yazarların eserlerinde karşımıza en çok çıkan iki medeniyet İslam medeniyeti ile Batı medeniyetidir. Zira bugün hâlihazırda yaşayan bir Çin medeniyetinden ya da bir Hint medeniyetinden söz etmemiz mümkün değil. Ancak İslamiyet'in Medine şehir devleti olarak ortaya çıkıp, kendine özgü bir yönetim, iktisat, ahlak ve zihniyet ortaya koyduğu günden -her ne kadar zayıflamış ve eski ihtişamlı günlerini kaybetmiş olsa da- bu yana bir İslam medeniyetinin varlığından söz edilebilir. Hakeza kökü antik Yunan'a ve Hristiyanlığa dayanan, Aydınlanma ve Rönesans'la birlikte büyük bir atılım sağlamış, kendine özgü yönetim, iktisat, ahlak ve zihniyet kodları ile bugün dahi canlılığını koruyan Batı medeniyetinden söz etmek gerekir. İslam medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında medeniyetin şartlarını yerine getirme noktasında niceliksel bir fark olmasa bile bu şartların nitelikleri noktasında ciddi farkların var olduğunu söylemek yanlış olmaz. Öyle ki, bu fark daha medeniyet kavramına yüklenen anlamdan başlamaktadır.

Will Durant, adı geçen eserinde *ilkellik* kelimesini, *medeniyet* kelimesinin zıttı olarak kullanır. Aslına bakılırsa bu Durant'ın kendi tercihi değildir; çünkü *civilization* kelimesi on sekizinci yüzyılda, kullanıma girdiğinden bu yana barbarlık kelimesinin karşıtı olarak kullanılır. *New English Dictionary* yazarı Samuel Johnson ile arkadaşı James Boswell arasında *civilization* kelimesinin sözlüğe konulmasıyla ilgili şöyle bir hatıra aktarılır:

“23 Mart 1772 Pazartesi günü Johnson'ı sözlüğünün 4. baskısının taslaklarını hazırlarken gördüm. Sözlük maddeleri arasına “civilization” yerine “civility” kelimesini koyuyordu. Ona kibarca barbarlık'ın karşıtı olarak “civilization”ı koymasını önerdim böylece kastedilen anlamdaha iyi ifade edilmiş olacaktı çünkü “civility” başka anlama da geliyordu”⁸⁹

⁸⁸ Will Durant, *A.e.*, s. 27-140.

⁸⁹ “Bkz. *New English Dictionary*, Ed.: Dr. Johnson, 1772. Daha sonra Adam Smith de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*'da Johnson'ı takip ederek bu kelimeyi benzer anlamda

Bugün modern İngilizcede de kelimenin zıddı *barbarism* (barbarlık, vahşilik) ve *primitiveness* (ilkellik) olarak karşımıza çıkar. Hâlbuki Arapçadaki *hadare*, Farsçadaki *temeddün* ve Türkçedeki *medeniyet* kelimelerinin türetilme ve ilk kullanımlarında böyle bir zıt anlamlılık söz konusu değildir. Bu kavramsal farklılık medeniyetlerin, önce medeni olmayan toplumlara bakışını, daha sonra da diğer medeniyetlere bakışını şekillendirmiştir.

Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde medeniyet kavramı, giderek daha çok barbarlık ve ilkellik karşıtı bir anlama bürünür. Aydınlanma düşünürleri, medeniliği ve medeniyeti Avrupa'nın tarihiyle özdeşleştirerek, Avrupa merkezliliğin bir aracı haline getirirler. Norbert Elias, medeniyet kelimesinin Batı'nın ben-idrakini, başka bir deyişle ulusal bilincini açıkladığını söyler. Elias, kelimenin son birkaç asırdır Batı toplumunun kendini önceki toplumlara ya da çağdaşı olan kimi daha ilkel toplumlara üstün kabul edişinin ifadesi olduğunu da belirtir. Batı, bu kelimeyle kendi gurur kaynağı olan şeyleri ifade eder.⁹⁰ Benzer tespitler Ernst Robert Curtius'un *Fransız Medeniyeti* adlı eserinde de bulunur. Curtius, yeni Fransa'nın ulusal gayelerini ifade etmek için kendi armasına *medeniyet* düsturunu kazıdığını ifade eder.⁹¹ Medeniyet yoluyla bir biz ve ötekiler diyalektiği kuran Batı, siyasi, toplumsal, bilimsel ve ahlaki olarak kendini ayrı bir yere konumlandırır ve farklı coğrafyaları etkisi altına alır. Niall Ferguson bütün bu olup biteni şöyle özetler:

“Batı Avrupa'nın küçük devletleri Latince (ve biraz Yunanca) kökenli kelimelerin getirdiği bozuk dilleriyle, Nasıra'lı bir Yahudi'nin öğretilerine dayanan dinleriyle ve Doğu matematiği, astronomisi ve teknolojisine borçlu oldukları düşünsel birikimleriyle 15. yüzyıl sonlarından itibaren her nasıl olduysa bir uygarlık yarattılar. Bu uygarlık sadece büyük Doğu imparatorluklarını ele geçirmekle ve Afrika, Amerika ve Avustralzya'ya boyun eğdirmekle kalmadı; dünyanın her yanında halklara Batı

kullanmıştır.” Aktaran: Mustafa Zeki Çıraklı, "Medeniyetlerin Karşılaşmasından Hibrit Kimliklere", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 112.

⁹⁰ İbrahim Kalın, **a.g.m.**, s. 6.

⁹¹ Ernst Robert Curtius, **Fransız Medeniyeti**, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938'den aktaran Ali Ulvi Temel, "Fransız Devriminin Düşünsel Temelleri", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 210/211/212, Haziran-Temmuz-Ağustos 2014, s. 320.

yaşam tarzını benimsetti – sonuçta kılıç gücünden çok sözün gücüyle gerçekleşen bir dönüşümdü bu.”⁹²

Gerek Curtius’un gerek Ferguson’un tespitleri, bir toplumu medeni addetmenin kıstaslarının ne olacağı sorusunu akla getirmektedir. Teknoloji mi, bilim mi, ahlak mı, din mi, iktisat anlayışı mı? Ayrıca uygarlık tekil midir, yoksa çoğul mudur? Braudel, uygarlığın tam bir tanımının yapılabilmesi için bütün insan bilimlerinin bir araya gelip, alanı aydınlatması gerektiğini belirtir.⁹³ Bununla birlikte, Samuel P. Huntington, - yayımlandığı günden buyana büyük tartışmalara neden olmuş- *Medeniyetler Çatışması* adlı eserinde, medeniyeti en geniş kültürel varlık olarak niteler ve medeniyetin hem dil, tarih, din, gelenekler ve kurumlar gibi ortak nesnel öğelerle hem de halkın öznel olarak kendini tanımlamasıyla belirlenebileceğini söyler. Medeniyetleri, dışarıdaki “onlardan” farklı olarak kültürel bakımdan kendimizi evimizde hissettiğimiz en büyük “biz” olarak niteler. Ayrıca medeniyetlerin belirli bir sınırları olmadığını ve medeniyet için tam olarak bir başlangıçtan ve sondan söz edilemeyeceğini belirtir.⁹⁴ Ayrıca hem Braudel hem Huntington medeniyetlerden bahseder. Yani tek bir medeniyet yoktur; farklı tarihlerde ve farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış medeniyetler vardır.

Medeniyet (civilization), Batı’da dinin yani Hıristiyanlığın dönüştürüldüğü seküler bir kavramdır. Westphalia ile birlikte kendine yeni bir birlik çatısı arayan Avrupa, Hıristiyanlık bu niteliğini -mezhepsel farklar, kilisenin hâkimiyetinin reddedilmesi, pozitivizm vb. nedenlerle- kaybettiği için, medeniyet (civilization) kavramını icat etmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde medeniyetin ölçütü Batı’da din, ahlak ve hukuk değil; büyük ölçüde bilim, sanayi ve teknoloji olur. Braudel’in “endüstriyel uygarlık” olarak nitelediği bu yeni medeniyet, Batı tarafından ihraç edilmeye başladığından Batı dışındaki toplumlar tarafından büyük bir kabul görür.⁹⁵ Artık Batı medeniyeti, onu var eden *endüstriyel* topluma bağlıdır. Bu

⁹² Niall Ferguson, **Uygarlık: Batı ve Ötekiler**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, s. 30.

⁹³ Fernand Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, s. 33.

⁹⁴ Samuel P. Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, Çev.: Mehmet Turhan-Y. Z. Cem Soydemir, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2006, s. 50-51.

⁹⁵ Fernand Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, s. 32.

toplumun grupları, entelektüel ve ahlaki değerleri, ülkeleri ve zevkleri bu medeniyeti yansıtır.⁹⁶

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren bu seküler, bilime, sanayiye ve teknolojiye dayalı medeniyet, Batı dışındaki toplumların da erişmek istedikleri bir medeniyettir. Bir gelişmişlik seviyesi göstergesidir. Artık modern teknolojinin ve sanayinin sahibi olan toplumlar medeni kabul edilebilirler.⁹⁷ Modern teknoloji ve sanayinin temeli de çatısı da paraya dayanır. Para ise kapitalist üretim ve anamalcı ekonomi demektir. Braudel, Avrupa'da medeniyetin daha on altıncı yüzyıldan itibaren kapitalizmin damgasını taşıdığını ifade eder.⁹⁸ Dolayısıyla sanayi, teknoloji ve kapitalist üretim bakımından Batı medeniyetinden geri olan toplumlar, medeni olarak da ikinci sınıf bir statüde görülürler. Bu toplumlar için artık hedef bellidir: Batı medeniyetinin ulaştığı ekonomik, teknolojik ve bilimsel seviyeye ulaşmak, mümkünse geçmek.

Bilim, sanayi ve teknolojiye dayanan medeniyet tasavvuru, moderniteden bağımsız değildir. Calinescu modernitenin, bütün Batı medeniyeti içerisinde bir aşama olduğunun altını çizer.⁹⁹ Medeniyetin teknoloji ve moderniteyle ilişkilendirilmesi, özellikle modernite kavramının gerek Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde gerekse Batılı olmayan toplumlarda *medenî olmakla* eş anlamlı hale gelmesine yol açmıştır. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren Batı medeniyetinin gelişmişlik seviyesine ulaşmanın yolu modernleşmeden geçmektedir.¹⁰⁰ Bu, giderek modernleşmenin Batılılaşma, Batılılaşmanın da medenileşme olarak görülmesi gibi bir durumu ortaya çıkaracaktır. Modernleşme olgusunun medeniyetle böyle doğrudan bir ilişki kurması, Batılı olmayan toplumları tek tipleşme tehlikesiyle karşı karşıya getirir. Dahası medeniyet düşüncesi teknoloji, sanayi ve üretime dayalı standart bir hal almaya başlar.

Medeniyet kavramının Aydınlanma sonrası Batı'da aldığı bu teknoloji, sanayi ve üretime dayalı ve modernleşmeyle neredeyse aynı olan anlam, Batı dışındaki toplumlarda da kabul görür. Kavramın Batı'daki dönüşümünde din (religion) yerine

⁹⁶ A.e., s. 40.

⁹⁷ İbrahim Kalın, a.g.m., s. 8-9.

⁹⁸ Fernand Braudel, *Uygurılıkların Grameri*, s. 44.

⁹⁹ Matei Calinescu, *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*, Bloomington, Indiana University Press, 1977, s. 68'den aktaran: Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 68.

¹⁰⁰ İbrahim Kalın, a.g.m., s. 12.

ikame edilme çabası önemli bir yer tutar. Bu durum dikkate alınıp *İslam medeniyeti* tanımının ortaya çıkışı ve yaygınlaşması meselesine bakıldığında, medeniyet kavramının İslam'la -giderek daha yaygın bir kullanımla- aynı anlama geldiği görülür. Batı'da Aydınlanma sonrası, dinin gücünü kaybetmesi, medeniyet (civilization) kavramının aynı zamanda modern hayatla özdeş hale gelmesi, ilerlemenin vazgeçilmez bir akide olarak kabulü, kavramın dini ve ahlaki içeriğinin seküler bir dönüşüme uğratılması, kavramın bilim-sanayi-teknoloji odaklı bir ayrıcalıklı durum ifade etmesi, Batı'ya kendi dışında kalan ve bilim-sanayi-teknoloji bakımından geri kalmış toplumlar üzerinde bir egemenlik hakkı tanınması, Batı dışında kalan toplumların buna karşı savunularını medeniyet kavramı üzerinden yapma zorunluluğunun ortaya çıkışı gibi nedenlerle Müslüman düşünürler arasında da İslam medeniyeti söylemi yaygınlık kazanmıştır.¹⁰¹ Bunun somut örneklerini Osmanlı'da medeniyet kavramının izlediği seyirde görmek mümkündür.

Osmanlı'da özellikle on sekizinci yüzyıl sonu itibariyle başlayıp on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam eden ıslahat hareketlerinin temelinde *civilization* kavramının olduğu söylenebilir:

“II. Mahmud, 1826'nın hemen sonrasında, “civilization” gereği olarak ıslahata başlamıştır. ... Mustafa Reşid Efendi (daha sonra Paşa) de 1834'de II. Mahmud'un çabalarını “sivilizasyon” yolundaki hamleler olarak tanımlamaktadır.”¹⁰² Böylece Türk toplumunun hayatına, bir iç mesele olarak “civilisation” girmiş bulunmaktadır. Fakat bu meselenin girişi ve Osmanlı Devleti'ndeki etkisinin artması, dış meselelerle daha çok ilgilidir.”¹⁰³

Kavram başlarda, *civilization* şeklinde orijinal haliyle kullanılırsa da 1860'lardan sonra medeniyet kelimesi yaygınlık kazanır. Kavrama yüklenen anlam da 1820'lerden 1860 sonrasına ciddi bir değişime uğrar. İlk olarak *ünsiyet*, *tezhîb-i ahlak* olarak karşılanan kelime, 1840'larda *te'dib*, *tehzib*, *zariflenme*, *ünsiyet* anlamlarıyla kullanılır. 1850'lerden 1860'lara kadar *emr-i temeddün*, *temeddün* anlamları yüklenen

¹⁰¹ Asım Öz, “Geçmiş ile Gelecek Arasında: “İslam Medeniyeti” Kavramının Serüvenine İlişkin Bazı Notlar”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, S. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012, s. 449-451.

¹⁰² M. Reşid, (neşr. C. Baysun), *Tarih Vesikaları*, ¼, s. 287.

¹⁰³ Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir, Akademi Kitabevi, 1992, s. 6.

kelime bu tarihten sonra *medeniyet* kelimesiyle karşılanmaya başlanır. *Medeniyet* kelimesi 1900'lere gelindiğinde artık tam manasıyla teknik, sanayi, terakki ve ekonomik saiklerle açıklanan bir kavram haline gelmiştir. Örneğin Şinasi, Mustafa Reşid Paşa için yazdığı ve 1862'de yayımlanan *Müntehabat-ı Eş'âr*¹⁰⁴ kitabına koyduğu kasidelerinde Mustafa Reşid Paşa'ya "Aceb midir medeniyet resûlü dense sana" ve "Sensin ol fahr-ı cihân-ı medeniyet ki hemân" ifadeleriyle seslenir. Şinasi bu seslenişte Paşa'yı peygambere, medeniyeti de bir dine benzetir. Şinasi'nin bir din olarak gördüğü medeniyet, Namık Kemal'de "mermerden masnu saraylar", "metin binalar", "geceleri sokakta gaz", "vapurlar", "şimendiferler" icat eden bir çalışma ve gayret unsuru olarak çıkar karşımıza.¹⁰⁵ Avrupa'nın ahlaki değerlerine karşı olan Ahmet Midhat Efendi için medeniyet bilim, teknik ve sanayidir.¹⁰⁶ Bir diğer Tanzimat aydını Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslamiye* adlı müstakil bir eser kaleme almış ve bu eserde İslam Medeniyeti kavramını tartışmıştır. "İnsanlar arasında bu farkı doğuran şey, "medeniyet" denilen arızî bir haldir. İnsan, doğası itibariyle medenîdir denildiği vakit, insanın doğasında medenîleşebilme yeteneğinin bulunduğu kastedilir." diyen Şemseddin Sami, İslam medeniyetini İslam dininin *semere* ve *mahsulü* olarak görür.¹⁰⁷ 1900'lere gelindiğinde yine Şemseddin Sami'nin ilk baskısı 1901'de yapılan *Kamus-ı Türkî* adlı sözlüğünde medeniyet kelimesi şöyle izah edilir: "Ulûm ve fûnûn ve sanâyi' ve ticaretin semerâtından bihakkın istifade ile hüsn-i hâlde ve refâh ve âsâyişte yaşayış, hadariyet, terakki..."¹⁰⁸

Tanzimat aydınının medeniyeti algılayış biçiminin Batı'da Aydınlanma ile başlayıp, Sanayi Devrimi ve kapitalist üretim biçimiyle şekillenen ve seküler bir içerik kazanan serencamıyla benzerliği, Batı'nın özellikle on dokuzuncu yüzyılda gücünü iyiden iyiye hissettirmesiyle ilgili bir durum olarak görülebilir. Bu tutum İmparatorluğun yıkılıp Cumhuriyet'in kurulmasından sonra da devam eder. Genç Cumhuriyet'in hedefi muasır medeniyetler seviyesine ulaşmaktır. Bunun için modernleşme, modernleşme için de Batılılaşma kaçınılmaz olarak görülmüştür.

¹⁰⁴ İbrahim Şinasi, **Müntahabât-ı Eş'âr**, Haz.: Süheyl Beken, Ankara, Dün Bugün Yayınevi, 1960.

¹⁰⁵ Namık Kemal, "Medeniyet", **İbret**, Sayı 84, 1 Ocak 1873.

¹⁰⁶ Ahmet Midhat Efendi'nin Batı medeniyetine bakışının geniş bir değerlendirmesi için Bkz.: Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008.

¹⁰⁷ Şemseddin Sâmî, **Medeniyet-i İslâmiye**, Haz. Remzi Demir, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 1996, s. 13, 17.

¹⁰⁸ Şemseddin Sami, **Kâmus-ı Türkî**, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1317, s. 1315.

Bu kaçınılmazlık, birtakım soru işaretlerini de beraberinde getirmiştir. Evrensel bir birikim olarak görülen Batı medeniyeti her şeyiyle mi alınacaktı, yoksa sanayisi ve teknolojisi alınıp kültürü bırakılacak mıydı? Aydınlar arasında yaygın bir görüş olan ve Ziya Gökalp'ın *Türkçülüğün Esasları*'nda ifade ettiği görüşe göre, Batı'nın kültürü ile medeniyeti ayrıştırılmalıydı. Ziya Gökalp, bunun için "hars" kelimesini Arapça'dan alır ve kültür kelimesinin yerine kullanır. Öztürkçecilik hareketiyle "ekin" olarak da karşımıza çıkan "hars", toplumdan topluma farklılık ifade eden kültürü karşılar ve bu yönüyle teknik, bilim ve sanayide ilerlemeyi ifade eden medeniyetten ayrılır. Bu aydınlara göre medeniyet akla dayanır ve evrensellik ifade eder; "hars" yani kültür ise değerlere dayanır ve yerellik ifade eder.¹⁰⁹ Nurettin Topçu da medeniyeti evrensel bir çabanın mahsulü olarak ortaya çıkan teknik birikim olarak görür. Batı medeniyetinin liberalizme dayandığını vurgulayan, Batılılaşmayı kapitalizme teslim olmakla eş sayan Meriç ise, kültürü de Avrupa'nın düşünce sefaleti olarak niteler. Batı'yı kültürsüz bir medeniyet olarak niteleyen Meriç, bunların karşısına *irfanı* koyar.¹¹⁰

Avrupa'da da medeniyet ve kültür kavramlarının mahiyetine ilişkin tartışmalar yaşanır. Ancak Almanya bu hususta üzerinde özellikle durulması gereken bir ayrıcalığa sahiptir. Almancaya *zivilization* olarak geçen *civilization*, burada hâlihazırda bu kavramı karşılayan *kultur* kelimesiyle karşılaşır. Her iki kelime de kullanılmaya başlansa da, *zivilization* kelimesi *kultur* kelimesine göre daha sathi ve yüzeysel, tabir yerindeyse daha olumsuz bir anlam taşımaya doğru evrilir. *Zivilization* kelimesine en kesin karşıtlık Nietzsche'den gelir. Kültür ve medeniyetin zirve noktalarının birbirinden tamamen farklı olduğunu belirten Nietzsche, kültürü medeniyete göre daha ahlaki olarak niteler ve medeniyeti, insanın hayvan misali ehlileştirilmesi alçaklığı olarak tanımlar. Medeniyet, en hayat dolu ve zor tabiatlara hoşgörüsüzlükle yaklaşır ve bu yönüyle de kültürün tam tersidir.¹¹¹

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, neyle ilişkilendirilirse ilişkilendirilsin görülüyor ki, medeniyet dediğimiz şey onu meydana getiren, başka deyişle medeniyetin içinden çıktığı toplumun zihniyetiyle bir şekilde ilişkili. Batı'da Antik

¹⁰⁹ İbrahim Kalın, **a.g.m.**, s. 17.

¹¹⁰ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 2008, 10-14.

¹¹¹ Aktaran: İbrahim Kalın, **a.g.m.**, s. 19.

Çağ'da tanrısız ve pagan bir algı üzerine inşa edilmeye çalışılan medeniyet, Orta Çağ'da Hıristiyan ahlakının ve şeriatının üzerine kurulmaya başlanır. Aydınlanma ve moderniteyle birlikte -elbette Avrupa kıtasının kendi içinde yaşadığı büyük mücadele tecrübesini de eklemeliyiz- Hıristiyanlık gücünü kaybeder ve tanrı yerini insana, insan aklına, kısacası seküler bir medeniyet algısına bırakır. Mesele dünyayı ve evreni yorumlayışla ilgilidir aslında. İslam medeniyeti için de durum farklı değildir. İslam medeniyeti ilk İslam şehri olarak kurulan Medine'den, Abbasilere, oradan Endülüs ve Osmanlı'ya uzanır. İslam medeniyeti, İslam dininin şeriat ve ahlak anlayışına koşut yaşamanın bir sonucu olarak ortaya çıkar ve zamana ve coğrafyaya bağlı kültürel farklılıklara rağmen belli bir dünya görüşü, bir varlık anlayışı ve zihniyeti ifade edecek tarzda günümüze kadar gelir. Bugün gelinen noktada Batı medeniyeti karşısında savunmacı bir psikoloji içinde olursa ve bu savunma Batılı kavramlar üzerinden yapılsa da İslam medeniyetinin kendine has kavramları ve kimliğini gösteren tarihi ve güncel somut örnekleri olduğu görülebilir.

Kozmoloji, fiziki evrenin yapısını, kaynağını, özelliklerini ve gelişimini, evreni yöneten genel yasaları ifade eder.¹¹² Dini ya da dindışı olarak varlık âlemindeki düzenin kaynağının ne olduğunu ifade eder. İslam medeniyetinin kendine özgü bir kozmoloji anlayışı vardır ve bu ilahî kökenlidir. Bu hayatın anlamı başta olmak üzere birçok meselenin yerli yerine konmasında yol gösterir. İslam medeniyeti, bireyin özgürlüğü konusunda da kendi kozmolojisine uygun bir orijinallik taşır. "Herkes kendi yaptıklarından sorumludur."¹¹³ ayeti bunu ifade eder. Ayrıca insan da kozmolojik olarak ilahî yaratının, dolayısıyla anlamlı bir bütünün parçasıdır. İslam medeniyeti, - elbette diğer medeniyetler gibi- bilgi eksensidir. "Oku"¹¹⁴ emrinin muhatabı olan Müslüman, bireysel ve toplumsal olarak her zaman bilginin eksen alınmasıyla sorumlu tutulmuştur. İslam medeniyetinin, yine İslam'dan kaynaklı, bir ahlak anlayışı vardır. Cemaat hayatına büyük önem veren dinin, bu toplumsal yapıyı sağlam bir şekilde ayakta tutacak temel dinamiklerden biri olarak ahlaka büyük değer atfetmesi kaçınılmazdır. İslam'ın ortaya koyduğu ilkeler toplumsal bir vasatı gerekli kılar ve bu

¹¹² Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 523.

¹¹³ **Kur'an**, ii. 134.

¹¹⁴ **Kur'an**, xcvi. 1.

vasatın olmazsa olmazları arasında sosyal adalet gelir. Kuran'da birçok ayet inananları adaletli olmaya, adaletli davranmaya ve adaleti korumaya davet eder.¹¹⁵

Bir medeniyetin dayandığı dünya görüşü ya da zihniyet -ister dini olsun ister seküler- o medeniyetin içinden çıktığı toplumun kimliğini de ifade eder. Husserl bunu, Avrupa medeniyetine şekil veren dünya görüşünün Avrupa denen kimliği de ifade ettiğini söyler.¹¹⁶ Bu bağlamda bir medeniyeti açıklamak ya da anlamaya çalışmak için onun dünya görüşünü bilmek ve anlamak gerekir.

Bir toplumun birbirleriyle ve eşya ile olan münasebeti, bu münasebetin ortaya çıkardığı her türlü somut üretim o toplumun medeniyet anlayışıyla ilişkilidir. Aile kurumunun niteliği, devletin tanımı, siyaset biçimi, ekonomik düzeni, şehir kurgusu, eğitim anlayışı, bilime yaklaşımı, sanat eserlerinin niteliği vb. hemen her şey medeniyet anlayışıyla ilişkilidir. Dolayısıyla dünya görüşünden ve kimliğinden izler taşır. Batı medeniyeti ile İslam medeniyetinin aileye, devlete, siyasete, ekonomiye yüklediği anlamın farkları ayrı bir çalışma konusu olacak kadar malzeme sunabilir. İki medeniyetin şehir kurgusundaki, mimari anlayışındaki farklılıklar, eğitime ve bilime yaklaşım ve bunlardan beklentiler, sanatın mahiyetine değer ölçütü farklılıkları ciddi bir edebiyat meydana getirir. Bugün hala, iletişim ve ulaşım araçlarının onca gelişmişliğine ve küreselleşmenin yoğun tasallutuna rağmen gözle görülür halde olan bu farkların temelinde yukarıda ifade ettiğimiz medeniyet anlayışının dayandığı dünya görüşü ve bundan kaynaklanan kimlik farklılığı etkilidir.

¹¹⁵ Kur'an, iv. 135.; vii. 29., 181.; v. 42.

¹¹⁶ Edmund Husserl, **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**, Evanston, Northwestern University Press, 1970, s. 274-275'ten aktaran İbrahim Kalın, **a.g.m.**, s. 30.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEHMED ÂKİF ERSOY, NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZÂİ KARAKOÇ'TA COĞRAFYA

2.1. Genel Olarak Coğrafya Görüşleri

Mehmed Âkif'te coğrafya insanı şekillendiren, onun üzerinde etkisi olan, onu alçaltan ya da yükselten bir unsur değildir. Böyle bir anlam yüklemeyi coğrafyaya. Bilakis o, coğrafyayı etkileyenin, onu imar edenin, kalkındırmanın, düzenleyeninin insan olduğu inancını taşır. İnsan, çalışarak ve azmederek gerçekleştirir bunu. Âkif, yaşadığı dönemde Müslümanların bilim ve teknikte Batı'nın gerisinde kalmasına tanık olmuştur. Bu tanıklık soyut ve uzaktan izleme şeklinde değildir üstelik. Bu geri kalmışlığın en somut sonucu Müslüman coğrafyaların içine düştüğü yoksulluk ve yoksunluktur. Bu yoksulluk ve yoksunluğu büyük toprak kayıpları izler. O, Osmanlı İmparatorluğu'nun asırlardır toprağı olan coğrafyaların bir bir elden çıkmasına tanıklık eder. Onu en çok üzen şeyse kaybedilen her coğrafyadan İslam'ın izlerinin teker teker silinmesi, Müslümanların bu coğrafyalarda büyük zorluklar altında yaşamaya mahkûm olmasıdır. Örneğin Haziran 1910 tarihinde *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlanan *Hasbihal*¹¹⁷ başlıklı yazıda “Mağrip'teki milyonlarca Müslüman'ın hakkını savunmak”tan bahseder. Dolayısıyla Âkif'in zihnindeki coğrafya Müslümanların yaşadığı coğrafyadır.

Necip Fazıl coğrafyaya bakışta havzacı olmadığını, her yerden iyi ve kötü insan çıkabileceğini belirtir. Bu manada insancı ve şahsiyetçi olduğunu dile getirir. Sahalar ve havzaların, dolayısıyla coğrafyanın da Allah'ın mahlûku olmaları hasebiyle, ortalama manaları olduğunu söyler.¹¹⁸ Bu manada o, Doğu'yu incelemekle birlikte, günün koşulları içinde, coğrafyaya kendi “ideolocya”sı içinden bakar ve hadiseleri daima o dairede değerlendirir. İslam ruh ve manası ile bu ruh ve mananın yükselip ilerlemesinin lokomotifini olarak gördüğü Türkiye, Anadolu merkezdedir. Herhangi bir coğrafyanın durumu, tahlili, tasviri daima bu merkez ekseninde yapılır.

¹¹⁷ Mehmed Âkif, “Hasbihal”, *Sırât-ı Müstakîm*, C.: 4, S.: 91, 2 Haziran 1910, s. 222-223.

¹¹⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2014, s. 50.

Karakoç'ta da Âkif ve Necip Fazıl'a benzer bir bakış açısı olduğu söylenebilir. O da insani gelişme ve ilerlemeyi coğrafyayla açıklamayı yanlış bulur. "İlerlemeyi iklime, coğrafya şartlarına indirgeyenlerin unuttuğu nokta, aynı ülkede ya da bölgede, tarihin ayrı iki döneminde medeniyetçe ilerilik ve geriliğin olabildiği gerçeği." onun çıkış noktasıdır. Ona göre kalkınma ve ilerleme coğrafyanın şartlarıyla değil, toplumların iç şartlarıyla ilgilidir. Bilme ve yapma istek ve arzularının toplumları heyecan içinde tutabileceğini, bunun şuur ve sorumlulukla ilgili olduğu, bunun coğrafyaya indirgenemeyeceği inancını taşır. Buna örnek olarak farklı zamanlarda, aynı coğrafya şartları içinde, İslam medeniyetinin yükselmesini ve geri kalmış olmasını verir.¹¹⁹

Âkif gibi o da Müslüman coğrafyaya karşı bir duyarlılık içindedir. İslam ülkelerinin kendi zamanındaki kültür, ekonomi, toplum vb. alanlardaki problemleri ile yakından ilgilenir. Bu ilgilenme dışarıdan, harici bir ilgilenmeden ziyade, o ülkelere karşı bir aidiyet duygusu içinde bir ilgilenmedir demek yanlış olmaz. O sorunları sanki kendisi yaşıyormuş, o sorunların bir parçasıymış, kendisi bizatihi o ülkelerin vatandaşıymış gibi önemseydiği görülür.¹²⁰ Denebilir ki, Karakoç, tarihten gelen medeniyet bağlarının hiçbir zaman suni sınırlarla ve politikalarla koparılamayacağını anlamış, gelecekte bu coğrafyaların yeniden birleşeceğine inanmış, duyarlılığını geçmişten hale, halden geleceğe uzanan İslam medeniyeti anlayışı üzerine bina etmiştir.

Necip Fazıl'ın ırka dayalı millet tanımını nispeten öne çıkarmasına karşın, Mehmed Âkif ve Sezai Karakoç'ta millet, İslam milleti ya da İslam medeniyeti milletidir ve coğrafyaya bakışta da bu millet anlayışının belirleyici olduğu görülür. Necip Fazıl İslam'ı ruh, Türklüğü beden olarak alır ve coğrafyaya da buradan hareketle, Türkiye merkezli bir yaklaşım sergiler. Neticede onun da ulaşmaya çalıştığı, önemseydiği ve dikkatini yoğunlaştırdığı coğrafya Büyük Asya/Büyük Doğu olarak adlandırdığı İslam coğrafyasıdır; ancak Mehmed Âkif ve Sezai Karakoç'taki ırkı tamamen yadsıyan, bu sebeple de bütün bir coğrafyaya Müslümanların yaşadığı yerleri gözeterek bakan, onların dertleriyle içeriden ilgilenen, dertlenen bakış onda biraz daha geri plandadır.

¹¹⁹ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 84.

¹²⁰ A.e., s. 165.

Mehmed Âkif'te coğrafyadan bahsetmek demek Müslümanların yaşadığı hemen hemen bütün bölgeleri onunla birlikte dolaşmak ve bu coğrafyadaki insanların durumlarını onun gözünden görmek demektir. Bu bağlamda Âkif'te coğrafya somut bir haldedir. O, Müslümanların yaşadığı ya da onların yaşamını etkileyen, değiştiren, dönüştüren ya da böyle bir ihtimali barındıran bütün coğrafyalarla ilgilenir. Gördüklerinden ya da duyduklarından hareketle bu coğrafyaların toplumsal, ekonomik, politik, bilimsel, kültürel ve teknik hayatına ait değerlendirmelerde bulunur. Âkif, coğrafyaya kendi dünya görüşü içinden, o dünya görüşüyle bağlantılı bir duyarlılıkla bakar. Bakışında, değerlendirmelerinde, beğenmesinde, eleştirmesinde, sevmesinde ya da nefret etmesinde mensubu olduğu dinin onda meydana getirdiği hissiyatın payı büyüktür.

Necip Fazıl Kısakürek ise coğrafyaya somut bir nazarla bakmaz. Onun bakışında coğrafya mücerret ve ruhidir.¹²¹ Doğu ya da Batı gibi herhangi bir coğrafyaya verdiği değer de o coğrafyanın ruhi veçhesiyle ilişkilidir. Bu bağlamda herhangi bir coğrafya taassubuna karşıdır. Müslüman bir şahsiyet olarak bütün ilahi dinlerin ve İslamiyet'in doğup yayıldığı Doğu, ruhi şahsiyetinden dolayı onun yüz çeviremeyeceği bir coğrafyadır. Ona göre Allah bu coğrafyaya Hazreti Âdem'den başlayarak peygamberler göndermiş, bu coğrafyayı seçkin kılmıştır. Dolayısı ile ilahi bir ruh veçhesi görür bu coğrafyada Kısakürek. Bu ruhi coğrafya yaklaşımı bir ideal odağında toplanmakta, bu odak çizgisinde zaman zaman müşahhas temaslar olarak da görülebilmektedir. Mehmed Âkif'in bizatihi yaşayarak tecrübe ettiği toprak kayıplarının doğurduğu müşahhas arayış, onun sonraki nesli olan Necip Fazıl'da bir fikre ve ruh arayışına dönüşmüş olarak görülür demek yanlış olmaz.

Sezai Karakoç ise Necip Fazıl'ın bakışını medeniyet çerçevesine oturtmuştur denebilir. O, bütün coğrafyalara medeniyet tarihindeki yerleri, medeniyet havzaları olma durumları ve medeniyet potansiyelleri cepheden bakar. İslam medeniyeti havzası olması ve içinde taşıdığı potansiyelle bir ideale işaret etmesi bakımından özelde Orta Doğu, genelde ise Doğu onun için bu manada idealize ettiği coğrafyadır. O, Mehmed Âkif'in ve Necip Fazıl'ın bakışlarını da içine alacak şekilde tarih, aktüel, somut, soyut... bütün cepheleriyle ele alır coğrafyayı. Onun bakışında, coğrafyanın

¹²¹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015, s.17.

İslam medeniyetinin tarihi sürekliliğindeki yeri ve anlamı bütün cepheleriyle öne çıkar. Dolayısıyla hem somut hem de soyut anlamları kapsayan, tarihi ve ideal bir coğrafya tasavvuru vardır bakışında.

Mehmed Âkif hangi coğrafyadan bahsederse etsin, bahsettiği coğrafya aktüel zamanının şartlarından kaynaklanan şartlar içinde ve bunların belirlediği psikoloji ile betimlenen coğrafyadır. Necip Fazıl ise daima ideolojik bir fikir çerçevesi içinden ve daima bir ruh kökü arayışı içinde oluşturur coğrafya düşüncesini. Karakoç ise hem tarih boyunca ortaya çıkan şartları hem aktüel zamanı hem de ideali gözetir coğrafyaya bakışta. Bu bağlamda denebilir ki, hem aynı dünya görüşünden kaynaklanan hassasiyetlerle hem de yaşadıkları farklı zamanların koşullarından kaynaklanan şartların ve psikolojinin etkisiyle oluşmuş bir coğrafya düşünceleri, coğrafya tasavvurları ve bu düşünce ve tasavvura bağlı coğrafyaya bakışları vardır.

Mehmed Âkif, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflayıp, bu zayıflığın iyiden iyiye hissedildiği bir dönemin insanı olarak, tasvir ve temas ettiği coğrafyalardaki -maddi- zayıflığı ön plana çıkarıp, bir ferdi olduğu imparatorluğun topraklarına dair vurgular yapar. Örneğin Berlin'i görme fırsatı bulmuş olan Âkif, bu coğrafyadaki müreffeh manzarayı anlatırken bile bu coğrafyayı Müslümanların yaşadığı coğrafyanın içinde olduğu zayıf manzarayla mukayese eder; hatta birincisini anlatması, sanki ikincisinin durumunu daha çok vurgulamak içindir.

Necip Fazıl ise kendisinin içinde doğmadığı, -resmi manada- ferdi olmadığı coğrafyalara dair mücerret ve ruhi hisler besler. Bu beslenişte İslam'ın bütün tarihi boyunca ayak bastığı ve sahip olduğu coğrafyaların izleri vardır. Bu bağlamda tarihin beslediği ve mücerret manaları içinde bir çerçeveye oturan coğrafya vurgusu göze çarpar. Örneğin "Sakarya Türküsü" şiirinde "Nerede kardeşlerin, cömert Nil, yeşil Tuna; / Giden şanlı akıncı, ne gün döner Yurduna"¹²² mısralarında tarihle yoğurulmuş ve mücerret fikre kapı aralayan bir coğrafya fikri hemen göze çarpar. Zira Nil ve Tuna Osmanlı İmparatorluğu'nun yüzyıllarca hüküm sürdüğü, İslam'ın izlerini kazıdığı coğrafyayı çerçeveleyen iki nehir ismi olarak imgeleşmiştir.

Sezai Karakoç'un coğrafya anlayışı ise Necip Fazıl'ın araladığı kapıdan girmiş, mücerret fikri medeniyet ülküsüyle yoğurmuş bir bakıştır demek yanlış olmaz. Afrika

¹²² Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 399.

ve Asya içlerinden Avrupa içlerine kadar uzanan bir çizgide İslam medeniyetinin geçmişte iz bıraktığı bütün coğrafyalar, hatta daha da ötesi, onun kendisini ait hissettiği, İslam medeniyetinin içinde tahayyül ettiği coğrafyalardır. Bu bakış sembollerle iç içe geçmiştir. Her coğrafya, geçmişe ya da geleceğe dair bir semboldür Karakoç'ta. Anadolu bir semboldür, Afrika bir semboldür, Mısır bir semboldür, New York, Paris, Pekin... birer semboldür. Her coğrafyanın anlattığı, ifade ettiği bir şey vardır onun coğrafya düşüncesinde.

Karakoç bir İslam medeniyeti haritası tahayyül eder ve bunu cümle cümle çizer. Bu haritanın bir ucu Cebelitarık'ta diğer ucu Cava Adası'nın sonundadır. Bu çizgi boyunca tek devletin hâkim olduğu, sınırların ve tel örgülerin bulunmadığı bir haritadır bu. Bu coğrafyanın içinde İslam milleti tek vücut olarak yaşayacaktır. Abadan, Musul, Kuveyt, Uhut petroleri sadece kendi ülkesine akacak; Nil boyunca, Dicle Fırat arasında, Maveraünnehir, Konya Ovası, Pencap bölgesinin verimli arazisi ekilecek ve şenlenecektir. Bu büyük coğrafya üzerinde kurulmuş devletin her köşesinde fabrika bacaları tütecektir. "Mekke, Medine, İstanbul, Konya, Diyarbakır, Bağdat, Şam, Halep, Basra, Kahire, Tahran, Semerkant, Tunus, Fas, Cezayir, Nijerya ve Pakistan'da üniversiteler kurulacak, bu üniversitelerde aynı ideal ve aynı ilim ışığı yükselecektir. Bu büyük coğrafya demiryollarıyla ve karayollarıyla örümcek ağı gibi sarılacaktır."¹²³

Karakoç'un coğrafya tahayyülünün, tarih ve medeniyet anlayışıyla ilişkili ve ona koşut olduğunu söylemek yanlış olmaz. İslam medeniyetini ve tarihini de kesintisiz bir bütünlük içinde ele alacak olan Karakoç, bu tarihi ve medeniyeti geçmişle, şimdiye ve gelecekle sınırlandırmadığı gibi İslam'ın (Hazreti Âdem'den beri) ayak bastığı hiçbir coğrafyayı da sınırlarla birbirinden ayırmaz, binyıllar boyunca durulan, geçilen, kurulan, terk edilen bütün İslam coğrafyasına bir bütün olarak bakar.

İslam medeniyet coğrafyasına bir bütün olarak bakması, kendini bu coğrafyaya ait hissetmesi ve bu coğrafyayı bir bütün olarak görmesi onun şiirlerine de yansır. *Taha'nın Kitabı*'nın "Savaş" başlıklı ikinci bölümünde "Getir bir esinti ey yel peygamberlerden / kentlere doğru altın gibi akan çöllerden" ifadesi ile peygamberlerin getirdiği inanç esasları üzerine kurulmuş coğrafyalara atıfta bulunur ve bu coğrafyaları sayar. Burada söz konusu edilen peygamberler İslam inancının kabul ettiği, Kur'an'la

¹²³ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 157-158.

sabit olan peygamberlerdir. Şiirde Basra, Bağdat, Şam, Kudüs ve Mekke şehirleri; Dicle, Fırat, Kızılırmak, Sakarya, Porsuk nehirleri anılarak geniş bir coğrafya çizilir. Bu coğrafyanın peygamberlerden esen rüzgârla şekillendiği ifade edilir.¹²⁴ Şairin zihnindeki bu geniş coğrafya “Dördüncü Ayın”de çok daha sade ama bir o kadar sarıh şekilde ifade edilir. Şiirde yer alan “Gerilen tel Şam ve Buhara arasına / Semerkand ve Bosna arasına” mısraları, onun Doğu’dan Batı’ya ve Kuzey’den Güney’e coğrafya aidiyet sınırlarını çizer demek yanlış olmaz.¹²⁵

Gül Muştusu şiirinin XIV. şiirinde de İslam coğrafyası doğudan batıya ve kuzeyden güneye geniş bir ağ içinde, birbirinden ayırt edilmeden anılır. İslam medeniyeti coğrafyasının eski haline gelmesi, yeniden dirilmesi için dua eden şair, “Tanrım duam şu ki her şey yeniden toprak olsun” mısraıyla başlar şiire. Peygamberi imdada çağırır ve adeta ölmüş olan “Mekke’ye Medine’ye, Şam’a / Kudüs’e Bağdat’a İstanbul’a / Semerkand’a, Taşkent’e Diyarbekir’e” yeniden hayat vermesini ister.¹²⁶

Mehmed Âkif, hangi coğrafyadan bahsederse bahsetsin, aslında o coğrafyada yaşayan Müslümanların ve o coğrafyanın düştüğü durumun somut tasvirini yapar. Bahsettiği coğrafya da umumi olarak on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın ilk çeyreği arasındaki Müslüman coğrafyasıdır. Mesela *Sebilirreşad*’da yayımlanan “Hasbihal” yazısında dünyanın çeşitli coğrafyalarında yaşayan Müslümanların durumunu “... doğuda, batıda, kuzeyde, güneyde ne kadar Müslüman varsa hepsi mahkum; hem de mahkumlukların en alçağı, en sefiliyle mahkum!”¹²⁷ şeklinde ifade eder. Âl-i İmran Sûresi’nin 159. Ayetinin tefsirini yaparken Müslüman coğrafyasının bir zamanlar Pirene Dağları’ndan Çin Surları’na kadar uzandığını ancak azmi bırakmak neticesinde bu coğrafi azametinin de kaybedildiğini belirtir.¹²⁸ O, kendi devrinde Müslümanların dünyanın “dörtte üç bölüğünü” kaplamalarına rağmen herhangi bir varlık gösteremediklerinin altını çizer.¹²⁹ Bunun sebebi olarak da değişik kıtalarda yaşayan milyonlarca Müslüman’ın çoğunun mahkûm, esir ve cahil olmasını

¹²⁴ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2010, s. 307.

¹²⁵ **A.e.**, s. 504.

¹²⁶ **A.e.**, s. 404.

¹²⁷ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, Haz.: A. Vahap Akbaş, İstanbul, Beyan Yayınları, 2011, s. 237.

¹²⁸ **A.e.**, s. 297.

¹²⁹ **A.e.**, s. 309.

gösterir.¹³⁰ Dünya üzerinde yaşayan hemen hemen bütün Müslümanlar ona göre “sefil, bedbaht, perişan, aciz, kudretsiz, kuvvetsiz, ilimsiz, irfansız bir toplum”dur.¹³¹

Bir başka örnekte de “Süleymaniye Kürsüsünde” manzumesinde “Bana siz âlem-i İslâm’ı sorun, söyleyeyim; / Çünkü hiçbir yeri yok gezmediğim, görmediğim,” diyen Âkif, düz yazılarında olduğu gibi *Safahat*’ının birçok yerinde de Müslüman coğrafyasına ait izlenimlerine yer verir. Bu bağlamda *Safahat*’ın en zengin kitaplarından birisi *Hakkın Sesleri*’dir. Bu kitabın daha ilk şiirinde dünyanın Allah’ın iradesi ve kararı altında olduğuna işaret eden şair, “Eğer almışsa bir millet, edip bir mülkü istilâ / Eğer vermişse bir millet bütün bir mülkü bî-pervâ;”¹³² mısralarıyla İslam yurdunun Avrupalı güçler tarafından istila edildiğini söyler. Aynı şiirin devamında Müslüman coğrafyasını “şer’-i ma’sûmun” son yurdu olarak niteler ve bu coğrafyada artık ezanların sustuğunu, çan seslerinin ufukları inettiğini belirtir.¹³³

Buna benzer birçok örnek gösterilebilir: *Hakkın Sesleri*’nin ikinci şiirinde de benzer duygu ve yaklaşım görülür. İslam coğrafyasının durumundan duyduğu üzüntüyü mısralara yansıtan şair, “Geçenler varsa İslâm’ın şu çiğnenmiş diyârından; / Şu yüz binlerce yurdun kanlı, zâirsiz mezârından;” diye başladığı şiirde, coğrafyanın hali ile mazisi arasında, “Bu ıssız âşîyanlar bir zaman candan muazzezdi; / Bu damlar böyle baykuş seslerinden çın çın ötmezdi;”¹³⁴ şeklinde mukayeseler yapar. Bu mukayeseler coğrafyanın durumunun tasvirini kuvvetlendirir.

Hiçbir şeyin kalmadığı, her şeyin yıkılıp yok olduğu bu coğrafyada bir “yok” diyecek ses dahi olmadığını söyler şair. Bu haliyle vatan coğrafyası, şair tarafından bir mezarlığa benzetilir: “Ah! Karşımda vatan nâmına bir kabristan / Yatıyor şimdi... Nasıl yerlere geçmez insan?”¹³⁵

Şairin vatan coğrafyası tasviri ufak farklarla hemen hemen aynıdır bütün şiirlerinde. “Evler tünek olmuş”tur, “Yâd ayaklar çiğniyor”dur, “vatan yâd ellere düşmüş”tür, “koca Şark, ebebî meskenet”tir, “Garb’ın elinden çekmediği mel’anet” kalmamıştır, böyle giderse “elde nihâyet beş on karış toprak” bile kalmayacaktır,

¹³⁰ A.e., s. 414.

¹³¹ A.e., s. 486.

¹³² Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 221.

¹³³ A.e., s. 222.

¹³⁴ A.e., s. 224.

¹³⁵ A.e., s. 225.

“Yurdu baştan başa vîrâneye dönmüş”tür. Mehmed Âkif’in İslam coğrafyasına dair düşüncesi *Âsım*’daki tek bir mısradaki özetlenir aslında: “Yemyeşil yurda çöken kapkara toprak rengi,”¹³⁶ Nihayet bu aktüel coğrafyanın ortaya çıkardığı bir gerçeklik olarak Müslümanların kendi coğrafyalarında yersiz ve yurtsuz olduklarını söyler: “Bugün bir serseri, bir derbedersin kendi yurdunda!”¹³⁷

Necip Fazıl’ın eserlerine bakıldığında Mehmed Âkif’teki Müslüman duyarlılık ve hissiyat onda da görülmekle birlikte mahiyet farkı göze çarpar. O Âkif’ten farklı olarak hangi coğrafyadan bahsederse bahsetsin, aslında bir fikirden, bir ruh kökünden ve bir meseleden bahseder. Bu ruh kökü İslam, mesele ise İslam’ın ruh kökünün bahsi geçen coğrafyalara kök salması davasıdır. Mesela *İdeolocya Örgüsü*’nde “küllî ve beşerî dava sahiplerinin” kendilerini Doğu-Batı gibi “mevhum ve müteassıp” ayırt edişlere bağlayamayacaklarını, fakat Doğu’ya rengini veren İslam -buna ezeli ve ebedi ruh der- olduğu için bu coğrafyanın bir ruhî bünye tarlası olarak haritalanabileceğini ifade eder.¹³⁸

Necip Fazıl, Doğu ile Batı arasında ya da dünya yuvarlağının herhangi bir noktası ile başka bir noktası arasında müşahhas manada bir ayırım gözetmez ve bunu lüzumsuz görür. Ancak mücerret ve ruhi manada bu dünya yuvarlağının haritasını şöyle çizer:

“Evet; Doğu-Batı ayrımını ortaya koyar koymaz, ilk bakışta meydana şu manzara çıkıyor: İçeride, Hint denizine doğru, bütün vecd ve hakikatini kaybetmiş, her türlü savunma kudretinden mahrum, sadece yalınlar, ezginler ve kravatlı maymunlardan ibaret, ölü bir insanlık... Dışarıda da, Atlas okyanusuna doğru, yalnız saldırgan, dize getirici ve kendisini Doğuya örnek gösterdikçe büsbütün zehirleyici bir âlem... İçli ve dışlı bu iki zıt dünya arasında da, dış tezahür aynalarının bütün aldatıcı gösterişlerinden ve yalancı teyitlerinden müberrâ ve müstağni fakat galip gelmek için mutlaka içli ve dışlı binbir cephede savaş vermeye memur ve mecbur ezeli ve ebedi hakikat dâvası...”¹³⁹

Davasının bütün yeryüzünü kaplamaya dönük yüzünü herhangi bir mekâna esir etmek istemediği için coğrafya taassubuna karşı olan Necip Fazıl, Doğu’ya sadece Batı antitezinden doğan bir mevzu kıymeti verir. O, Doğu’nun peygamberlerin ortaya

¹³⁶ A.e., s. 451.

¹³⁷ A.e., s. 470.

¹³⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s.15-16.

¹³⁹ A.e., s. 18.

çıktıkları yer olması ve içinde Kudüs, Mekke, Kâbe gibi -İslam ve Müslümanlar için- kıymetli, önemli mekânları barındırdığı için değerli olduğu görüşündedir. Ruhumuz dediği İslam'ın ve ona bağlı her şeyin Doğu'dan gelmesi, Necip Fazıl'ın gözünde bir coğrafya olarak Doğu'yu kıymetlendirir.¹⁴⁰

Necip Fazıl, Amerika'dan Uzak Doğu'ya, Avrupa'dan Asya'ya, Afrika'dan Kafkasya'ya kadar bütün coğrafyalara hep bu ruh köküne dayanan bir fikir süzgecinden bakar. Bu tutum hem fikir eserlerinde hem sanat eserlerinde görülür. Örneğin günlük yazılarında Doğu coğrafyasını Batı karşısındaki menfaatleri ve ruh bütünlükleri itibariyle değerlendirir ve özellikle İslam ülkeleri arasında bir birlik ve bütünlüğün imkânlarını arar. Bu bağlamda "... Garp emperyalizması arabasına koşulan Şark memleketlerinin, kendi aralarında ve kendi millî dava menfaatleri adına müstakil bir şuura varmaları ve bu şuurun gösterdiği hedeflere yönelmeleri gerekmektedir."¹⁴¹ diyen Kısakürek, bu emperyalizmden kurtuluş yolunun da Doğu'nun (Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopan ve hepsi ayrı birer devlet olarak varlığını sürdüren Suriye, Ürdün, Hicaz, Irak, Yemen, İran, Afgan, Mısır, Trablus, Fas, Pakistan, Endonezya gibi ülkeler kastediliyor) kendi ruh ve madde birliği içinde tasarrufta bulunmaları olarak görür.¹⁴²

Denebilir ki, daha sonra somut başlıklar altında izah edilecek birtakım istisnalarla beraber, Mehmed Âkif'in her manada müşahhas olarak yangın yerine dönmüş coğrafyası, Necip Fazıl'da her manada mücerret olarak ruh yangını yerine dönmüş coğrafya haline gelmiştir. Ruh köklerinden kopmuş, birlik şuurunu yitirmiş, Batı'nın oyuncağı haline gelmiş, en alelâde sahada bile bir beraberlik gösteremeyen¹⁴³ bu coğrafyanın kurtuluşu, ona göre İslam'ın ruh kökü etrafında toplanıp, birlik olmalarından geçer. Bu bağlamda Bağdat Paktı onda büyük bir umut doğurmuştur. O, Doğu coğrafyasının İslam ruh ve manası etrafında birleşmesinin ancak Türk milletinin rehberliğinde mümkün olabileceği inancındadır.¹⁴⁴

Sezai Karakoç'un coğrafyaya bakışında Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'ın coğrafya görüşlerine benzer izler göze çarpar. "Yeni Zihniyet" başlıklı yazısında

¹⁴⁰ A.e., s. 37.

¹⁴¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1995, s. 21.

¹⁴² A.e., : 2, s. 21.

¹⁴³ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1990, s. 158.

¹⁴⁴ **Başmakalelerim: 2**, s. 23.

Müslümanları dünyanın en eski yerleşim yerinin insanları olarak niteler ve Müslümanların son iki asırdır bahtsız olduğunu belirttikten sonra, İslam coğrafyasının durumunu Âkif'i hatırlatacak satırlarla özetler. İslam ülkelerinin tabiatı, ufukları ve insanı bahtsızdır. Esaret, ekonomik sömürü ve kültürel yozlaşma bu coğrafyaların kaderi olmuştur adeta. Hâlbuki İslam ülkeleri bu yazgıya layık değildir.¹⁴⁵ Bu durumdan çıkış yolu Müslümanların yeniden birlik ve bütünlük içinde olmalarıdır. Bu bağlamda Necip Fazıl gibi o da İslam coğrafyasının birleşmesi gerektiğini düşünür. Bağdat Pakı'na o da değinir ve bunu önemser.

Bu benzerliklere rağmen Karakoç, gerek Mehmed Âkif'e gerekse Necip Fazıl'a nazaran coğrafyaya bakışta çok daha derin ve kapsayıcıdır. O, coğrafyaya medeniyet ve tarih perspektifinden bakar.¹⁴⁶ Özellikle İslam medeniyetinin oluştuğu coğrafyalar onda bir gelecek idealidir. İslam medeniyetinin dirilmesi, yeniden yükselmesi ve insanlığa umut olması davasında tarihi coğrafyalar birer sembol olmanın yanında, onun için aynı zamanda dirilişin münbit sahalarıdır demek yanlış olmaz. Dolayısıyla Mehmed Âkif'in ve Necip Fazıl'ın bakışlarını da içine alan bir bakışı vardır coğrafyaya. Hem Müslümanların yaşadıkları coğrafyaların hem o coğrafyaların ruh ve manasının hem de bu iki unsurun potansiyelinin farkındadır Karakoç.

Âkif'te müşahhas durum, Necip Fazıl'da mücerret ruh kökü meselesi olan coğrafya, Sezai Karakoç'ta ise teorik arka planı olan bir ideal haline gelir. Bu coğrafya, tarih ve medeniyetle tamamen kaynayarak, geçmiş, şimdi ve gelecek çizgisinde birbirinden ayrılmaz bir bütün olur. Âkif'in yaşadığı dönemin ve şartlarının üzerinden çok zaman geçmiştir Karakoç'un zamanına kadar ve özellikle II. Dünya Savaşı sonrası sömürge sonrası süreç içine girilmiştir. Bu sürecin İslam coğrafyasında meydana getirdiği kımıldanma onun diriliş umudunu alevlendirir, bu coğrafyalara daha başka bir umutla bakmaya başlar. Necip Fazıl'ın İslam'ın ruhunu yeniden fark etmeye, bu ruha dönmeye çağırdığı coğrafyalar Karakoç'ta bu ruha sahip olmuş, İslam medeniyet

¹⁴⁵ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 26.

¹⁴⁶ Benzer bir düşünceyi Sezai Coşkun, "Karakoç coğrafyayı dirilişin, dolayısıyla medeniyetin bir meselesi olarak düşünmektedir." şeklinde dile getirir. Bkz.: Sezai Coşkun, "Sezai Karakoç'un Şiirleri Üzerinde Edebiyat-Medeniyet-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme" **Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-**, Volume 5/1 Winter 2010, s. 852.

potansiyeline sahip coğrafyalar olmuştur adeta. Bu bağlamda Âkif'ten de Necip Fazıl'dan da daha fazla bir umutla baktığı söylenebilir coğrafyaya. O da Necip Fazıl gibi Doğu ile Batı arasında İslam referanslı bir ayırım yapar. Doğu/Asya ve bu coğrafya içinde Orta Doğu özellikle önemlidir ve farklı bir yere sahiptir onda. Tarihin, medeniyetin, dinlerin özü bu coğrafyadadır ona göre.

Medeniyet temelli olan coğrafya anlayışında, İslam medeniyetinin kök saldığı ve yayıldığı coğrafyalar idealize edilir. Buna göre Asya ve Afrika içlerinden Avrupa içlerine kadar uzanan bir çizgide büyük bir coğrafyayı tek bir parça olarak görür ve bu coğrafyada bulunan sınırları suni sınırlar olarak tanımlar. Bu coğrafyada Müslümanların tarihi medeniyet birikimlerinin bulunduğu, dolayısıyla, bu coğrafyanın bölünemeyeceğı, ayrılamayacağı düşüncesindedir. Özellikle Orta Doğu'da I. Dünya Savaşı sonrası çizilen sınırların hem coğrafya açısından hem de bölgenin gerçekleri açısından doğal olmadığı ve büyük sorunlara yol açtığı düşüncesine sahiptir. Dicle nasıl bölünemezse fiziki olarak, bu coğrafyada bölünemez ona göre. Bunun bu bölgenin medeniyet tarihi gerçekleriyle uyummadığı kanaatindedir.¹⁴⁷

Anadolu'yu da kapsayan Orta Doğu, Allah'ın bir takdiri olarak Müslümanlara verilmiş, dolayısıyla bir imtihan vesilesidir onun anlayışına göre. Kendisini bu coğrafyanın bir parçası olarak görür. Dolayısıyla bu coğrafyada I. Dünya Savaşı sonrası kurulan devletlerin de gerçek devletler olmadığı, aslında bu coğrafyada yaşayan insanların aynı medeniyetin mensupları olarak tek bir millet oldukları inancını taşır. O da Necip Fazıl gibi bu devletlerin birleşmesi, suni olarak nitelediğı sınırları kaldırmasından yanadır. Bir bütün olarak gördüğü bu coğrafyanın bir ferdidir o.¹⁴⁸

İslam coğrafyasının birliğı ve beraberliğine Mehmed Âkif ve Necip Fazıl gibi o da büyük bir önem verir. Ona göre Orta Asya'dan Avrupa içlerine kadar Müslümanlar tek bir çatı altında birleşmelidir. Bu bağlamda ilk olarak bir bölgeler federasyonu kurulması fikrini dile getirir. Bu federasyonların zamanla konfederasyona dönüşmesini gerekli görür. Müslümanlar, ona göre, ancak bu şekilde güçlü olabilirler ve Batı ve diğer tehditlere göğüs gerebilirler:

¹⁴⁷ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 110.

¹⁴⁸ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 92.

“Mısır, Tunus, Libya, Fas Cezayirden meydana gelen Kuzey Afrika İslâm Federasyonu, Nijerya ve civarındaki Müslüman ülkelerden meydana gelen Batı Afrika İslâm Federasyonu, Türkiye, Suriye, Iraktan meydana gelen Dicle-Fırat İslâm Federasyonu, Filipinleri de kurtarıp içine almak suretiyle Endonezya, Malezya, Pakistan ve Afganistandan meydana gelen Güney Asya İslâm Federasyonu gibi bölge federasyonları kurmak artık kaçınılmaz bir savunma zarureti olmuştur.”¹⁴⁹

Mehmed Âkif’te yurt ve vatan kavramları sık kullanılır. Bu kavramları ayırmak güç olsa da Âkif, çoğu zaman yurt kavramını memleket, Müslümanların yaşadığı coğrafya anlamında kullanır. Vatan kavramını ise kişinin doğduğu, büyüdüğü, ait olduğu yer anlamında kullanır. Bu bağlamda Âkif’in vatanı başta İstanbul olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu içinde kalan her yerdir. Yurt ise kolektif anlamla İslam’ın var olduğu, hüküm sürdüğü, Müslümanların yoğun olarak yaşadığı coğrafyadır. Onun mısralarında vatanın kişinin bireysel aidiyetini ifade ettiği, yurdun ise milletin varlığını sürdürdüğü coğrafya anlamında kullanıldığı söylenebilir. Örneğin “Vatan-cüdâ gibiyim ceddimin diyarında! / Ne toprağında şu yurdun, ne cûybârında, / Bir âşinâ sesi, yâhud bir âşinâ izi var!”¹⁵⁰ diyen Âkif, somut olarak üzerinde olduğu yurttan, vatana soyut bir aidiyetle bağlılığı dile getirir.

Bütün meselelere olduğu gibi coğrafyaya da ideoloji eksenli baktığı görülen Necip Fazıl ise her ne kadar davasını “coğrafya mutaassıplığı”na indirmek istemediğini söylese de Batı’nın antitezi olması dolayısıyla Doğu’ya verdiği değerden daha fazlasını Anadolu coğrafyasına verir. Anadolu’yu Türk’ün öz yurdu olması dolayısıyla yücelten Necip Fazıl, öz vatan toprağı olarak da bu coğrafyayı görür. Avrupa içlerine kadar uzanan Tuna hududundan, Afrika içlerine uzanan Nil hududuna kadar geniş bir mefkûrevi coğrafyayı mücerret ruh ve fikir dünyasında yaşatan Necip Fazıl, bu mefkûrevi coğrafyayı kurma mücadelesinde çekirdek Meriç ile Çoruh sınırları, yani bugünkü Anadolu coğrafyasıdır.¹⁵¹

¹⁴⁹ A.e., s. 90.

¹⁵⁰ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 335.

¹⁵¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor** başlıklı bir konferansında dünyanın beklediği inkılabın üç daire halinde dış dairesi dünya, içindeki daire İslam alemi, onun da içinde Türkiye olacak şekilde, merkezin Türkiye olduğu bir inkılap olacağını ifade eder. Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015, s. 10. Ayrıca Anadolu’nun sınırının Meriç ve Tunca olarak belirlendiği yazı için Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 120.

2.2. Balkan Coğrafyası

Mehmed Âkif, bütün İslam coğrafyası ile ilgilendiği gibi Balkan coğrafyası ile de ilgilenir ve bu coğrafyada olup bitenlere hassasiyetle yaklaşır. Baba soyu Arnavut olan şair, *Hakkın Sesleri*'nde "Üç beyinsiz kafanın derdine, üç milyon halk. / Bak, nasıl doğranıyor? Kalk baba, kabrinden kalk! / Diriler koşmadı imdadına, sen bari yetiş... / Arnavutluk yanıyor... Hem bu sefer pek müthiş!"¹⁵² mısralarıyla duyduğu ıstırapı dile getirir. Bu ıstırap, üç yönlüdür: ilki, Arnavutluk Mehmed Âkif'in baba yurdudur ve baba yurdunu kaybetmenin üzüntüsü mısralarda net bir şekilde görülür. Ancak, Arnavutluk'un sadece baba yurdu olması değildir şairi üzen, aynı zamanda burası vatan toprağıdır ve vatan coğrafyasından bir parçanın kopuşu ilkinden daha şiddetli bir şekilde üzmektedir şairi. Bu üzüntüyü besleyen üçüncü yönse İslam coğrafyasının bir parçası olarak Arnavutluk'un işgal edilmesidir. Şiirin devamındaki şu mısralar, Arnavutluk'un Âkif'in düşüncesinde nasıl çok boyutlu bir yeri olduğunu ortaya koyar:

"Baba! En sevgili annen, o senin öz vatanın
Olacak mıydı feda hırsına üç kaltabanın?
Dedemin sürdüğü, can ektiği toprak gitti...
Öyle bir gitti ki hem: Bir daha gelmez ebedî!
Ne olurdun bunu kalkıp da göreydin acaba?
"Meşhed" in beynine haç saplanacak mıydı baba!
Ne felaket: Dönüversin de mesâcid ahıra,
Hırvat'ın askeri tepsin çıkıp üstünde hora!
Bari bir hatıra kalsaydı şu toprakta diri...
Yer yarılmış, yere geçmiş, şüheda türbeleri!"¹⁵³

Mehmed Âkif, aynı şiirin sonraki mısralarında odağına Kosova coğrafyasını alır. I. Murad'ın yadigârı olan bu coğrafyanın durumunu, kuvvetli ve tarihle yoğrulmuş bir duygu yoğunluğu ile anlatır. Mısralarda Kosova coğrafyası şairin karşısında adeta bir şahsiyet olarak dikilmiş ve şairin ona karşı duyduğu ızdırabı dinliyor gibidir. Bir kanlı ova olarak tavsif edilen coğrafya, geçmişle hali mukayese eden şair için adeta bir hayal gibidir. Bu hayali de vefasızlıkla suçlar şair. Şiir coğrafyanın tarihi ile hali arasında sürekli gidiş gelişler şeklinde dokunur adeta. Yıldırım onun sinesinden yol

¹⁵² Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, 227.

¹⁵³ *A.e.*, 228.

açıp geçmiştir ve bu yol artık görünmemektedir. Artık bu coğrafyanın bağrında ne geçmişin şanlı ordusu, ne şehitler vardır. Bu coğrafyada kutlanacak bayramlar da kalmamıştır şair için. Şair mısralar ilerledikçe Osmanlı için bu coğrafyada sembol değeri olan şeylere vurgu yaparak, bunların artık silinmeye ve düşmanın ayakları altında ezilmeye başlamasına vurgu yapar. Meşhed’i ve I. Murad’ı yâd eder. Osmanlı ile beraber İslam yurdu olan Kosova’nın elden çıkışıyla beraber İslam’ın yasakladığı unsurlarla dolmaya başlaması şairi yaralamaktadır. Meyhaneler, peyhaneler, sarhoşlar doldurmuştur artık bu coğrafyayı. Sırp çarığı altında ezilmektedir artık bu coğrafyanın şehit kanlarıyla sulanmış toprakları ve bu durum şaire ağır gelmektedir. Kosova artık tepesinde üç parçalı bayrağın dalgalandığı bir coğrafyadır ve şair bu trajik manzara karşısında müşahhaslaştırdığı coğrafyaya bu bayrağı halkın niye indirmediğini, bunun önüne kimin geçtiğini sorar.¹⁵⁴

Mehmed Âkif, bu coğrafyanın kaybedilmesine üzüldürken meydanda buna dur diyecek, karşı çıkacak bir kişinin bile bulunmamasına öfkelenir. Bunu milletin kanındaki donukluğa, berbatlığa bağlayarak, bu tutumu haysiyetsizlik olarak niteler. Sadece bu değildir Kosova ve Arnavutluk coğrafyalarının kaybedilmesindeki neden. Mehmed Âkif, bu “*izmihlâl*”i milliyetçilik duygusunun tahrik edilmesine bağlar:

“İşte, ey unsur-i isyan, bu elim izmihlal,
Seni tahrik eden üç beş alığın ma'rifeti!
Ya neden beklemiyordun bu rezil akıbeti?
Hani, milliyetİN İslam idi ... Kavmiyyet ne!
Sarılıp sınımsıkı dursaydın a milliyetine.
"Arnavutluk" ne demek? Var mı Şeriat'te yeri”¹⁵⁵

Mehmed Âkif, Safahat’ın birçok yerinde, milliyetçilik cereyanının (kavmiyetçiliğin) İslam milletine sirayet etmesinin doğurduğu ve doğuracağı tehlikelere değinir. Milliyetçiliğin İslam şeriatında yasaklandığını, bunun acilen terk edilmesi gerektiğini, Müslümanların kavmiyet gözetmeden birlik ve beraberlik içinde olmaları gerektiğini vurgular.

¹⁵⁴ A.e., s. 228.

¹⁵⁵ A.e., s. 230.

Safahat'ın dördüncü kitabı olan *Fatih Kürsüsünde*, özellikle kürsüde konuşan vaizin ağzından aktarılan meseleler bakımından oldukça zengindir. Manzumede İslam coğrafyasına ait birçok yer gibi Balkan coğrafyası da Edirne'den başlayarak Vardar'a kadar konu edilir. Mehmed Âkif bu uzun manzumede Balkan coğrafyasını adeta bir tiyatro mekânı olarak kurgular. Edirne, I. Murat'ın gezdiği bir coğrafya değildir artık. Bu coğrafyada, Edirne Kalesi bir hisar, onun zirvesindeki ağaç da büyük bir haçtır. Kaledeki bayrak ise yabancı bir bayraktır ve bu bayrağı çeken Lala Şahin değil, Savof'tur. Bu manzara altında Edirne, Doğu'nun gururlu alını, Osmanlı'nın ikinci yükselişi, dünyanın ilk bereketli mevkii ve İstanbul'un demir kilidiyken şimdi Bulgar'ın ayakları altında ezilen bir coğrafya olmuştur:

“Edirne kal'asıdır gördüğün hisar-ı mehîb;
O zirvesinde biten simsiyah ağaç da: Salîb!
Murad-ı Evvel'i sırtında gezdiren tepeler,
Nasıl rükû ediyor Ferdinand'a, bak, bu sefer!
Bizim midir sanıyorsun şu yükselen bayrak?
Çeken: Savof... Lala Şahin değil, kuzum, iyi bak!
Edirne... İşte o İslam'ın âhenin sûru; Edirne...
İşte o Şark'ın cebin-i mağruru; İkinci arş-ı tealisi Âl-i Osman'ın;
Birinci mevki-i feyyâzı, belki, dünyanın;
Edirne ... İşte o İstanbul'un demir kilidi;
Sefil ayakları altında Bulgar'ın şimdi!”¹⁵⁶

Mehmed Âkif, Edirne'nin işgalinin uyandırdığı his ve düşüncelerle tarih ve hal arasında gelgitler yaparak coğrafyanın durumunu gözler önüne serer. Sarayıçi'ne kadar gelen Bulgar ordusunun beş ayda kırk bin ocağı söndürdüğünden, evlerin bir mezara dönüştüğünden, Sultan Selim'in mabedi olan Selimiye'nin haçı sineye çektiğinden ve ümitsizce beklediğinden bahseder. Meriç ve Tunca'nın üzerinde insanoğlunun perişan enkazı görünmektedir. Sarayıçi'nde sadece kadınlar çaresizce beklemektedir. Arda Nehri ise bu manzara karşısında mazlumların kanıyla akmaktadır:

“Meriç'le Tunca'mn üstünde gördüğün kümeler
Nedir bilir misin? Enkaz-ı tarumar-ı beşer!
Sarayıçi'ndeki biçareler ki hepsi kadın ...
Kenara vurmuş olan kısmıdır bu ecsadın!

¹⁵⁶ A.e., s. 276.

...
-Nedir şu karşiki vadiyi bir alev bürüyor;
Fakat yılan gibi yerlerde kıvranıp yürüyor?
- Nedir mi? Kükremesinden de bellidir: Arda ...
...
Sevahilinde onun söndürüldü öyle hayat:
Ki aktı sel gibi aylarca hun-i mazlumu!"¹⁵⁷

Ancak, bu savaş ve işgal yılları bitip 1935'e gelindiğinde Mısır'dan Prenses Emine Abbas Halim Hanım'a yazdığı bir mektubunda Edirne'den bambaşka bir eda ve üslupla söz eder. Mektupta, muhatabına Edirne'de gençliğinde yirmi ay kadar kaldığını, ancak toyluğundan ve kafasında şiir ve güreşten başka bir şey olmamasından dolayı Edirne'nin gerek tabii manzarasından gerek şaheserlerinden bir çizgi tespit etmeyi akıl edemediğinden şikâyet eder. Edirne'ye tekrar dönebilmeyi arzu eder.

“... Edirne'de yirmi ay kaldım. Ancak pek toy, pek gençtim... heyhat! Edirneye bir daha dönebilsem; lâkin böyle altmış iki yaşımdan sonra değil, hiç olmazsa on beş seneyi tarhederek dönebilsem!...”¹⁵⁸

“Fatih Kürsüsünde” manzumesinin mısraları ilerlemeye devam ederken Mehmed Âkif de coğrafyada ilerlemeye devam eder. Gümölcine coğrafyası bu sahnenin kanlı bir perdesine benzetilir. Bu coğrafyada yaşayanların durumu da öncekilerden farksızdır. Mallar, namuslar, canlar ve yurtlar heder olmaktadır. Yıldırım Bayezid gibi başarılı hükümdarların sesleri üzerinde çınlayan vadiler harap olmuştur. I. Murat gibi padişahları koynunda saklayan toprak yabancı ayaklar tarafından çiğnenmektedir. Sırp orduları gezmektedir bu coğrafyada artık.

Fatih Camii kürsüsünden konuşan vaiz, Kosova, Prizren, İpek ve Yakova'nın da benzer bir durumda olduğunu belirttikten sonra buraları bir kurtaran olmadığından yakınır. Bu coğrafyada yüz elli bin kadar yuva sönmüştür. Vardar nehri de Meriç, Tuna ve Arda ile aynı kaderi paylaşmaktadır ve birçok kişinin mezarı olmuştur. Geçmişte Vardar'ın sahilini gezmeye çıkan anneler, babalar ve çocuklar yoktur şimdi etrafta. Selanik ve Siroz ovasının da bir haydut yuvasına döndüğünü ifade eder.

¹⁵⁷ A.e., s. 277-278.

¹⁵⁸ Yusuf Turan Günaydın, **Mehmet Âkif'in Mektupları**, İstanbul, Ebabil Yayınları, 2009, s. 128.

Bir vaazında Romanya’da, Bulgaristan’da ve Girit’te yaşayan Müslümanların tefrika yüzünden mahvolduklarını, birlikten ayrılanlar gibi kurtların ağzına düştüklerini, böylece o büyük coğrafyanın küçüldüğünü belirten¹⁵⁹ Mehmed Âkif, bütün bu coğrafyada olup bitenlerin sorumlusu olarak beş altı sefil olarak nitelediği İttihat ve Terakki yöneticilerini gösterir. Âkif, kavmiyetçilik olarak adlandırdığı milliyetçilik akımının bu coğrafyanın elden çıkmasına ve kan gölüne dönmesine neden olduğunu belirtir. Kur’an’a ve hükümete bağlı Arnavutları ayırmanın yurdu da harap ettiğini vurgular:

“Siz, ey bu yangını ihzar eden beş altı sefil,
Ki ettiniz bizi Hırvat’la Sırb’a karşı rezil
Neden hükümete Kur’an’la bağlı Arnavut’u
Ayırdınız da harâb ettiniz bütün yurdu?
Nasılmış, anlayınız iddiâ-yı kavmiyyet?
Ne yolda mahvoluyormuş bakın ki bir millet!
Siz, ey bu zehri en evvel kusan beyinsizler!
Kaçıp da kurtuluruz sandınız... Fakat, ne gezer!”¹⁶⁰

Mehmed Âkif, *Safahat*’ın beşinci kitabındaki “Berlin Hatıraları” manzumesinde de Balkan coğrafyasının durumunu benzer şekilde tasvir eder. Âkif, aidiyet bağı kurduğu bir coğrafyanın gözleri önünde kaybedilişine duyarsız kalmaz. Bu kaybedişin yanlış bir politika sonucu meydana geldiğini savunur. O, kaybedilen bu toprakların, alınabileceği umundadır. Kaybedilen coğrafyadaki Osmanlı’ya ve İslam’a ait izleri özellikle vurgular. Coğrafyaya kazınmış bu izlerin (türbeler, camiler, mescitler, mezar taşları vs.) ve o coğrafyada iz bırakmış isimlerin (I. Murat, Lala Şahin, II. Selim vb.) vurgulanması bu coğrafyanın kültürel ve tarihi olarak Osmanlı’ya, dolayısıyla Müslümanlara ait olduğunun altının çizilmesidir. Âkif günün birinde geçmişteki gibi Allah’a sınımsız inanan kahramanların gelip bu coğrafyayı yeniden alacağına inanmaktadır:

“Siz, ey başındaki destârı etmeyip de feda,
Onunla âlem-i lahuta yükselen şüheda!
Ne mutlu sizlere: Dünyada çok ölüm gördüm;
Tahattur etmiyorum böyle kahraman bir ölüm.

¹⁵⁹ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, 528.

¹⁶⁰ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 311.

CihandaHabl-i İlahi'ye i'tisama, sizin
Şu kahramanlığınızdır yegâne levh-i güzin!
Siz, ey vücuduna elvermeyip de hak-i mezar,
Nesim-i safa gömülmüş rical-i berhurdar!
Biz almasak bile a'dadan intikamınızı;
Huda ki defter-i ebrara yazdı namınızı,
Günün birinde şu dağlardan indirir elbet,
O intikamı alır kanlı canlı bir millet!"¹⁶¹

Mehmed Âkif, Arnavut kökenli bir şahsiyet olarak, baba yurdu olan Balkan coğrafyasının durumunu trajik bir şekilde ve somut hadiselerin tezahürleri içinden tasvir ederek bu coğrafyaya adeta ağıt yakar. Âkif'in Balkan coğrafyasına bakışında hem anavatanının bir parçası olması hem de bizatihi kendi kimliğinin bir parçası olması dolayısıyla duyduğu hissiyatların izleri görülür. Şahsi hissiyatları ile toplumsal hissiyatlarının karışması neticesinde büyük bir duygu patlamasının tezahürleri yansır mısralarına. Dolayısıyla kendinden sonraki Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'ta onda görülen bakış ve hissiyat yoktur. Özellikle Necip Fazıl Kısakürek'te Balkan coğrafyasına çok daha farklı ve sınırlı bir bakış göze çarpar.

Necip Fazıl Balkan coğrafyasını Tanzimat'la birlikte başlayan milliyetçilik akımlarının Osmanlı İmparatorluğu içine sızma bölgesi olarak ve Anadolu coğrafyasının zıddı olarak görür. *Abdülhamîd Han*¹⁶² adlı tiyatro eserinde Musahip'in getirdiği jurnalleri kontrol eden Padişah, "Hep İttihat ve Terakki, İttihat ve Terakki, İttihat ve Terakki... Ve Selânik, Selânik... Rumeli ve Makedonya istikametinden esen bir asırlık rüzgâr... Niçin Anadolu'dan en küçük bir soluk bile gelmez?" der.¹⁶³ *Mukaddes Emânet*¹⁶⁴ adlı tiyatro eserinde de 31 Mart Vakası sonrası Selanik'ten ve Edirne'den İstanbul'a gelen ve II. Abdülhamid'i tahttan indiren askerlerin Selanik Marşı çalması detayı bir olumsuz bakışı yansıtacak şekilde ifade edilmiştir.¹⁶⁵

Denebilir ki, Necip Fazıl için Edirne hariç tutulursa Balkan coğrafyası Anadolu coğrafyasının ifade ettiği anlamın ve çağrışımın zıddı bir anlam ifade eder. Bunda, onun II. Abdülhamid sevgisine bağlı bir bakışın hâkim olduğu söylenebilir. Zira II. Abdülhamid'i tahttan indirmeye varan süreç, İttihat ve Terakki mensuplarınca büyük

¹⁶¹ A.e., s. 279.

¹⁶² Necip Fazıl Kısakürek, *Abdülhamîd Han*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.

¹⁶³ A.e., s. 27.

¹⁶⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Mukaddes Emânet*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015

¹⁶⁵ A.e., s. 13.

oranda Balkan coğrafyasında başlatılmış ve geliştirilmiştir. Fransız İhtilali sonrası yayılan hürriyet, müsavat vb. kavramlar ilk defa bu coğrafyada filizlenme imkânı bulmuş ve İmparatorluğa buradan girmiştir. Necip Fazıl'ın II. Abdülhamid sevgisi ile onu tahttan indiren ve neticede İmparatorluğu yıkılma sürecinde idare eden İttihat ve Terakki mensuplarına olumsuz bakışının Balkan coğrafyasına bakışını da olumsuz etkilemiş olduğu yorumu yapılabilir.¹⁶⁶

Necip Fazıl Kısakürek, İttihat ve Terakki'nin kök saldıği coğrafya olması dışında tarihi olarak Balkan Savaşları dolayısıyla bu coğrafyayı hiçbir detaya girmeden anar. Günlük yazılarında ise birçok ülke ve meseleyle ilgilendiği halde Balkan coğrafyasına dair çok az yazı görülür. Bu sayılı birkaç yazı da spesifik meseleler ekseninde ve coğrafyanın anlamına dair herhangi bir mana ifade etmeyecek şekildedir. Örneğin Yugoslavya'da Tito idaresine dair bir iki değini ya da Bulgaristan sınırında ülkeye kaçak sokulan silahlarla ilgili bir yazı. Bunların dışında Necip Fazıl'da Balkan coğrafyasına dair dikkatler azdır.

Sezai Karakoç, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun, dolayısıyla İslam medeniyetinin sınırları içinde bulunmuş, daha sonra ayrılarak üzerinde müstakil devletler kurulmuş Balkan coğrafyasına kendi coğrafyasının bir parçası olarak bakar. Bosna'nın Makedonya'nın, hatta İstanbul'dan Viyana'ya kadar bütün bir coğrafya çizgisinin yabancı coğrafyalar olmadığına altını özellikle çizer. Orta Doğu coğrafyasının sınırlarını suni bulduğu gibi Balkan coğrafyasının sınırlarını da suni bulur ve Türkiye'den ayrı görmez bu coğrafyaları.¹⁶⁷

O, Ege denizini, On İki Adalar'ı ve bu coğrafyada yaşayan insanları Türkiye sınırları içinde düşünür. Bu coğrafyanın Türkiye sınırları dışında kalmasının yapay bir uygulama olduğu kanaatini dile getirir. Bu yapaylık insanları da olumsuz etkilemekte, Türkiye'ye yakın adaların insanları sınır dolayısıyla zorluk çekmektedirler. Karakoç, Batı Trakya dâhil olmak üzere On İki Adaların da Türkiye tarafından sahiplenilmesi, bu coğrafyalar üzerinde hak iddia etmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Carter V. Findley, İttihat ve Terakki'nin 1912 yılına kadar gizliliğini koruyarak merkezini Selanik'te tutmayı başardığını, hem İttihat ve Terakki'ye hem çok uluslu bir ticaret burjuvazisine yuva ve devrimin beşiği olduğunu belirtir. Aynı eserde ayrıca II. Abdülhamid devrinde Balkanlar'da yaşanan krizlere de değinilmiştir. Bkz.: **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007**, s. 135, 199, 202, 227.

¹⁶⁷ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.s. 56.

¹⁶⁸ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 81-82.

Karakoç, Necip Fazıl'dan farklı olarak Balkan coğrafyasına medeniyet coğrafyasının bir parçası olarak bakar. Âkif'in kişisel ve tarihsel aidiyet hislerine karşılık onda medeniyete dayalı bir aidiyet hissi vardır ve Necip Fazıl'dan ziyade Âkif'e yakındır bu coğrafya hissiyatı.

2.3. Doğu Coğrafyası

Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un Doğu coğrafyasına, bir başka deyişle Asya coğrafyasına bir aidiyet ve ideal çerçevesi içinden baktıkları söylenebilir. Aralarındaki nesil farkına ve bu farkın ortaya çıkardığı içtimai, iktisadi, siyasi ve ruhi şartlara rağmen üç ismin de Asya/Doğu coğrafyasına bakışlarındaki benzerlik dikkat çekicidir. Âkif köklerini de geleceğini de Asya'da görürken, Necip Fazıl "Büyük Doğu isminin mekân ve saha delâleti, sadece Büyük Asyadır" sözleriyle bu coğrafyayı ideolojisinin coğrafyası olarak tanımlar; sınırlarına Afrika'yı da dâhil ederek bu coğrafyayı "yegâne kurtuluş müeyyidesi" olarak gösterir. Sezai Karakoç içinse Asya, aidiyet coğrafyasıdır ve Afrika ile birlikte, potansiyel medeniyet merkezidir.

Doğu ya da Asya coğrafyası Mehmed Âkif'te Çin'den Hindistan'a, Taşkent ve Buhara'dan Arabistan yarımadasına kadar çok geniş bir coğrafyayı içine alır. Mehmed Âkif, Asya'yı kendi kökümüz kendi memleketimiz olarak niteler ve dünyada en az bildiğimiz bir kıta varsa onun da yine Asya olduğunu söyler. Âkif'e göre bu eski dünyadaki bitmez tükenmez ülkeler sadece isimleriyle tanınır; o ülkelerde yaşayan kavimlerin dilleri, ahlakları, adetleri hakkında çok az şey bilinir. Abdürreşid İbrahim Efendi'nin Asya'ya yaptığı seyahati kitaplaştıracağı haberi¹⁶⁹ üzerine kaleme aldığı satırlar Âkif'in coğrafyaya kültür, inanç, ahlak ve dil bilgisi gibi beşeri unsurları gözeterek baktığını ve bu bakımdan coğrafyanın önemini farkında olduğunu gösterir.

Köklerimiz Asya'da diyen Âkif, geleceği de Asya'da görür. Dil tartışmalarında, Arapça ve Farsçaya modası geçmiş gözüyle bakıp, sadece medeni (Batılı) dilleri öğrenelim diyenlere şu cevabı verir: "Sizin bu teklifiniz tıpkı, coğrafya kitaplarından Asya, Afrika kıtalarını kaldıralım, demeye benziyor. A kuzum bizim medeni milletlerin arazisinde bir karış toprağımız yok. Bize orada ne ektirirler ne biçtirirler.

¹⁶⁹ Adı geçen bu eserin güncel bir baskısı için Bkz.: Abdürreşid İbrahim, **Âlem-i İslam ve Japonya'da İslamiyet'in Yayılması**, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003.

Biz Asya’da ekeceğiz, Asya’da biçeceğiz...”¹⁷⁰ Âkif’in Asya’dan kastı, bütün doğu coğrafyasıdır aslında. Hicaz Yarımadası’ndan Rusya sınırlarına, Hindistan’dan Çin sınırlarına kadar büyük bir coğrafyayı içine alan Asya, Âkif’in sürekli gündemindedir. Bu coğrafyada yaşanan her gelişme, değişme ve hareket Âkif’in düz yazılarına da şiirlerine de yansır.

Necip Fazıl, Büyük Doğu isminin kaynağı olarak Büyük Şark, yani Büyük Asya’yı işaret eder. Ayrıca bu coğrafyayı bir ideal olarak gösterir. Dolayısıyla onun bu husustaki düşünceleri, Âkif’in düşünceleriyle benzerdir. Bu coğrafya, içine Afrika’yı da alır. Bu coğrafyanın ruhunun Avrupa ve Amerika coğrafyalarının ruhuyla zıt olduğunu belirtir. Kurduğu bu karşıtlığın düşmanı tespit zarureti olarak açıklar. Rönesans sonrası Avrupa’nın Asya’yı, yani bütün doğuyu mağlup olarak gördüğü ve gösterdiği inancı, Necip Fazıl’ın bu karşıtlığının dayanak noktasıdır. Bu inanç, bir sembol üretir ve Çin’in geçmişte düşman akınlarına karşı inşa ettiği set gibi, Avrupa’nın Asya’ya karşı Frenk seddi çektiği görüşünü üretir. Bu görüş Necip Fazıl’ı Doğu ve Batı, Asya ve Avrupa karşıtlığının Asya kaynaklı değil, Avrupa kaynaklı olduğu düşüncesine vardırır.¹⁷¹

Mehmed Âkif gibi Necip Fazıl da köklerini Doğu’da görür. “Her şey Doğudan geldi; her şey, yani ruhumuz...” diyen Necip Fazıl, bu coğrafyanın insan ruhunun ilk ve büyük marifetlerine sahne olan vatan olduğunu vurgular. Âkif’in “insaniyyetin mehdi” olarak görmesi gibi Necip Fazıl da bu coğrafyayı insanoğlunun var olduğu yer olarak görür. Bu iki bakış açısı bu manada örtüşmektedir. Ancak Asya’ya bakışta Âkif’in kaybedilen topraklara ağıtı söz konusuysen Necip Fazıl’da fikir, ruh, mana ve bütün bunları içinde toplayan ideoloji etkilidir. Ona göre asıl vatandan, yani ruh âleminde, yere düşünce bulunan vatandır Doğu. Bu bağlamda “İlahî beyana göre, insan tohumu Âdem Peygamber, Doğu plânında bir yere ayağını bastı.” diyen Necip Fazıl, “Nuh Peygamber”in gemisini orada bir yere oturttüğünü, “Hazret-i İbrahim”in bu coğrafyayı gül bahçesine çevirdiğini, “Musa Resul”ün ona tabi olanlara “vâdedilen toprağı” bu coğrafyada aradığını, “Hazret-i İsa”nın “ölüleri diriltten nefesini” bu coğrafyadan üflediğini ve “Allah’ın Sevgilisi ve âlemlerin yaratılış hikmeti baş Resûl” olarak tanımladığı İslam peygamberinin bu coğrafyaya “kum taneleri içinde mermer

¹⁷⁰ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 182.

¹⁷¹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 213-214.

kubbeler” yerleştirdiğini söyler. Kudüs, Mekke, Kâbe gibi mekânlar orada olduğu için Doğu değerlidir Necip Fazıl’a göre. Zira yeryüzünde ne kadar insan varsa hepsinin yüzünü döneceği coğrafya olarak görür Doğu’yu. Ayrıca “insanoğlunun maddenin ötesini kurcalama ve ötelerin rüyasını yaşama cehdi, mucizeler bahçesinin renk ve ışık yüklü ufkunu yalnız Doğuda buldu.” der.¹⁷²

Sezai Karakoç’un Asya’ya bakışında da Âkif ve Necip Fazıl’la benzerlikler görülür. O da kendisini Asya’nın bir parçası olarak görür ve Asyalılık vurgusu yapar. 1960’lardan itibaren Asya’ya sırt çevirmenin zararlarına işaret eder ve Asya’daki medeniyet ve gelecek potansiyeline kulak verilmesi gerektiğini belirtir. “Asyalı olduğumuzu kendimize bile itiraf etmekten çekiniyoruz” diyen Karakoç, Asya’ya yönelmeyi, bu coğrafyadaki gelişmeleri izlemeyi, Türkiye’nin yalnızlığının ortadan kalkmasının çaresi olarak görür.¹⁷³ Ayrıca, bu coğrafya Batı medeniyetinin karşısında bir umuttur ona göre.¹⁷⁴

Asya geçmişte çok sıkıntılar çekmiştir. Bu sıkıntıları bir nevi varlık yokluk sıkıntıları olarak görür. Asya’nın on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren çekeceği sıkıntılar ise büyümenin, gelişmenin ve güçlenmenin sıkıntıları olacaktır. Yaşadığı krizler bu coğrafyaya en karanlık zamanları göstermiştir; dolayısıyla geleceği karanlık görmesine imkân yoktur.¹⁷⁵

Buraya kadar ve bundan sonra görüleceği üzere Mehmed Âkif’in Doğu’ya bakışı daha somut, Necip Fazıl’ınki soyut ve İslam inanç ve tarihi eksenli, Sezai Karakoç’un bakışı ise ikisini de içine alacak şekilde medeniyet odaklıdır.

Mehmed Âkif, *Safahat*’ın beşinci kitabında yer alan “Berlin Hatıraları” manzumesinde, sokakları, caddeleri ve kahvehaneleriyle uzun uzun Berlin’i anlatır. Manzumenin bazı bölümlerinde de Asya ile Berlin’i mukayese eder. Asya, eskiden bir irfan mabedi ve Hazreti İbrahim’in doğduğu yerken artık bir yetim toprağı haline gelmiştir. Artık İngiltere ve Rusya’nın vesayeti altında olgunluk zamanlarını ağlayarak anmaktadır. Hindistan’ın hazineleri birkaç lordun zenginlik hırsını yatıştırmak için

¹⁷² A.e., s. 36-37.

¹⁷³ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 116-118.

¹⁷⁴ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 11.

¹⁷⁵ Sezai Karakoç, **Kıyamet Aşısı**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 79-80.

çıkarılmaktadır. Ayrıca yerli halk kıtlık çekmekte ve baskıcı bir yönetim tarafından sömürülmektedir.

Mehmed Âkif, bu mısralarda tabir yerindeyse okuyucunun elinden tutarak Asya'yı bölge bölge gezdirir. Onun bu coğrafyaya bakışında kaybetmenin verdiği bir burukluk, ümitsizlik ve tükenmişlik hali gözlenir. Coğrafya düşmanın eline geçmiş ve geri almak imkânı neredeyse kalmamıştır. Âkif'in bu manzarada yapacağı tek şey mazi ile irtibat kurmak ve eski zamanları anarak hal ile mukayese yapmaktır. Müşahhas tavrı bu coğrafyayı anlatırken devam eder. Coğrafyayı bir yetime benzetir. Bir yetim ne kadar mahzunsu bu coğrafya da öyle mahzun ve kimsesizdir.

Coğrafyayı yetim imajıyla somutlaştırırken bu coğrafyayı eline geçiren ve bir yetimin hakkını yer gibi sömüren İngiliz ve Rus'u da tenkit etmiş olur. Zira onlar Hint'in madenlerini birkaç lord için sömüren "sülük benizliler"dir. Bu coğrafyanın insanı kıtlık içinde ve kan tükürürken onlar doymak bilmez ve "semirdikçe semirirler". Âkif, coğrafyanın trajedisini müşahhaslaştırmak için elinden geleni yapar ve bunda başarılı olduğu da söylenebilir. Coğrafya "Damarlarındaki son damlanın" da alınmasını bekleyen bekleyen insan yığınlarıyla doludur. Mehmed Âkif'te coğrafyanın somutlaştıkça adeta bir trajedi sahnesine dönüştüğü söylenebilir.¹⁷⁶

Safahat'ın altıncı kitabı olan "Âsım"da Asya için benzer ifadeler yer verilir. Asya'da yedi yüz milyon Müslüman yaşamaktadır. Nüfus bakımından hâkim unsur olan Müslümanlar, azınlığın boyunduruğuna girmekten kurtulamamışlardır:

"Dedi: "Farz et senin Asya'n yedi yüz milyonmuş;
Ne çıkar? Davranamaz hiç ki, serâpa donmuş.
Vâkiâ biz bir avuç unsuruz amma boğarız,
Kimi dünyâda görürsek hareketsiz, cansız."¹⁷⁷

Mehmed Âkif, "Berlin Hatıraları" örneğinde görüldüğü gibi nerede, hangi coğrafyada olursa olsun zihnen ve ruhen kendi coğrafyasında yaşamakta ve dolaşmaktadır. Berlin'i gezerken orada gördüğü müreffeh hayat ona hemen İslam coğrafyasının yıkık ve perişan halini hatırlatır. Onda, aktüel coğrafyayla tarihi

¹⁷⁶ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 348.

¹⁷⁷ *A.e.*, s. 425.

coğrafya, reel coğrafya ile hayali coğrafya hep iç içedir. Buradan hareketle onun daima bir mukayese düşüncesi içinde olduğu, Doğu ile Batı'yı gördüğü/dinlediği her manzarada karşılaştırmaya gittiği söylenebilir.

Âkif'in doğu ile batı coğrafyalarını mukayesesi birkaç şiirle sınırlı değildir. *Safahat*'ın daha pek çok şiirinde doğu ile batı coğrafyalarını mukayese eder. Bu mukayeselerin tamamına hâkim olan bakış ise batı coğrafyasının mamur, müreffeh, düzenli ve canlı oluşu; doğu coğrafyasının ise yıkık, perişan, karmaşık ve âtıl oluşudur. Örneğin “Fatih Kürsüsünde” manzumesine bu bakış hâkimdir. Balkanlardan Afrika'ya, Asya'dan Uzak Doğu'ya kadar bütün İslam coğrafyası ile Avrupa coğrafyası karşılaştırılır. Batının denizlerinde gemiler kıtalar yararak ilerleyip, toprağında şimendifer ülke ülke dünyayı dolaşırken bu coğrafyadaki insanlar refah içinde ömür sürerler. Buna karşın Âkif'in “ahiret kılıklı diyar” olarak nitelendirdiği doğu ise cenazeden farksız insanların yaşadığı bir coğrafyadır. Çamur evler, çamur insanlarla doludur doğuda. Araziler kaderine terk edilmiş, ekip biçme bırakılmıştır. Ormanlar kurumuş, biçilmiş araziye dönmüştür.

“Bakın mücâhid olan Garb' a şimdi bir kerre.
Havaya hükmediyor kani' olmuyor da yere.
Dönün de atıl olan Şark'ı seyredin. Ne geri!
Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri!

...

Sefineler ki tarar kıt' a kıt'a deryâyı;
Şimendifer ki tarar buk'a buk'a dünyâyı;

...

Refâh içinde ömür sürmeler, meserretler;
Huzûr-ı hâtıra makrûn büyük sa'âdetler;
Teeyyüd etmiş emeller, nüfuzlar, şanlar
Küçülmeyen azametler, sürekli umranlar...

...

Harabeler, çamur evler, çamurdan insanlar;
Ekilmemiş koca yerler, biçilmiş ormanlar;
Durur sular, dere olmuş helâ-yı câriyer;
Isıtmalar, tifolar, türlü mevt-i sârîler;”¹⁷⁸

Necip Fazıl'ın bakışında ise coğrafyaları mamur olup olmamaları, içtimai halleri vb. noktalardan herhangi bir mukayese söz konusu değildir. Âkif'in kaybetmenin

¹⁷⁸ A.e., s. 276.

haletiruhiyesi içinde yaklaştığı ve tasvir ettiği doğu coğrafyası Necip Fazıl'da soğukkanlılıkla yaklaşılan bir mesele halini almıştır.¹⁷⁹ 1925 yılında gittiği Paris'te bir aşağı yukarı bir yıl kalan Necip Fazıl'ın bu coğrafyaya dair herhangi bir tasvir yapmamış olması dikkat çekicidir. Burada Âkif'in seçmeci tavrının ve Batı'nın iyi ve olumlu yanlarına hayranlıkla yaklaşp, bunları İslam coğrafyası için birer örnek olarak gösterme telaşının payı olsa gerektir. Necip Fazıl ise Paris'te yaşadığı süre zarfında bu coğrafyanın görünen noktaları yerine ruh cephesine odaklanmış ve daima bu tavrını sürdürmüştür. Şu halde onun Batı'yı somut tasvirler yerine daima ruh cephesiyle ele alması ve hiçbir şekilde ona karşı bir imrenme duygusu taşımaması bu şekilde açıklanabilir.¹⁸⁰

Necip Fazıl doğu coğrafyasını her ne kadar batı coğrafyası ile mukayeseye girmese de İslam âleminin perişan hâline o da değinir. Bir konferans için gittiği Bağdat'ın görünümünü daha sonra *Hesaplaşma* adlı eserine aldığı bir konuşmasında Dicle kenarına kurulmuş Bağdat'ın mazisinden eser kalmadığını söyler. Bir zamanlar etrafında Cüneyd-i Bağdadi, Mansur, Maruf-u Kerhi ve İmam-ı Azam gibi büyük velilerin gezdiği Dicle'nin o günlerden uzak olduğunu belirtir. Geceleyin muazzam bir elektrik kudreti altında pırıl pırıl aydınlandığını söylediği Bağdat'ın caddelerinin de Türkiye'de görülmeyecek şekilde geniş olduğunu ifade eder. Bununla birlikte sabah olup gün ağarınca görür ki, İslam'ın revnaklı zamanlarından çok uzaktır Bağdat. Şehrin mazisi, "Harun Reşit devrinin Bağdat'ından kalma, kubbesi gitmiş, minaresi kalmış, bilmemesi gitmiş mozağiği kalmış" yapılar dibinde ağlamaktadır. İslam'ın zayıflamaya yüz tuttuğu zamanlardaki sarı kerpiç evlerin yanında Amerikan rengi gökdelenler bulunmakta olduğunu söyler ve Dicle'nin akışında İslam, Amerikan emperyalizmi ve Rus komünizmi renklerinin karıştığını dile getirir.¹⁸¹

Bağdat, Sezai Karakoç'un hem ayrı bir ilgi duyduğu hem de idealize ettiği coğrafyaların başında gelir. Çoğunlukla İstanbul ve Şam ile birlikte anar Bağdat'ı.

¹⁷⁹ Necip Fazıl'ın coğrafya meselesinde heyecanına ve duygularına kapılmamasının en önemli örneklerinden biri olarak Kıbrıs meselesi gösterilebilir. Kıbrıs sorunuyla yakından ilgilenmiş, köşe yazılarında bu meseleyle ilgili birçok yazı kaleme almış olan Necip Fazıl, bir yerde Jeo-Ekonomik, Jeo-Stratejik ve Jeo-Etnik nitelikler aranması gerektiğini belirtip bu üç nitelik etrafında Kıbrıs meselesine detaylı ve realist bir açıdan yaklaşır. Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, s. 49-50.

¹⁸⁰ Necip Fazıl Kısakürek'in Paris'te geçirdiği zaman dilimi kendisi tarafından Bâbîâli adlı eserinde anlatılmıştır. Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbîâli*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010.

¹⁸¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, s. 54.

Özellikle Körfez Savaşı esnasında Bağdat'ın bombalanması durumu onu derinden sarsmış, bu coğrafyaya adeta ağıt yakmıştır. Bu coğrafyanın defalarca ateşlerle yakıldığı gibi yine üzerine bombalar yağdırıldığını, gündüzünün geceye çevrildiğini, Batılıların aşağılık duyguları ve kıskançlıklarıyla onu yok etmek istediklerini, İslam âleminin onu koruyamadığını, her şeye rağmen defalarca yok olsa da defalarca dirileceğini, kıyamete kadar yaşayacağını dile getirir. Yazıda bunlardan daha önemli olarak gösterilebilecek husus ise Bağdat'ın Karakoç için ifade ettiği anlamdır. Bu coğrafyaya/şehre Necip Fazıl'dan daha başka bir özle baktığı ve çok derin anlamlar yüklediği görülür.¹⁸²

Bağdat'ı şehirler şehri, darüsselam, evliyalar burcu, barış kenti, güvenlik kendi olarak tavsif eder Karakoç. Bağdat, İslam dışında hiçbir medeniyetin inşa edemeyeceği, adeta cennetten yeryüzüne indirilmiş bir şehirdir ona göre. Onun ancak Elhamra Kurtubası, Şam ve İstanbul'la yan yana koyulabileceğini ifade eder. Ne Paris ne New York ne Londra Bağdat'tan ve bu coğrafyanın ruhundan bir esinti taşımamaktadır. Kurtuba, Şam ve İstanbul gibi eşsiz olduğunu, eşsiz yaşadığını ve eşsiz kalması gerektiğini belirtir bu Bağdat'ın. Karakoç da Necip Fazıl gibi Bağdat coğrafyasının yetiştirdiği İmam-ı Azam, Abdükadir Geylani, Cüneyd-i Bağdadi, Hallac-ı Mansur, Halid-i Bağdadi ve Fuzuli-i Bağdadi gibi isimleri anarak, bu isimleri coğrafyayla eşleştirir. Bağdat'ı *Binbir Gece Masalları*'nın şehri olarak anar. Bağdat ona göre, “ipekten çarşıların, mermerden medreselerin, nurdan ilimlerin, gönül ışığından kerametlerin unutulmaz, tarihin altın sayfalarından silinmez” bir şehirdir. Moğolların Bağdat'ı istilasını anar ve “İlimlerin ve edebiyatların en yücesini bağlarında barındıran yüz binlerce eşsiz kitap, Dicle sularına atıldı” diyerek tarihi zenginliğine dikkat çeker. Bu tarihi yıkımına rağmen kendini toparladığını, uzun yıllar “sakin fakat tantanalı, mütevazı fakat muhteşem” sürdürdüğünü belirtir. Bağdat bir Dicle şehridir ona göre. “O Dicle'nin şehri ki, ruhumuzdan çıkar, dolunaylarda yıkanır ve hurmaları selâmlayarak denizlerin sonsuzluğunda birlik şarkısını söyleyerek faniliğe karışır.” der.¹⁸³

¹⁸² Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III*, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 113.

¹⁸³ A.e., s. 113-115.

Karakoç'un Bağdat'a bakışı ve onu anlatışı, ona ağıt yakışı, Necip Fazıl'ı değil Âkif'i hatırlatır. Âkif'in Osmanlı Devleti'nin kaybettiği topraklara, özellikle Balkanlara, bakışı ve bu kaybediş karşısındaki hâletiruhiyesine yakın bir ruh haliyle bakar Bağdat'a Karakoç Körfez Savaşı'nın etkisiyle. Bağdat'a dair bu ifadelerinin başka vesilelerle dile getirdiği sınırların suniliği, Orta Doğu'ya aidiyet düşüncelerinin duygu/hissiyat boyutunu göstermesi bakımından önemli olduğu söylenebilir.

Bağdat, onun şiirlerine de yansır. Birçok şiirinde sadece isim olarak geçmekle birlikte *Hızırla Kırk Saat* şiirinin bölümünde Bağdat tarihi çağrışımları, ifade ettiği anlam, sembol yoğunluğu içinde konu edilir. "Bağdat'tayız / Dönüp duruyoruz yırtıcı kuşlar gibi / Çevresinde bir darağacının" mısralarıyla başlar ve Hallac-ı Mansur ile birlikte anılır. Bağdat'ın bir medeniyet şehri olarak zenginliğine atıf yapar şair. Kimler yoktur ki bu şehirden çıkmamış olsun. "Bilginlerde büyücüler su vurucuları / Köle tüccarları çan onarıcıları / Sultan saçını tarıyan kadın / Eski bir define arayıcısı / Matematiğin bulucusu / Şeyh Galib'in muştucusu / Haznedar ve kütüphane memuru" herkes oradadır, Hallac-ı Mansur'un idamını izlemektedir.¹⁸⁴ Şair bu coğrafyanın tarihi zenginliği yanında trajedisine de işaret etmiş olur böylece.

Mehmed Âkif'in Ocak 1914'te Beyrut, Kahire, El Uksur (Luksor), Medine ve Şam'a; Mayıs 1915'te ise Riyad, Necid ve Medine'ye olmak üzere iki defa İstanbul'dan doğu coğrafyasına seyahat ettiği bilinmektedir. Bu seyahatlerinde adı geçen bölgeleri dolaşan ve buralarda yaşayan insanlarla tanışıp konuşan Âkif, bölgeyi hem fiziki hem de beşeri olarak tanımıştır. Bu manada Şark'ta gördüğü manzaralar, tanıştığı insanlar Âkif'in zihin ve gönül dünyasına derinden işlemiş ve doğu coğrafyası, *Safahat*'in yedinci kitabı olan *Gölgeler*'e müstakil bir manzume olarak da girmiştir. "Şark" manzumesinde Mehmed Âkif, doğunun manzarasını çok geniş bir şekilde gözler önüne serer:

"Ne gördün, Şark'ı çok gezdin? " diyorlar. Gördüğüm: Yer yer
Harâb iller, serilmiş hânümanlar, başsız ümmetler;
Yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler, tersiz alınlar, işlemez kollar;
Bükülmüş beller, incelmüş boyunlar; kaynamaz kanlar.
Düşünmez başlar, aldırılmaz yürekler, paslı vicdanlar;
Tegallübler, esâretler, tehakkümler, mezelletler;

¹⁸⁴ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 232-234.

Riyâlar; türlü iğrenç iptilâlar, türlü illetler;
Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;
Ekinsiz tarlalar, ot basmış evler, küflü harmanlar;
Cemaatsiz imamlar, kirli yüzler, secdesiz başlar;
"Gazâ" nâmiyle dindaş öldüren bîçâre dindaşlar;
İpissiz âşîyanlar, kimsesiz köyler, çökük damlar;
Emek mahrûmu günler, fikr-i ferdâ bilmez akşamlar!..”¹⁸⁵

Şair, gördüğü bu manzara karşısında ağlar, bir aşinalık bir tanışık yüz arar ancak bulamaz. Hayretler içindeki şair o ana kadar insanlığın doğum yeri olarak gördüğü coğrafyanın içler acısı haliyle zihnindeki hali arasında münasebet kurmakta zorlanarak sorular sormaya başlar:

“İlâhi! Gördüğüm âlem mi insâniyetin mehdi?
Bütün umrânı târihin bu çöllerden mi yükseldi?
Şu zâirsiz bucaklar mıydı vahdâniyetin yurdu?
Bu kumlardan mı, Allah’ım, nebîler fişkırıp durdu?
Henüz tek berk-ı îman çakmadan cevvinde dünyânın,
Bu göklerden mi, yâ Rab, coştı, sağnak sağnak, edyânın?
Serendip’ler şu sahiller mi, Cûdî’ler bu dağlar mı?
Bu iklimin mi İbrahim’e yol gösterdi ecrâmı?
Haremler, Beyt-i Makdisler bu topraktan mı yoğruldu?
Bu vâdiler mi dem tuttukça bihûş etti Dâvûd’u?
Hirâ’lar, Tûr-u Sinâ’lar bu âfâkın mı şehkârı?
Bu taşlardan mı, yer yer, taşı Rûh-ullah’ın esrârı?”¹⁸⁶

Bu sorular onun inandığı, hayalinde kurguladığı coğrafyayla gerçeklik arasındaki bocalamadan ortaya çıkar. Şair, “*O mâzîler, İlâhî, bir yıkık rüyâ mıdır şimdi?*” mısrasıyla uğradığı hayal kırıklığını dile getirir. Ancak zihnindeki (hayalindeki) coğrafya ile gerçek coğrafyanın perişanlığının ortaya çıkardığı üzüntü, tam manasıyla bir umutsuzluğa sevk etmez şairi. Bu manzara karşısında Allah’a yönelerek ümidini diri tutmayı tercih eder. Denebilir ki Mehmed Âkif’in doğuya, diğer bir deyişle Asya coğrafyasına bakışı *Hakkın Sesleri* kitabındaki “Yazık. Şark’ın

¹⁸⁵ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 468.

¹⁸⁶ *A.e.*, s. 469.

semâsından Hilâl'in geçti işrâkı!"¹⁸⁷ mısrasındaki üzüntü hissi ile "Ne yaptın? "Leyse li'l-insâni illâ mâ se'â" vardı!.." ¹⁸⁸ mısrasındaki gayret umudu arasındadır.

Âkif, doğuyu, sadece genel bir Asya coğrafyası olarak değil; aynı zamanda şehirleri, bölgeleri ve ülkeleriyle şiir ve düz yazılarında anlatır. Mısır, Arabistan, İran, Hindistan, Çin gibi ülkeler; Medine, Necid, Buhara, Taşkent, Hıyve, Semerkant gibi şehirler; Bedir, Cûdi, Sîna gibi kimi çöl, dağ isimleri onun şiirlerinde de düz yazılarında da geçen doğuya ait coğrafyalardır.

Necip Fazıl ise Mehmed Âkif'in yaptığı gibi somut mekân tasvirlerine çok fazla girmez. Onun aradığı ve sorguladığı daima İslam'ın ruh ve mana bakımından bu coğrafyadaki durumudur. O da Âkif gibi ülke ülke doğu coğrafyasına temas eder; fakat onun temaslarında aktarımdan ziyade yorum; tasvirden ziyade fikir ön plandadır. Mekke'ye, Medine'ye ve Hicaz yarımadasına, Mısır ve İran başta olmak üzere bütün İslam coğrafyasına, Hindistan, Çin ve Japonya'ya o da temas eder. Bu temasların hemen hepsi mahiyet bakımından fikir merkezlidir.

Coğrafyaya bakıştaki bu farkta her üç ismin de içinde buldukları zamanın ve şartların etkisi tartışılmaz bir amildir. Âkif'te İmparatorluğun gün gün kaybettiği topraklara duyulan üzüntünün derin izler bıraktığı bir ruhun trajik tezahürleri görülürken, Necip Fazıl'da genç Cumhuriyet'in Anadolu'yu merkez kabul eden temkinli bakışı hâkimdir. Karakoç'ta ise yeniden bir medeniyet yükselişinin basamak noktalarını yoklayan, bunun sınırlarını arayan, imkânlarını sorgulayan, onu tarih ve medeniyetle harmanlayıp, Müslüman kimliğin sadece geçmişi ve hali ile değil, geleceği ile de ilişkilendiren çok daha entelektüel bir bakış vardır.

Mehmed Âkif, *Safahat*'ın beşinci kitabı *Hatıralar*'da, yer alan "Necid Çöllerinden Medîneye" manzumesi denebilir ki başından sonuna kadar bu coğrafyayı anlatır. Hava şartlarından, manzaraya, yapılardan insanlara kadar birçok detay atlanmadan aktarılır. Şairin "Nar-ı beyzâ mı nedir, öğle zamanında güneş? / Tepesinden döküyor beynine âfâkın ateş!" diye tasvir ettiği sıcaklık, insana her şeyi unutturacak adar yakıcıdır. Şair, çölü Allah'ın adeta bir resim gibi yarattığını ve burada insanın hilkatini kendinde duyduğunu söyler. İnsana yaratılışın sırrını fısıldayan çölde güneş, adeta yeryüzüne inmişçesine doğar; bulutlarsa burada bahar tazeliğiyle görülür.

¹⁸⁷ A.e., s. 222.

¹⁸⁸ A.e., s. 223.

Çölün uzayıp giden manzarasında insan tefekkürden kendini alamaz; yalçın kayalar, bu kayalarda oyulmuş inler ve yer yer vahalar ve bir elekten geçirilmişçesine çeşitli renkler bir ahenk oluşturur. Bu ahenk öyle eşsiz bir güzellik sunar. Ancak şair, kavurucu sıcakta çöle ait bu eşsiz güzelliklerin silinip gittiğini, bunların yerine son derece korkunç bir manzaranın geldiğini söyler:

“O güzel sîne, o çöl, şimdi ne korkunç oluyor:
Bir cehennem ki uzanmış, dili çıkmış, soluyor!
Ne zemininde sezersin, ne fezasında hayat;
Âh bir reng-i hayât olsa da görsem... Heyhat!
Benzi külden de uçuk... Nerde o masmavi semâ?
...
Bir avuç gölgeyi minnetle veren kuytuların,
Yalıyor, parçalıyor göğsünü binlerce fırın!
Ne soluk var, ne de ses... Badiyenin hâli harab!
Çağlıyor sâde ufuklardaki âvâre serab;
Bir de çan seslerinin dalgalanan tekrarı.”¹⁸⁹

Coğrafyanın bu zorlayıcı şartları altında dinlenecek bir vaha, bir yeşillik arayan şair ümitsizlik içinde yoluna devam ederken birden uzakta Kubbe-i Hadrâ'yı görür. Şair Kubbe-i Hadrâ'yı bütün ümidini kaybetmişken maksuduna kavuşan bir kişinin mutluluğunun verdiği bir coşkuyla anlatır. Çöl ortasında bir yeşillik ve konak bulma umudunu neredeyse yitirmiş şairin birden karşısında Kubbe-i Hadrâ'yı görmesinin coşkunluğu ile uğruna son derece zorlu bir yolculuğa katlandığı Medine'ye ulaşmanın sevinci birleşir. Şair, bu iki duygunun bir araya gelmesiyle ortaya çıkan coşkunluğu, üslubuna da yansıtır:

“Karşıdan "Kubbe-i Hadrâ" edivermez mi zuhûr?
O nasıl heykel-i dîdâr, o nasıl cebhe-i nûr!
Öyle bir Tûr ki: Her lemha-i istiğrâkı,
Olmadan çâk-ı tecellî, süzüyor Hallâk'ı!
Ebedî fecrini gördükçe perişan lâhût;
Zıll-i memdûduna düştükçe güneşler mebhût!
Sanki feyfâ-yı taharride yanan ervâha,
Sayeler dökmek için Sidre'den inmiş vâha.
O cehennem gibi vâdide bu cennet ne güzel!
En büyük şî'r tezadın mıdır, ey Hüsn-i Ezel?
Sana bir mısra'-ı bercestedir etmiş ki sünûh:

¹⁸⁹ A.e., s. 362.

Duyar amma varamaz yükselen âhengine rûh.”¹⁹⁰

Medine’ye ulaşıldığında da peygamberlerini ziyarete gelen Müslümanların oluşturduğu manzara şair tarafından anlatılır. Şairin “bir cihân-ı sükûn” olarak nitelediği Medine, adeta “koskoca âlem”dir. Bu âlemde “Tunuslu, Afganlı, / Transvalli, Buharalı, Çinli, Sudanlı, / Habeşli, Hıyveli, Kaşgarlı, yerli, Hersekli, / Serendib'in, Cava'nın, Mağrib'in bütün şekli”¹⁹¹ bir aradadır. Bu manada Medine şair tarafından farklı coğrafyaların adeta kesiştiği nokta olarak çizilir. Müslümanların dünyanın çeşitli coğrafyalarından peygamberlerinin huzuruna gelmeleri ve burada “başka başka lisanlar”ın aynı duaları etmesi şairi derinden etkiler. Onlarla kendi arasında Müslüman olmaktan gelen kardeşliğe vurgu yapan şair, Müslümanların asırlardır ihtiyaç duyduğu birlik ve beraberlik ruhunu bu coğrafyada bulur. Bu bağlamda Âkif için Medine coğrafyasının Müslümanların birlik ve beraberliğini ifade ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Necip Fazıl Kısakürek de Âkif gibi bir peygamber aşığıdır ve bu bağlamda Medine onun için de heyecan verici bir coğrafyadır. Onun Medine coğrafyasına dair düşüncelerine geçmeden önce Âkif’in şiir ve düz yazılarında üzerine herhangi bir düşünce bulunmayan Mekke coğrafyasına dair düşüncelerini, tarihi ve -kendisi açısından- aktüel izlenimlerini incelemekte fayda var.

Çöle İnen Nur’da Mekke, daima Kâbe ile birlikte ve ikinci olarak da İslam’ın sembolü olmuş mekanlarıyla anılır. Örneğin “Mekke, Kâbe’nin etrafında bir fânus; Kâbe, Mekke’nin içinde bir nur.. Mekke bir şehir, Kâbe bir sır...”¹⁹² olarak anlatılır. Mekke’nin tarihine dair kısa bir tafsilatta bulunan Necip Fazıl, Kuran’da Mekke’nin adının Bekke olarak zikredildiğini ifade eder ve tahrif edilmiş kitap olarak tavsif ettiği Zebur’da da mezmurlardan Bekke isminin çıkarılarak bu coğrafyaya sadece Gözyaşı Vadisi dendiğini belirtir.¹⁹³ O, Mekke’yi “Asya ile Afrika’nın kilit noktası; Babilonya ve Suriye’den Yemen yaylasına ve Hint Okyanusuyla Kızıl Denize giden yolların düğüm merkezi olmak yüzünden, ticaret yeri...”¹⁹⁴ olarak tarif eder.

¹⁹⁰ A.e., s. 364.

¹⁹¹ A.e., s. 365.

¹⁹² Necip Fazıl Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, İstanbul Büyük Doğu Yayınları, 2006, s. 53.

¹⁹³ A.e., s. 53.

¹⁹⁴ A.e., s. 60.

Kısakürek'in içinde Kâbe'yi bulundurması, dolayısıyla Müslümanların kiblesi olması, İslam peygamberinin yurdu olması gibi birçok bakımdan son derece önem atfettiği Mekke *Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler*¹⁹⁵ adlı eserinde ise ruh ve mana tarafında daha fazla durulmakla birlikte şehir, iktisat, içtimai hayat gibi birçok cephesiyle tasvir ve tahlil edilir.

Necip Fazıl, Cidde ve Mekke arası bazı köyleri Türkiye'nin Doğu illerindeki tek katlı ve toprak yapılı evlerin olduğu köylere benzetir. 1973 yılında Hac için gittiği Mekke'nin mimarisini "Avrupa kübik (beton-arme) mimarîsi üstüne püskürtülmek istenmiş arap üslûbunda çizgiler" olarak tasvir eder. Mekke'nin ana caddelerinin hayli geniş olduğunu belirtir. Bu maddi tasvirlerde Kabe'ye ve ifade ettiği anlama da değinir. Kâbe'nin tarihine burada da temas eder.¹⁹⁶

Mekke'nin sosyal dokusuna değinen Necip Fazıl, ruh ve ahlak olarak bir zayıflığın varlığından, Arapların lisanlarını yitirişinden ve sosyal yapıyı iki uçta olumlu ve olumsuz temsil eden Arap varlığından söz eder. Araplığı olumlu olarak temsil edenler hem Arap olmanın şerefini hem lisanlarının değerini hem de dininin hakikatini koruyanlardır. Yazarın "Araplık iddiasındakiler" olarak nitelendirdiği olumsuz grup ise Arap olmanın anlamını yitirmiş, Arapçayı sokak dilinde konuşan ve dinini ve dininin icaplarını ve öz nefsinin hakikatini kaybetmiş olanlardır.¹⁹⁷

Suudi Arabistan coğrafyasının iktisadi durumuna da değinen Necip Fazıl, iktisadi manzarayı "hayret ve garabet kelimeleriyle ifade edebilecek derecede "görülmedik" belirtir ve müthiş bir hareketsizlik ve kabuğu içinde rahatlık manzarası arzeder." sözleriyle ifade eder. Hiçbir yerli imalin bulunmadığını söylediği bu coğrafyada her şeyin dışarıdan ithal edildiğini vurgular. Burada hemen her şeyin petrol gelirlerine bağlı olduğunu, bunun dışında herhangi bir gelir düşüncesi bulunmadığını, öyle ki hacda kesilen kurban etlerinin bile değerlendirilmeden toprağa gömüldüğünü söyler.¹⁹⁸

Necip Fazıl'ın Suudi Arabistan coğrafyasına bakışı, bu topraklarda İslam dini açısından değerli olan mekânların ve sembollerin dışında daima menfidir denebilir.

¹⁹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2012.

¹⁹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, s. 21-33.

¹⁹⁷ *A.e.*, s. 64-65.

¹⁹⁸ *A.e.*, s. 69-71.

Özellikle içtimai ve iktisadi alanlarda gördükleri onda menfi bir düşünce oluşturur. Bu kadar zenginliğe rağmen bu zenginliğin israftan öteye geçememesi, milyonlarca nüfusa rağmen bir buçuk milyonluk İsrail karşısındaki eziklik, hacıların kestikleri ve altı yüz bin nüfuslu koca bir şehri bile altı ay boyunca doyuracak eti değerlendirmek dururken bunları gömmeleri ve dışarıdan konserve et ithal etmeleri gibi daha birçok husus onun Suudi Arabistan hakkındaki düşüncesinin yönünü etkiler.

Necip Fazıl, Medine'nin kelime anlamından yola çıkar anlatmaya. Medine'nin "medeniyet kelimesinin mefhum kaynağı" olduğunu söyler. Bu coğrafya İslam peygamberinin beldesidir.¹⁹⁹ Necip Fazıl Mekke'den Medine'ye uzanan yolun manzarasını "çölün açık deniz gibi ufuklarda çepçevre bir daire çizdiği, gergin bir gergef biçiminde ufukları kasnağına sımsıkı bağlı olduğu bir yeryüzü" olarak tasvir eder. Medine'ye girer girmez bir yüzüğün ana taşı gibi göze ilk çarpan şeyin peygamberin mescidi ve Ravzası olduğunu belirtir ve şehrin girişinden itibaren manzarayı tasvir eder.²⁰⁰ Medine'nin ikliminin Mekke'ye göre daha serin olduğunu da ifade eder.²⁰¹

Necip Fazıl Medine'ye de Mekke ve diğer bütün coğrafyalara yaklaştığı gibi yaklaşır ve ona ruh ve mana planında bakar. Nasıl Mekke içinde Kâbe olduğu için kıymetli ise Medine de İslam peygamberinin kabri olmasından dolayı kıymetlidir. Bununla beraber peygamber kabrinin bulunması dışında Mekke'nin Medine'den üstün bir yer olduğunu da vurgular.²⁰²

Hicaz coğrafyasıyla ilgili temas edilen bir diğer bölge ise Yemen'dir. Necip Fazıl, tarih konulu *Künye* adlı eserinde, eserin ana karakteri Gazanfer bir Osmanlı subayıdır ve Yemen'de de bulunmuştur. Yazar, Yemen'deki isyancılarla savaşmış Osmanlı subayı Gazanfer'in ağzından, Yemen'in tabiatını, "Orada güneş bir yamyam... İnsan eti yiyor. Toprak bu güneşin, büküm büküm donmuş salyası. Akciğeri törpüleyen sıcak bir sereyan... samyeli... ekşimtrak suların bir damlasında bir orduluk ölüm tohumu, işte tabiat!"²⁰³ cümleleriyle tasvir eder. Bu cümlelerde savaşın doğurduğu çaresizliğin coğrafya karşısındaki bakışa da aksedişi görülür.

¹⁹⁹ A.e., s. 266.

²⁰⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler**, s. 78.

²⁰¹ A.e., s. 82.

²⁰² A.e., s. 79.

²⁰³ Necip Fazıl Kısakürek, **Künye**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2014, s. 23.

Yazar, bu tabiatın hiçbir şekilde anlaşma kabul etmediğini söyler ve insanların da bu tabiata uygun olarak cehennem zebanilerini andırdığını belirtir. Cümleleri meydana getiren kelimelerin anlamlarına ve tedailerine dikkat edildiğinde anlatı zamanının - 1904-1905- Yemen coğrafyasına karşı bir olumsuz bakış görülmektedir.

Mehmed Âkif'in *Safahat*'ta doğu coğrafyasındaki trajediyi gözler önüne sererken temas ettiği bir başka doğu ülkesi ise İran'dır. Mithat Cemal'le birlikte yazdıkları *Acem Şahı* şiirinde genel olarak İran'ın müstebit yönetimi eleştirilirken İran coğrafyasına da değinilir. Şair İran'ı kabristana benzetir. İran toprağı mazlumların cesetlerinin sergilendiğı bir teşhir yeri olmuştur adeta. Âkif, içinden Sa'dî, Hâfız, Firdevsî, Râzî, Gazâlî, Kutbüddin, Sa'düddin ve Kâdî gibi birçok büyük isim çıkarmış bu coğrafyanın perişan bir hale gelmesini/getirilmesini haydutluk olarak niteler. Bir zamanlar ifan güneşinin ışığı ile bütün dünyayı aydınlattığını söylediğı bu coğrafyanın haline isyan eder adeta:

“Görüp ecsâd-ı mazlûmîne meşher hâk-i İran'ı!
O Sa'dî'ler, o Hâfız'lar, o Firdevsî, o Razi'ler,
Gazâlî'ler, o Kutbeddîn, o Sa'düddîn, o Kadîler
Yetiştirmiş; o Örfi'nin, o birçok şems-i irfânın
Ziyâsından tenevvür eylemiş iklimi dünyanın,
Bugün makhûr-ı nâdâsidir bir fırka haydûdun!”²⁰⁴

Mehmed Âkif, Mısır'da yaşadığı on yılı aşkın süre zarfında, özellikle rahatsızlığı dolayısıyla Suriye tarafında iklim olarak daha havadar yerlere gitmeye çalışır.²⁰⁵ Prenses Emine Abbas Halim Hanım'a yazdığı bir mektubunda Antakya'dan bahseder. Şiirlerindeki doğu izlenimlerinden farklı bir ton taşıyan ve o bölgenin sosyolojisinden ziyade ikliminden bahseden bu mektupta, Antakya'yı “sırtını Habibü'n Neccar dağına vermiş, ayaklarını Asi nehrine uzatmış, gözlerini de karşıki Toros cibaline dikmiş, ağaçlık, bahçelik, zeytinlik, bağlık, sulak, yemyeşil bir Türk Yurdu”²⁰⁶ olarak tasvir eder.

Necip Fazıl, fikir ve ideolojide merkeze Türkiye'yi koyar ve onun da merkezine Anadolu'yu yerleştirir. Dolayısıyla her meseleye İslam ruh ve mana coğrafyasından

²⁰⁴ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 111.

²⁰⁵ Şefik Kolaylı'ya yazdığı bir mektupta bu durumdan bahseder. Bkz.: Yusuf Turan Günaydın, *Mehmet Âkif'in Mektupları*, s. 109.

²⁰⁶ *A.e.*, s. 129.

bakan yazar, maddi hareket ve çıkış oktası olarak ise Türkiye'yi, daha da özelde Anadolu'yu alır. Bu bağlamda diğer coğrafyalara bakışında da bu tavır devam eder. Onun İran'a bakışında işte bu saik etkilidir. O, İran'a karşı menfidir. "İran dediniz mi tüylerim ürperir. İran başından beri İslam davasında ya en halis ve müspet, yahut en sahte ve menfi kafaların yatağı olmuştur." der. İran, Necip Fazıl için Suudi Arabistan ve Pakistan gibi ülkelerle birlikte şeriat bağlılığı iddia eden, fakat bu iddiayı itikat bakımından bozukluk ya da anlayış darlığı gibi sebeplerle temellendirmekten yoksun bir ülkedir.²⁰⁷

Necip Fazıl, Türkiye dışı coğrafyalara bakışta her ne kadar Anadolu'yu öncelese de farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların mücadelelerini de destekler. İran, Afganistan, Eritre, Mora, Filistin, Suriye gibi halkları ayrı ırklarda olan ülkelerdeki mücadeleler daima onun gündemindedir. Yazdığı yazılarla bu coğrafyalardaki İslami mücadeleleri Türkiye gündemine taşır.²⁰⁸ Onun İslam âlemine dair düşünceleri ve bunu gündem yapması bu çalışmanın sınırlarının dışındadır. Ancak, 16 Nisan 1956'da kaleme aldığı "Başvekil İran Yolunda" başlıklı yazısında İran ve diğer doğu coğrafyası ülkeleriyle ilgili şunları söyler:

"Baştan başa İngiliz veya Amerikan Politikasına bel bağlayan ve komünizma dünyasına mukavemet halinde bulunan bu âlemin, havza havza, birbirini tamamlamakta, birbirine destek olmakta bir takım iç dertleri, ukdeleri vardır. Herbiri bir madde ihtiyacına dayanan bu dertlerin başında da, ruhî mesele; istiklâl, şahsiyet ve zatülharekelik zarureti gelmekte. [...] Vaktiyle Osmanlı İmparatorluğunun vücudu içinde bulunan bu âlem, İmparatorluğun parça parça ve nihayet bütün halinde inhilâlinden beri böyle bir şuura varamamış ve hep küçük karakollar olarak şu veya bu Garp metropolünün bayrağını taşımıştır."²⁰⁹

Necip Fazıl, içinde İran'ın da bulunduğu Yakın Doğu ve Orta Doğu coğrafyasındaki ülkeleri Rusya ve Çin'den gelen komünizm rüzgârlarına karşı insanlığın Çin Seddi olarak nitelemektedir. O, bu coğrafyadaki Osmanlı bakiyesi ülkelerin birliğini istiklal ve şahsiyet kazanmaları bakımından son derece önemli bulmaktadır.²¹⁰ O, Mısır'dan başlayarak bütün Suriye'yi içine alan, Irak ve İran'ı da

²⁰⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor 5/6**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 112.

²⁰⁸ **A.e.**, s. 124.

²⁰⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 283.

²¹⁰ **A.e.**, s. 284.

kapsayan bu coğrafyanın, belirli bir ruh ve mana etrafında ve belli başlı bir politika emrinde ancak Türkiye'nin birleştirebileceğini iddia eder.²¹¹

Necip Fazıl Kısakürek, bütün Asya ve Orta Doğu coğrafyasını İslamiyet öncesi ve sonrası şekilleriyle *Çöle İnan Nur* adlı esrinin başında anlatır. Mezopotamya bölgesini “kol kol bütün insanlık cereyanlarının, zamanında, anafor bölgesi...” olarak niteleyen Necip Fazıl, bu coğrafyanın Doğu ile Batı'nın çarpışmalarına yol veren köprübaşı olduğunu ifade eder.²¹² Daha sonra Suriye ve Filistin coğrafyasına yönelir.

Suriye ve Filistin yollarında tarihte tevhit bayraklarının en şanlılarının yürüdüğünü ifade eden Necip Fazıl, bunların hiçbirinden iz, emare ve haber kalmadığını dile getirir. Bu topraklar artık unutkanlık, bezginlik ve karanlık içindedir ona göre. Bir zamanlar insanoğlunun ruh ibresini çeken bir kutupken, mukaddes emaneti sahibine taşıyanların ayak izlerinin silindiği, hiçliğe yakın bir boşluk içinde dövünen, çırpınan ve aranan bir coğrafya haline geldiğini ifade eder. Şam ise “Peygamberler bucağı, Resuller yolu ve kavşağı” olarak nitelenir.²¹³ Necip Fazıl İran'ı ise hem tarihte hem de aktüel zamanda ustûre, efsâne, hayâl ve çok hususî bir ruh hâletinin diyarı” olarak görür. İran bu özelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir ona göre.²¹⁴

Orta Doğu, Sezai Karakoç için ayrı bir öneme sahiptir. Bu sebeple her ne kadar şehir şehir, bölge bölge değinmeler söz konusuysa da Orta Doğu coğrafyasına bir bütün olarak yaklaşır ve önem verir. Doğu ve Batıyı ifrat ve tefrit olarak gören Karakoç, Orta Doğu'yu barışın ifadesi olarak niteler. Bu coğrafyada Müslümanların yoğun olarak yaşaması ise tesadüfi değildir; bunun bir hikmetinin olduğuna inanır.²¹⁵ Bu düşüncelerden hareketle onun coğrafyaya bir kader ve bu kaderin ifade içinde saklı bir sembol olarak baktığını söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda onun, Tanpınar'ın “Coğrafya bir kaderdir. Bu demektir ki bunun gereklerini kabul etmek, ona ayak uydurmak şartıyla onunla iyi kötü uzlaşılabilir. Fakat bu şartları büsbütün unutanlar

²¹¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 23.

²¹² Necip Fazıl Kısakürek, **Çöle İnan Nur**, s. 46.

²¹³ **A.e.**, s. 47, 67.

²¹⁴ **A.e.**, s. 48.

²¹⁵ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 38.

için perişanlık mukadderdir.”²¹⁶ fikrine yakın bir coğrafya anlayışına sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Özellikle 1980’lerden itibaren kaleme aldığı yazılarda Orta Doğu’ya dair düşünce ve hissiyatlarını dile getirir. Orta Doğu yoğun gündem içinde, aslında bütün gündemleri belirleyen görünmeyen bir gündemdir. Bu coğrafyanın uzun zamandan beri Batı’nın saldırılarına direndiğini, neticede ona yenildiğini, bu yenilmişlik psikolojisi içinde kendi kültür ve medeniyetini terk etme refleksi içine girdiğini, bütün bunların bu coğrafyada onulmaz yaralar açtığını vurgular. Orta Doğu coğrafyasında yaşanan bu kırılmanın geçmişin büyük birliğini yıkmakla kalmadığına, geleceğin birlik ve barış umudunu da yaktığına inanır. Onun asıl üzerinde durduğu nokta ise, bu coğrafyadaki trajedinin sadece ona güçlü silahlarla saldıranlar tarafından değil, aynı zamanda kendi ruh tikanıklıkları ile bu coğrafyada yaşayan insanlar tarafından oluşturulmasıdır. Bu sebeple bu coğrafyanın yaşadığı ve yaşayacağı trajediden kurtulmasının yolunu kendi kültür ve medeniyet değerlerine dönmesi olarak işaret eder.²¹⁷

Orta Doğu’nun bir vergi, bir imtihan vesilesi olması anlayışına dair düşüncenin yansımaları şiirlerinde de görmek mümkündür. *Hızırla Kırk Saat*’te Dicle, Fırat ve Nil havzalarının bir armağan olduğunu dile getirir. “Cebrail bana ne armağan etti / Bilir misiniz ne armağan etti / Dünya ırmaklarının kaynak yerlerinden bir kolleksiyon” diyen Karakoç, bu ırmakların birleşiminin bir abıhayat olduğuna işaret eder. Ayrıca “Dicle’nin uçak yakıtı maviliğini / Fırat’ın benzin yeşilini / Nil’in kül rengi bulut stilini” mısralarıyla, bu bölgelerin yeraltı kaynakları bakımından değerine işaret ederken, aynı kaynakların bu coğrafyanın kaderini etkilemesine de ima yoluyla işaret eder.²¹⁸

O, Orta Doğu’yu Türkiye’den ayrı, başka bir coğrafya olarak görmez ve ona dışarıdan bakmaz. Onun için bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu’nun olan ve İmparatorluğun son anına kadar da öyle kalan bu coğrafyaya, tarihi bağlar dolayısıyla hiçbir zaman kayıtsız kalınmayacağına altını çizer.²¹⁹ Zaten bu coğrafyanın asıl

²¹⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s. 78.

²¹⁷ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham IV: Kuruluş**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012, s. 7-18.

²¹⁸ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 188.

²¹⁹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 13.

adının “İslam Ülkesi” olması gerektiğine inanır. Büyük hareketler, tarih boyunca dünyanın merkezi olarak nitelediği bu coğrafyada tezahür etmiştir.

“Vaka yanı, tarihin karanlıklarına gömülü olan, Nuh Peygamberin, kötülöklere dalmış kavimleri cezalandıran, ilâhî görevi ve insanlığı yeniden ihyası, Hazreti İbrahimin o zamanki dünya devleti durumunda olan Babil ve Mısır devletlerinde insanlara, hükümdarlara, putlara tapmaya savaş açışı, Hazreti Yusuf’un dünya devleti olan Mısır hakikat, adalet ve gerçek inanç götürüşü, Hazreti Musanın Firavun zulmüne başkaldırışı, Hazreti Yahya ve Hazreti İsanın Romaya karşı insanlığı uyarmaları, zulme başkaldırmaları, nihayet, en büyük insan, en büyük önder ve en büyük peygamberin insanlığın kurtarıcısı İslâmı getiriş ve yayışı, devletini kuruşu, bütün bunların hepsi işte Orta Doğu denilen bu Dünya Merkezinde doğmuş, gelişmiş ve büyümüş, hedefine ulaşmıştır.”²²⁰

I. Dünya Savaşı’ndan sonra çizilen ve İslam medeniyeti coğrafyasını birbirinden ayıran sınırlar, ona göre sunidir. Bu sınırların bir anlamı yoktur onun bakışından. Örnek olarak da Suriye ve Irak’ı göstererek bu coğrafya insanının kendi istekleriyle birbirlerinden ve Türkiye’den ayrılmadıklarını, bu sınırları çizenlerin bu coğrafyada yaşan insanlar olmadıklarını, silah zoruyla çizilmiş sınırların hiçbir şey ifade etmeyeceğini belirtir.²²¹

Bu bakış açısı onu, Orta Doğu’da kurulan devletlerin de suni devletçikler olduğu düşüncesine götürür. Irak, Suriye, Ürdün gibi ölkelerle Arap ölkeleri ona göre suni devletçiklerdir.²²² Coğrafyaya medeniyet perspektifinden bakması, onda bu düşüncenin oluşmasının sebebi dir.²²³

Orta Doğu’nun suni sınırlarla bölünmesinin sebebi olarak Batı’nın bu ölkelerdeki petrolü sömürme isteğinin olduğunu ifade eden Karakoç, İslam coğrafyasında yaşanan büyük kargaşa ve karışıklığın sebebi olarak da bunu gösterir. Bu coğrafyanın kurtuluşunun ancak kendi medeniyet değerleriyle buluşmasıyla mümkün olacağı inancındadır. Bunun için fikir ve dava hareketine ve bunlara öncülük edecek insanlara ihtiyaç olduğunu söyler. Hem bu coğrafyadaki hem de bütün dünyadaki tıkanmışlığı, krizi ortadan kaldıracak olan şey, fikir ve dava boşluğunun doldurulması ve İslam medeniyetinin diriltilmesidir.²²⁴

²²⁰ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 51-52.

²²¹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 16-17.

²²² **A.e.**, s. 18.

²²³ **A.e.**, s. 20.

²²⁴ **A.e.**, s. 35-37.

Orta Doğu'nun zaten bir medeniyet birikimi olduğunu ifade eder. Tarihin en eski oturma yeri olarak gösterdiği bu coğrafya, ona göre yeni keşfedilmiş bir kara parçası gibi medeniyet kurucu insanlarını beklemektedir. On bin yıl öncesine ait arkeolojik kalıntıların bulunduğu söylediği bu coğrafya bir medeniyet ocağıdır onun için. On bin yıllık geçmişi ile bir nevi medeniyet arşivi olarak gördüğü bu coğrafyanın, üzerinde yaşayan insanlara ayrı bir gurur ve güven vereceğine inanır. Orta Doğu coğrafyası asırlarca Anadolu ve Mezopotamya medeniyetlerine, Mısır, Yunan ve Roma medeniyetlerine, nihayet İslam medeniyetine ev sahipliği yapmış ve bu sonuncusunun öz yurdu olmuş bir coğrafyadır ona göre.²²⁵

Bu coğrafya ne demografik ne de teknik, dışarıdan hiçbir müdahaleye ihtiyaç duymayan, kendi içinde bütünlüğe ve mükemmelliğe sahip olan bir yerdir Karakoç'un gözünde. Ona dokunulmasının, medeniyet zenginliğinin birtakım ideolojik hareketlerle tıraş edilmesinin, onun zenginliğinin sonu olacağının altını çizer:

“Orta Doğu... Peygamber türbeleri ve mekamları, velilerin türbeleri ve makamları, yatırlar, şehitlikler, savaş kalıntıları, surlar, hisarlar, kaleler, ehiramlar, mancınıklar, saray ve şehir harabeleri, şatolar, manastır kalıntıları, cami silüetleri ile öyle bir kendine has yapıda kemikleşmiş, bütünleşmiştir ki, onu, çağ içi bir ideoloji kıpırdanışıyla bir anda tıraş etmek, sıfıra indirmek, yok etmek olur.”²²⁶

Karakoç, sadece kendisini Orta Doğu coğrafyasının bir parçası olarak görmez; bütün insanlığı, özellikle de Müslümanları bu coğrafyanın ayrılmaz bir parçası olarak görür. Bu görüş ne aktüel zamanla, ne geçmişle ne de gelecekle sınırlıdır üstelik. Denebilir ki, bu aidiyet ilk insandan başlayıp, son insana kadar devam edecek şekilde bütün zamanları kapsar onda.

Batı'nın Orta Doğu üzerinden elini çekmediğini ifade eden Karakoç, Batılıların başka bir coğrafyada değil de kanla ve zulümle Orta Doğu'da, “Asya'nın zavallı bir kesiminde” kendilerine bir yurt kurmaya çalışmalarının sebebini kurtuluş tohumunun Orta Doğu'da bulunduğunu bilmeleri olarak açıklar. Ona göre Batılılar bunu şuur altlarından sezmektedirler.²²⁷ Bu bağlamda Batı rüzgârının bu coğrafyadan İslam izlerini silmesi, coğrafyanın geçmişi ile hali arasında bir uçurumun oluşması onun

²²⁵ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 89.

²²⁶ **A.e.**, s. 89.

²²⁷ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 496.

şiiirlerine de yansır. Bu noktada dikkat çekici bir örnek “Sesler” şiiiridir. Batı’dan esen rüzgarla Şam ve Bağdat’ın kırklara karışmış olduğunu, elde sadece Mekke ve Medine’nin kaldığını söyler Karakoç. Onlar da yarım kalıştır zaten. Urfa ufala ufala neredeyse bir balık puluna dönüşmüştür. Şairin burada Urfa’nın sadece Balıklı Göl’e indirgenmesine bir eleştiri yaptığı da söylenebilir. İstanbul ise küflenmiş bir Avrupa akşamının tasallutu altındadır. “Eski şehirlerin kimi göğe çekilmiş / Kimi yedi kat yerin dibine batmıştır” şaire göre. Bu manzarada Kudüs’ün bitmeyen bir kış yaşadığını ifade eder. Nuh şehri ise kurtaran geminin enkazının bile bulunmadığı, boğulmuş bir haldedir. Coğrafyada adeta bir humma yaşanmaktadır şaire göre. Bu hummada var olan tek şeyi ise “Senin önünde kaldı yalnız uçsuz bir yol ve bucaksız bir ülke” mısraıyla ifade eder.²²⁸

Bu coğrafyanın mensuplarını da diğer insanlardan ayıran nitelikler vardır ona göre. Orta Doğu insanının zekâsını, hayal ve düşünce gücünü, duyusunu diğer coğrafyaların insanlarından üstün tatar. Orta Doğu insanının zekâsını sezgiye yakın, derin, şoklarla dışarı çıkan, vecdle yükselen, hayale batık ve şaire özgü, açıldıkça açılan, gören değil gösteren bir zekâ olarak niteler. Bu insanların duygusunu ise, duyarlılık ve sevinci masumluğa, üzüntüsü mazlumluğa bitişiktir şeklinde tarif eder. Hayal dünyası ise metafizik korkulardan kaynaklanır ona göre Orta Doğu insanının; rüyaya yakın, durağan ve temizdir bu hayal dünyası. Karakoç, Orta Doğu insanının kanına Arap’ın düşünce ululuğu, Acem’in duygu yeniliği, Türk’ün davranış üstünlüğü kattığı inancındadır.²²⁹

Bütün bu üstün nitelikleri ise büyük peygamberler çıkarmasına, büyük vizyonların iklimi olmasına, adeta bir mucize toprağını andırmasına imkân vermiştir. Orta Doğu’nun “doğumu insanlığın doğumu, onun ölümü ise insanlığın ölümüdür”²³⁰ Orta Doğu’nun metafizik çağrışımları onun şiiirinde de yer bulur. *Hızırla Kırk Saat*’te bu coğrafya, Dicle Havzası özelinde “araf” ve “cennete yakınlık” gibi çağrışımlarla anılır.²³¹ Bu coğrafya onun İslam kimliği aidiyetinin en önemli parçalarından biridir demek yanlış olmaz. Çocukluğundan itibaren bu coğrafyanın bir parçası olarak, bu

²²⁸ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 160-161.

²²⁹ Sezai Karakoç, *Sûr: Günlük Yazılar III*, s. 289-290.

²³⁰ *A.e.*, s. 291.

²³¹ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 224-225.

coğrafyanın değerleriyle yoğrulmuştur. Dicle havzası, bir başka deyişle Orta Doğu bütün göstergeleriyle İslam medeniyetini çağırıştırır ona. “Sesler”de “Çocukluğun o Dicle kokan bir yılı” mısraı, onun bu coğrafya ile yoğrulmasına işaret etmesi bakımından önemlidir.²³² Bu coğrafyanın sonradan İslam medeniyetinin adeta mezarı haline gelişinden büyük bir hüznü duyar ve bunu da yansıtır şiirlerine. “Eşek kurumuş bir Dicle’nin yankısı gibi / Bütün bir Orta Doğu demektir / ... / Bu ölü hangi batmış imparatorluğun bayrağı” mısraları, onun Dicle Havzası’nın kurumuş, eski mamur zamanlarını kaybetmiş halinin ifadesidir.²³³

Karakoç’un şiirlerinde en çok geçen coğrafya Dicle Havzası’dır. Bunda şairin doğduğu yerin Dicle’nin kenarında bir şehir olan Diyarbakır, Ergani olmasının da payı olsa gerektir. Nitekim *Gül Muştusu*’nun V. şiirinde şair Fırat ile Dicle arasındaki bu şehri, çocukluk çağrışımları içinde anlatır. Bu coğrafya çocukluk hatıralarının, geride kalmış, eski parıltısını yitirmiş İslam medeniyetinin ve bu medeniyetin yeniden dirilişinin izlerinin bulunduğu bir yer olarak işlenir şiirde. “Dicleyle Fırat arasında / Bir eski şehir cennet titremesi” mısralarıyla başlayan şiir, bu şehrin gül ile olan ilişkisi üzerinden devam ettirilir. Bu şehir içiyle ve dışıyla gül dolu olan, gün doğmadan güllerin açılışının beklendiği bir şehirdir. “İpekten sedirlerinde Kur’an okunan / Açık pencerelerinden gül dolan” bu şehir adeta bir kanatlar ülkesidir şairin gözünde. Bu şehir batısına Fırat’ı, doğusuna ise Dicle’yi almış, “Kurumuş bir su yatağı gibi kaynayan” Üzeyir Deresi’ni bir diriliş Sûr’u gibi geleceğe saklamaktadır. “Göğsünü vakte veren [bu] yoksul ülke” Zülküfül Tepesi’ni ise kutlu bir yaprak gibi Doğu’da sallamaktadır. Şair, tıpkı bir güneş gibi bir daha doğsa yine orada doğmak, batsa yine orada batmak istediğini ifade ederek bitirir şiirini.²³⁴

Orta Doğu, şehirleri ile de onun şiirinde yerini alır. Denebilir ki, İslam medeniyetinin tarihi şehirleri olan Şam, Bağdat, Semerkant, Buhara, Mısır, İstanbul, Kudüs, Medine ve Mekke bir leit motif şeklinde onun şiirinin bir parçasıdır. Bu şehirler, onda birer hafıza mekânlarıdır demek yanlış olmaz. İslam medeniyetinin güçlü zamanlarını hatırlattıkları gibi, yeniden güçlenmesinin/dirilmesinin de mekânları/coğrafyaları olarak ortaya konurlar.

²³² A.e., s. 148.

²³³ A.e., s. 193.

²³⁴ A.e., s. 372-374.

Hızır'la Kırk Saat'in 25. bölümünde Şam; Mevlana ve *Mesnevi*, Muhyiddin İbn-i Arabi ve *Füsusü'l Hikem* ile anılır. Şems'in Mevlana'yı, Yasin'in ise İbn-i Arabi'yi olgunlaştırması Şam ile birlikte anılır şair tarafından ve "Mekke çatısında Füsüs'un ve Fütuhat'ın yapraklarını ayıklayan / Güneşin yağmurun ve rüzgârın yardımcısı kimdi" mısralarıyla Şam'a işaret eder. Bu bölümde "Şam çarşılarında" ifadesi bir motif olarak sürekli tekrarlanır. Mevlana Şam çarşılarında Şems'e rastlamış, Mevlana Şam çarşılarında Şems'i aramış, Mevlana'dan Şems Şam çarşılarında alınmıştır, *Mesnevi* ise kendisine yine Şam çarşılarında verilmiştir. Karakoç, şiirde Şam çarşılarının ekonomik yönüne değil, kültür ve medeniyet yapıcı yönüne işaret eder. Çarşı, eşya alışverişinin yapıldığı bir yer olmaktan çıkarılarak, bir kültür ve irfan alışverişi mekânı haline getirilir. Ayrıca coğrafyanın insanı yapıcı, inşa edici, kendi ruhundan ona bir ruh kazandırıcı yanına işaret edildiği de söylenebilir.²³⁵ Şiirin 27. Bölümünde Şam'ı "Ş harfiyle uzlaşan Ş sesi" olarak ifade eder ve coğrafyanın çağrışım zenginliğinin içine bırakır okuyucuyu. Şam coğrafyası Sultan Selim'i, Füsüs'u ve Şems'i aynı anda çağrıştırır ismiyle.²³⁶

Şiirin 27. bölümünde Mursiye, Tunus, Mısır, Kudüs, Mekke, Konya, Malatya ve Şam aynı anda art arda anılır ve "Yolları bir urgan gibi / Ayağına sarmış Muhyiddin'iz" mısralarıyla coğrafyanın, Muhyiddin İbn-i Arabi'nin şahsında bir bütün olduğuna işaret edilir. Bu bölümde Anadolu'dan Kâbe'ye bir çizgi çekilir şair tarafından adeta ve bu çizginin doğu ve batı uçlarının "Ak kara dünyasından / Muhyiddin'in" mısralarıyla aynı olduğuna ve "Doğu ankası / Batı ankası" mısralarıyla da birbirleriyle aynı cinsten olduklarına dikkat çekilir.²³⁷

Kudüs Orta Doğu'nun bir parçası olması, İslam ve Müslümanlar için önemli bir bölge olması dolayısıyla Karakoç tarafından özellikle değinilen bir yerdir. Özellikle 1960'larda kaleme aldığı yazılarda İsrail'in Kudüs'ü işgal etmesi meselesinin üzerinde direkt olarak durur. Kudüs'ün manevi değeri, Müslümanlar için neyi ifade ettiği gibi konulara değinir. Avrupa'nın Kudüs konusunda duyarsızlığı, hatta bu konuda Müslümanların aleyhine tavır alışı gibi konulara temas eder. İsrail'in tavrını işgalcilik

²³⁵ A.e., s. 230-2031.

²³⁶ A.e., s. 236.

²³⁷ A.e., s. 235-236.

olarak niteler ve büyük İsrail devletini diriltmeye çalıştığını, Kudüs'ün işgalinin de bunun bir parçası olduğunu dile getirir.²³⁸

Kudüs'ün sadece dini ve manevi açıdan değil, stratejik ve coğrafi açıdan da kıymetine vurgu yapar. Orta Doğu'nun hâkim tepelerinden biri olarak tavsif ettiği Kudüs'e hâkim olunduğunda bu coğrafyanın da kalbine oturmuş olacağının altını çizer.²³⁹

Karakoç, İran coğrafyasına da değinir. İran devletine düz yazılarında çok olumlu bir gözle bakmasa da özellikle İslam medeniyetine katkısı, onun bir parçası olması dolayısıyla bu coğrafyanın kimi şahsiyetlerine ve şehirlerine şiirlerinde göndermeler yapılır ya da doğrudan temas edilir. Temas edilen en önemli şehir ise Şiraz'dır demek yanlış olmaz. "Gül Muştusu"nun VII. bölümünde, "Dağdan ovaya dökülmüş / Bir kucak dolusu gül gibi / Kokuyordu küçük Şiraz" mısralarıyla gül kokan ve şairin kendisini ait hissettiği bir coğrafya olarak ifade edilir. "Doğduğumuz coğrafya avuçlarımızda" mısraı onun Şiraz'la kurduğu aidiyetin ifadesidir.²⁴⁰ Bu coğrafyayı kendi medeniyet coğrafyasının bir parçası olarak görmekte olduğunun, onu Diyarbakır'dan, İstanbul'dan ya da İslam medeniyet coğrafyasının diğer bölgelerinden ayırmadığının bir göstergesidir bu mısralar.

Asya'nın diğer bölge ve ülkeleri de Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç tarafından değinilen coğrafyalardandır. Bu bağlamda *Safahat*'ın *Süleymaniye Kürsüsünde* kitabı, oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Mehmed Âkif'in Çin, Japonya, Türkistan, Hindistan gibi Asya coğrafyasına ait birçok ülke hakkındaki değerlendirmelerini içerir. Bu ülkelerin halklarının durumları, ilime verdikleri değer, bu coğrafyalarda yaşayan Müslümanların durumları vs. hakkında izlenimlerini paylaşır.

Eski dünya olarak nitelediği Türkistan'ın tarihteki ihtişamlı zamanlarını yitirdiğini belirtir. Bu coğrafyada pek çok yerden geçtiğini söyleyen şair bunları saymaya lüzum olmadığını belirterek özellikle Semerkand ve Buhara üzerinde durur. Ancak bu coğrafya, şairin anlatmaya dilinin varmadığı, onu derinden sarsan, yüreğine kan ağlatan bir haldedir. Eskiden muazzez ve muazzam bir toprak olan Buhara, zelil

²³⁸ Sezai Karakoç, *Sûr: Günlük Yazılar III*, s. 410-413.

²³⁹ *A.e.*, s. 411.

²⁴⁰ *A.e.*, s. 377.

bir haldedir. Geçmişte içinden yüzlerce İbn-i Sînâ'lar çıkaran bu coğrafya, artık bir tek ilim insanı bile çıkaramamaktadır. Bu coğrafya artık akim bir coğrafyadır şaire göre:

“O Buhara, o mübarek o muazzam toprak;
Zilletin koynuna girmiş uyuyor müstağrak!
İbn-i Sînâ'ları yüzlerce doğurmuş iklim,
Tek çocuk vermiyor âgûşuna ilmin, ne akîm!”²⁴¹

Semer kand'ın da durumu Buhara'dan farklı değildir. Şair, geçmişte rasathaneleri ile meşhur olan bu ilim şehrinin hurafelere daldığını, insanların ay tutulmasını bile şeytanın ayı tutması olarak yorumlayıp, ayı şeytandan kurtarmak için dümbelek çaldıklarını söyler. Üstelik bu coğrafyada nifak ve ahlaki bozukluğun cehaletten daha kötü ve ileri seviyede olduğunu vurgular. Fuhuş almış başını gitmiş, hocalar mutaassıp ve ilimsizdir. Gerçi sayısız medrese vardır Buhara'da; ancak bu medreselerde ne bu dünyada ne de öteki dünyada işe yarayacak hakiki bir ilim ve fen öğretilmemektedir. Burada edebiyat da ayaklar altında, son derece pespaye bir vaziyettedir şaire göre. Herkes şair geçinmektedir. Ancak şiirde iki temel konu vardır ki biri oğlan diğeri ise kadındır. Şair bunu da bu coğrafyada yaşayanların nefsi emmârelerinin zayıflığına bağlar. Tasavvuf adı altında her türlü günahın mübah görüldüğünü söyler:

“O rasad-hâne-i dünyâ, o Semerkand bile;
Öyle dalmış ki hurâfâta o mâzîsiyle:
Ay tutulmuş, "Kovalım şeytanı kalkın!" diyerek,
Dümbelek çalmada binlerce kadın, kız, erkek!
Bu havâlîde cehâlet ne kadar çoksa, nifâk,
Daha salgın, daha dehşetli... Umûmen ahlâk –
"Pek bozuk" az gelecek- nâmütenâhî düşkün!

...
Ya ta'assubları? Hiç sorma, nasıl maskaraca?
O, uzun hırkasının yenleri yerlerde, hoca,
Hem bakarsın eşi yok dîne teaddîsinde,
Hem ne söylersen olur dîni hemen rencide!
...
Sayısız medrese var gerçi Buhârâ'da bugün...
Okunandan ne haber? On para etmez fenler,
...
Koca millet! Edebiyyâtı ya oğlan, ya karı...

²⁴¹ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 194.

Nefs-i emmâre hizâsında henüz duyguları!
Sonra tenkîde giriş: Hepsi tasavvufla dolu:
Var mı sofîyyede bilmem ki ibâhiyye kolu?”²⁴²

Görüldüğü gibi Mehmed Âkif, Türkistan coğrafyasına genel olarak sosyolojik bir gözle bakar. Bu coğrafyadaki ilim ve kültür hayatı, sosyal ve dini hayat geniş ayrıntılara ve tasvirlerle girmeden şiir sanatının sınırları içerisinde, bütünü kuşatacak bir bakışla göz önüne serilir.

Âkif’in, Çin ve Mançurya coğrafyalarına bakışı da benzer şekilde sosyolojiktir. Bu bölgelerde yaşanan dinin bir görenek olduğunu belirten şair, buralarda yaşayan Müslümanların ise cahil ve geri olduklarını söyler. “Meyl-i teâlî”nin ne demek olduğunu bilinmediğini, her kafadan “Böyle gördük dedemizden” sözünün çıktığını belirtir. Bu coğrafyadaki Müslümanların din bakımından son derece geri kalmış olmaları, Kur’an’ı neredeyse Çince gibi okuduklarını ve adetlerin Mecusi adetlerine yakın olduğunu aktarır:

“Çin’de, Mançurya’da din bir görenek, başka değil.
Müslüman unsuru gâyet geri, gâyet câhil.
Acaba meyl-i teâlî ne demek onlarca?
"Böyle gördük dedemizden!" sesi milyonlarca
...
Öyle Kur'an okuyorlar ki: Sanırsın Çince!
Bütün adetleri âyin-i Mecûsîye karîb;”²⁴³

Çin coğrafyasını Japonya ile de mukayese eden şair, Japonların Müslümanlığın bütün erkânını taşıdıklarını, onlarda sadece tevhidin eksik olduğunu söyler. Japonya’nın durumu tasvir etmekten aciz olduğunu itiraf eden şair, İslam’ın ruhunun bu coğrafyaya yayıldığını, sadece isminin Buda olduğunu belirtir. Şairin “küçük boylu, büyük millet” olarak nitelediği Japonlar, bütün özellikleriyle medeni bir toplumdur. Moda bu bölgeye giremez ve moda diye gelen kötülükler burada kabul görmez. Gece kapıların kilitlenmesine bile gerek duyulmayan bu coğrafyada, hırsızlık da bilinmez:

“Sorunuz şimdi de Japonlar nasıl millettir?
Onu tasvîre zafer-yâb olamam hayrettir.

²⁴² A.e., s. 195.

²⁴³ A.e., s. 195-196.

Şu kadar söyleyeyim: Dîn-i mübînin orada,
Rûh-ı feyyâzı yayılmış yalnız şekli: Buda.
Siz gidin saffet-i İslam'ı Japonlarda görün.
O küçük boylu, büyük milletin efrâdı bugün.
Müslümanlıktaki erkân-ı sıyânette ferîd.
Müslüman denmek için eksiği ancak tevhîd.
Doğruluk, ahde vefâ, va'de sadâkat, şefkat;
Âcizin hakkını i'lâya samîmî gayret;
En ufak şeyle kanâ'at, çoğa kudret varken,
Yine ifrât ile vermek, veren eller darken;
...
Medeniyet girebiymiş yalnız fenniyle...
O da sahiplerinin lâhik olan izniyle.
...
Garb'ın eşyâsı, eğer kıymeti hâizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!
Gece gündüz açık evler, kapılar mandalsız;
Herkesin sandığı meydanda, bilinmez hırsız.”²⁴⁴

Mehmed Âkif, Japonya'ya ve Japonlara hayranlık duyar. Öyle ki, Âkif'te Japonya coğrafyası idealize edilen ve neredeyse Müslüman toplum ütopyasının coğrafyası haline gelir. Müslümanlığın yeniden parlayacağı coğrafya burasıdır şaire göre ve bunun için yapılması gereken tek şey ise Osmanlıların birazcık gayret göstermesidir. Şiirin ilerleyen bölümlerinde de Japonya bahsi kapanmaz. Kendisinde bu hayranlığı uyandıran manzaranın nasıl meydana geldiğini merak eden şair, şiirin ilerleyen bölümlerinde bunu “Nedir esbâb-ı terakkîsi? Yakından görmek. / Bu uzun boylu mesâî, bu uzun boylu sefer,”²⁴⁵ mısralarıyla açıklar.

Mehmed Âkif, Japonya kadar olmasa bile Hindistan'ı da beğenir. Hindistan'da Kur'an'ın hikmetini bilen âlimler ve Rahmetullah'a²⁴⁶ muadil hakîmler görür. Hindistan'da İslam'ın geleceği için bir ışık görür Âkif. Gençler İngiltere'ye eğitim için gitmektedir. Bu gençlerin “hiss-i milliyetleri” sağlamdır ve taklide özenmeyip, dindaşlarının ruhu ve kalbi olma yolunda ilerlemektedirler. Hindistan, Batı'nın sadece ilmini almıştır, onun ahlakına taalluk eden yönlerine ise özenmemiş ve almamıştır:

“Besliyormuş bereket versin, o iklim-i kadîm,

²⁴⁴ A.e., s. 197.

²⁴⁵ A.e., s. 215.

²⁴⁶ Rahmetullah el-Hindî, İngilizlerin, esareti altında olan Hindistan'da doğup büyümüş, Hindistan'da Hıristiyanlığın yayılması çalışmalarına karşı İslam'ı savunmuş ve Hıristiyanlığa yönelik *İzhârü'l-Hak* adlı reddiyesiyle tanınan Hintli âlim.

“Rahmetullâh”a muâdil daha yüzlerce hakîm,
Rûh-i edyânı görür, hikmet-i Kur’ân’ı bilir
Ulemâ var ki: Huzurunda bugün Garp eğilir.
Hele hayran kalır insan yetişen gençlere de:
Bunların birçoğu tahsîl eder İngiltere’de;
Sonra dindaşlarının rûhu olur, kalbi olur;
Çünkü azminden, ölüm çıksa, o dönmez, sokulur.
Öyle, maymun gibi, taklîde özenmek bilmez;
Hiss-i milliyyeti sağlamdır onun, eksilmez.
Garb’ın almışsa herif, ilmini almış yalnız,
Bakıyorsun: Eli san’atli, fakat, tırnaksız!
Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti yüksek, gözü tok;
Şer’-i ma’sûma olan hürmeti bizlerden çok.”²⁴⁷

Necip Fazıl, Hindistan’ı ise Brahma dininin ve Buda’nın toprağı olarak niteler. Cehennem tasvirleri ve azap remizleri ile bir ıstırap diyarı olarak andığı bu coğrafyanın hiç olmadan kurtulamayacağını belirtir.²⁴⁸ Hindistan coğrafyasından Çin coğrafyasına geçen Necip Fazıl, bu coğrafyayı ise Konfüçyüs ile anar. Bu coğrafya maddeye kadim bir eskilik biçerek, insanı maddeden yaratmış, “fon, eşya ve şekiller üzerinde gayet ince nakışların dünyası”dır.²⁴⁹ O, 1967 yılında kaleme aldığı bir yazısında da Çin’in nüfusunun Avrupa’nın nüfusunun iki katı büyüklüğünde olduğunu belirtir. 1970’lerde yazdığı yazılarda da Çin “kızıl” sıfatıyla ve komünizmle beraber anılır.²⁵⁰

Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*’nde doğuya asli renk ve hakikatini İslam’ın getirdiğini, bu tecellide payı olan hissedarların da Arap, Fars, Türk ve kısmen Hint ve Çin olduğunu ifade eder ve bunu şöyle açıklar:

“Çin, Doğuyu, çağların en eskisinde, yalnız müstesna bir ruh inceliği ve madde nakışı kadrosunda temsil etti. Hint, bu ruhu, en dolambaçlı iç dehlizlere ulaştırdı. Fars, başlangıçta ve sonda derinlikleri genişletti; hususiyle başlangıçta şahsiyetini işe ve maddeye aksettirdi ve Batıya karşı Doğu İmparatorluğunu kurdu. Azap ezelle ebed arası bir zeminde, kendisinden evvelki ve sonraki Doğunun sistemleşmesine, gerçekleşmesine, mihraklaşmasına sahne oldu. Türk de, evvelâ, bozkırların dış yüzüne benzeyen kapanık ruhuyla, hiçbir kap içinde şeklini bulamayan kızgın ve hırçın bir mâyi gibi, Doğunun akıcılığını ve hareket hakkını heykelleştirdi; sonra da aynı hareket hakkını, gerçek Doğu’nun gerçek ruhuna bağlamak nasibine erdi.”²⁵¹

²⁴⁷ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 198.

²⁴⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, s. 48.

²⁴⁹ *A.e.*, s. 49.

²⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor: 9/10*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 118-119.

²⁵¹ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 47.

Necip Fazıl, Japonya'nın başlangıçta Doğu'nun mayasına bir şey katmadığını, daha sonra ise Batı'yı sadece maddi olarak ezberlediğini belirtir. Ona göre bu coğrafya "haşin bir an'ane zindanında bütün iptidaî putlarıyla başbaşa yaşamakta" ve Doğu kimliğinde pay sahibi olamamaktadır.²⁵² Başka bir düz yazısında ise Japonların kavmi ruhla dolu olduklarını ifade eder.²⁵³ Şu halde o, Japonya'nın bilimsel bakımdan ilerlemiş olmasına karşın, bu bilimsel ilerleyişe layık bir ruh geliştiremediğini, kendi geleneksel mistiği içinde kalması yüzünden de daima eksik olduğunu söyler ve bu coğrafyanın hak yolunda ruhu olsaydı her şeyin tamam olacağını belirtir.²⁵⁴

Necip Fazıl'ın gündeminde fazlaca yer tutan bir diğer coğrafya da Kıbrıs'tır. Cumhuriyet dönemi boyunca Türkiye'nin dış politikasını önemli ölçüde meşgul etmiş ve etmeye devam eden Kıbrıs hakkında Necip Fazıl, 1950'lerden itibaren hem bir düşünür hem de bir gazeteci olarak, kendi ideolojik çerçevesi içinde yazılar kaleme almış, ilgili dönemlerin hükümetlerinin politikalarını değerlendirmiş, bu konuda fikir beyan etmiştir. Bu yazılarda Kıbrıs, her ne kadar dönemin politikaları etrafında değerlendirilmiş olsa da bu coğrafyanın anlamı, önemi, değeri gibi hususlar daima ön plandadır.

Kıbrıs, Necip Fazıl'ın gündemine 1950'lerden itibaren girer. O, Kıbrıs'ı tarihi itibarıyla hem madde hem de manaca Anadolu'nun bir parçası olarak görür ve gösterir. Kıbrıs hakkında "Anadolu bütününden öyle bir parçadır ki, onu kaldırıp da Van gölünün çukuruna yerleştireniz aynen tetabuk eder." ifadelerini kullanır.²⁵⁵ Bununla birlikte 1950'lerden itibaren Türkiye'nin dış politikasında önemli bir yer tutan Kıbrıs konusunda daima temkinlidir. Bu meselede soğukkanlı davranan hükümeti takdir eder. 2 Nisan 1962'de kaleme aldığı bir yazıda Kıbrıs meselesinde tarih ve kılıç hakkı aramanın yersizliğine işaret eder ve bu coğrafya üzerinde eski hakların dillendirilmemesi, yeni haklardan da asla taviz verilmemesi gerekliliğini kuvvetle vurgular.²⁵⁶

²⁵² A.e., s. 47.

²⁵³ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 11/13**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 158.

²⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 477.

²⁵⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 67.

²⁵⁶ A.e., s. 257.

1960'ların sonuna doğru gittikçe tırmanan ve Türkiye'yi Kıbrıs'a müdahaleye yaklaştıran süreçte de bu coğrafya hakkında daima soğukkanlı bir politikadan yanadır Necip Fazıl. 13 Aralık 1967 tarihinde kaleme aldığı "Kıbrıs Bir Semboldür" başlıklı yazısında, Kıbrıs meselesinin "bütün bir milleti, mâzi ve istikbâl halinde kucaklayıcı bir (sembol) mahiyetini almış" olduğunu belirtir. Batı'nın Kıbrıs'ı Türkiye'ye karşı kullandığına ve Türkiye'yi "boşlukta mekân işgal etme ehliyetini ispata dâvet edici bir imtihandan başka bir şey" olmadığına dikkat çeker. Ona göre Batı'nın istediği şey, bu coğrafya üzerinden Türkiye'yi varlık yokluk ispatına davet etmektir. Necip Fazıl bu yazıda, Kıbrıs ve Selanik istikametinde maddi bir hareketten başka çıkar yol kalmadığını söyler.²⁵⁷

Kıbrıs harekâtından sonra ise, verdiği bir konferansta Kıbrıs'ı ekonomik, stratejik ve etnik olarak değerlendirir. Ekonomik olarak Kıbrıs'ın keleş bir araziye sahip olduğunu ve bir kıymet ifade etmediğini belirtir. Dolayısıyla Kıbrıs'ı alan için bu coğrafyanın bir yük olduğunu belirtir. Stratejik olarak ise Kıbrıs'ın sadece taarruz için kıymeti olduğunu vurgular. Tarih'te Muaviye devrinde Kıbrıs'ın batı yönünde bir basamak taşı olarak kullanıldığını söyler ve Osmanlılar devrinde de Avrupa'ya taarruzun basamak taşı yapıldığını dile getirir. Ona göre Kıbrıs stratejik olarak sadece dışarıya doğru kuvvetini göstermek isteyen ülkenin elinde bir kıymete sahiptir. Etnik olarak ise Kıbrıs'ta seksen ila yüz bin Türk'ün bulunduğunu söyler. Kıbrıs'ın ekonomik, stratejik ve demografik olarak panoramasını çizen Necip Fazıl, bu coğrafyanın milli haysiyet meselesi haline getirmeye değmeyecek olduğunu ima eder.²⁵⁸

Necip Fazıl, Kıbrıs meselesinin ilk aşamalarında ve tırmandığı zamanlarda söylediklerinin aksine, harekâttan sonra, Kıbrıs'a karşı bu olumsuzlayıcı tavrının sebebi olarak dönemin hükümeti ile siyasi ve fikri planda uyuş(a)maması gösterilebilir.²⁵⁹ Aslında olumsuzladığı coğrafya değil, politik olarak eleştirdiği bir hükümetin bu harekâtı yapmasıdır. Nitekim konuşmanın devamında da bunun işaretlerine rastlamak mümkün. Şu halde onun Kıbrıs coğrafyasına bakışında

²⁵⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2008, s. 235.

²⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 50.

²⁵⁹ Necip Fazıl, Kıbrıs harekâtının siyasi propaganda malzemesi yapılmasını şiddetle eleştirir. Harekâtın Türk ordusunun başarısı olduğunu, bu başarının siyasi malzeme haline getirildiği, kullanıldığı inancını taşır. Bkz: **A.e.**, s. 51.

1950'lerden 1980'lere kadar hemen hemen bir değişme olmadığını, Kıbrıs'ı Anadolu'nun bir parçası olarak gördüğünü ve ne olursa olsun bu coğrafyayı önemsemediğini, ekonomik, stratejik ve etnik olarak yaptığı değerlendirmenin de aslında politik bir tepkiden kaynaklandığını söylemek gerekir.²⁶⁰

Asya coğrafyası Karakoç'un İslam medeniyetinin bir parçası olarak gördüğü, önemsemediği ve üzerinde durduğu bir coğrafyadır. Keşmir, Doğu Türkistan, Batı Türkistan, Azerbaycan gibi bölgeler İslam coğrafyasının bir parçası olarak sahiplenilmesi gereken coğrafyalardır ona göre.²⁶¹ Zira Asya, bir uykudadır ona göre ve uyandırılması gerekmektedir.²⁶²

Asya Uzak Doğu'ya uzana bir çizgide Karakoç tarafından sahiplenilmiş bir coğrafyadır. İdeal coğrafyası Cava Adası'na kadar uzanan şair, *Hızır ile Kırk Saat*'te "Altımızdaki atlar / Soluk aldılar / Asya'nın doğusunda / Afrika'nın Avrupa'nın batısında" mısralarıyla bu coğrafya perspektifine işaret eder.²⁶³ Özellikle İslam medeniyetinde iz bırakmış Asya şehirlerine birer sembol olarak değinir. Semerkant, Buhara, Taşkent gibi şehirler birer bellek mekânıdır Karakoç'ta. Bu şehirleri Mekke'den, Medine'den, Şam'dan, Kudüs'ten, Bağdat'tan, İstanbul'dan, Diyarbakır'dan ayrı düşünmez.²⁶⁴ Semerkant ve Buhara bu şehirlerle beraber aynı medeniyet coğrafyasının parçalarıdır onda.²⁶⁵

Karakoç'un Kıbrıs'a bakışı ise Necip Fazıl'a göre çok daha sahiplenici ve aidiyet göstericidir. 1960'larda kaleme aldığı yazılarda Kıbrıs'ı coğrafya olarak Doğu Akdeniz ve Ege ile birlikte anar. Kıbrıs meselesinin aslında bir Doğu Akdeniz ve Ege meselesi olduğuna, bu coğrafyanın birbirinden ayrı değerlendirilemeyeceğine işaret eder. "Kıbrıs'ın kaderi, Doğu Akdeniz'in kaderidir" ona göre. Bu anlayış onu, sadece Kıbrıs'ı değil, On İki Ada'yı da sahiplenmeye ve bu sınırların da suniliğine dikkat çekmeye götürür. On İki Ada'nın suni sınırları, bu adalarda yaşayan insanları da olumsuz etkilemektedir ona göre ve Kıbrıs'la beraber, bu adalar üzerinde de Türkiye

²⁶⁰ A.e., s. 51.

²⁶¹ Sezai Karakoç, *Sütun: Günlük Yazılar II*, s. 13.

²⁶² Sezai Karakoç, *Sür: Günlük Yazılar III*, s. 285.

²⁶³ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 254.

²⁶⁴ A.e., s. 404.

²⁶⁵ A.e., s. 504.

hak talep etmeli; Kıbrıs gerekirse ortadan Türk ve Rum kesimleri olarak bölünmek suretiyle Türkiye'ye dâhil edilmelidir.²⁶⁶

Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç, coğrafyaya Müslüman duyarlılığıyla bakmakla beraber yoğunlaştıkları noktalar birbirinden farklıdır. Örneklerde de görüldüğü üzere Âkif, coğrafyaya baktığında oradaki fiziki güzellik ya da çirkinliklerden ziyade insanların yaşayışını, alışkanlıklarını, adetlerini, göreneklerini, dinlerini ve bu dini yaşama biçimlerini görür. Eğer tabiatta bir güzellik ya da çirkinlik görüyor ve bunu anlatıyorsa bu anlattığı şey de yine ya kendi his dünyasından ya da toplumsal hayattan iklime, fiziki gerçekliğe akseden güzellik ya da çirkinliktir.

Necip Fazıl ise o coğrafyaya daha ziyade Türkiye'yi merkez alarak bakar. Cumhuriyet Türkiye'sinin Müslüman duyarlılığı yüksek bir ferdi olarak batıya değil doğuya değer verir. Onda da Âkif gibi Müslüman duyarlılık hâkimdir. Ancak Âkif'teki kaybedilen coğrafyanın ortaya çıkardığı trajik bakış onda yoktur. O, bir ideolojiye sahiptir. Anadolu ve Türkiye dışındaki coğrafyalara bu ideoloji ekseninde bakar. Dolayısıyla trajik değildir. İslam coğrafyasının İslam ruh ve manası yönünden durumu, Müslüman ülkelerin Türkiye ve birbirleri ile olan ilişkileri, birlik potansiyelleri, bu ülkelerin yönetici ve halk düzeyindeki İslami yaşayışlarının durumu, bu coğrafyalardaki İslami hareketler vb. noktalara odaklanır.

Karakoç ise coğrafyanın daima tarihi medeniyet birikimiyle ilgilenir. Coğrafyanın ifade ettiği anlam, İslam medeniyeti birikimi onun yoğunlaştığı noktalardır. Coğrafyayı medeniyet tarihi gibi bir süreklilik olarak görmesi ve sınırları suni bulması dolayısıyla bütün Orta Doğu coğrafyasına içeriden bakar.

2.4. Rusya ve Kafkaslar

Kafkaslar ve Rusya da Mehmed Âkif'in zaman zaman değindiği coğrafyalardır. *Süleymaniye Kürsüsünde* kitabında vaiz, Rusya'ya giden bir vapura bindiğini söyledikten sonra zamanın Rusya'sını şöyle anlatır:

“O zaman Rusya'da hâkimdi yaman bir tazyik ...
Zulmü sevdirmek için var mı ya bir başka tarik?

²⁶⁶ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 83-86.

Düşünen her kafanın mutlak ezilmektir sonu!
Medenî Avrupa, bilmem, niye görmezdi bunu?"²⁶⁷

Fatih Kürsüsünde ise Rusya üzerinden bir gelecek planı yapmanın yanlışlığını ifade etmek için vaiz, "Şimâle doğru gidersen: Soğuk bir istikbâl," der. Burada vaizin ağzından şair, soğuk kelimesiyle hem coğrafi bir gerçekliği hem de Rusya'daki rejimin çağrıştırdığı düşünceyi dile getirir. *Berlin Hatıraları*'nda da Rusya tarafından vesayet altına alınan Kuzey Asya'dan bahseden Âkif, bu coğrafyada da insanların büyük sıkıntılar yaşadığını ifade eder. Köyler yakılmakta, evler basılmakta, halk zorla savaşa sürülmektedir:

"Şimâle doğru çıkarsan vasiyy-i sâninin,
Neron rezilini mahcûb eden, şenâ'atini
Görür de zaptedemezsin sâdâ-yı lâ'netini.
Ne dul bıraktı, ne öksüz o hânümân yıkıcı...
Nasıl da keskin, ahâlîye karşı kör kılıcı!
Şu'ûn-i câriyeden köy basıp, şehir yakmak,
Sefilin ordusu kâtil, hükûmetiyse yatak!
Hazarda sulhü tahassürle yâd eden teb'a ,
Sürüldü süngüler altında harbe son def'a;
Yıkıldı arkada milyonla bî-günâhın evi.
Yetim iniltisidir şimdi inleyen cevvi!"²⁶⁸

Necip Fazıl, Rus coğrafyasını daima komünizmle beraber anar ve bundan dolayı Rusya'yı "kızıl" sıfatıyla tavsif eder. O, Rusya'nın kendisi dışında her ülkeyi yakıp kül etme potansiyeli olduğunu belirtir. Zira "Komünizma, Rusya için bağlanılan bir itikatlar manzumesi olmaktan çıkmış, sadece dışarıdaki (demokratik) ve (kapitalist) bünyeleri berbâd etmeye mahsus bir politika malzemesi haline gelmiştir." Komünizm bu bağlamda "en saf haliyle" bu coğrafyadadır.²⁶⁹ Komünizm taraftarı işçi, doktor, âlim, memur, mühendis, mimar gibi meslek sahiplerini mesleklerinin ve kendi değerlerinin ne işe yaradığını görmeleri için Rusya'ya gitmeleri gerektiğini söyler.²⁷⁰

²⁶⁷ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 190.

²⁶⁸ **A.e.**, s. 349.

²⁶⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 9/10**, s. 111.

²⁷⁰ **A.e.**, s.

Rusya’da köylünün beyin ve uzuvlarının bütün şahsi iradesinin kurutulduğunu, işçi sınıfının haklarının sadece soyut olarak savunulduğunu, somut olarak ise şahıs şahıs bütün işçilerin birer motor ve beygir kuvveti derekesine indirildiğini söyler. Bu manzarada köylüsünün de işçisinin de şuur ve istek istidadından uzak olduğunu ifade eder. Necip Fazıl Rusya’da hemen her sınıfın anestezi altındaymışçasına her şeyden habersiz, bütün şuurunu kapalı şekilde, saadetinden ya da felaketinden bihaber, acı duymaksızın yaşamakta olduğunu belirtir.²⁷¹

Bu düşüncelerinin dışında Necip Fazıl, Türk-Rus ilişkilerinin tarihine dair kaleme aldığı *Moskof*²⁷² adlı eserinde tarihi olarak da Rusya hakkında bilgiler verir.

Sezai Karakoç da Rusya ve Kafkas coğrafyası ile ilgilenir. Gerek Rusya ile olan münasebetler dolayısıyla gerekse bu coğrafyada yaşayan Müslüman Türkler dolayısıyla ilgisini bu coğrafyaya yöneltir. Necip Fazıl’da olduğu gibi özellikle komünizm dolayısıyla Rusya daima gündemindedir.

Rusya, Karakoç için gerek komünizm gerek tarihi emelleri bakımından daima bir tehdittir. “Rusya’nın Petro vasiyetnamesindeki, sınırları Akdeniz’e varan Slav hegemonyasını ihya etme veya gerçekleştirme hayalleri içinde harıl harıl çalıştığı” inancıyla, onu coğrafi bir tehdit olarak da görür. Kendi coğrafyasına sığmayan, başka coğrafyalara, özellikle Türkiye ve Orta Doğu’ya uzanmak, bu coğrafyalara yayılmak isteyen bir ülkedir Rusya ona göre.²⁷³

Karakoç, 1960’larda Kafkas coğrafyası içinde yer alan İdil-Ural Bölgesi hakkında bilgiler verir. Bu bölgenin yedi yüz bin kilometrekare olduğunu ve yirmi milyona yakın nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman Türklerden ve Tatarlardan meydana geldiğini ifade eder. Bu halk, iklimleri gibi sert ve sağlam karakterli oldukları gibi aynı zamanda çalışkan ve medenidir.²⁷⁴

2.5. Afrika Coğrafyası

Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un coğrafyaya bakışları tek bir şehirle, bölgeyle, ülkeyle ve kıtayla sınırlı bir bakış değildir. Müslümanların

²⁷¹ A.e., s.

²⁷² Necip Fazıl Kısakürek, *Moskof*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010.

²⁷³ Sezai Karakoç, *Sûr: Günlük Yazılar III*, s. 458.

²⁷⁴ Sezai Karakoç, *Farklar: Günlük Yazılar I*, s. 132-133.

yaşadıkları her yer onları coğrafya olarak ilgilendirir. Kendi hayatlarına ya da Müslümanların hayatlarına tarihi ya da aktüel olarak etki eden her yer onlarda bir karşılık bulur. Afrika coğrafyası da bu coğrafyalardan biridir. Onların Afrika'ya bakışında en önemli farklılık Sezai Karakoç'ta görülür. Zira Karakoç, Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'da sadece Kuzey Afrika ile sınırlı olan Afrika coğrafyasına bakışın çerçevesini genişleterek, Afrika'nın tamamını içine alan bir bakış açısı ortaya koyar. Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'ın Afrika coğrafyasına bakışları ise bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olmuş Kuzey Afrika coğrafyası ile sınırlıdır.

Mehmed Âkif, uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olan bu coğrafyaya aidiyet hissi ile yaklaşır. Kuzey Afrika ülkelerinden biri olan Mısır'da uzun yıllar yaşayan Âkif, bu coğrafyayı çok iyi bilir. Fas, Cezayir, Lübnan gibi Kuzey Afrika ülkeleri daima gündemindedir. Bu coğrafyalardaki gelişmeler ile Müslümanların durumlarını yakından takip eder.

Fas, Tunus ve Cezayir'in Osmanlı İmparatorluğu'nun elinden gitmesine üzüldür. *Süleymaniye Kürsüsünde* manzumesinde “İşte Fas, işte Tunus, işte Cezayir, gitti!”²⁷⁵ mısrasıyla bu coğrafyaların elden çıkmasından duyduğu üzüntüyü dile getirir. *Fatih Kürsüsünde* ise bu coğrafyalarda yaşayan Müslümanların “ehl-i salîbin nüfuzu altında”²⁷⁶ yaşadığını belirtir. *Hatıralar*'da ise Tunus'ta ve Cezayir'de annelerin kaybettiği çocuklarının yasını tuttuğunu vurgular.²⁷⁷ Afrika içler acısı haliyle “zavallı” olarak nitelenir. Yüz elli bin kadının ocağı sönmüştür. Fransız askeri, çocuk demeden, ihtiyar demeden yüz elli bin insanı I. Dünya Savaşı'nda en ön safta savaştırmış ve ölümlerine sebep olmuştur. Âkif, bu coğrafyada eşsiz ve evlatsız kalan kadınlara, sebepsiz ve gayesiz savaşmak zorunda bırakılan insanlara, sönen ocaklara ve bu coğrafyanın yaşadığı daha nice acıya kayıtsız kalmaz:

“Sönen ocakları; lâkin zavallı Afrika'da,
Yüz elli bin kadının tütmüyor bugün bacası.
Ne körpe oğlu denilmiş, ne ihtiyar kocası,
Tutup tutup getirilmiş Fransız askerine.
Siperlik etmek için- saff ı harbin önlerine
O ümmehâtı, o zevcâtı bir düşünmelisin:
Kimin hesâbına ölmüş, desin de inlemesin

²⁷⁵ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 206.

²⁷⁶ **A.e.**, s.298.

²⁷⁷ **A.e.**, s. 347.

Anarken oğlunu, biçare, yâhut erkeğini?
"Kimin hesabına?... "Bir söz ki: Parçalar beyni!"²⁷⁸

Necip Fazıl, yirminci yüzyılda Afrika'nın kuzeyinde kurulmuş ülkelere karşı temkinlidir. Bu coğrafyadaki ülkelere İslam'ı temsil kabiliyetleri, İslam için bir umut olup olamama, İslam'ın ruh ve manasını yaşayıp yaşayamama gibi noktalardan bakar. O, onlarca İslam ülkesinin hiçbirinin bütün insanlığı temsil edebilecek ehliyet ve liyakatte olmadığını belirtir. Bu ülkelerin tabanları şaşkın Müslümanlarca, tavanları ise "maymun liderler"ce tutulmuş durumdadır. Fas, kuru ve cansız bir statükonun muhafızıdır. Cezayir, fiili olarak Fransız boyunduruğundan kurtulmuş olsa da ruhi olarak hala esaret altındadır. Tunus oruç yasaklayacak kadar İslam düşmanı bir idare tarafından yönetilmekte, Libya lafzen İslam davası gütse de ona mugayir hareketlerin ve eylemlerin yatağı durumundadır. Mısır ise İslam ideal ve aksiyonuna tamamen yabancı; Ürdün, bir oyuncak; Suriye ve Irak ise Rusya sultasında, onun emirlerine amade bir diyardır. Bunların dışındakiler ise Necip Fazıl tarafından "kırıntı ülkeler" olarak tavsif edilir. Üstelik bu coğrafyaların modernist, yenilikçi ve reformcu geçinen, sosyalizm düşüncesini benimseyen düşünce ve siyaset adamları ile dolu olduğunu belirtir. Ona göre bu coğrafyadaki İslam ülkelerinin düzelmesi Türkiye'nin yenilenmesine bağlıdır. Bu coğrafyaların bozulduğunu, bu bozukluğun da Türkiye'deki bozuklukla başladığını, şimdi düzelecek her şeyin de Türkiye'nin düzelmesiyle başlayacağını vurgular.²⁷⁹

Sezai Karakoç, Kuzey Afrika dışında kalan Afrika coğrafyasını, Asya ile birlikte, Batı medeniyeti karşısında medeniyet potansiyeli olarak görür. Ona göre Afrika yirminci yüzyılda yeni bir medeniyetin doğuşunun sancılarını çekmektedir.²⁸⁰ Nüfusunun çoğu Müslüman, kuzeyi İslam medeniyetine dâhil, kıtası ise İslam bölgesiyle coğrafi ve ekonomik bir bütünlük içinde olan bir coğrafyadır bu kıta. Dolayısıyla, sancısının çekildiğini söylediği medeniyetin Kuzey Afrika'nın Müslüman yoğunluğunun ve medeniyet tecrübesinin de etkisiyle Afrika'da, bir İslam medeniyeti olarak doğacağını ümit eder.²⁸¹

²⁷⁸ A.e., s. 347-348.

²⁷⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor 5/6**, s. 114.

²⁸⁰ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 14.

²⁸¹ A.e., s. 17.

Afrika, Asya ile birlikte yıpranmamış, taze, genç ve dinç bir coğrafyadır. Bu gençlik ve dinçlik bir fizik güç deposu olarak görmesine sebep olur bu coğrafyayı. Öyle bir enerjiye sahiptir ki Afrika, gerek fizik gerek zihni planda israf edilebilecek kadar fazladır ona göre. Bu enerji ve potansiyeliyle Avrupa'nın karşısında yeni bir güç potansiyelidir.²⁸²

Afrika halklarının varoluş savaşının üzerinde duran Karakoç, Batı'nın batışıyla Afrika'nın yükseleceğini, siyah ırkın, beyaz adamın gözünü korkuttuğunu, Batı medeniyetinin şiddetine karşın Afrika halklarının insancıl bir medeniyet potansiyeli taşıdıklarını ifade eder. Bu bağlamda II. Dünya Savaşı sonrası bazı Afrika ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarını, doğuşun ilk işaretleri olarak değerlendirir. Ona göre kuzeyi hariç, güneyine doğru ilkel kabilelerin yoğun olduğu bu coğrafyanın tek başına bir medeniyet gelişimini tamamlaması mümkün değildir. Bu sebeple, kendisine yakın, insanları ezmeyen, zulme karşı çıkan, adaleti öngören bir görüşe, yani İslam'a koşmaya başlamışlardır. Hıristiyan misyonerlerin her türlü imkânla çalışmasına karşın İslam dininin bu coğrafyada hızla yayıldığını belirten Karakoç, 1968'ler itibarıyla bu coğrafyada yüz elli milyon Müslüman olduğunu vurgular. Dolayısıyla hızla Müslüman bir kıta olma yolunda ilerlemektedir ve kısa zamanda tamamının Müslüman bir kıta haline geleceğine inanır.²⁸³

Afrika'yı genel olarak önemse de Karakoç için Kuzey Afrika'nın hem Osmanlı'nın hem de genel olarak İslam medeniyetinin bir parçası olması dolayısıyla ayrı bir önemi vardır. Bu coğrafyayla daima ilgilidir. Gerek düz yazılarında gerek şiirlerinde bu coğrafyayı gündeminden düşürmediği görülür. Kuzey Afrika coğrafyasındaki milletlerin bağımsızlık mücadelesini gündem yapar, bu mücadeleye destek verir, hatta şiir yazar. Burada üzerinde özellikle durulması gereken husus ise, özellikle Afrika bağımsızlık mücadeleleri sırasında Türkiye kamuoyunda bu mücadelelere büyük destek verilmesine karşın Türkiye'nin devlet olarak Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda bu mücadelelerin karşısında durmasıdır. Asya ve Afrika ülkelerinin isteğine rağmen Türkiye 1955'te Cezayir sorununun Birleşmiş Milletler Genel Kurulu gündemine alınmaması yönünde oy kullanmış, bu tavrını daha sonraki yıllarda da sürdürmüş, 1957 ve 1958'de yine Asya-Afrika grubu tarafından Cezayir

²⁸² Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 129.

²⁸³ **A.e.**, s. 569-570.

konusunda yapılan kendi kaderini tayin önerisinin oylanmasında da çekimser kalmıştır. Türkiye devletinin bu tutumuna rağmen başta Karakoç olmak üzere II. Yeni şairleri, Tunus, Cezayir gibi Afrika ülkelerinin bağımsızlık mücadelelerini destekleyici şiirler ve yazılar kaleme alarak, kamuoyunun sesi olmuşlardır.²⁸⁴

Bu konuda en dikkat çekici şiirlerinden biri *Ötesini Söylemeyeceğim*²⁸⁵ başlıklı şiiridir. “Kırmızı kiremitler üzerine yağmur yağıyor” mısraıyla başlayan şiir, Tunus’un bağımsızlık savaşını konu alır ve Tunuslu küçük bir kız çocuğunun samimi, saf ve temiz tepkisini, onun üslubuyla yansıtır. Bu şiir, Karakoç’un düşüncesinin temelini oluşturan “Diriliş” kavramının ve bu kavram etrafında şekillenen kültür, sanat ve siyaset anlayışının da belirmesinde etkili olmuştur.²⁸⁶ Karakoç, hatıralarında bu etkiyi “Öte taraftan Tunus ve Cezayir’in bağımsızlık savaşlarında Fransızların yaptığı zulüm ve katliamlar, halkın çektiği çile, bende, ancak metafizikten politikaya kadar geniş kapsamlı diriliş atılımının bir çıkış, bir kurtuluş yolu bulmaya imkân vereceği düşüncesini doğurdu.”²⁸⁷ sözleriyle açıklar.

“Kutsal At”²⁸⁸ başlıklı şiirinde de Karakoç Afrika bağımsızlık savaşlarını konu edinir. Cezayir’in bağımsızlık mücadelesidir bu defa konu edilen. “Ötesini Söylemeyeceğim” şiirindeki “çocuk” ve “yabancı” izleklerinin yerini bu şiirde “Cezayir atları” alır. “Cezayir’in atları / Sever çılgınca Tanrı’yı ve insanı” diye başlayan şiir, Cezayir’de yaşanan trajedinin “at” imajı üzerinden anlatımıyla devam eder. Şiirde “at” “Gelir bizim çocuklar / İnsan olduğu yerden atların” mısralarıyla insanın sembolü olur. Andı, bu şiirde, Cezayir’in hürriyeti için savaşan sahipleri gibi atların şiire taşınmış birer kahraman olduklarını belirtir.²⁸⁹

“Yurdunu sevenlerin
Gözlerini kimse bağlamaz
At üstünde can verirler
Atla birlik güneş doğarken
Ve yaşar Cezayir

²⁸⁴ Afrika bağımsızlık savaşları sadece Karakoç tarafından değil II. Yeni şairleri tarafından da bir tema olarak işlenmiştir. Bu konuyu etraflıca inceleyen bir makale için Bkz.: M. Fatih Andı, “Afrika Bağımsızlık Savaşlarının II. Yeni Şiirine Yansımaları”, **İÜ. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, nr. XXXIII, İstanbul 2005, s. 4-21.

²⁸⁵ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 46.

²⁸⁶ M. Fatih Andı, **a.g.m.**, s. 4.

²⁸⁷ Sezai Karakoç, “Hâtıralar”, **Diriliş**, Yıl: 30, S.: 56, 11 Ağustos 1989, s. 11.

²⁸⁸ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 72.

²⁸⁹ M. Fatih Andı, **a.g.m.**, s. 9.

...
Gidelim gidelim Cezayir'e
Dağları kıvrım kıvrım şehir
Ölümü ikiye bölen nehir
Orda akar aşka kine ve zafere”

Kuzey Afrika, Cezayir özelinde, yedeğine Filistin'i de alarak daha sonraki dönemlerde de Karakoç tarafından şiire konu edilmiştir. *Sepet*²⁹⁰ şiirinde, Cezayir'i Filistin'le birlikte anar şair. Gerek Cezayir gerekse Filistin coğrafyalarının maruz bırakıldıkları baskı ortamı, çaresizlik ve sefalet bu şiirde “ekmek sepetleri” imajı ile anlatılır. İnsanların ekmek taşımak için kullandıkları sepetleri, aynı zamanda çocuklarını korumak, saklamak için de bir koruma vasıta haline getirmeleri, fakat yine de düşmanın ilk baktığı yerin bu sepetler olması, bir trajedi olarak dile getirilir. Ekmek sepetleri çocukların da gizlenebilmesi için büyük tutulmuştur ve bunun sebebini çocuklar bile bilmektedir. Bu durum, “Bir vakitler niçin / Böyle büyük tutulmuş ölçüleri / Çocuklar bile biliyor / Cezayir'in ekmek sepetleri / Filistin'in ekmek sepetleri” mısralarıyla anlatılır. Anneler, sepetlere ekmek mi yoksa çocuk mu koymak konusunda kararsız kalmaktadır; zira “Düşmanın ilk baktığı / Ekmek sepetleri”dir. Karakoç, “Her eşya gitse / Kalacak tek eşya / İnsana en aykırı / Cezayir'de ekmek sepetleri / Filistin'de ekmek sepetleri” mısralarıyla, bu coğrafyanın trajedisinin devam edeceğini, silinmeyeceğini vurgular. Bu coğrafyaların yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğindeki durumları düşünüldüğünde şairin 1970 yılındaki öngörüsünde çok da yanılmadığı söylenebilir.

Karakoç, Kuzey Afrika'yı da Orta Doğu, Asya, Anadolu ve Balkanlarla birlikte İslam medeniyet coğrafyasının bir parçası olarak görür. Afrika coğrafyasına istikbal nazarıyla bakar. Cezayir, Mısır başta olmak üzere Tunus gibi Fas gibi ülkeler de gelecekte İslam medeniyetinin filizleneceği coğrafyalardır ona göre. Kuzey Afrika bütün Afrika kıtasının, Orta Doğu ise Kuzey Afrika'nın kapısıdır görüşünün çıkış noktası ve çerçevesi de buna bağlıdır.²⁹¹

Kuzey Afrika'yı İslam medeniyetinin bir parçası olarak gören Karakoç, bu bölgenin İslam medeniyetinin yeniden dirileceği potansiyel coğrafya olduğu

²⁹⁰ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 414.

²⁹¹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 45.

inancındadır.²⁹² Bu coğrafya geçmişte medeniyetin zirvesini ihtişamla yaşamıştır. Osmanlı'dan kalan büyük devlet mirasını da içinde bir potansiyel olarak taşımaktadır.²⁹³ Dolayısıyla İslam medeniyetinin yeniden yükselmesine öncülük edebilecek tecrübeyi ve dinamizme sahiptir ona göre. Endonezya'dan Nijerya ve Fas'a kadar uzana çizgide İslam halklarını bir blokta toplanmasının dünya için yepyeni bir güç olacağı ve bu gücün dünya barışını sağlayabileceği düşüncesindedir.²⁹⁴

Mehmed Âkif'in hayatında Mısır coğrafyasının ayrı bir yeri vardır. İstanbul'dan sonra en uzun süre yaşadığı şehir Kahire'dir. İlki 1914'te ve ikincisi 1923'te olmak üzere Mısır'a kısa süreli seyahatler yapan Âkif, 1925'te üçüncü defa gittiği Mısır'dan 1936 yılına kadar dönmemiştir. Mısır'da on yılı aşkın bir süre çok sevdiği İstanbul'dan, çocuklarından, dostlarından uzakta, neredeyse münzevi bir hayat yaşayan Âkif'in gerek düz yazılarında gerek mektuplarında gerekse şiirlerinde bu coğrafya çok sık geçer. *Berlin Hatıraları*'nda "Bilirsiniz ki: Mısır, kâinât-ı İslâm'ın / O sıksa gövdesi üstünde adeta kafası;"²⁹⁵ diyerek İslam âleminin kafasına benzettiği Mısır'ın özellikle Nil kenarındaki kimi yerleşimleri, ziyaret etmeyi sevdiği bölgelerdir.

Mısır'da yaşadığı yıllarda çevresine gönderdiği mektuplarda zaman zaman Mısır'ın durumundan bahseder. Mektuplarda Mısır bahsi genelde bu coğrafyanın ekonomik durumu üzerinden yürür. Örneğin Eşref Edip'e gönderdiği bir mektupta "Mısır'ın hâl-i hâzırası'nın acıklı olduğunu söyler."²⁹⁶ Mahir İz'e gönderdiği bir mektupta ise Mısır'da Kur'an'ı güzel okuyanların çok olduğunu, sırf Şeyh Muhammed Rif'at'ın Kur'an tilavetini dinlemek için Hilvan'dan Mısır'a çok defa gittiğini söyler.²⁹⁷

Hatıralar kitabında yer alan "El-Uksur"da manzumesi, başlı başına bir coğrafya tasviridir. El-Uksur (Luxor), Mısır'ın Nil nehri kenarındaki şehirlerinden biridir. Bu coğrafyayı "Nîl'i koynuna çekmiş yeşillenen, vâdî," olarak ifade eder. Vadi ile birleşmiş Nil'in zümrüde benzer dalgalarla akarken, ömrün hazan dönemine bir hayat serabı saçtığını ifade eder. Burada Nil sanki bir abıhayata benzetilmektedir. Şair

²⁹² Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 17.

²⁹³ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 42-43.

²⁹⁴ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 110.

²⁹⁵ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 358.

²⁹⁶ Yusuf Turan Günaydın, **Mehmet Âkif'in Mektupları**, s. 19.

²⁹⁷ **A.e.**, s. 37.

benzetmelerine devam eder ve Nil'i boyu posuyla uzayıp giderken, güneşin doğudan batıya onu gün boyu kucakladığını belirtir. Manzarada güneş Nil'in batısına geçip onu doğusuna almış, batmaya yakın son ışıklarıyla görülmektedir şairin gözüne.²⁹⁸ Âkif, El-Uksur'dan gördüğü tabiat manzarasını hayranlık içinde anlatır demek yanlış olmaz. Coğrafya bütün tabiat unsurlarıyla hareketlenir, canlanır ve adeta bir şahsiyet haline dönüşür. Öyle ki, Nil kenarındaki yerleşime ait bütün detayları anlatan şair, manzara karşısında duygularını tamamen serbest bırakır ve bu coğrafyanın tabiatıyla duygusal olarak bütünleşir:

“ Gülümsüyor yüzü artık muhît-i reyyânın,
Muhâtı, çünkü, semâdan inen bu çağlayanın.
Deminki samte bedel hande çınıyor yer yer:
Gülümsüyor koca vâdî, gülümsüyor tepeler;
Gülümsüyor suyu tırmanmak isteyip öteden,
Uzun kürekli kayıklarla bir büyük yelken;
Gülümsüyor beriden gölgeler döküp Nil'e,”²⁹⁹

Bölgenin tarihi geçmişinin izlerini taşıyan kalıntılara ait tasvirlerle de yer veren şair, izlediği coğrafyanın etkisiyle tarihe gider. Mısır tarihini hatırlayan şair, gördüğü kalıntılardan hareketle yeryüzünü önünde secde ettirmeye çalışan Mısır Tanrılarına kaderin nasıl bir ders verdiğini düşünür. Bu düşüncelerle mevkiyi dolaşmaya başlar. Dolaşırken Fransız, İngiliz ve Alman seyyahları görür. Refahın, gücün ve ilmin getirdiği özgüvenle etrafa kahkahalar atarak bakan bu seyyahlar şairde bambaşka duygular uyandırır. Onlar gülerken o, oturup ağlamaya başlar çünkü şairin kendi ceddinin diyarı olan bu topraklar, artık Fransızların, İngilizlerin ve Almanların yurdu olmuştur adeta. Şair kendi yurdunda kendini yabancı hisseder. Bir tanıdık ses, bir tanıdık yüz arar etrafta; ancak bulamaz. El-Uksur birden bütün bir doğu coğrafyasını hatırlatır şaire. Artık bu coğrafya yabancı sesleriyle dolu, çiğnenmiş ve İslam yurdu olmaktan çıkmıştır. Şair bu duygularla bakmaya başlar artık çevreye. Tabiat birden yabancılaşır, uzaklaşır. Bununla birlikte umudunu yitirmemiştir ve bu toprakların yeniden alınacağına inanmaktadır. Şair, tabiatın da şairin duygularına ortak çıkmasıyla son bulur:

²⁹⁸ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 332.

²⁹⁹ **A.e.**, s. 333.

“Fransız, İngiliz, Alman, on üç kadar seyyâh,
Üçer beşer küme olmuşlar: İnliyor akdâh!

...

Evet, bu sâha-i cûşun, bu cûş-i ezvâkın
İçinde ben, yalnız ben zavallı gülmüyorum...
Oturmuş ağlıyorum, ağlasam da ma’zûrum:
Vatan-cüdâ gibiyim ceddimin diyârında!
Ne toprağında şu yurdun, ne cûybârında,
Bir âşinâ sesi, yâhud bir âşinâ izi var!
Sadâma beklediğim aksi vermiyor ovalar.
Bileydim ey koca Şark, ey cihân-ı dūrâdur,
Senin nerendeki evlâdının nasîbi huzûr?

...

Vatan-cüdâ olayım sînesinde İslâm’ın?
Bu âkıbet, ne elîm intikâmı eyyâmın!
Benim ki yaşıyım artık, düşük kolum, kanadım;
Bu intikâmı çalışsın da alsın evlâdım.

...

Görünmüyor güneş artık, önünde perde cibâl;
O, şimdi başka ufuklardan etti arz-ı cemâl.
Acıklı rûhunu mağrib hazîn hazîn döktü;
Zemîne şâm-ı garîbân yavaş yavaş çöktü.
Değiştî çehresi Nil’in: Önümde az kumral;
Deminki zıll-i sûtûnun yerinde pek koyu al;
Biraz ilerde, fakat, âdetâ karanlıktı.
Bu reng-i mâteme dağlar da âşinâ çıktı.”³⁰⁰

“Fir’avun ile Yüz Yüze”³⁰¹ şiirinde de bahsi geçen Nil’in. Ancak “El-Uksurda” şiirinden farklı olarak Âkif, bu şiirinde coğrafyadan tarihe, Firavunlar devri Mısır’ına ve onların kurduğu medeniyete gider. Bu medeniyetin ortaya çıkardığı eserlere ve bunlardan kalanlara odaklanır. Denebilir ki, bu şiirde coğrafya eski Mısır tarihini ve medeniyetini anmak için bir vasıta olmuştur:

“Daraldı gitgide vâdî, demek yakınlaştık:
Harâbeler sökedursun, yavaş yavaş, artık:
Göründü işte sûtûnlar, kırık dökük, yer yer,
Göründü yerlere bîtâb düşmüş âbideler;
Göründü kaç sıra ma’bed ki kaplamış yurdu;
Göründü birçoğunun pâre pâre ma’bûdu!
Sağında nâ-mütenâhî yıkıntı dalgaları;
Solunda hangi harîminse tek kalan duvarı;
Önünde, gövdesi kırk elli parça, heykeller;

³⁰⁰ A.e., s. 334-335.

³⁰¹ A.e., s. 489.

İlerde burnu kopuk başlar, arkasız beller.
O yanda kumlara yüzlerce dev kadîdi batar;
Bu yanda toprağı bin müstahâse yırtar atar.
Harâb emellerin enkâzı savrulur şurada;
Yıkık sarayları çığner geçer nigâh arada...
Hülâsa, bir, ebedî kevnî yok, zemîn-i fesâd,
İçinde haşre kadar haşrolur durur ecsâd!”³⁰²

“Sakarya Türküsü” şiirinde Sakarya’nın kardeşi olarak anılan iki nehirden birisi de Nil’dir. Akdeniz’in güneyinden Afrika’nın içlerine doğru Hicaz Yarımadası’nı doğusunda bırakarak akan bu nehir ile Avrupa’nın içlerinden doğup Balkan topraklarını geçerek Karadeniz’e dökülen Tuna nehri Necip Fazıl’ın tarihi coğrafyayla beraber ideal coğrafyasının da ipuçlarını verir. Bu bağlamda Mısır’ın hem tarihi hem dini hem de jeopolitik olarak Büyük Doğu ideolojisinde önemli bir yeri haiz olduğu söylenebilir. Nitekim yazıları ve konuşmaları dikkate alındığında Kıbrıs’tan sonra üzerinde özellikle durduğu bir coğrafya da Mısır’dır. Bu coğrafya genel olarak Tunus, Fas, Libya gibi Kuzey Afrika ülkeleriyle birlikte zikredilse de Necip Fazıl bu ülkeye ayrıca değinmeden geçemez. 31 Temmuz 1952 tarihinde kaleme aldığı “Mısır’da Neler Oluyor?” başlıklı yazıda Mısır’ı siyasi, idari, içtimai ve iktisadi olarak değerlendirir. Bu yönlerin hiçbiri bakımından Mısır’da bir birlik bulunmadığını belirten Necip Fazıl, iktisadi olarak Mısır’da zengin ile fakir arasında bir gelir uçurumunun bulunduğunu, orta gelirli kimsenin bulunmadığını belirtir. Mısır halkı arasındaki iktisadi eşitsizliği, “Mısır, çiftlik ağalariyle paryalarından ibaret ve bu ağaların eğlence veya muhasebe teşkilâtından mürekkep bir garip âlemdir.” cümleleriyle betimler ve bu coğrafyada her şeyin zenginlerin kontrolünde ve onlar nereye çekerse oraya gidecek şekilde istikamet aldığını, bu istikamet de genelde Batı’dan esen rüzgâra göre şekillendiğini belirtir.³⁰³

O, Batı’nın, Mısır’a “bütün çürütücü ve öldürücü müesseseleriyle” nüfuz ettiğini, İslamiyet’in ise hem halk hem de idareci tabakalarında hatırlanamayan, sadece sıfat olarak taşınan bir unsur haline geldiğini söyler. Ona göre İslamiyet’in emrettiği hakikat, cemiyet, şahsiyet ve gayret adına hiç kimse bir kaygı çekmemektedir.³⁰⁴

³⁰² A.e., s. 490.

³⁰³ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 98.

³⁰⁴ A.e., s. 98.

Necip Fazıl 2 Mayıs 1956 tarihli bir diğerk yazında da Mısır'ın İslam âleminin liderliğine soyunduğunu, fakat bu görevi bir defa tarihin ona vermediğini söyler ve İslam ve Asya ruh ve menfaat birliğini bozmaya çalıştığını, bunların önüne geçmek için ise ikinci bir Yavuz'a ihtiyaç olduğunu dile getirir.³⁰⁵ Necip Fazıl, Mısır'a da Anadolu'yu merkeze alıp İslam ruh ve manası etrafında şekillendirdiği Büyük Doğu ideolojisi ekseninde bakar.

Mısır, Sezai Karakoç'un da üzerinde ayrıca durduğu bir ülke olarak dikkat çeker. Onun Mısır'a bakışı Âkif'e değil, Necip Fazıl'a yakındır demek yanlış olmaz. Mısır'ı gerek Türkiye ile gerekse diğerk Müslüman ülkelerle kurduğu ilişkiler bakımından değerlendirir. Necip Fazıl'da İslam ruhu etrafında yaklaşılan bu coğrafya, Karakoç'ta İslam medeniyeti etrafında yaklaşılır.

Mısır'ın Müslüman coğrafyanın lideri olmaya çalıştığını belirten Karakoç, Orta Doğu'yu ilgilendiren konularda tek başına hareket etmesine de tepki gösterir. Bu ülkenin firavunlara yakışır bir gurur içinde olduğu inancındadır. Mısır'ın tek başına ve vurdumduymaz duruşunun, Orta Doğu coğrafyasının dengelerinin Müslümanlar aleyhine dönüşmesine sebep olduğunu ifade eder. Rusya'nın Orta Doğu'ya girmesinde ona göre, önce Mısır'ın sonra Suriye'nin payı vardır. Bu durumun diğerk Müslüman ülkeleri olduğu gibi Türkiye'yi de güvenlik bakımından etkilediğini belirtir. Karakoç, Mısır'ın Müslüman duyarlılıktan uzak olmasına böylece dikkat çekerken, Necip Fazıl'dan farklı olarak Mısır halkını yönetimden ayrı tutar ve samimiysiz olanın Mısır'ın yöneticileri olduğunun altını çizer.³⁰⁶

Mısır'ın Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'ta olumsuz bir imajı vardır. Mısır'ın eski firavunlar devrinin hülyasını güttüğü, bütün Arapları, dolayısıyla Orta Doğu'nun büyük bölümünü tek bir bayrak altında toplamaya çalıştığını düşünür. Mısır, ona göre bir ilk çağlar haritasını meydana getirmeye çalışmaktadır. Karakoç bu coğrafyayı daima askeri darbelerle anar. İslami hassasiyetlerin yükseldiği dönemlerde derhal bir darbenin ağırlığının hissedildiğini, bu coğrafyada saatlerin adeta ihtilale ayarlı olduğunu belirtir.³⁰⁷

³⁰⁵ A.e., s. 297-298.

³⁰⁶ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 232-233

³⁰⁷ A.e., s. 412, 505.

Bu olumsuz imaj, yakın dönemin politik tercihleri dolayısıyladır. Bunun dışında Mısır coğrafyası da İslam medeniyetinin en önemli merkezlerinden biri olarak görülür onda. Hazreti Musa, Hazreti Yusuf ülkesidir bu ülke ve onların isimleriyle anıldığında İslam medeniyetinin kurucu coğrafyalarından biri haline gelir. Bu durum en çok şiirlerinde görülür demek yanlış olmaz Karakoç'un. Mısır, birçok şiirinde isim olarak geçse de bazı şiirlerinde önemli imajlardan birisi haline geldiği de olur. *Hızırla Kırk Saat* bunun tipik örneklerinden biridir. Şiirin 28. bölümü "Şimdi ehramlar ülkesindeyiz" mısraıyla başlar ve Mısır'ın Hazreti Musa ile Firavun karşıtlığının coğrafyası olduğu ima edilir. Bu bölümde baştan sona Hazreti Musa ile Firavun mücadelesi imge ve çağrışım yoğunluğu içinde konu edilir. Musa ve Firavun mücadelesi bu coğrafyanın göstergesi olarak ifade edilen en önemli öğelerden biridir.

"Musa'yla büyücüler karşı karşıya geldi
İsrail ve Mısır karşı karşıya geldi
Kızıldeniz bir ceylan derisi gibi gerildi
Kurumuş da olsa ağaçta
Bir can vardı ki
O canı canlandırmayı
Musa'nın eli bildi
Ve ağaç civayı yendi
İnanç yendi bilgiyi"³⁰⁸

2.6. Batı Coğrafyası

Batı'yı genel olarak müreffeh bir coğrafya olarak görür Mehmed Âkif. Refaha bağlı olarak doğunun tam zıddı bir manzara hâkimdir batı coğrafyasına. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Berlin'e görevli olarak giden Âkif, bu seyahati sayesinde Avrupa coğrafyası hakkında bir kanaat sahibi olmuştur. *Berlin Hatıraları*'nda Berlin hakkında detaylı izlenimlere yer verir. Şairin ilk olarak dikkatini çeken şey trenlerin, otellerin ve sokakların doğdakilerden çok farklı oluşudur:

"Meğer oteller olurmuş saray kadar ma'mûr .
Adam girer de yaşarmış içinde, mest-i huzûr.
Beş altı yüz odanın her birinde pufla yatak...
Nasib olursa eğer, hiç düşünme yatmana bak!

³⁰⁸ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 239.

Sokakta kar yağadursun, odanda fasl-ı bahâr,
Dışarda leyle-i yeldâ, içerde nısf-ı nehâr!

...

Gürül gürül akıyor çeşmeler, temiz mi temiz;
Soğuk da isteseniz var, sıcak da isteseniz.
Gıcır gıcır ötüyor ortalık titizlikten,
Sanırsınız ki zemîninde olmamış gezinen.

...

Şimendüfer de meğer başka türlü bir şeymiş:
Hemen binip uçuyorsun... Aman bayıldığım iş!
Mesâfe kaydı, mekân kaydı bilmiyor insan;
Dakîkanın boyu: Sâ'at. Ne ihtisâr-ı zaman!

...

Sokak dedikleri neymiş? Fezâ-yı bî-pâyan,
Ki tayedilmesinin yoktur ihtimâli yayan.”³⁰⁹

Âkif, Berlin'in bu özelliklerini anlatırken doğu coğrafyasıyla mukayese eder sürekli. Gördüğü her manzara onu hem şaşırtır hem de heyecanlandırır. Yolculuk esnasında trenin geçtiği şehirlerin neredeyse birbirinden ayrılmayacak kadar yakın olması da onu hayrete düşüren niteliklerdendir:

“Evet, kucaklıyor eb'adı berk olup nâgâh,
Harîtanın üzerinden nasıl geçerse nigâh!
Şehirlerin yapışık sanki hepsi birbirine:
Tutup da pencereden fırlatılsa bir iğne,
Düşer ya “tık” diye her halde mevkifin damına,
Ya şehrin ismi olan levhanın gelir camına!”³¹⁰

Aynı şekilde, arkadaşıyla bir kahvehaneye gittiklerinde, kahvehanenin dışı da içi de onu hayrete düşürür. Binayı İstanbul'daki Duyûn-i Umûmiye binasından daha heybetli ve güzel bulur. Kahvehanenin içine girdiklerinde ise hayreti ve hayranlığı daha da artar:

“Bu, kahve... öyle mi? Lâkin hakîkaten hayret!
Fezâ içinde fezâ... Bir harîm-i nûrânûr,
Ki âsûmân-ı kerîminde bin güneş manzûr!
Ne selsebîl-i ziyâ karşımızda cûşa gelen,
Ziyâ değil, seherin rûhudur taşıp dökülen.
Leyâle karşı o tûfân-ı fecri görmelisin:
Hudâ bilir şaşırırsın, donar kalır hissin!
Neden böbürleneyim, ben de öyle oldumdu;

³⁰⁹ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 340-342.

³¹⁰ **A.e.**, s. 341.

Ziyânın ölçüsü aklımda, çünkü, bir mumdu.
Bizim hesâb ile milyonlar oynuyor arada...
İdâre kandili mikyâsı pek güdük burada!”³¹¹

Mehmed Âkif, “Şu mâcerâyı işittim birinden, üç sene var,” diyerek Boston’a dair işittiklerini de aktarır. Bu anlatımda da Berlin’de olduğu gibi coğrafyanın mamur haline dair beğeni ve hayranlık göze çarpar. “Çiçek mi, ev mi?... Ne köyler: Şehir kadar zengin!... / Yolun güzelliği lâkin!... Aman ne manzaralar!... / Ne çok Fabrika!...”³¹² diye tasvir ettiği Boston da şaşkınlık içinde bırakır gören kişiyi. Denebilir ki, gerek Berlin gerekse Boston, biri Avrupa diğeri Amerika kıtasında olmak üzere batı coğrafyasının birer numunesi olarak ortaya konur Âkif tarafından. Bu coğrafyalar gelişmiş, ilerlemiş, müreffeh ve medenidir. *Asım* şiirinde Köse İmam’ın oğlu Asım’a Berlin’e gitmelerinin öğütlenmesi de bu coğrafyanın onda bıraktığı etkiye delalet eder demek yanlış olmaz.³¹³ Denebilir ki, gerek Berlin’e gerek Boston’a dair anlatılanlara/aktarılanlara bakıldığında bu coğrafyaların iklim, dağ, ova, nehir gibi topografik unsurlarından söz edilmediği, bir başka deyişle şairin/anlatıcının bunlara odaklanmadığı görülür; şair/anlatıcı bu coğrafyaların sadece gelişmişliğine odaklanarak, bu coğrafyaların mamur yönlerini öne çıkarmıştır. Bunun sebebinin kendi coğrafyasında eksik olana odaklanma, kendi coğrafyasında da görmek istediklerine hayranlık duyma psikolojinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira bu coğrafyalarda, şehirlerin tertibi, mimarinin zevki, yaşamın kalitesidir onu alakadar eden. Doğuda eksik olan bunlardır ve Âkif’in gözü, daima kendinde olmayana odaklanmıştır.

Necip Fazıl Kısakürek, 1924-1925 yılları arasında yaklaşık bir yıl Paris’te kalır ve batı coğrafyası ile ilk tanışması bu tarihtedir. Maarif Vekâleti tarafından açılan sınavı kazanır ve Cumhuriyet döneminde Avrupa’ya öğrenim için gönderilen ilk talebelerden biri olur. Sorbonne Üniversitesi’nde öğrenim görecektir. *Bâbîâli* adlı eserinde teferruatıyla anlatır bu süreci. Ancak bir yıl kadar Paris’te kalmasına rağmen bu coğrafyaya dair hemen hemen hiçbir teferruat yoktur onun anlattıklarında. Paris’in “Işık Beldesi” olarak anıldığını söylemesi ve gündüzleri uyuyup geceleri yaşadığı

³¹¹ A.e., s. 344.

³¹² A.e., s. 526.

³¹³ A.e., s. 464.

ayrıntısını verdiğiinden hareketle, o dönem Paris’inde hareketli bir gece hayatı bulunduğuna dair çıkarımlarda bulunulabilir.³¹⁴

Diğer eserlerinde ise Batı daima medeniyet ya da ideolojik bakımlardan ele alınır. Birçoğu medeniyet bahsinde ele alınacak bu değinmelerden Batı’nın sosyolojik ve psikolojik yanlarına taalluk eden bazı hususlara coğrafya başlığı altında değinilebilir. Örneğin *Rapor*larında Batı’nın kokuşmuş bir cemiyete sahip olduğunu dile getirir. Ona göre Batı, kapitalizm, Faşizm ve Nazizm gibi akımların coğrafyasıdır. Batı’nın kapitalist ayağı Amerika’da, faşist ayağı ise Avrupa’dadır ona göre.³¹⁵

Necip Fazıl Türkiye’deki aydınların ve yöneticilerin Batı’yı yanlış keşfettiklerini, bu yanlış keşfediş dolayısıyla Türkiye’yi daima yanlışla sürüklendiklerini ifade eder. Ona göre Batı, her bakımdan doğru şekilde keşfedilmesi gereken bir coğrafyadır.³¹⁶ Batı kendi kültürünü diğer coğrafyalara yaymak gayretindedir. Avrupa zengindir fakat bu zenginliğe rağmen ruh bakımından eksiktir.³¹⁷ O, Batı’nın ruh muvazenesi bakımından da allak bullak olduğunu belirtir.³¹⁸ Örneğin Amerika’nın kafasının sözde antimateryalist olduğunu hâlbuki tam manasıyla materyalist bir hayat yaşadığını dile getirir.³¹⁹

Denebilir ki, özelde Avrupa, genelde ise Batı coğrafyası iklimiyle, topografyasıyla değil, daha çok sosyolojik yapısıyla ve ruh özülüyle ele alınan bir coğrafyadır Necip Fazıl’da. Bu coğrafyanın mamur yanı, zenginliği, şehirlerinin temizliği, binalarının ihtişamı vs. Âkif’te olduğu gibi imrenilen, özenilen şeyler olarak görülmez onda. Bunda coğrafyayı Doğu ve Batı olarak ayırmasındaki ana etkenin ruh olmasının payı olsa gerektir. Bu manada Batı’nın sadece medeniyet, tarih, din vs. olarak değil, da Necip Fazıl’da coğrafya olarak da yabancı olunan bir unsur olduğu söylenebilir.

Sezai Karakoç’ta da Necip Fazıl’a benzer bir durum söz konusudur batı coğrafyasına bakışta. O, Mehmed Âkif ya da Necip Fazıl gibi batı coğrafyası içinde yaşamamış, bu coğrafyayı onlar gibi yakından görme, tanıma fırsatı bulamamıştır.

³¹⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Bâbîâli**, s. 27-39.

³¹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 9/10**, s. 23, 111.

³¹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 11/13**, s. 67.

³¹⁷ **A.e.**, s.

³¹⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 5/6**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 171.

³¹⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 1/2**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 101.

Ancak, kendisini genel olarak Asya'ya, özel olarak Orta Doğu'ya ait hisseden Karakoç için, batı daima yabancı olunan bir coğrafyadır. Bu coğrafyanın Osmanlı'nın ulaştığı Viyana'ya kadar olan kısmı ile tarihi Endülüs coğrafyası dışında kalan bölümü aidiyet kurulmayan, sınır/set çekilen/çekilmesi gereken coğrafyadır ona göre. İdeal İslam medeniyeti haritasında da bu söylenen bölgeler dışında kalan Avrupa/batı topraklarını ideal İslam coğrafyasına dâhil etmemiştir.³²⁰

Karakoç'un bu coğrafyayı dışlamasının sebebi Hıristiyanlığın, Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinin bütün nitelikleriyle bu coğrafyaya nüfuz ettiğine olan inancı olsa gerektir. Ona göre "Avrupa ne zaman dirilmişse insanlık o vakit bunalmış ve ezilmiş, ne zaman bir iç kavgaya sahne olmuşsa insanlık bir parça rahat nefes almıştır."³²¹ Batı coğrafyasına olan bu olumsuz bakış onun *Ertelenen Düğün* adlı piyesine de yansımıştır. Piyeste, düğün arefesinde bir genç erkekle bir genç kızın karşılıklı mistik/metafizik çağrışımlı konuşmaları üzerine kurulmuştur. Piyesye "Mercan" adlı ideali bulup getirmek için yola çıkması gerektiğini söyleyen genç adama, evleneceği genç kız, "bana hangi yöne gittiğini söyle" demesi üzerine genç adam cevap olarak kuzey, güney, doğu, batı yönlerini ayrı ayrı tanımlar. Bu tanımlamada sıra batıya geldiğinde, bu coğrafi yönün çağrışımlarını, "Batı. Evet ey Batı, Terör ehamlarının sfenksi. Kargaların kızgın cehennemi. Ey alevlenmiş ruhumun kanına susamış korkunç vampir! Kalbi mühürlenmiş ülke!"³²² cümleleriyle ifade eder. Bu da gösterir ki, somut tasvirleriyle onun eserlerinde var olmayan batı coğrafyası, soyut çağrışımları ve nitelik çağrışımlarıyla eserlerine girmiştir.

Karakoç, Avrupa coğrafyasındaki ülkelerin birleşme çalışmaları üzerinde özellikle durur. Bu birleşmenin karşısındadır. Avrupa ülkeleri birleşirse bunun İslam coğrafyası için büyük sıkıntılar doğuracağına inanır.³²³ Avrupa'nın birleşmesinin altında yatan sebep ise ona göre korkudur. Kendi dışındaki coğrafyaları ve bu coğrafyalardaki medeniyetleri potansiyel tehdit olarak görmektedir Batı ona göre.

³²⁰ Sezai Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, s. 157.

³²¹ Sezai Karakoç, *Sûr: Günlük Yazılar III*, s. 51.

³²² Sezai Karakoç, *Piyesler I: Ertelenen Düğün-Çeyiz-Perde-Görev*, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 16.

³²³ Sezai Karakoç, *Sûr: Günlük Yazılar III*, s. 93.

Avrupa yorgundur, bu yorgunluk da son haddindedir. Asya ve Afrika ise genç, dinç ve fizik bakımından güçlü bir coğrafyadır ona göre.³²⁴

Karakoç, her ne kadar batı coğrafyası ile herhangi bir aidiyet kurmamış ve bu coğrafyayı İslam coğrafyasının karşısında konumlandırmış olsa da bu coğrafyadaki bazı hadiselerle duyarsız kalmamıştır. Bunlardan biri de Rusların Macaristan'ı işgal etmeleri hadisesidir. Afrika bağımsızlık savaşlarında takındığı tavra benzer bir şekilde Sovyet Rusya'nın Macaristan'a girmesi ve bu bölgeyi işgal etmesi karşısında da Macaristan'ın mücadelesini desteklemiştir. "Kan İçinde Güneş" şiiri bu hadise üzerine kaleme alınmıştır. "Polonya'nın kanı beyazdı / İsyân bir bayraktı süt içinde" mısralarıyla başlayan şiirin ilerleyen mısralarında "Ama ben Peşte'ye dönüyorum / Peşte bir kan çemberi" ifadelerine yer vererek Macaristan'da yaşanan ölüm kalım mücadelesine dikkat çeker. Kadınların çaresizliği, umutsuzluk, mücadele, ölümün her yerde kol gezişi şiirde üzerinde durulan hususlardır.³²⁵ Denebilir ki Karakoç, zulmün kol gezdiği hemen her coğrafyaya dikkat kesilmiş, o coğrafyayı gündemine almakla kalmayıp sanatının da bir parçası haline getirmiştir.

2.7. Anadolu Coğrafyası

Mehmed Âkif, İstanbul'un Fatih semtinde dünyaya gelir. Baba soyu Arnavut, anne soyu ise Buharalıdır. Bu sebeple Sezai Karakoç, onu merkez Müslümanlığının oluştuğu bir coğrafyanın çocuğu olarak niteler.³²⁶ Şehir coğrafyasının bir parçası olan sosyal hayatın, kültürün, mimarinin o şehirde yaşayan insanların üzerinde etkisini kabul edecek olursak, Mehmed Âkif, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi olan İstanbul'un ve bu şehrin merkez semti denilebilecek Fatih'in sosyal hayatından, kültüründen ve estetiğinden etkilenmiştir denebilir. Şiirlerine, mektuplarına ve düz yazılarına bakıldığında bu görüşü destekleyebilecek birçok örnek bulunabilir. İstanbul'un sokaklarına, sosyal hayatına, manzarasına dair unsurlara onu okurken kimi zaman bir anı, kimi zaman bir gözlem, kimi zaman bir manzara olarak rastlanır. O, bu şehirde doğmuş, çoğunlukla bu şehirde yaşamış ve nihayet bu şehirde hayata gözlerini yummuş olsa da yaklaşık on bir yıl İstanbul'a uzak yaşadığı bir dönem de olmuştur.

³²⁴ A.e., s. 129.

³²⁵ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 76.

³²⁶ Sezai Karakoç, **Mehmed Âkif**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 10.

Mısır yılları İstanbul'u özlediği yıllardır. Bu bağlamda denebilir ki, İstanbul, Âkif'in hem şahsi hayatında hem de sanat ve fikir hayatında önemli bir yere sahiptir.

Hayatı boyunca Anadolu'nun birçok şehrini dolaşmış olan Âkif, dolaştığı bu yerlerle ilgili tasvir ve tahlil yapmamıştır. Onun İstanbul dışında Anadolu topraklarında çeşitli vesilelerle gittiği yerler Adana, Ankara, Balıkesir, Burdur, Sandıklı, Dinar, Antalya, Afyon, Konya, Kastamonu ve Edirne'dir.³²⁷ Ancak ne bu coğrafyalara ne başlı başına Anadolu coğrafyasına dair herhangi bir detaya şiir ve düz yazılarında rastlanmaz. Bunda Milli Mücadele sonrası Anadolu'nun resmi ideolojinin ilgi odağı haline gelmesinin ve Âkif'in bu ideolojinin dışında bulunmasının payı olduğu kadar, ondaki Âlem-i İslam fikrinin de payı olsa gerektir. Zira Âkif, İslamcıdır ve daha önceki örneklerde de görüleceği üzere Müslümanların yaşadığı hemen her coğrafya onun için kendi coğrafyası hüviyetindedir. Burada tek istisna İstanbul'dur. İstanbul daima hatırlanır. Şiirlerine bakıldığında da İstanbul'un önemli bir yeri haiz olduğu görülecektir.

Mehmed Âkif, çok detaylı manzara tasvirlerine girmese bile şiirlerinde İstanbul daima bir fondur. Mısır yılları bir tarafa bırakılacak olursa hayata daima bu fon önünden baktığı görülür. İstanbul sokakları, caddeleri, meydanları, çarşısı, pazarı, kahvehaneleri, haneleri, tarihi, hâli, mimarisi ve her kılıktan, kıyafetten, yaştan, cinsten, meşrepten insanlarıyla onun şiirine yansır.

Örneğin, "Fatih Kürsüsünde" şiirinin mekânı İstanbul'dur. İki arkadaş, Galata Köprüsü'nün üzerinden önce Yeni Cami önüne, ardından Süleymaniye'den geçip Fatih camiine yürürler. Bu esnada geçtikleri yerlerdeki tarihi eserlerin mimarisıyla yeni yapıların mimarisini mukayese ederler. "Necîb eser arıyorsan: Sebîle bak, işte..." diyen şair, "Damarlarında yüzen kan da can da Osmanlı! / Görüp bu cuşî-i San'atta rûh-ı ecdâdı," mısralarıyla o mimaride Osmanlı'yı ecdadı gördüğünü ifade eder.³²⁸ Süleymaniye Camii'nin önüne geldiklerinde de mimari hakkında benzer şeyler söylenir. Cami külliyesinde yer alan medreseler, ilmin dine hürmetinin göstergesi olarak nitelenir şair tarafından. Şiirde İstanbul, geçilen sokakları, görülen tarihi eserleri

³²⁷ Mehmed Âkif Ersoy'un hayatı ile ilgili iki eser için Bkz.: Emin Âkif Ersoy, **Babam Mehmet Âkif: İstiklal Harbi Hatıraları**, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2010. ve Kazım Yetiş, **Bir Mustarip: Mehmet Âkif Ersoy**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2006.

³²⁸ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 255.

ve tarihi ve mimarisiyle adeta bir bellek mekân haline getirilir. Zira Fatih Camii'ne ulaşınca kadar geçilen güzergâhtaki hemen her manzara şaire kendi zamanı ile ecdat olarak nitelediği tarihi kökleri arasında bir bağ kurma imkânı sağlar. Burada dolaylı olarak İstanbul'un nesiller boyu devam eden bir yurt olduğu çağrışımı da yapılmış olur. Camiler, sebiller, medreseler ve daha birçok tarihi bina ile birlikte bu coğrafya bir bellek mekânı olur şair için. Bu bağlamda İstanbul, bir coğrafya olarak bellek ve kimlik oluşturucu bir niteliğe bürünür. Şairin kimliğinin oluşmasında etkili olan bu coğrafya, onun şiirinde de okuyucular açısından bir kimlik mekânı işlevi görür.

Safahat'ta ve mektuplarında İstanbul'un başka semtleri hakkında da yorumlar ve sıfatlandırmalar yer alır. Örneğin "Fatih Kürsüsünde" şiirinin "Vaiz Kürsüde" bölümünde, kürsüdeki vaizin ağzından İstanbul'un kimi semtleri içtimai nitelikleri bakımından anılır. Buna göre Tokatlayan parası olanların gösteriş yaptıkları bir nevi karnaval yeridir. Beyoğlu ise sefahat hayatının yaşandığı ve yine parası olanların düşmüş kadınların peşinde dolaştıkları bir muhittir:

"Tokatlıyan'da satar mutlakâ, gider de, çalım.
Eğer dolandırabilmişse istenen parayı;
Görür mahalleli tâ karnavalda maskaray!'
Beyoğlu'nun o mülevves muhît-i fâhişine
Dalar gider, takılıp bir sefilenin peşine."³²⁹

Âkif, on bir seneye yakın yaşadığı Mısır'da İstanbul'un hasretini çekmiş, nitekim ölümünden çok kısa bir süre önce İstanbul'a dönebilmiştir. Bu hasret zaman zaman yazdıklarına da yansımış olan Âkif, Said Halim Paşa'ya hitaben kaleme aldığı "Bir Arıza" manzumesinde de İstanbul coğrafyasına olan özlemini dile getirir. Bu mısralarda Âkif'in İstanbul'da mevsim mevsim ve bölge bölge nasıl yaşandığını gayet iyi biliyor olması dikkat çekicidir: Âkif, bu manzumede ayrıca İstanbul'u ve Mısır'ı iklim açısından mukayese eder:

"Ey Heybeli iklimine kıştan çekilenler,
Ey Afrika temmûzunu efsâne bilenler!
Ey yağ gibi üç çifte kayıklarla kayanlar,
Ey Maltepe'den Pendik'i bir hamle sayanlar!
Ey çamların altında serilmiş, uzananlar!

³²⁹ A.e., s. 303.

Ey her nefes aldıkça ömürler kazananlar!
Siz, camları örter, sakınırken cereyandan;
Biz, bodruma sarkar da kaçarken galeyandan!
Siz, mercanın a'lâsını attıkça şişerken;
Biz, kumda çirozlar gibi piştikçe pişerken!
Siz, Marmara âfâkını dürbünle süzerken;
Biz, poyrazı görsek diye, damlarda gezerken!
Siz, yelkeni açmış, suyun üstünden akarken;
Biz küplere binmiş; size hasretle bakarken!
İnsâf ediniz: Kopmayacak şey mi kıyâmet?
Elbette kopar. Dinle Paşam, ceddine rahmet:"³³⁰

Bu mısralar, Âkif'in İstanbul'u semt semt bütün yönleriyle tanıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Hangi semtin neyiyle meşhur olduğu, hangi semtte hangi mevsimin güzel geçtiği gibi ancak İstanbul'u gerçekten tanıyan insanların bileceği şeyleri sıralaması onun bu coğrafyaya olan aidiyet hissinin bir başka göstergesidir. Onun İstanbul coğrafyasına vukufiyetinin bir başka delili de Prenses Emine Abbas Halim Hanım'a gönderdiği 12 Mayıs 1935 tarihli mektuptur. Mektupta Prenses Emine Abbas Halim Hanım'a Gümüşsuyu Tekkesi'nin bulunduğu tepeden Haliç'i kuşbakışı seyretmesini tavsiye eden Âkif, buradaki manzarayı "O ne âlem, o ne rengârenk bir sahne-i temaşa!" şeklinde tasvir eder ve bu manzaraya hayran olacağından emin olduğunu belirtir. "Sağ olmalı idim de İstanbul'u size kulunuz gezdirmeli idim." diyen Âkif, "aziz yurt" olarak nitelendirdiği İstanbul'un içinde doğup büyümüş olması hasebiyle, bu yurdun "dağlarını, tepelerini, ormanlarını, çayırırlarını, hülâsa bütün köşelerini, bucaklarını" kendisi kadar bilen az olacağını ifade eder"³³¹

Âkif'in bu mektuptaki üslubu onun İstanbul'u ve onun coğrafyasını ne kadar sevdiğini, önemseydiğini ve en önemlisi bu coğrafyaya kendisini ne kadar ait hissettiğini gösterir.

Küfe, Seyfi Baba, Meyhâne, Mahalle Kahvesi, Said Paşa İmam'ı gibi Safahat'ın birçok şiirinde Mehmed Âkif'in coğrafi mekân olarak İstanbul'u kullanmasının en açık izahının yukarıdaki satırlar olduğu söylenebilir. Bir İstanbul şairi değil belki ama İstanbul'u vatanı olarak gören ve bu coğrafyayı şiirlerinde hakiki bir arka plan haline getiren şairlerden biridir Âkif. Bu anlamda İstanbul, onun kimliğinin bir parçası olarak şiirine de aksetmiş, şiirinin de bir parçası haline gelmiştir.

³³⁰ A.e., s. 511.

³³¹ Yusuf Turan Günaydın, **Mehmet Âkif'in Mektupları**, s. 127.

Necip Fazıl da Âkif gibi İstanbul'da dünyaya gelmiş ve yetişmiş bir şahsiyettir. Onun hayatında da Âkif'te olduğu gibi İstanbul'un çok önemli bir yeri vardır. Eğitim için gittiği Paris'teki bir yılı, askerliği ve kısa süreli Anadolu memuriyetleri dışında daima İstanbul'da yaşayan ve nihayet İstanbul'da vefat edip buraya defnedilen Necip Fazıl, şiirlerinde, tiyatrolarında, hikâyelerinde İstanbul'u ya fon, ya imaj yahut mekân olarak kullanmak suretiyle İstanbul'a temas etmiştir. Ayrıca bir kitap hacminde olan ve 2005 yılında *İstanbul'a Hasret*³³² adıyla yayımlanan sadece İstanbul'a hasredilen yazıları da onun İstanbul'a olan sevgisini ve bu şehre hissettiği aidiyet duygusunu göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Necip Fazıl, "Ben İstanbul'un kara sevdalısıyım." diyecek kadar İstanbul'u sever ve onu önemser. İstanbul'u alelade değil, en ulvi ve kesif şekilde sevdiğini ifade eden Necip Fazıl İstanbul'u, "İstanbul benim gözümde, bir lâhzacık dişiyeye nisbetle sınırimi sonsuz bir ân içinde teksif eden ve asla tükenmeksizin hayatımıza hükmeden devamlı kadındır." sözleriyle bulunmaz bir kadına benzetir.³³³

Necip Fazıl'a göre İstanbul madde bakımından olağanüstülüğüyle zamanı yenmiş, daima genç kalmayı başarmış, rakibi bulunmayan, içinde en zengin tarih ve hatıra izleri barındıran, ihtişamlı ve asil bir varlıktır. Bu varlığın tabiatı ona göre, eşi görülmemiş bir tabiattır ve bu tabiat içinde meydana gelecek şehirden de bu eşsizliğe uygun bir şahsiyet beklemektedir. O, bu bakımdan İstanbul'un tarihine baktığında iki bahtiyarlık, bir bedbahtlık ve bir yeni devre eşiğinde olduğunu görür. Bunların birincisi, Bizans devresi; ikincisi, Osmanlılığın haşmet devresi; üçüncüsü Tanzimat ve Meşrutiyet devresi; dördüncüsü ise Cumhuriyet devresidir.³³⁴

Necip Fazıl, İstanbul'un kendisi için biricik hayat merkezi olduğunu söyler ve İstanbul'dan ayrı kaldığı zamanlarda ona hasreti en derin olarak iki birbirine zıt yerde duyduğunu, bunlardan birisinin tahsil için gittiği Paris, diğersinin ise Erzurum olduğunu dile getirir.³³⁵

Ona göre İstanbul'un adaları içinde en imtiyazlısı Büyükkada'dır. Adaların Fransızca isminin "Prens adaları" olduğunu, Büyükkada'nın da adaların şehzadesi

³³² Necip Fazıl Kısakürek, *İstanbul'a Hasret*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2005.

³³³ A.e., s. 9.

³³⁴ A.e., s. 10.

³³⁵ A.e., s. 16.

olduğunu söyler. Kınalı, Burgaz ve Heybeli adalarını ise bu şehzadenin lalaları olarak niteler.³³⁶

Necip Fazıl, yazılarında İstanbul'un fethine de temas eder ve İstanbul'un fethini "Doğu âleminin tam bir medeniyet ve şahsiyet zaferi" olarak niteler.³³⁷ Ona göre dünyanın kilit noktasıdır İstanbul.³³⁸ Anadolu mefkûresinin çekirdeği İstanbul'dur denilebilir. Bu bağlamda İstanbul hem şahsi hem içtimai hem de mefkûrevi olarak çok kıymetlidir onun için.

Necip Fazıl için İstanbul'un önemi tartışılmaz olsa da bu tartışılmaz önem dolayısıyla ona karşı eleştiriler yönelttiği de görülür. İstanbul'un değişimi, dönüşümü, içtimai kırılma ve bozulma onun görmezden gelmediği noktalar. Bu bağlamda 1930'ların sonlarından itibaren kaleme aldığı yazılara kronolojik olarak bakıldığında 1950'lerin ortalarından itibaren İstanbul'a dair mimari ve içtimai eleştirisini artırdığı görülür. "Mukayese" başlıklı yazısında İstanbul'un iki yüz yıllık değişimini 1752 yılı ile 1952 yılını konuşturarak ortaya koyar:

"Aldı 1752:

– Geyikten canlı, beş çifte narın kayık...

Aldı 1952:

– Canı burnuna gelmiş, makineli "patpatlı bahri" vapuru...

Aldı 1752:

– Türk üslûbu, kırk odalı oymalı tahtadan yalı...

Aldı 1952:

– Üslûpsuzluk üslûbu, üç buçuk odalı, keleş betonarmeden kübik kümes...

Aldı 1752:

– Bahçe ve kuru...

Aldı 1952:

– Yangın yeri ve çöplük...

Aldı 1752:

– Saz ve şiir...

Aldı 1952:

– "Kukaraça" ve "samba"...

Aldı 1752:

– Örtünen ve gizlenen güzellik...

Aldı 1952:

– Soyunan ve açılan çirkinlik...

Devam ettiler:

– Suda <<Servisîmin>>...

– Suda <<mazot>> lekeleri...

³³⁶ A.e., s. 67.

³³⁷ A.e., s. 77.

³³⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 83.

- Rıhtımlardan, yosun ve iyod rayihası...
- Denklerden, tütün ve çuval kokusu...
- Kayıkhanede dalgacıların şarkısı
- Yastıkta fabrika homurtusu...
- Kıvrım kıvrım esen rüzgâr...
- Buram buram yağan kömür tozu...
- Aldı 1752:
- Bir ben söyleyeyim, sen gül!..
- Aldı 1952:
- Bir sen söyle bir ben ağlayayım!..”³³⁹

1962 yılında kaleme aldığı “Bu Şehir” başlıklı yazıda ise İstanbul’un gülmeyi, sohbeti, ülfeti, eğlenmeyi unutmuş bir şehir olduğunu söyler. “Ne oldu bu şehre? Eski Sâdâbâd beldesine? Dersaadete? Saz, söz, şiir, mehtap, nağme, hatıra, nakış, eda, saha, huzur başkentine” diye sorar ve “123 yıl, boyuna, kılık ve ümit eskite eskite insan nihayet bu hale gelir.” cevabını verir.³⁴⁰

Necip Fazıl’ın hem kurguladığı diyalogdan hem de sorduğu sorulara verdiği cevaptan anlaşılacağı üzere İstanbul’un ruhuna ve tabiatına aykırı olarak gördüğü ucuzluklara dikkat çeker. Özellikle Osmanlı’nın son döneminde yapılmış barok üslubu yapıları ve kendi devrinde Boğaziçi’nde yeni yapılan kübik yapıları şiddetle eleştirir, bu yapıları köksüz olarak niteler.³⁴¹ Aslında bu görünür noktalar üzerinden yöneldiği nokta İstanbul’un ruhunu kaybediştir. Aradığı şey Osmanlı’nın “revnaklı zamanları” olarak nitelendirdiği Kanuni’nin ilk devresine kadar olan zamanki İstanbul ruhudur. *Künye* adlı tiyatrosunda İstanbul’daki bir yangına şahitlik eden oyunun ana karakteri Gazanfer’in ağzından söyledikleri bu noktayı destekler niteliktedir: “Ben bu yangında, İstanbul’un kav haline gelmiş ruhunu görüyorum. Camilerinden, türbelerinden, mezar taşlarından başka bütün varlığı, ne büyük bir vehim olduğunu ilan etmek istiyor.”³⁴² İstanbul’un ruhunu yaşatan, ayakta tutan şeylerin onun tarihi belleği niteliğindeki camileri, türbeleri ve mezar taşlarıdır ona göre. Boğaz’da bir kenarda sessiz sedasız duran kübik ve barok mimariye teslim olmamış bir köşktür. Necip Fazıl bu İstanbul’u sever ve onu vatanı bilir. İslam ruh ve manası ile birlikte aradığı, diriltmeye çalıştığı

³³⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *İstanbul’a Hasret*, s. 121-122.

³⁴⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim: 2*, s. 277.

³⁴¹ *A.e.*, s. 39, 148.

³⁴² Necip Fazıl Kısakürek, *Künye*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, s. 26-27.

şey de budur. İstanbul bu bağlamda onda bir vatan hüviyeti kazanır ve bir anlam ifade eder.

Necip Fazıl'ın "Canım İstanbul" şiirine bakıldığında da genel manada şiire yayılmış hâkim unsurun İstanbul'un tarihten gelen zaman ve mekânüstülüğü ile ruh ve mana boyutudur. O, şairin "zaman mekân aşır geçmiş sevgili"sidir. Havası, rengi, edası ve iklimi ile ay ve güneş ezelden İstanbullu unsurlardır. Surlar, şaire tarihin gözleri olarak görünür. Sur, Fatih, kubbe, minare, şehadet, mâna, Beyoğlu, Karacaahmet gibi kelimelere bakıldığında seçilen kelimelerin çağrışımlarının İstanbul'un tarihinin İslam ruh ve manasıyla beraber düşünüldüğünü gösterdiği söylenebilir. Boğaz, Çamlıca, yalı, sefir, Üsküdar, konak, tambur ve ud, cumbalı odalar, "Kâtibim" gibi kelimelerin anlam ve tedailerinin ise onun sosyal ve kültürel arka planını hatırlatıcı unsurlardır denebilir. Şiirin son bölümünde ise İstanbul coğrafyasına yayılmış semtlerin nitelikleri birer sıfatla anlatılır. Eyüp, öksüz sıfatıyla ihmal edilmişliği ve unutulmuşluğu; Kadıköy, süslü sıfatıyla dikkat çekme ve boy göstermenin mekânı oluşu; Moda, kurumlu sıfatıyla yukardan bakmayı, büyüklük taslamayı; Ada, uçan eteklerden sorumlu oluşuyla gençlerin gezinti ve eğlenme yeri oluşunu işaret etmektedir. Şair bütün bu İstanbul manzarası içinde "Her akşam hisarlarda oklar çıkar yayından / Hâlâ çığlıklar gelir Topkapı Sarayından" mısralarıyla İstanbul'da tarihin aktüel içinde canlı bir şekilde yaşadığını vurgular.³⁴³ İstanbul bütün değişme ve dönüşmesine rağmen ruhunu yitirmemiş, belleğini kaybetmemiştir. Bütün bu manzara altında, maddi ve manevi anlamlarıyla İstanbul onun vatanıdır. Ana gibi yar, İstanbul gibi diyar olmaz diyen şair, ruhunun eritilip bir kalıp gibi toprağa konulmuş şekli olduğunu söylediği İstanbul'a her şeye rağmen kendini ait hisseder. O bu coğrafyayla birleşmiştir, bu coğrafyanın da ondan bir parça olduğuna inanır.

Mehmed Âkif'te olduğu gibi Necip Fazıl'da da İstanbul coğrafyası bir bellek haline gelir ve hem kendi kimliğinin oluşmasında hem de ona dair anlatımlarıyla okuyucusunun kimliğinin oluşmasında önemli bir rol üstlenir. "Canım İstanbul" şiiri hemen her kelimesiyle bu coğrafyanın belleğini okuyucuya aktarıcı bir fonksiyon icra eder. Kullanılan sıfatlar, seçilen isimler, yapılan vurgular, kurulan zıtlıklar okuyucunun İstanbul'a bakışına ve onu anlamlandırışına etki edecek şekilde

³⁴³ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 166-168.

kurgulanmıştır. Âkif'te olduğu gibi şiire İslami duyarlılık hâkimdir. Osmanlı geçmişi vurgulanır. Kültürel öğeler ihmal edilmez. İstanbul'un vatan oluşunun ruhla ilişkilendirilmesi, onun manasının tarihte aranması gerektiğine işaret edilmesi, onun kadınlarının cumbalı odalarla birlikte anılması, bu coğrafyanın dilinin bülbül sesine eş Türkçe olduğu vurgusu bu coğrafyaya ait bir kimliğin varlığına dair vurgulardır.

İstanbul'dan sonra ve onu da içine alacak şekilde Necip Fazıl'ın üzerinde özellikle durduğu bir başka coğrafya ise Anadolu coğrafyasıdır. Mehmed Âkif'te özel olarak, ismi anılmak suretiyle üzerinde durulmayan Anadolu, Necip Fazıl'da üzerine fikir binası inşa edilen bir coğrafya olur. Onun “mübarek diyar” olarak adlandırdığı Anadolu coğrafyası, “Türkün, gerçek ruh muhtevasını bulur bulmaz seyyarlıktan sabitliğe geçtiği ve ruh vataniyle içiçe yeryüzü vatanını kurduğu büyük mânâ çerçevesi...” olarak tarif edilir. Anadolu'yu medeniyetlerin sergi evi ve Asya'nın Avrupa'ya bakan cumbası olarak niteleyen Necip Fazıl'da Anadolu coğrafyası ayrıca “şehit toprağı, gaziler bucağı, velîler ocağı”dır.³⁴⁴

İlk defa 1926 yılında bir banka memuru olarak Ceyhan'a gittiğinde tanışır Anadolu ile Necip Fazıl. Kumar illetinden bir türlü kurtulamayan ve ruhi boşluklarına deva arayan Necip Fazıl, Anadolu belki bu derde çare olur diyerek, Osmanlı Bankası memuru olarak Ceyhan'a gider.³⁴⁵ 1926'ların Ceyhan'ından gördüğü Anadolu onda bir hayal kırıklığı yaratır. Ceyhan, sokaklarında siyah şalvarlı ve ince yemenili adamların dolaştığı, adım başında biteviye aynı şarkıların tekrar tekrar çalındığı bir yerdir. İçinden Necip Fazıl'ın “sütlü kahve rengi, genişçe bir nehir” diye tasvir ettiği Ceyhan Nehri akar. Şair o günün şartlarında nehrin üzerine kurulmuş “*gazzino müsveddesi*”nden, daha ilkbaharda başlayan sinek ve haşere yoğunluğundan, göz alabildiğine uzayıp giden ovanın ve bu ovanın en uzak noktasında, ona her şeyin çok uzakta olduğu düşüncesini veren dağlardan sıkılır. Henüz yirmi iki yaşında, kendi ruh boşluklarına çare bulamamış şairde bu Anadolu manzarası bir hayal kırıklığı yaşatır ve Anadolu davasını güdenlerle birlikte çalıştığı Anadolu'nun bu coğrafya olduğuna inanmakta güçlük çeker. Necip Fazıl, o zamanlar, bu genç haline, “Anadolu şekil ve hacim halinde görünen tarafıyla değil, bütün bunların ötesinde ruh ve mânâ olarak

³⁴⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 552-553.

³⁴⁵ Ceyhan'a gidişinin sebebi ve orada geçirdiği zaman hakkında daha detaylı bilgi için Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbîâlî*, s. 68-75.

görünmeyen, gösterilemeyen, şekil ve hacme dökülemeyen iç cephesiyle Anadoludur.” denilemeyeceğini söyler.³⁴⁶

Bununla birlikte, bu ilk Anadolu macerasından ona hayatı boyunca devam ettireceği bir sevgi, at sevgisi kalır. Ceyhan’da çiftliği olan Maraşlı, eski bir defterdar, onu çiftliğine davet eder ve Necip Fazıl, çiftlik sahibinin cins Arap atına hayran olur. Çiftlik sahibi onun bu ilgisine hemen cevap vererek atı alıp götürebileceğini ve bıkıncaya kadar binip, istediği zaman iade edebileceğini söyler.³⁴⁷ Fakat bu at sevgisi ve oyalanışı da onu bir dereceden sonra tatmin etmez. Nihayet İstanbul’a tayinini ister ve büyük bir hevesle gittiği 1926 yılı Ceyhan’ında Anadolu onda bir hayal kırıklığı olur.

Necip Fazıl İstanbul’a döndükten kısa süre sonra yine ruhi bunalımlarından kurtulmak ümidiyle bu kez Karadeniz’e gitmek ister ve Giresun’a gönderilir. Bu defa annesini de yanına alır. Fakat bu defa da Anadolu bir hayal kırıklığı olur onun için. Aradığını yine bulamaz ve önce annesini gönderir İstanbul’a, daha sonra da kendisi döner.³⁴⁸

Necip Fazıl’ın Anadolu’ya üçüncü çıkışı, yine memuriyet dolayısıyla. 1930’da Ankara’ya yerleşir. Fakat burayı da sevmez. Ancak bu defa ki sevmeme, şehrin ruhuyla ilgilidir. Ankara’yı “Amerikalı bir sinema kumpanyasının bir günde kurabileceği” bir özentili şehir olarak görür. Ona göre Ankara manadan yoksun, kısır bir çabalama içindedir. İstanbul’un, Londra’nın, Paris’in, hatta Moskova’nın “mâna bucaklarına cömertçe malik kentler” olduğunu, Ankara’nın ise bu şehirlerin sahip olduğu manalardan büsbütün yoksundur. Nitekim Ankara onu öyle bunaltır ki, banka patronunun karşısına çıkar ve Anadolu’da bir yere tayinini ister.³⁴⁹

Necip Fazıl’ın Anadolu ile kısa süreli bu ilk karşılaşmaları her ne kadar onda olumlu izler bırakmamış ve daima İstanbul’a dönüşle neticelense de Abdülhakim Arvasi ile tanışıp, İslam ruh ve manasını sorgulamaya ve keşfetmeye başladığı yıllardan itibaren Anadolu’ya bu bakış da değişmeye başlar. Özellikle 1940’lardan itibaren şekillendirmeye başladığı Büyük Doğu ideali ve aynı adla *Büyük Doğu*

³⁴⁶ A.e., s. 71.

³⁴⁷ A.e., s. 72.

³⁴⁸ A.e., s. 75

³⁴⁹ A.e., s. 137-138, 143.

dergisini neşretmeye başladıktan sonra Anadolu'ya bakışı da onun ruh ve manasına odaklanacak şekilde tamamen müspete döner.

Necip Fazıl, Anadolu'nun lif lif Türk insanının kökünü tutan ve onu asla bırakmayan vatan olduğunu belirtir. Bu bağlamda o, gerçek manada yeni bir neslin yoğrulmasında, yoğurma işinin teknesinin de Anadolu olacağını ifade eder.³⁵⁰

Bu coğrafya Necip Fazıl'da insanıyla da hayranlık uyandırır. Anadolu insanını “Viyanadan önlere Hindistan kapılarına kadar Osmanlı İmparatorluğunun kurucu unsur tipinden bugün ortada kalan” olarak tarif eder. Bu insanın “asgar-ı namütenahi” içinde yaşadığını söyler. Anadolu insanının, devleti yükselme dönemlerinde desteklediğini, çöküş dönemlerinde ise koruduğunu belirtir. Necip Fazıl, İstanbul'un fethinde sura bayrağı onun diktiğini, Viyana istikametinde akına onun kalktığını, Plevne'de vatani onun savunduğunu, İstiklal Savaşı'nda düşmanı denize onun döktüğünü vurgular. O, Anadolu'yu ve Anadolu insanını çilekeş olarak görür. Kanuni devrine kadar daima hak ve hakikat emrinde kullanıldığını söylediği Anadolu insanının, II. Selim'den Tanzimat dönemine kadar kaderine terk edildiğini, Tanzimat döneminden 1960'lara kadar ise ruh temizliğine ve namusuna kastedildiğini ifade eder. Bütün bunlara rağmen Anadolu coğrafyasının insanının kıymet bakımından iç cevherlerin en zenginiyle dolu olduğunu da dile getirir.³⁵¹

O, Anadolu'yu ve insanını ruh, mana ve cevher kısmıyla tiyatrolarında da konu edinir. *Mukaddes Emanet* adlı tiyatrosunda Abdullah ile babası konuşurken babası Abdullah'a Anadolu'yu, “Yüzlerce yıl keşfedilmeyen, hep yabancılar elinde sömürülen, bir türlü kendi kendisinin efendiliğini alamayan Anadolu'nun derdi... Şuurlandırılmayan dert.” diye anlatır ve Tanzimat'tan sonraki Anadolu'nun panoramasını şöyle çizer: “... Anadolu'da karanlık, cenaze, kıtlık... Sınırlarda ateş, kan, göç... Her bucakta kargaşalık, kopuş, baş kaldırış... Yürü Anadolu, Rum illerinin buzlu dağlarına, Arabistan'ın korlu kumlarında ölmeye...”³⁵²

Künye ile *Villa Semer* adlı tiyatrolarında ise Anadolu insanının nitelikleri gözler önüne serilir. Künye'de Osmanlı subayı Gazanfer'in emir neferi olan Musa Çavuş övülür. Musa Çavuş, Gazanfer'in babasının emir neferi iken yüzbaşı kucağında ölür.

³⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, s. 134.

³⁵¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim: 2*, s. 123-125.

³⁵² Necip Fazıl Kısakürek, *Mukaddes Emanet*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015s. 18.

Yetim kalan Gazanfer'i terhisinden sonra bulur ve boğaz tokluğuna, üstelik büyük eza ve cefalara katlanmayı göze alarak ona kol kanat gerer. Gazanfer Musa Çavuş'a minnetini ifade ederken arkadaşı Necati'ye "Anadolu böyle insanlarla dolu. Onlar sade ruhlarındaki saffeti babalarından aldıkları gibi saklayabilmiş değiller. Bu saffetin altında ne muvazeneli, ne tezatsız, ne kendine göre bir dünyaları var." der.³⁵³ Necip Fazıl, Gazanfer'in ağzından Anadolu insanının saflığını, temizliğini ve hesapsız dünyasını över. *Villa Semer* adlı oyunda da oyunun ana karakterlerinden olan Ahmet, Anadoluğunu asla saklamaz ve onu bir övünç olarak taşır. Amcası Hasan, Anadolu kimliğinden sıyrılmaya çalıştıkça rezil olurken, Ahmet Anadoluğunu muhafaza ettikçe ön plana çıkar. O da hilesiz, dürüst, sözüne sadık ve kararlı bir karakter olarak çizilir ve kumaşında asalet olduğunu söyleyen Yonca'ya "Bizimki Anadolu dokuması..." cevabını verir.³⁵⁴ Necip Fazıl Ahmet üzerinden de Anadolu insanını över ve yüceltir.

Anadolu'nun Necip Fazıl'da coğrafya, bu coğrafyanın insanı, coğrafyanın tarihi, coğrafyanın hali ve nihayet coğrafyanın ruh ve manası olarak farklı cepheleriyle belirdiği görülür.

İdeolocya Örgüsü'nde Anadolu'nun büyük mücadelelerden sonra kendisini tamamen İslam'a teslim ettiğini ve Anadolu insanının bütün dünyayı içine alacak şekilde İslam davasını sürdürdüğünü söyler. Tarih boyunca bu davayı sürdürmesine rağmen "dört asırdır öksüz, mazlum, harap ve mahrum" olduğunu söylediği bu coğrafyanın bir asırdan beri de büyük bir ihanete uğradığını ifade eder. bu haliyle Anadolu Necip Fazıl'a göre "misilsiz çile ve işkence arsası"dır. Bu nitelikleriyle Anadolu'nun ihtiyacı olan şeyin ona kendi kendisini, kendi ukdesini, kendi kökünü, dostlarını ve düşmanlarını gösterecek ve tanıtacak fikir hamlesi olduğunu dile getirir. O, her geçen gün geçmişini unutmuş nesillerin yetiştiği, yüce manaların her geçen gün kaybolduğu bir zamanda, Anadolu insanının yüksek bir sezile hakkı gördüğünü ve bu yönüyle kendi ruh istiklali kahramanını da içinden çıkaracağını belirtir.³⁵⁵

Çerçeve yazılarından 19 Şubat 1943 tarihinde kaleme aldığı "Anadolu" başlıklı yazısında, Anadolu coğrafyasının iklim özelliklerini, yaşayışını ve ruhunu kendine has

³⁵³ Necip Fazıl Kısakürek, *Künye*, s. 18.

³⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Villa Semer*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015s. 67.

³⁵⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 553-554.

üslubu ile hem tasvir eder hem de bu manzaranın uyandırdığı düşünceleri dile getirir. Bu yazı, onun bu coğrafyaya dair düşüncelerinin ve duygularının tamamına yakınına şamil olması dolayısıyla önemlidir. Anadolu'yu birkaç defa iki bin kilometre bir uçtan bir uca gidip geldiğini söyleyen Necip Fazıl, bu gidiş gelişler esnasında işinin gücünün buz tutmuş camdan dışarıyı seyretmek olduğunu ifade eder ve gördüklerini şöyle tasvir eder:

“Bu yol üzerinde yeşillik ve ağaçlık mntıkası, İzmitle Eskişehir arasında biter ve bir daha başlamaz.

Mehmetçiğin kışlık elbisesi renginde ebedî bozkırlar...

Anadolunun, öz Anadolunun öz çehresi işte budur! Bazı sahil kısımlarının gür yeşilliği, bu yalçın çehre etrafında, seyrek ve mahcup bir saç ve sakal halkalanışından başka bir şey değil...

Edebedî bozkırlar...

Yanık sarı ve kavruk beyazın üzerine bozanın tarçını halinde küflü bir yeşilin karıştığı müthiş bir daüssıla rengi, gurbet şimşeği...

Araziye, misilsiz bir intibakla kaynaşmış askerî kıt'alar gibi, aynı renkte, aynı kadroda, aynı girinti ve çıkıntı ahengi içinde evler, köyler...

Aynı renk, aynı kadro, aynı girinti ve çıkıntı ahengi içinde, adam, kadın, çocuk...

Bu âlemde yabancı tek şey, bozkırın üzerinde, makine devinin geçmesi için serilmiş incecik yol halısı; bir çift demir kuşak... Ağzından alev ve duman salarak kollarını oynatan makine; ve gerisinde, yine yabancı bir plân içinde, yabancılık ve başkalık örneklerini sürükleyen camekânlı arabalar...

Trene, adamın, kadının, çocuğun, köpeğin, koyunun ve sığırın müşterek ve lâkayit bir bakışı var... Tek bir bakış ve sonra yine şahsî faaliyetlerine dönüş... Adam arkasını döner, kadın yerdeki tezekleri toplamaya devam eder, çocuk koşar, köpek esner, koyun başını toprağa eğer ve sığır, bomboş gözlerle ağzında bir meçhulü geveler...

Anadolunun, serveti dışına vurmuş bazı memleketler gibi öyle şusu, busu, madeni, altını, elması, çetiri, filâni, fişmanı yoktur.

Fakat onda öyle bir maden var ki, hiçbir yerde misli yok...

Ruhu!..

Fakat, işte bu öksüz kadro içinde dış hayata bakan, âdeta bir denizaltının (teroskop)undan fazla bir hayat işareti vermiyen bu Anadolu, kendi iç hayatı âleminde, toprağın yedi kat altında, her binası billurdan muazzam bir (Metropol)dür.

Bu ruhu anlatmaya ne lüzum var?.. Sonsuz hasretin, gurbetin, hüznün, saffetin, bekâretin, fedakârlığın, çilenin, tevekkülün, tek kelimeyle muhteşem bir mistikanın ruhu...”³⁵⁶

Necip Fazıl'ın Anadolu'ya bakışı uzaktan bir bakış değildir. Anadolu'yu hemen bütün yönleriyle tanır ve bilir. Memuriyet, hocalık, dergi çıkarma ve konferans verme gibi farklı vesilelerle Anadolu'nun birçok şehrini dolaşır. Ceyhan, Giresun, Ankara,

³⁵⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 173.

Zonguldak gibi şehirlerde kısa sürelerle de olsa yaşar. Dolayısıyla Anadolu coğrafyasını iklimiyle, insanıyla, yaşayışıyla, sosyal ve siyasal yapısıyla ve manevi nitelikleriyle tanıma fırsatı bulur. Anadolu harici bir övünç kaynağı değildir onda. Bizatihi o da kendisini Anadolu'nun bir parçası olarak görür. Bunda dede kökünün Maraşlı olmasının da payı vardır. Çocukluk terbiye ve telkinlerini borçlu olduğunu söylediği dedesi, torunu Necip Fazıl'a, kendisinin saray tarafından verilmiş rütbeleriyle değil de Maraş'taki aile kökleri ile övünmesi gerektiğini telkin etmiştir.³⁵⁷ Bu vesileyle Maraş'a özel bir alaka duyar ve bu aidiyeti bir övünç unsuru olarak birçok vesileyle dile getirir, Maraş için "kanımın pınarı" benzetmesini kullanır. Bu sebeplerle Anadolu söyleminin onda suni durmadığı söylenebilir. Buna verilebilecek örneklerden birisi "Sakarya Türküsü"³⁵⁸ şiiridir. Bu şiir Sakarya Nehri imajı üzerinden Anadolu'nun ruh ve manasının anlatımıdır. Öyle ki, yazıldığı dönemde büyük ilgi gören ve ses getiren "Sakarya Türküsü" şiirinin özgün, sağlam ve duygulu dili, Necip Fazıl'ın Anadolu'ya bakışındaki içtenliği ispat eder niteliktedir. Necip Fazıl bu şiirde kendisini Sakarya sembolüyle özdeşleştirerek, Anadolu'ya dair düşüncelerini imge yoluyla aktarır.

Necip Fazıl, "Ruhumu eritip de kalıpta dondurmuşlar / Onu İstanbul diye toprağa kondurmuşlar." mısralarıyla, İstanbul'la arasındaki ruh ortaklığına işaret ettiği gibi, "İnsan bu, su misali, kıvrım kıvrım akar ya; / Bir yanda akan benim, öbür yanda Sakarya" mısralarıyla da Anadolu ile arasında bir beden ve mana ortaklığı kurar. Şair kendisinin alinyazısının yokuşlarda susamak olduğu gibi Sakarya'nın kaderinin de yokuş çıkmak olduğunu dile getirir. "Kurşundan bir yük binmiş, köpükten gövdesine;" mısraı Anadolu'nun yüzyıllardır, bütün zorluklara rağmen üzerinde taşıdığı, Tanzimat'tan itibaren gelen inkılaplar eliyle kaybetmeye başladığı kendi ruh kökünü bulma davasına işaret eder. Bunu Necip Fazıl, daha önce örnekleri verilen birçok yazısında belirttiği gibi kendisiyle yapılan bir röportajda somut ve net olarak açıklar. Ona göre Anadolu'nun omuzlarındaki dava, İslam ruhunun hemen her sahada hâkim olmasıdır.³⁵⁹ Mısradaki "köpükten gövde" ifadesi ise Anadolu'nun maddi zayıflığına bir göndermedir. Şair bu hor görülüp öksüz bırakılmış, ağır ve büyük davanın bütün

³⁵⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 153.

³⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 398.

³⁵⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 55-56.

Türk tarihi boyunca Anadolu'nun sırtına vuruluşunu ve her vuruluşta Anadolu'nun bu yükün altından kalkışını “Rabbim isterse, sular büküm büküm burulur, / Sırtına Sakaryanın, Türk tarihi vurulur.” mısralarıyla ifade eder. Üstelik Anadolu, bir kanaryanın bin bir başlı kartalı taşınması kadar ağır yükü, tarih boyunca ve özellikle Tanzimat'tan sonra bir hamal gibi ve sonunda hiçbir şey beklemeden taşımış ve taşımaya devam etmektedir. Sonunda bir şey beklemediği ve almadığı gibi, “Yalnız acı bir lokma, zehirle pişmiş aştan; / Ve ayrılık, anneden, vatandan, arkadaştan.” mısralarında gönderme yapılan yoksulluk, yoksunluk, anne, baba, eş, çocuk acısı, vatan hasreti gibi birçok acıya da katlanmayı beraberinde getirmiştir.

Şair Anadolu'nun tarihinden çok uzak bir durumda olduğunu “Şimdi dövün Sakarya, dövünmek vakti bu ân; / Kehkeşanlara kaçmış eski güneşleri an!” mısralarıyla anlatır. Bir zamanlar kıyısında dolaşan Yunus Emre'yi, geçtiği her yere İslam'ın nişanlarını bırakan orduyu sorar. Bunların artık yok olduğuna işaret eder. Bunlarla beraber bir zamanlar aynı vatan sınırlarını paylaştıkları Tuna ve Nil'i de “Nerede kardeşlerin, cömert Nil, yeşil Tuna;” diye sorar. Sınır ötelere akınlar düzenleyen akıncılar da yoktur artık. Bütün bu tarihi kopuşlar neticesinde şair Anadolu'nun adeta karanlığa bürünmüş olduğunu ve öz vatanında bir parya haline geldiğini ifade eder: “Sakarya, kandillere katran döktü geceler / ... / Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya!” Bu ifade hale dairdir, şiirin yayımlandığı 1949 yılının Anadolu'sudur öz vatanında parya olan. Bunu gerek *İdeolocya Örgüsü*'nde gerek kendisiyle yapılan röportajlarda ve verdiği konferanslarda ifade etmiştir.³⁶⁰

Sakarya'yı Anadolu'nun saf çocuğuna benzetir şair. Allah yolunun divanesi olarak kendisiyle bu saf çocuğun kaldığını söyler. “Sen ve ben, gözyaşıyla ıslanmış hamurdanız” dediği bu saf çocuk, şairin kendisi gibi, kader tarafından akrebin kısılcacın yoğrulmuş, yani büyük acılarla olgunlaşmıştır. “Sen kıvrıl, ben gideyim, Son Peygamber Kılavuz!” diye seslenir Anadolu'ya. Zira “Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya;”dır şaire göre. Bütün bu şartlar ve kaderin ona biçtiği ağır sorumluluk altında seslenir Anadolu'yu sembolize eden Sakarya'ya: “Yüzüstü çok süründün, ayağa kalk, Sakarya!..”

³⁶⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Büyük Doğu Cemiyeti**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 113; Necip Fazıl Kısakürek, **Hitabeler**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 195.

Karakoç Misak-ı Milli sınırlarının suni sınırlar olduğu düşüncesine sahiptir. İslam medeniyeti coğrafyası ile Türkiye'yi ayıran sınırlar, suni, silah zoruyla çizilmiş sınırlardır ve realiteyi yansıtmamaktadır. Bu sebeple bu sınırlar azami değil asgari sınırlardır ona göre. İslam medeniyetinin parçaları bu sınırların dışında kalmış, bu zorlama bir çaba sonucu meydana gelmiştir.³⁶¹ Dolayısıyla onun vatan coğrafyası telakkisi, İslam medeniyeti telakkisiyle belirlenmiş sınırlardır denebilir.

O, Türkiye'nin Orta Doğu'nun bir parçası olduğu kanaatindedir ve bunun görülmesi, anlaşılması ve bununla yüzleşilmesi gerektiğine inanır. Bir ağacın güneşten, topraktan ait olduğu iklimden ayrılmasının mümkün olmaması gibi Türkiye'nin Orta Doğu'dan ayrılmasının da mümkün olmadığını, aksi durumda hem Türkiye'nin hem de Orta Doğu coğrafyasının acı çekeceğini belirtir. Türkiye büyük devlet tecrübesine sahip bir ülke olarak Orta Doğu'nun da başıdır ona göre ve Türkiye olmadan Orta Doğu'nun başsız, Orta Doğu olmadan da Türkiye'nin iddiasız kalacağını dile getirir. Bu bağlamda Karakoç, kendisini Orta Doğulu görür, Orta Doğu onun aidiyetinin bir parçasıdır ve bunu inkâr etmenin faydasız olduğunu dile getirir.³⁶²

Necip Fazıl'da olduğu gibi İstanbul, onun coğrafya anlayışında da merkezi temsil eder. Ona göre İstanbul başkent olmalıdır. İslam medeniyeti telakkisiyle bağlantılı bu düşüncenin sebebi, Bağdat ve Şam gibi şehirlerin Ankara'yı değil İstanbul'u başkent olarak görmek isteyecekleri düşüncesidir. Bunu İstanbul'un İslam âleminin New York'u olmasını istemek olarak izah eder.³⁶³

İstanbul'u bir medeniyet merkezi olarak gören Karakoç, gerek düz yazılarında gerek şiirlerinde İstanbul'a daima gönderme yapar. İstanbul, semtleri ile tarihi ile yaşayan tarafı ile daima yansır onun düşüncesine ve sanatına. O, İstanbul'un her an farkında olunması gereken bir şehir olarak görür. Tıpkı bir anne gibi farkında olunmalıdır İstanbul'un. İstanbul'un denizinin, tarihinin, coğrafyasının, kısacası her şeyinin farkında olunmalıdır. Zira o, İstanbul'un kurulduğu günden beri daima bir medeniyetin, Batı'ya karşı Doğu medeniyetinin sözcüsü olmuştur. İstanbul öyle bir coğrafyadır ki ona göre, tarihten çıkarılması halinde dünya tarihinin yeniden yazılmak zorunda kalacağını, hatta tarihin kalmayacağını söyler. İstanbul'un olmadığı dünyanın

³⁶¹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 23.

³⁶² Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 26-27.

³⁶³ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 24-25.

başka bir dünya, insanınsa başka bir insan olacağına inanır.³⁶⁴ İstanbul, İslam ve Türk dünyası ile Orta Doğu'nun merkezidir ona göre. Coğrafyaya İstanbul'u merkeze alarak bakar.³⁶⁵

Anadolu Sezai Karakoç tarafından da idealize edilir. Onun Anadolu'ya bakışı, medeniyet perspektifinden görülen sembolik anlamlar kümesi şeklinde olsa da verilen değer ve atfedilen önem bakımından Necip Fazıl'ın bakışına çok yakın bir bakıştır. O, Anadolu'nun bir kaderi olduğuna inanır. Bu kader Doğu ile Batı'nın karşılaştığı yer olmasıdır. Bu kaderle coğrafya tarihle, tarih de medeniyetle bu coğrafyada karşılaşmıştır. Dolayısıyla bu coğrafya, realizmle hayalciliğin, idealizmle oportünizmin, mistisizmle materyalizmin iki ana dünya görüşü olarak karşı karşıya geldiği topraktır. Bu karşı karşıya gelme kimi zaman çatışmaya, kimi zaman barışıp kaynaşmaya ve uzlaşmalara sahne olmuştur bu Anadolu coğrafyasında. Kimi zaman savaşların sahnesi sahne olmuş coğrafya, kimi zaman da bir yol, bir köprü hüviyeti taşımıştır tarih boyunca. Bu coğrafyanın öyle zengin ve farklılıklar barındıran bir tarihi vardır ki, Karakoç, bu sebeple onu bir nonfigüratif resme, bir geçmiş zaman müzesine benzetir.³⁶⁶

Anadolu'yu ruhunun toprağı olarak ifade eder. Asya'dan gelen atalarının Batı'ya karşı bir set olarak Anadolu'ya yerleştiklerini belirtir. Anadolu Batı karşısında bir Çin Seddi'dir adeta. Necip Fazıl'ın Çin ve Uzak Doğu ülkelerinden gelecek Komünizm etkisine karşı Orta Doğu'yu Çin Seddi'ne benzetmesine benzer şekilde, bu defa o, Anadolu'yu Batı'ya karşı bir Çin Seddi'ne benzetir. Ancak bu set ona göre yirminci asırda taş taş sökülme ve yere serilmeye başlanmıştır. Bu sebeple, Anadolu'nun "yoz ruhun verimi bir kirlenişle, kapkara, suskun ve durgun" zamanlar yaşadığını dile getirir.³⁶⁷

Necip Fazıl gibi o da Anadolu'da bir zamanlar yaşamış velileri, âlimleri ve başka kahramanları hatırlar. Yunus Emre, Mevlana, hacı Bektaş-ı Veli, Hacı Bayram-ı Veli, Aziz Mahmud Hüdayi gibi isimleri zikreder. Anadolu'yu eski zamanlarındaki yeşilliğine, cömertliğine, canlılığına kavuşturacak toprağı, tohumu, rüzgârı ve suyu

³⁶⁴ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 1222-123.

³⁶⁵ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 213.

³⁶⁶ Sezai Karakoç, **Unutuş ve Hatırlayış**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 27.

³⁶⁷ **A.e.**, s. 28.

kullanacak, onu diriltecek zamanı beklemektedir Karakoç. Bu manada Anadolu onun dilinde adeta anıtladır. Bu coğrafyanın bir teslimiyet toprağı olamayacağını, ezelden beri sadece Allah'a teslim olduğunu, onu bu hale getiren yabancılığa ve şahsiyetsizliğe “evrensel yerliliği” ile cevap vermesini ister. Anadolu’yu diriliş meşalesini yükseltmeye çağırır.³⁶⁸

Anadolu’nun bir anne ve babaya benzeten Karakoç, onun asırlarca yemeyip yedirdiğini, giymeyip giydirdiğini ve bunlar için bir karşılık beklemediğini ifade eder. Anadolu’nun bozkır oluşunu onun bir talihsizliği, devletin temel taşı olmasını ise hem talihi hem de talihsizliği olarak görür. Zira bu temel taş oluşunun ihmali edilmesini, özellikle Balkanlara nazaran fazla ilgi görmemesini beraberinde getirmiştir. Bunların tarihi zorunluluklar olduğunun altını çizen Karakoç, bunun aslında bir ihmalden ziyade Anadolu’nun feragati olarak yorumlanması gerektiğini belirtir. Bu feragat her devirde olduğu gibi İstiklal Savaşı’nda da kendini göstermiş, Anadolu tarihinden aldığı ilhamla düşmanı bağrından kovmuştur. Ancak bu kovuş onun kurtuluşu, dirilişi olacakken tam tersi olmuş, yeni yaşantının devlet düzenini Anadolu’nun organize etmesine müsaade edilmemiştir. Bundan dolayı Anadolu kabuğuna çekilmiş, sessizliğe bürünmüştür. Karakoç, bütün bunlara rağmen, Anadolu’nun yeni bir oluşuma sahne olacağına, diriliş neslinin mayalanmasının Anadolu’da başlayacağına inanır. Bu bağlamda onun Anadolu’ya bir ideal olarak baktığı görülür.³⁶⁹ Anadolu hem bir idealdir hem bir idealin hatırlatıcısıdır. Anadolu, sesine dinleyenlere inancı, güveni, gerçeğe teslim oluşu, acımayı, sevmeyi ve zaferi söylemektedir. Bir hatırlatıcı, kendine getirici, bellek tazeleyicidir.³⁷⁰ Denebilir ki, Karakoç da Necip Fazıl gibi Anadolu’yu başlı başına bir bellek mekânı olarak değerlendirir.

Anadolu’ya hayranlıkla baktığını söylemek yanlış olmaz Karakoç’un. Anadolu’dan herhangi bir yol tutulup geçildiğinde güngörmüş ihtiyarlar, şimşek gibi delikanlılar, analar ve oğullar görüleceğini söyler ve bu coğrafyanın çok çeşitli topraklarla, çok farklı dağlarla yolu tutacağını belirtir. Çok parlak çiçeklerle karşılaşabileceğini, sarı güllerin, zambakların, lalelerin birdenbire görülebileceğini ifade eder. Bütün görüntüleriyle Anadolu’nun gülümseyen bir yüze sahip olduğunu

³⁶⁸ A.e., s. 30.

³⁶⁹ A.e., s. 32-34.

³⁷⁰ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 8.

belirtir. İyi günde de kötü günde de gülümsemiştir Anadolu ona göre. İyi günde mutlulukla, kötü günde acıyla gülümsemiştir. Bu coğrafyada Fırat Nehri “yemyeşil ve bulanık, dağları elleriyle aç aça, toprağı dele dele giden bir yayla efesidir. [...] Fırat Anadolu’nun bileğidir.” Dicle ise sırtında bir şehir taşır gibidir ve bir medeniyet gibi ağır ağır yürür Karakoç’a göre. Kızılırmak ise kan ağlayarak akan bir kurtarıcıdır. “Fakir evleri, fakir köyleri, fakir insanları, o gider ve kurtarır.” Kızılırmak’ı Anadolu’nun ahlakı olarak görür. Sakarya ise Anadolu’nun ruhudur. Saf gümüş gibi, ipek gibi, altın gibi, sedef gibidir Sakarya ona göre. “Kızılırmak Hacı Bayram-ı Veli’yi getirirken, Sakarya Yunus Emre’yi getirir.” Bütün bu nitelikleriyle Karakoç’un gözünde Anadolu “daima taze kalmış bir medeniyet türküsü, tebessüm eden ebedî bir barış senfonisidir.”³⁷¹

Karakoç’un Anadolu’ya bakışı ve Anadolu’ya yüklediği anlam Necip Fazıl’la hemen hemen aynı, birbirini tamamlayacak niteliktedir. Anadolu onda tıpkı Necip Fazıl’da olduğu gibi salt toprak parçası olmaktan çok ötede bir değere sahiptir. Bu bağlamda Anadolu bir bellek mekânı haline getirilir. Kimlik hatırlatıcı, kimlik yapıcı bir görev yüklenir Anadolu’ya. Necip Fazıl’ın Büyük Doğu neslinin Anadolu’dan yükseleceği inancı gibi, Karakoç da diriliş neslinin Anadolu’da mayalanacağını vurgular. Bu bağlamda Anadolu önce kendi kimliğine kavuşacak, daha sonra bu kimlik, bu coğrafyada yaşayanlara kendi kimliklerini hatırlatacaktır, onlara göre. Nitekim Necip Fazıl’ın, “Yüzüstü çok süründün ayağa kalk Sakarya!” ve “Sen kıvrıl ben gideyim son Peygamber kılavuz.” mısralarıyla yeniden eski günlerine dönmeye çağırır. Karakoç’a göre ise, “Anadolu’da yeniden Fatihlerin, Yavuzların, Mevlana’nın, Yunus Emre’nin, Fuzulî’nin, Şeyh Galib’in, İtri’nin ve Dede Efendi’nin, Hak yoluna adanmış kılıçların ve kalemlerin, erenlerin ve erlerin nesli gelecektir.”³⁷²

³⁷¹ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 172-174.

³⁷² Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar II**, s. 575.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MEHMED ÂKİF ERSOY, NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZAI KARAKOÇ'TA TARİH

3.1. Tarihi Anlamlandırma ve Tanımlama Biçimleri

Her kavram gibi tarihin de bir anlamlandırma ve tanımlama tarihi var ve her kavram gibi tarih de bu tarihi boyunca farklı anlamlandırmalara ve tanımlamalara muhatap olmuştur. Bu tanımlama çalışmalarında değişmeyen nokta ise onun “geçmiş”le ilişkisidir. Dolayısıyla Mehmed Âkif Ersoy’un, Necip Fazıl Kısakürek’in ve Sezai Karakoç’un tarihi anlamlandırma ve tanımlama hususunda benzerlikleri ve farklılıkları olsa da onlarda da “geçmiş” önemli bir yere sahiptir.

Mehmed Âkif’te “*geçmişten ibret alma*”, Necip Fazıl’da “*geçmişle alakayı koparmama*”, Sezai Karakoç’ta “*geçmişteki yaşantılardan çözüm üretme*” gibi birbirinin aynı anlamlara gelen ifadelerle anlamlandırılan tarih, böylece adına geçmiş denilen “uzam”ın canlı tutulması, hale ve geleceğe aktarılmaya çalışılır. Burada tarihin dinsel, ideolojik, politik vs. düzlemde insani yanına işaret edilmiş olur. Bu bağlamda aslında söz konusu olan şey tarihin bellek yönüdür. Çünkü “*bellek daha az kısır ve daha “insani” bir tarih*”tir.³⁷³ Kaldı ki, her üç ismin de tarihi ele alış şekli bir tarihçininkinden çok farklıdır. Arşiv kayıtları ve belgelerle kurulmuş, akademik bir ciddiyetle yazılmış tarih değildir onların tarihi. Tam aksine geçmişi, kültürel duyarlılıklar, etik sorgulamalar ve kendi zamanlarındaki politik ya da ideolojik anlayışlar³⁷⁴ çerçevesinde yorumlama ve böylece bir bellek oluşturmaya dönük bir anlamlandırmadır.

Tarihin bellek oluşturma gücü daha çok ulus devletler tarafından kullanmaya müsaittir; zira toplumsal düzen, ortak bir geçmişe ihtiyaç duyar ve toplumda birlikte yaşayanlar bu ortaklığa sahip olduklarını varsayarlar.³⁷⁵ Fakat devletlerin desteklediği

³⁷³ Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, Çev.: Işık Ergüder, İstanbul, Versus Kitap, 2009, s. 1.

³⁷⁴ *A.e.*, s. 2.

³⁷⁵ Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, Çev.: Alâeddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 10-11, 83.

resmi belleklerin dışında, yine aynı devletlerin baskıladığı, suçlu gördüğü ya da tehlikeli gördüğü ve dolayısıyla görmezden geldiği, kendisine göre değiştirdiği, bellekler vardır.³⁷⁶ Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un değindiği, eserleri ile oluşturmaya çalıştıkları tarih de böyle bir nitelik taşır. Cumhuriyet'in ulus kimlik inşası sürecindeki resmi tarih anlayışının görmezden geldiği, dışladığı, tehdit olarak algıladığı dönem ve şahsiyetler, onlar tarafından vurgu yapılan, dikkat çekilen, değerli gösterilen tarihi dönemler ve şahsiyetler olarak karşımıza çıkar.³⁷⁷ Bu bağlamda her üç ismin de coğrafyaya bakışlarında olduğu gibi tarihi anlamlandırma ve tanımlamaları ile ona yaklaşımlarında da bir karşı kimlik inşa etme çabalarının olduğu söylenebilir.

Mehmed Âkif, *Sirât-ı Mustakîm* ve *Sebilürreşad*'da kaleme aldığı birçok makalede tarihin tekerrür olduğu görüşünü dile getirir. Bu anlamda onun döngüsel bir tarih fikrini dillendirildiği söylenebilir. Kökü Antik Çağ'a, dolayısıyla eski Yunan ve Grek felsefesine kadar uzanan döngüsel tarih anlayışı³⁷⁸ İslam klasik düşüncesinde de üzerinde durulan ve savunulan bir düşüncedir. Örneğin Birûni ve İbn Haldun klasik İslam düşüncesinde döngüsel tarih anlayışlarıyla bilinen iki düşünürdür. Eski Yunan ve Grek felsefesindeki döngüsel tarih anlayışıyla aynı olmayan bu düşüncenin kökü Kur'an'a ve İslam kozmolojisine dayanır. Klasik bir eğitim almış, İslami ilimlere vâkıf, iyi derecede Arapça ve Farsça bilen Âkif'in sadece klasik Arap ve Fars edebiyatlarına değil, özellikle İslam bilim dili olan Arapça ile üretilen klasik düşünceye de hâkim olduğu düşünüldüğünde tarihin tekerrür olduğu görüşünü savunmasının rastgele olmadığı söylenebilir.

³⁷⁶ Enzo Traverso, **a.g.e.**, s. 44.

³⁷⁷ Mehmed Âkif her ne kadar Cumhuriyet'in kuruluşuna destek vermiş, yeni devletin milli marşını yazmış, milletvekilliği görevinde bulunmuş olsa da çok geçmeden Cumhuriyet eitleri ile ayrı düşmüştür. Yeni kurulan devlet tarafından tehlikeli görülerek sürekli takip edilmeye başlanmış, bu durum onun 1925'ten sonra Mısır'a yerleşmesine ve ölümünden yaklaşık altı ay öncesine kadar Mısır'da yaşamasına sebep olmuştur. Onun 1925 öncesinde ve sonrasında dünya görüşü yönünden bir değişme yaşamadığı, aynı düşünce çizgisini sürdürdüğü, İslami hassasiyetlerinden, Müslüman duyarlılığından ve kimliğinden taviz vermediği bilinmektedir. Dolayısıyla tarihe bakışında ve yaklaşımında genel olarak değişiklik yaşamamıştır. Ayrıca II. Abdülhamid'e ve dönemine olan eleştirel tavrının, II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan hayal kırıklığı ile İttihat ve Terakki'ye dönmesi ve bu hissiyatla önceki dönemi arar olma gibi (edebiyat araştırmacıları *Asım*'da yer alan semerci hikâyesinin bu pişmanlığı ifade ettiğini söyler) kimi değişmeler de resmi tarihin aksi yönde olmuştur. Bu sebeplerle Âkif'in 1923 yılından önceki düşünceleri ile ölümüne kadar olan düşüncelerinin bir bütün olarak ele alınması ve değerlendirmenin bu bütünlük ve süreklilik dikkate alınarak yapılması, yorumların ve çıkarımların sıhhati bakımından önem arz etmektedir.

³⁷⁸ Doğan Özlem, **a.g.e.**, 1998, s. 22.

Âkif, yaşadığı çağa ve çağının olaylarına da bir tekerrür hali olarak bakar. Örneğin *Sirât-ı Mustakîm*'deki "Hasbihal" yazısında "Tarih tekerrürden başka bir şey değildir, diyenler ne doğru söylemişlerdir!" der ve Ferid Kam'ın dünyayı sadece oyuncuları değişip, oyunu aynı kalan bir tiyatro sahnesine benzetmesini doğru bulur.³⁷⁹ Tarihin tekerrür olmasını Ra'd suresinin on birinci ayetinin tefsirinde de dile getirir. Burada tarihin tekerrürden başka bir şey olmamasını yaratılış kanunlarının istisna kabul etmemesine dayandırır.³⁸⁰ Âkif'in burada tarihin tekerrür fikrini İslam'ın yaratılış, bir başka deyişle kozmoloji düşüncesiyle bağdaştırması da onun tarihin tekerrür fikrini İslam terminolojisinden ve klasik İslam düşüncesinden aldığını göstermektedir. Zira Hac suresinin kırk beşinci ve kırk altıncı ayetlerini tefsir ederken tarih tekerrürü düşüncesini yaratılış kanununa dayandırması da bu yargıyı desteklemektedir:

"... göçmüş milletlerin çöküş hikâyelerini, çökmüş memleketlerin hal dilinden işitip ibret almak ihtiyacı her devrin her tavırdaki insanları için pek tabiidir. Zira tarihin bir daimî tekerrürden ibaret olduğuna, çünkü yaratılış kanununun asla değişmediğine gözle görmüş derecesinde inanabilmek için, aynı hareketlerin aynı sonuçlar doğurduğunu görmek, fakat gözle görmek, hem pek çok defalar görmek gerekir."³⁸¹

Bu örnekte de görüldüğü gibi Âkif, tarihi, geçmiş milletlerin/kavimlerin hikâyeleri olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın tarihi gidiş içinde milletlerin var oluş ve yok oluşlarını anlatmasındaki ahlaki amaçla³⁸² Âkif'in tarihe bakışı bire bir örtüşür. Bu da Âkif'in tarih kelimesini Kur'an'da geçmiş kavimlerle ilgili olarak anlatılan "kıssa" kelimesiyle aynı anlamda kullandığını göstermektedir.³⁸³

Mehmed Âkif, yaşadığı sürece aktüel zamanın içinde aktif varlık göstermiş, çağına tanıklığını aksiyonla birleştirmiş bir şahsiyettir. Çağına kayıtsız kalmadığı gibi

³⁷⁹ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 162.

³⁸⁰ **A.e.**, s. 327.

³⁸¹ **A.e.**, s. 338.

³⁸² Kasım Şulul, **a.g.e.**, s. 21.

³⁸³ "Tarih kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de geçmediği bilinmektedir. M. İkbâl'e göre, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın günleri" deyimini, insan bilgisinin üçüncü kaynağı olan tarih anlamında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bir olaya tanık olma neticesinde ve hakikat-i hale uygun bilgi verme anlamında "haber" ve "nebe", geçmişe ait gerçeklerin izini sürmek anlamında "kıssa", henüz olmuş olanın bilgisi anlamında "hadis", masal/mitoloji anlamındaki –bir görüşe göre "ustûre"nin çoğulu olan- "esâtir" sözcükleri kullanılmıştır." Kasım Şulul, **A.e.**, s. 18.

“Cihan alt üst olurken seyre baktın, öyle durdun da, / Bugün bir serserisin, derbedersin kendi yurdunda!” mısralarıyla çağına kayıtsız kalanları da eleştirmiştir. Ona göre, çağına kayıtsız kalmamak ancak geçmişten, yani tarihten ders almakla mümkün olabilir. Tarihi bilmek, ondan hisse kapmak, tekerrür edecek hadiselerle karşı hazırlıklı olmak onun en çok üzerinde durduğu hususlardır. Âkif’in tarih karşısındaki bu tutumu, geçmişin tefekküre konu edilmesi olarak da açıklanabilir.

Âkif, *Hatıralar* kitabında yer alan “Uyan!” başlıklı şiirde maziden, yani tarihten ders alınmasını öğütler. Maziden gerekli dersin alınmamasının doğuracağı tehlikeye dikkat çeker ve Müslümanların kendi nefisleri için olmasa bile en azından yarınları olan çocukları için tarihten ders almalarını öğütler.³⁸⁴ Bu, onun geçmişte saplanıp kalması değil, geçmişini geleceğe taşımasıdır. Bir başka deyişle yarının geçmişle kurulması idealidir.

“Kıssadan Hisse” şiirinde de benzer düşünceleri dile getirir Âkif. Geçmişten hisse kapılmamasının sonuçlarının yaşandığını ima etmektedir. Hisse alınacak bir tarihin kötülöklere mani olacağını belirtir.³⁸⁵ Bütün İslam milletinin içinde bulunduğu durumu tarihten hisse kapılmamasına bağlar. Ona göre tarihten bir hisse alınmış olsa hâldeki kötülöklere yaşanmayacaktır. Bu noktada dikkat edilirse Âkif bir metafor yapmaktadır. Birçok yazısında tarihin tekerrür olduğunu altını çizen Âkif, hem tarihten hisse alınmasını salık verir hem de tarihten hisse alındığı takdirde onun tekerrür etmeyeceğini söyler. Şu halde onun üzerinde durduğu şeyin tarihin bir bellek haline gelmesi olduğu söylenebilir. Zira bellek haline gelmiş bir tarih onunla yaşamayı, onu unutmamayı, toplum olarak onu yaşatmayı gerektirir. Böyle bir durumda ise olumlu ya da olumsuz yaşanmış her tarihi hadisenin canlı tutulması, bir tecrübe olarak sonraki nesillere aktarılması söz konusudur. Aktarılan her tecrübe ise aynı zamanda bir bilinç ve ders niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla geçmişte yapılan hatalar tekrarlanmayacak, doğru şeyler ise sürdürülecektir. Âkif’in kastettiği şey de buna tekabül etmektedir.

Mü’min suresi yirmi birinci ayetin tefsirini yaparken de tarihin bir ibret vesikası olduğunu vurgular Âkif. Bizzat ayetin kendisi de “Yeryüzünde dolaşmadılar mı ki kendilerinden evvel gelenlerin akıbetlerinin nasıl olduğunu görelersin?” ifadeleriyle

³⁸⁴ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 320.

³⁸⁵ *A.e.*, s. 508.

geçmişten ibret almayı öğütlemektedir. Bu tefsirle birlikte Mehmed Âkif'in tarihe bir ibret vesikası olarak bakışının temelinde bizzat Kur'an olduğu söylenebilir:

“Tarihi öyle masal dinler gibi dinlemeyelim. Her olaydan kendimiz için ibretler, hisseler almaya çalışalım. [...] Geçmişten ibret almamakta devam edersek, Allah esirgesin, gelecekle için pek acıklı bir ibret olacağız.”³⁸⁶

Mehmed Âkif, Karesi (Balıkesir)'de Zağanos Paşa Camii'nde verdiği bir vaazda da tarihten ibret alınması gerektiğini dile getirir. Geçmişte yapılan hataların ortaya çıkardığı Müslümanlar arasındaki ayrılık ve parçalanmışlık durumuna değinen Âkif, “Biz gözümüzü açsaydık bugün altında inim inim inlediğimiz şu felaketleri elbette görmeyecektik” dedikten hemen sonra geçmişe üzülmünün faydası olmadığını, geçmişten sadece ibret alınacağını vurgular.³⁸⁷

Âkif'in tarihi bugünü anlamının bir aracı olarak görmesi modern dönem düşünürlerince de dile getirilen bir husustur. Örneğin Collingwood'un “Tarihin nihai hedefi geçmişini bilmek değil, şimdiyi anlamaktır.”³⁸⁸ görüşü Âkif'in tarih düşüncesiyle örtüşmektedir. Ayrıca Âkif'in “tarih tekerrürden ibarettir” şeklinde ifade ettiği “döngüsel tarih anlayışı” sadece Antikçağa özgü değildir. Bu anlayışı Birinci Dünya Savaşı sonrası bunalımından etkilenmiş Spengler ve Toynbee gibi düşünürler de savunmuşlardır. “Onlar böylece, Batı tarih felsefesinde Antik Çağ'dan sonra ancak Yeni Çağ'da G. Vico (1668-1744)'da örneğini görebildiğimiz “tarihin çember teorisi”ni (Zyklus der Geschichte) yenilemiş olurlar.”³⁸⁹

Necip Fazıl da Âkif gibi birçok yazısında tarihe dair düşüncelerini dile getirmiştir. Onun gerek sanat, gerekse düşünce yapıtlarında tarihin rolü neredeyse belirleyicidir. Hali anlama ve anlamlandırmada tarihe mutlaka müracaat eder. Tarih onda adeta bir pusuladır. Âkif'in şiirlerinde coğrafya o şiirin ne kadar asli unsuruysa Necip Fazıl'ın şiirlerinde, tiyatrolarında ve hikâyelerinde de tarih asli unsurlardandır. Tiyatrolarının birçoğu konusunu tarihten alır. Konusunu tarihten almayanlarda bile ya tarihe dair göndermeler ya da hikâyeye zamanının sosyal tarihine ışık tutacak unsurlar

³⁸⁶ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 342.

³⁸⁷ **A.e.**, s. 443.

³⁸⁸ Robin George Collingwood, **a.g.e.**, s. 226.

³⁸⁹ Doğan Özlem, **a.g.e.**, s. 183.

bulunur. Bunun dışında düşünce yazıları, konferansları, hitabeleri ve kendisiyle yapılan röportajlar da yoğun tarih bahisleriyle doludur. Bunların dışında müstakil olarak tarihi bir dönemi, tarihi bir şahsiyeti ya da tarihi bir kurumu ele aldığı *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*³⁹⁰, *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*³⁹¹, *Yeniçeri*³⁹² ve *Sahte Kahramanlar*³⁹³ gibi eserleri de vardır.

Onun gerek sanat, gerekse düşünce eserlerinde ele aldığı tarihi dönemlerin sınırları bir hayli geniş olmakla birlikte, bu sınırlar en sade şekilde şu dönemleri barındırır: Genel olarak Türk tarihi, başlangıcından kendi yaşadığı döneme kadar vardır. Özel olarak Türklerin Anadolu'ya girişleri, Osmanlı'nın yükseliş ve gerileyiş dönemleri, Osmanlı'nın son dönemleri, özellikle II. Abdülhamid dönemi ve sonrası, İstiklal Savaşı yılları ve Cumhuriyet döneminin tek partili yılları. Bütün bu dönemler onda olaylar, şahıslar, kurumlar ve meseleler olarak yer tutar. Necip Fazıl ayrıca İslam tarihi olarak da değerlendirilebilecek bir siyer çalışmasına da sahiptir. Bunun dışında, -özet şeklinde de olsa- Avrupa tarihi ve Rusya tarihine dair detaylar onun ele aldığı tarihi konuların sınırlarını belirler.

Necip Fazıl, bir tarihçi değildir. Dolayısıyla tarihe de bir tarihçi gibi yaklaşmaz. Onun tarihe ilgisi ve yönelişinin temelinde sanat ve fikir insanı oluşu yatar. Sanat ve fikir insanı kimliğinin temelinde ise bir dünya görüşü, kendi söylemiyle “ideolocya”sı bulunur. Kendisi de zaten *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han* adlı eserinin başında “Ben, sanat ve tefekkür adamı olmak dâvasındayım ve tarihçi değilim.” der.³⁹⁴ Dolayısıyla onun tarih anlayışı ve yaklaşımı dünya görüşü ile ilgilidir. Bu bağlamda onun tarih anlayışı da Âkif'te olduğu gibi akademik standartların dışında, metodolojik zorunluluklardan azadedir.

Necip Fazıl, tarihi bir “vak'alar ve vâkıalar ilmi” olarak tanımlar.³⁹⁵ Onun hem bu tanımlamasında hem başka tanımlamalarında hem de kendi yazdığı tarih hüviyetindeki eserlerde bu olay ve olgu vurgusu sahlilik sahtelik, nitelik nicelik ve objektif olup olmama noktalarıyla daima öne çıkar. Ona göre tarih sahtelik kabul

³⁹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.

³⁹¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.

³⁹² Necip Fazıl Kısakürek, *Yeniçeri*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.

³⁹³ Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.

³⁹⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, s. 7.

³⁹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, s. 18.

etmeyen bir alandır ve ona sahtelik izafe edilse bile bunda devamlılık sağlanamaz.³⁹⁶ Bu bağlamda tarihte kendince hakikati arar demek yanlış olmaz. O, tarihin geleceği de içinde sakladığını düşünmektedir. Bu bağlamda tarih, onda geçmişle bütünleşme, geçmişle irtibat kurma alanı olarak çok önemlidir.³⁹⁷ Geçmişle irtibat kurmayan hiçbir sistemin yaşayamayacağı, aynı şekilde mazi, hal ve istikbal bağına koparmış milletlerin de öleceği kanaatindedir.³⁹⁸

Necip Fazıl'a göre tarih salt arşivcilik de değildir. Tarihi arşivcilik olarak görenleri dolaylı olarak eleştirir.³⁹⁹ Bununla beraber tarihin tamamen bir masal albümü olmadığını da özellikle vurgular ve onun bir kıymet hükmüne sahip olduğunu ifade eder.⁴⁰⁰ Ayrıca, "Tarih herkesi kendi öz payı içinde göstermeyi gerektirir" diyerek, tarihte asgari objektifliğin bulunması gerektiğine de işarete der.⁴⁰¹

Necip Fazıl'ın tarihte olmazsa olmaz olarak gördüğü sahilik, niteliklilik ve asgari objektiflik kendi dünya görüşüne nispetle yapılmış vurgulardır ve bir karşıtıktan doğar. Karşıtlık kurduğu cepheyi, "Cumhuriyet rejimi boyunca devamına şahit olduğumuz yalancı tarihe paydos!"⁴⁰² diyerek açıklar. Buna Kemalizmle bütünleşmiş cumhuriyetin ulusal tarih anlatısı da denilebilir. "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran seçkinler [...] Kolektif bir hafıza yaratmak ve harmonik bir bütün olarak tanımlanan toplumun iç bütünlüğünü sağlamak amacıyla resmi tarih anlatıları oluşturmak istediler."⁴⁰³ Ulus kimlik inşasının bir parçası olarak nitelenebilecek bu tarih anlatısına karşı Necip Fazıl, 1940'lardan itibaren adeta bir karşı cephe açar. Dolayısıyla bu resmi tarih anlatısının yok saydığını, görmezden geldiğini ya da eleştirdiğini düşündüğü dönem ve kişileri kendi bakış açısıyla ele alır ve anlatır.

Necip Fazıl'ın tarih anlayışını oluşturulmak istenen kimliğe direnme, karşı çıkma ya da kendi dünya görüşü olan ve halkta karşılığı bulunan İslami kimliği inşa etme çabası da denebilir. Bu bağlamda onun tarih bahsinde sahilik, niteliklilik ve asgari objektiflik olarak belirttiğimiz hassasiyetlerini bu bağlamda değerlendirmek

³⁹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han**, s. 5.

³⁹⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 207.

³⁹⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 98.

³⁹⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 192.

⁴⁰⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 26.

⁴⁰¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Vatan Dostu Sultan Vahidüddin**, s. 204.

⁴⁰² Necip Fazıl Kısakürek, **Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han**, s. 5.

⁴⁰³ Fahrettin Altun, "Necip Fazıl Kısakürek'in Yakın Tarih Görüşü Hakkında Bazı Değerlendirmeler", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, Yıl: 9, S.: 97, Ocak 2005, s. 157.

gerekir. Onun tarih anlayışında nesnellik ve bilimsel bir gerçeklik iddiasının olmadığı, tarih söyleminin ideolojik çıkarımları için araç işlevi gördüğü, hedef kitlesi açısından pedagojik bir nitelik taşıdığı, onun başvurduğu tarihi bilgi ve yorumun inanç, kanaat, düşünce ve eylem ürettiği söylenebilir.⁴⁰⁴

Sezai Karakoç, coğrafyaya olduğu gibi tarihe de medeniyet perspektifinden yaklaşır. Tarih medeniyetin en önemli parçalarından biridir ona göre. Ona göre medeniyet köklerini bilmenin, ondan kopmamanın yegâne yolu tarihe sahip çıkmak, onu önemsemek ve bilmektir. Ona göre geçmişe öyle bir yönelim gösterilmelidir ki, uzakta kalmış, kaybolmaya yüz tutmuş cennet gibi dediği İslam medeniyeti görülüp, diriltilebilsin.⁴⁰⁵ Zira o her ne olursa olsun, her şeye rağmen tarihi köklerinden kopmamanın hayatiyetine inanır. Çünkü tarih, geleceği yapma, inşa etme vasıtasıdır ona göre.⁴⁰⁶ Bunu Hazreti Âdem'in cennetten kovulma ve tekrar cennete dönme metaforuyla anlatır Karakoç. Âdem için cennet ne ifade ediyorsa medeniyetler için de tarih onu ifade eder.⁴⁰⁷ Hafıza, tarihin mirasını, Âdem'in cenneti hafızasında tutması, onu unutmaması ve ona dönmek için vazifesini yapması gibi canlı tutmalıdır. Geleceği iyi düşünmenin, ona karşı umudu canlı tutmanın tek yolu geçmişi iyi bilmek, ona sahip çıkmaktır.⁴⁰⁸

Karakoç, tarihi bir şuur meselesi olarak görür. Tarih şuurunun sürekliliğinden yanadır. Zira bu sürekliliğin toplumdaki ani patlamaları önleyen, millete ihtiyacı olan yüksek morali veren yegâne kaynak olduğu düşüncesindedir. Toplumlar, sıkıştıklarında tarihlerine dönüp bakarlarsa oradan kendilerine çıkış yolları bulabileceklerdir.⁴⁰⁹ Bu anlayışın Âkif'in tarih anlayışıyla benzediğini söylemek yanlış olmaz. Karakoç da tarihin bir ders, bir hisse sahası olduğuna işaret eder. Bundan dolayı Âkif gibi Karakoç'un da tarihe faydacı bir bakışının olduğu söylenebilir.

Hemen belirtmek gerekir ki Karakoç'a göre tarih ikinci bir tabiattır. Yani zorunludur ve zorlayıcıdır. Tekerrürü de içinde barındırır. Ancak tabiattaki tekerrürden

⁴⁰⁴ Mustafa Göleç, "Büyük Doğu Kapaklarından Yansıyan Tarih Görüşü: Polemikle Uzlaşma Arasında", **Özü Yüzden Okumak: Büyük Doğu Kapaklarının Dili Sempozyumu Bildirileri Kitabı**, Haz.: Prof. Dr. M. Fatih Andı-Yrd. Doç. Dr. Bahtiyar Aslan, İstanbul, Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 111.

⁴⁰⁵ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 49.

⁴⁰⁶ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 22, 37.

⁴⁰⁷ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 25.

⁴⁰⁸ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 33, 61.

⁴⁰⁹ Sezai Karakoç, **Unutuş ve Hatırlayış**, s. 35.

onu ayıran yanlar vardır. Tabiattaki tekerrür düzenli, anlaşılabilir ve bundan dolayı da önceden önlem almaya imkân veren bir niteliktedir. Tarihteki tekerrür ise tabiata göre daha düzensiz, daha karışık bir nitelik taşır. Yeni unsurları içinde taşıyabilir, beklenmeyen zamanlarda belirebilir, hazırlıksız bastırabilir. Bununla birlikte onun karmaşıklığı, aniliği, yeniliği detaylarındadır Karakoç'a göre. Bu detaylardan sıyrılıp, asıl öze inildiğinde benzeriyle daha önce karşılaşılmış olduğunun görülebileceğini ifade eder. Bundan dolayı tabiatı bilmek, tanımak, onu sezmek gibi, tarihle de yoğrulmuş olmak, tarih sezgisine sahip olmak gerekliliğinin altını çizer. Toplumun geleceğiyle ilgilenmek anlamını da taşıyan bu hasletin, hayatiyetine işarete eder.⁴¹⁰ Bu bağlamda tarih, aynı zamanda gelecek için plan ve program yapma, tedbir alma, ona yön verme vasıtasıdır ona göre. Birçok vesileyle geçmiş, hal ve gelecek bağlantısına vurgu yapar, bu çizginin birlikteliğine işaret eder. Tarihini unutan milletlerin geleceğe çıkamayacağını inancını taşır. Dolayısıyla tarihi geleceği yapıcı, gelecek için yol gösterici olarak görür.⁴¹¹

Tarih ona göre bir örnek anekdotlar alanıdır denebilir. Bütün zıtlıkların karşılaştığı bir alan olarak, bu zıtlıklar karşılaşa karşılaşa, çarpışa çarpışa, bazen birbirini yok ede ede, insanlara ebedilik ve değişmez hakikat hakkında anekdotlar aktarır. O içinde sembollerin, mesellerin, fragmanların ve modellerin bulunduğu bir örnek oluşturunucudur Karakoç'a göre. Bu bağlamda tarih, ideal oluşturmada en yararlı unsurdur. Bu sebeple din, tarihi içinde eritmiş olarak barındırır ona göre.⁴¹² Dolayısıyla din (İslam) tarihten koparılamaz ve İslam medeniyetinin ilerlemesi ve dirilmesiyle tarih de ilerlemeye devam edecektir.

Burada Fukuyama'nın Batı liberal demokrasisi ile tarihin en olgun ve aşılmaz seviyeye ulaştığı, dolayısıyla bu üstünlükle tarih sayfasının kapandığı görüşüne dayanan tarihin sonu tezine⁴¹³, yirmi yıl öncesinden bir itiraz vardır. Karakoç, Fukuyama'nın görüşünün tersini yirmi yıl öncesinden dila getirmiştir.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 58.

⁴¹¹ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 96.

⁴¹² Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 96-97.

⁴¹³ Francis Fukuyama, **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çev.: Zülfü Diclelili, İstanbul, Profil Yayınları, 2016.

⁴¹⁴ Muhittin Bilge, **Medeniyet ve Diriliş**, İstanbul, Hece Yayınları, 2004, s. 42.

3.2. Tarih Yazımı Etrafındaki Düşünceleri

Tarih, bir milletin belleği olarak tavsif edilebilir ve o milleti yapan değişimler, inançlar, ideolojiler o tarihin içinde mahfuzdur.⁴¹⁵ Dolayısıyla her millet bir tarihe ihtiyaç duyar. Bunu bir adım daha ileri götüren ve sadece milletlerin ya da toplumların değil bütün insanlığın, yapıların ve kurumların da bir geçmişe ihtiyaç duyduğunu söyleyen düşünürler vardır.⁴¹⁶ Bu bağlamda, denebilir ki birçok düşünür tarihin bir inşa süreci olduğuna inanmaktadır.

Mehmed Âkif de aktüel zamanın anlaşılmasında ve geleceğin şekillenmesinde tarihin önemli olduğunu dile getirir. “Süleymaniye Kürsüsünde” şiirinin son bölümündeki mısralarda milletlerin tarihinin hali ve geleceği şekillendirmedeki etkisi ağaç mecazı üzerinden anlatılır. Âkif, bu mısralarla aktüel zamandaki olumsuzlukların ancak o milletin köküne, yani tarihine bakılarak giderilebileceğini, yeni bir geleceğin de ancak kökten, yani tarihten ilham alınarak kurulabileceğini vurgular.⁴¹⁷

Denebilir ki, tarihin milletlerin yeni bir gelecek kurmalarına imkân vermesi demek aynı zamanda kaybedilen ya da unutulmuş kimliğin hatırlanması demektir. Âkif, bunu “uyanmak” kavramıyla ifade eder. “Uyanmak” söylemi, geçmişten ders alıp, aktüele seyirci kalmayıp gelecek için “şedd-i rahl” etmektir. “Azimden Sonra Tevekkül” şiirinde de tarihe hücum etmenin tehlikesine işaret eder ve tarihi olmayan bir milletin geleceğinin de olamayacağını belirtir. Geleceğe koşarken geçmişin yıkımının tehlikesine işaret eder. Seleflere yöneltilen hücumun haleflere döneceği uyarısında bulunur ve “Mâzîsi yıkık milletin âtîsi olur mu?”⁴¹⁸ diye sorar. Bu bağlamda denebilir ki Âkif’te geleceği kuran en önemli unsur geçmiş, yani tarihtir.

Tarihin milletin mukadderatı için önemini farkında olan Âkif, bu bilinçle onun nasıl ele alınması gerektiği konusuna da eğilir. Tarihin son derece ciddi bir şekilde ele alınması gerektiği düşüncesinde olan Âkif, tarihin suiistimal edilmesine ve bir gösteriş aracı olarak kullanılmasına karşı çıkar. Tarih ona göre bir moda, gelip geçici bir heves değildir. “Ressam Haklı” şiirinde tarihi bir moda ve gösteriş aracı haline getirenleri ironik bir dille eleştirir.⁴¹⁹ Bu şiir Âkif’te ciddi bir tarih bilincinin varlığına da işaret

⁴¹⁵ Salih Özbaran, **a.g.e.**, s. 12.

⁴¹⁶ Eric J. Hobsbawm, **a.g.e.**, 2009, s. 335.

⁴¹⁷ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 216.

⁴¹⁸ **A.e.**, s. 482.

⁴¹⁹ **A.e.**, s. 156.

etmektedir. Zira tarih toplumun hemen her kesiminde ve katmanında bir şekilde karşılık bulabilecek bir unsurdur. Keith Jenkins'in ifadesiyle tarih ideolojiktir ve ideoloji de maddi çıkarlardır.⁴²⁰ Dolayısıyla kullanışlı bir araçtır. Böyle bir aracın farklı ellerde farklı çıkarlar için kullanılabilmesi düşünülürken Âkif'in bu konuda net bir tavır ortaya koyması onun sağlam bir tarih bilincine sahip olduğunu gösterir.

Âkif'in tarihin ciddi bir mesele olduğuna dair düşüncelerine düz yazılarında da rastlanır. Düz yazılarında tarihçiliğimizin olmadığına, İslam tarihi yazmak için Arap dilini edebiyatıyla bilmenin önemine, İslam tarihinin Müslüman tarihçilerden okunması gerektiğine değinir. Tarih yazmanın masal yazmak gibi bir şey olmadığını vurgular. Bütün bu düşünceler, onun sadece tarihin değil, aynı zamanda tarihçiliğin de önemini farkında olduğunu gösterir. Curci Zeydan'ın *Medeniyet-i İslamiye Tarihi*⁴²¹ isimli eseri, Âkif'i tarih ve tarihçilik hakkında düşündürür. Bu eser üzerine kaleme aldığı "Medeniyet-i İslamiye Tarihi'nin Hataları" başlıklı yazısı bu anlamda dikkat çekici düşünceler içerir:

"Bizim tarihçiliğimiz yok ama öyle zannediyoruz ki bu iş masal yazmak gibi bir şey olmayacak. Onun için az zaman zarfında ciltlerce tarih meydana getiren tarihçilerimize hayran olmamak elimizden gelmiyor.

...

İslam tarihi, doğrudan doğruya Müslüman tarihçilerin eserlerinden alınmalıdır; ancak bunların hiç olmazsa en güvenilir olarak tanınanları iyice araştırıldıktan, üzerinde uzun uzadıya düşünüldükten sonra nakl olunmalıdır.

Tarih yazmak için tabii birçok şartı bir arada taşımak gerekecek. Ancak İslâm tarihi için her şeyden önce Arap dilini edebiyatıyla beraber bilmek gerekir. Çünkü başvurulacak kaynaklar arasında herkese söylemeyenleri pek çoktur."⁴²²

Görüldüğü gibi Mehmed Âkif, tarihin yazımı konusunda seçicidir. Âkif'in şiirlerinde ve düz yazılarında en fazla İslam milletlerinin birlik ve beraberlikten uzak oluşlarından şikâyet etmesi ve bu sorunun ortadan kalkmasında tarihin etkisinin farkında olması dikkate alındığında, İslam tarihine tarafsızlık iddiasıyla Batılı yazarların eserlerinden bakılmasını doğru bulmamasının sebebini anlamak zor

⁴²⁰ Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, Çev. Ayhan Şahin, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011, s. 44.

⁴²¹ Üncel bir baskı için bkz.: Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi I-II*, Çev.: Necdet Gök, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

⁴²² Mehmed Âkif, *Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, s. 95-96.

olmayacaktır. Ona göre Müslümanların yeniden güçlü bir millet haline gelmelerinin en önemli koşulu, tarihteki güçlü zamanlarında olduğu gibi birlik ve beraberliği sağlamalarıdır. Bunun için de tarihlerini bilmeleri gerekir. Çünkü ona göre İslam tarihi başlangıcından itibaren bu birlik ve beraberliğin üzerine kuruludur. Dolayısıyla İslam tarihi bunu en iyi anlatan Müslüman yazarların eserlerinden okunmalı ve naklolunmalıdır. Bir başka deyişle bir on dokuzuncu yüzyıl aydını olarak Âkif, İslam tarihine oryantalist bir bakışı hoş görmemektedir.

Tarihin yazımıyla ilgili kaygıları ve Corci Zeydan örneği de Âkif'in tarih bilinci hususunda ciddi bir düşünce birikimine sahip olduğunu göstermektedir. Zira bu konu birçok tarih felsefecisi tarafından irdelenen, üzerine teoriler geliştirilen bir husustur. Âkif her ne kadar teorik bir yaklaşım sergilemese de konuyu önemsemesi ve gündeminde tutması dikkat çekici bir noktadır. Braudel yalnızca bir tarihin, bir tarih metodunun olmadığını söyler. Braudel'e göre metotlar, tarihler, merak konuları ve farklı bakış açıları vardır.⁴²³ Bu bağlamda Âkif'in tarihi yazacak kişi ve metodu üzerinde düşünmesi ve kaygılanması anlaşılabilir.

Mehmed Âkif, tarihin sadece yazımının değil, okunmasının da önemine dikkat çeker. “Târîh, o bizim eştigimiz kanlı harâbe, / Saklar sayısız lâhd ile milyonla kitâbe.”⁴²⁴ mısralarıyla tarihin sayısız mezarla birlikte kitabe sakladığını vurgular. O kanlı harabeyi anlayabilmek için kitabelerin okunması gerekecektir. Nitekim “Zulmetten Nura” başlıklı bir yazısında aktüel zamanın tarih okumayı aratmayacak ibretlerle dolu olduğunu vurgularken, dolaylı olarak tarih okumanın önemine dikkat çeker:

“Atalarımız bol bol tarih okurlarmış. Hamd olsun, bizim ona ihtiyacımız kalmadı! Çünkü yaşamak isteyen, ancak insanca yaşamak isteyen bir milletin nasıl olması gerekeceğini etrafımıza bakınca görüyor; sonra Allahu Zülcelal'in bu yaratılış âleminde geçerli olan ezeli kanunlarını çiğnemek gibi, çılgınlara bile yakışmaz bir cürette bulunan sefalet, mahkûmiyet adayı toplulukların nasıl perişan olduklarını kendi varlığımızda duyuyoruz.

Öyle zannedirim ki: hiçbir tarih bu kadar açık görgü, bu kadar acıklı duygu elde edemez.”⁴²⁵

⁴²³ Fernand Braudel, *Historire et Sociologie, Ecris sur l'Histoire*, 1969, s. 97'den aktaran Salih Özbaran, *a.g.e.*, s. 16.

⁴²⁴ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 475.

⁴²⁵ Mehmed Âkif, *Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, s. 97.

Necip Fazıl da Âkif gibi tarihin milletin mukadderatındaki rolünün farkındadır. Tarihi masal olarak görmemesi, Âkif'in tarihin masal yazmak olmadığına dair görüşü ile neredeyse bire bir örtüşür. O da tıpkı Âkif gibi tarihin yazımında seçicilik denilebilecek hassasiyetlere sahiptir. Âkif'in Corci Zeydan örneğinden hareketle dile getirdiği düşüncelere benzer düşünceleri, o Cumhuriyet'in tarih söylemi üzerinden dile getirir. Aralarında nitelik ve devir farkı olmakla birlikte ikisinin de tarihin yazımıyla ilgili düşünceleri dünya görüşlerinden bağımsız değildir. Bir farkla ki Necip Fazıl'da bu dünya görüşü bir "ideolocya" haline gelmiştir.

Necip Fazıl, *Kanlı Sarık* adlı tarihi tiyatrosunda, tarihi, İhtiyar Timsal ismiyle müşahhas bir karakter olarak ele alır. İhtiyar Timsal, frak giyinmiş tarih profesörüne, (cumhuriyet aydınına gönderme olan bu ayrıntı önemlidir), tarihte görmediklerini gösterir, tarihi hadiselerine onun bakmadığı zaviyelerden bakmasına yardımcı olur. "Ben bizzat tarih! Tarih'in ta kendisi!.." diyen İhtiyar Timsal'e Fraklı Adam, "Ben sizin canlı bir şey olduğunuzu bilmiyordum." deyince, İhtiyar Timsal, "Her varlık bir yaratıktır. Her yaratık da canlı... kendisine mahsus bir can sahibi..." cevabını verir.⁴²⁶ Bu diyaloglar Necip Fazıl'ın aslında tarihe hikmet gözüyle bakmak/yaklaşmak dediği şeydir. Necip Fazıl, böylece tarihin bir ruhu olduğuna vurgu yapmış olur. Nitekim oyunun devamında İhtiyar Timsal'e, tarihin, eşleri birbirine ters, tersleri de eş yapan, her şeyi içinde eritip birleştiren bir kuvvet olan ruh ve imanın emrinde olduğunu söyletmesi bu savı doğrular niteliktedir.⁴²⁷ Bu bağlamda onun, -Fraklı Adam gibi- tarih yazacak kişilerin tarihe bir ruh ve iman zaviyesinden bakmayı, tarihi olayları ve olguları bu zaviyeden yorumlamayı salık verdiği söylenebilir.

Onun tarihi olay ve olgulara bakarken ihmal edilmemesi gerektiğine işaret ettiği ruh ve iman, *İdeolocya Örgüsü*'nde temas edilmiş, çerçevesi çizilmiş, odak noktaları gösterilmiş dolayısıyla muallakta bırakılmamış bir sistemdir ve şöyle tarif edilir:

"Menbaından mansabına kadar, bütün Türk tarihini, mazisini ve istikbalini kucaklayan, o aziz varlığı topyekûn cihan tarihinin en aziz fikir çileleri içinde yetişmiş bir ehliyetle kâinat çapında bir mizan ve murakabeye tâbi tutan, yarasa gözlü asrî yobazlara gerici görünecek derecede ileri bir istikbâlden haber veren, bazı memleket içi insan

⁴²⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Kanlı Sarık*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2014s. 13.

⁴²⁷ *A.e.*, s. 20-21.

müsveddelerine mürteci görünürken, bazı Avrupalılara bütün insanlığın beklediği ideologyayı belirtici bir derinlik ve mükemmellik hissi veren; ve ilerinin ilerisi son ileriye, nihayet ne olsa dediği olacak olan Allah ve Peygamberinin isim mihrakına bağlayan; ve dün, bugün ve yarın arasındaki daireyi kırmadan tamamlayan, eksiksiz ve tezatsız kurtuluş sistemi...⁴²⁸

Tarihçinin görevi işte bu sisteme uygun olarak tarihe yaklaşmak, tarihi hadiseleri bu sisteme uygun değerlendirmek, övgüleri ve yergileri bu sisteme uygun olarak yapmaktır denebilir. Nitekim o, bu sistemin vazettiği ölçüye uygun olarak tarihe yaklaşmış, değer hükümlerini buna uygun vermiştir. Bu bağlamda resmi tarih anlayışı ve yazılışından farklı olarak, Türk tarihini, Kuruluş Kanunu'na kadar 260 yıl; Kanun'dan Tanzimat'a kadar 270 yıl; Tanzimat'tan Meşrutiyet'e kadar 69 yıl; Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar 15 yıl ve Cumhuriyet'ten bu düşünceleri ifade ettiği kendi devrine kadar 48 yıl olacak şekilde beş devreye ayırarak değerlendirmiştir.⁴²⁹ O, kendine özgü bu tarih mütalaası çerçevesinde "Size mektepte okutulan tarihi kabul etmeyin! Tarihimiz nedir? Henüz yazılmadı." der ve yeni neslin onu yazacağına inandığını ifade eder.⁴³⁰

Sahte Kahramanlar'da da aynı düşünceyi dile getirerek, "Şimdi en büyük dertlerimizden biri: Türk tarihinin hâlâ tam mânasıyla yazılmamış olması... Tarih bir masal albümü değildir." diyerek, tarihi bir kıymet hükmü tablosuna benzetir.⁴³¹ Bu bağlamda onun da Âkif gibi tarihin yazımı konusunda hassas olduğu ve seçici davrandığı söylenebilir. Tarihin kıymet hükmü tablosuna benzetilmesi her ne kadar muğlak bir ifade gibi dursa da başka yazılarında bu kıymet hükmünün nasıl belirleneceği de açıklığa kavuşturulur. Bu konu, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han* adlı eserinde, tarihe hikmet gözüyle bakmanın ondaki hadiseleri en iyi değerlendirme yolu olduğu vurgusuyla netliğe kavuşur.⁴³²

Hikmeti ilimden, ilmi de teknikten üstün tutan Necip Fazıl, bir kişinin tarih anlayışının bu üç alandan birine taalluk edecek şekilde çeşitli olabileceğini ifade eder. Tarihi hikmet yönünden ele alan kişinin onu kafasında her şeyiyle olgunlaşmış ve bir

⁴²⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeology Örgüsü*, s. 518.

⁴²⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim*: 3, 285.

⁴³⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, s. 69.

⁴³¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, s. 26.

⁴³² Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, s. 7.

bütün haline gelmiş dünya görüşüne uydurabileceğini belirtir. Ona göre tarihi ilim olarak gören ve yaklaşan kişi olguları sağlam bir analiz ve sentez süzgecinden geçirip bir değer yargısına varır. Tarihi teknik bakımdan ele alan kişinin ise sadece malzeme ve ham madde verip gerisiyle uğraşmayacağını ifade eder. Bunlardan birincisini büyük fikirci, ikincisini mesleki ilimci, üçüncüsünü ise kuru müşahedeci olarak niteler. Yine bu üç yoldan ilkinin seçenleri “dünya çapında tefsirci ressam”, ikincisini seçenleri “sınırlı görüş peşinde usta fırça sahibi”, üçüncü yolu seçenleri ise “düpe düz fotoğrafçı” olarak niteler. Ayrıca tarihe hikmet nazarıyla bakanda büyük bir ruhun, ilim nazarıyla bakanda mahalli idrakin ve teknik nazarıyla bakanda ise yavan aklın iş gördüğünü söyler. Birinciye azametli hamlenin, ikinciye şerefli vazifenin, üçüncüye de tarafsız ihtiyatın düştüğü bu tasnifte, en büyük sorumluluğun tarihe hikmet gözüyle bakanda olduğunu vurgular.⁴³³

Karakoç, geçmişi hiçbir eleştiri getirmeden olduğu gibi kabul etmenin doğru olmadığını ifade eder. Ona göre geçmiş yeni nesillere en ideal şekilde öğretilmelidir. Bu da sevdirmeye ve değerlerini benimsetmeye odaklı olmalıdır.⁴³⁴

Ayrıca tarihte gerçeklik son derece önemlidir ona göre. Günlük politikanın bir aleti haline getirilmemiş, bilime dayanmayan, dedikodudan öteye gitmeyen bir tarihi tenkit eder.⁴³⁵ Denebilir ki, o, tarihin ciddiyetle ele alınmasından, günlük politik ihtiyaçların dışında tutulmasından ve ciddiyetle yazılmasından yanadır.

Diğer dinlerin aksine İslam’ın tarihle mahrem bir bağ kurmuş olduğunu belirten Karakoç, tarihi dini bir ödev olarak görür. Bizatihi Kur’an’ın tarihi sahih hale getirdiğini söyler. Kur’an, bir yandan tarih anlayışına, diğer taraftan putperestlik ve Allah’a ortak koşma hususları ile alakalı hususlara dair ne varsa hepsini tarihten ayıklamıştır ona göre. Bu ayıklama ve tecritte tarihi vakaların hakikatlerinin anlatıldığını, geçmişe doğru bir temizlemenin yapıldığını belirtir. Dolayısıyla diğer dinlerin yaşadığı akıbeti İslam’ın yaşamamasının sebebi olarak tarihin ona değil, onun tarihe yön vermesi olduğuna işaret eder. Hıristiyanlık, Yahudilik tarih ve vaka

⁴³³ A.e., s. 7.

⁴³⁴ Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III**, s. 26-27.

⁴³⁵ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 155.

karşısında değişmek zorunda kalırken İslam ise ilkesel olarak tarihe yön çizmiş, onu dokunulmaz olmaktan çıkarmıştır.⁴³⁶

İslam'ın bu ilkesel duruşunu ve tarihin bizatihi Allah'ın muradı ile geriye doğru vaka yanlışlarından temizlenmesi örneğini vermesinden hareketle, Karakoç'un tarih yazımı ile ilgili düşüncelerinin çerçevesi çizilebilir. Buna göre onun kendi hakikat penceresinden görülerek yazılacak bir tarih anlayışına sahip olduğu söylenebilir. İnancı zedelemeyecek, dünya görüşünü hedef almayacak ve onu yadsımayacak, onun esaslarıyla örtüşecek bir tarih yazımı olduğu çıkarılabilir. Ayrıca, tarihe eğilmenin, onu ihmal etmemenin, onu ciddiye almanın ve onun karşısında edilgen değil etken durmanın İslam'ın bir gereği olarak değerlendirilmesi inancını taşıdığını söylemek de yanlış olmayacaktır.

Karakoç, tarih yazımında sadece tarihi bilginin sağlamlığının değil, onu ele alan, yazıya döken tarihçinin kalem kuvvetinin de önemli olduğu kanaatinde. Tarihçinin yazma kudreti ve üslubu olmalı, derin tahliller yapabilmelidir ona göre. Buna Naima'yı örnek verir ve "Naima'nın bizde bir zamanlar o kadar çok okunması, sadece, tarihçilik gücüyle açıklanamaz. Bunun yanında onun yazma kudretini de hesaba katmak lâzımdır." der.⁴³⁷

3.3. Kendilerine Ait ve Kendilerini Ait Gördükleri Tarih

Mehmed Âkif, etnik aidiyet gözetmeksizin Müslümanları tek bir millet olarak görür. Kendi tabiriyle "kavmiyetçilik" düşüncesine şiddetle karşıdır. İslam âleminin kendi yaşadığı dönemdeki güçsüzlüğünün ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sebebinin kavmiyetçilik olduğu düşüncesindedir. Birçok şiirinde, vaazında ve yazısında üzerinde durduğu ve Müslümanları uyardığı bu konu onun tarih algısını da etkilemiştir. Dolayısıyla tarihe bakışında etnik aidiyeti dışlayıcı bir yaklaşım söz konusudur. Coğrafya düşüncesinde nasıl ki, Müslümanların yaşadığı bütün coğrafyaları önemsiyor ve coğrafyaya bu zaviyeden bakıyorsa Müslümanların tarihine de aynı bakışla bakar. Bu yüzden İslam tarihinin devirlerini, dönemlerini, şahıslarını, o devirde İslam'ın öncüsü olan devletin hâkim unsurlarını ayırt etmeden, sadece

⁴³⁶ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 110-115.

⁴³⁷ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 10.

İslam'ın ve Müslümanların durumlarını odağa alarak bakar tarihe. Millet hangi devirde olursa olsun bir etnik aidiyet değildir onda. Bu bağlamda “Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz: / Gelmişiz dünyâya milliyet nedir öğretmişiz!”⁴³⁸ mısraları bunu en iyi ifade eden örneklerinden biri olarak gösterilebilir. Bununla birlikte şiirlerinde ve düz yazılarında “Sadr-ı İslam” olarak nitelenen Peygamber ve dört halife dönemine, Endülüs Emevî Devleti dönemine ve Osmanlı Devleti dönemine dair gönderme ve örnekleri net olarak ayırt etmek mümkündür.

Necip Fazıl ise tarihe Müslümanlıkla iç içe geçmiş bir Türklük zaviyesinden bakar. Buna ruhça Müslümanlık, karakterce Türklük hissiyle bakış da denebilir. Hemen bütün eserleri ve yaptığı konuşmalar dikkate alındığında Âkif'ten farklı olarak onda tarih Türk-İslam tarihi ile çerçevesizdir. Türk ırkının tarihinin, Nuh Peygamberin oğlu Yafes'e kadar uzandığını söyler. Türklerin Doğu Batı hesaplaşmasında gün gelip Doğu'nun temsilcisi olarak Batı'yı çiğnediği, yine aynı temsille gün gelip Batı'ya çiğnediğini belirtir. Arap, Fars, Çin ve Hint gibi Doğu'nun büyük temsilcilerinin hayatiyetlerini kaybettiği devirde, Türklerin Osmanlı İmparatorluğu ile en büyük hamlelerine kavuşturduğu Doğu'yu, Yeni Çağ'da heykelleştirdiğini belirtir. Türk tarihinin kayıtlarla bilinen tarihinden önceki dönemlerini “sırma saçlı hayallerin bön ve ham telkinleri” olarak niteleyen Necip Fazıl⁴³⁹, Osmanlı İmparatorluğu öncesi Türk tarihini “ruhunu kubbeleştirmemiş mücerret bir hareket kaynaşmasından, helezonvarî bir akıştan” ibaret görür. O, Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya gelerek bu coğrafyada kök salmalarını neticesinde bir ruh ve imana kavuşmuş olduklarını, bu ruh ve imanla hakiki manada tarih sahnesine çıkmış bulduklarını, bundan öncesinin ise herhangi bir kıymeti bulunmadığını vurgular.⁴⁴⁰ Bu bağlamda Âkif'in devletlerin etnik aidiyetlerine bakmaksızın İslam olması bakımından sahiplenilen tarih, Necip Fazıl'da Türk-İslam tarihi olarak karşımıza çıkar.

Necip Fazıl, ana hatları Türk-İslam tarihi olarak çizilebilecek bu tarihin niteliklerini de anlatır. Buna göre birinci asırdan altıncı asra kadar “Türklüğün bütün varlık hülâsası, kasırga gibi, çağlayan gibi, şimşek gibi, yıldırım gibi, henüz

⁴³⁸ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 238.

⁴³⁹ Bu nitelemede, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra başlatılan Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu gibi müesseselerin açılması ile resmiyet kazanan Türklerin İslam öncesi tarihine dair çalışmalara ve bu çalışmalarla ortaya konan teorilere bir eleştiri olduğu açıktır.

⁴⁴⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 67-68.

billurlaşmamış, kalıbını bulmamış, sabit medenî ifade çizgilerine erişmemiş, mücerred ve serâzad bir hayatiyet akışından ibarettir.” Bu akışın Türklerin ruhunu dolduracak İslam inancı ile tanışmalarına dek akacağını söyler. Yedinci ve sekizinci asırlarda Türklüğün parça parça İslamiyet’i kabul ettiğini belirtir. Ona göre Türklük, dokuzuncu asırdan on ikinci asra kadar edinilen İslam ruhu ile yer yer medeniyet ağlarını örmeye başlar. Türklerin “devlet ve cemiyet, eser ve hamle, dâva ve siyaset halinde dünya çapında gerçek medeniyet” oluşumunun ise on üçüncü asırda Osmanlı Devleti’nin kuruluşu ile meydana geldiğini söyler. Onun kendisini ait hissettiği bu tarihin on dördüncü asrı yönünü Batı’ya çevirmiş olarak “vecd, aşk, nizam, teaddî ve taarruz”, on beşinci asrı “aynı vecd, aşk ve nizam içinde” Batı’yı ve Doğu’yu kuşanmış büyük bir zafer dönemleridir. On altıncı asrı “tarihin en büyük İmparatorluğunu kurmuş, fakat artık gurur ve hissizliğe sapmış, doğmakta olan Batı dünyasının tahammuruna dikkat edemez olmuş”, on yedinci asrı ise “donan ve kabuk tutan vecd ve aşk” yerini kendi nefisini düşünenler elinde “birdenbire en hazin bir müdafaa çabalamasına” dönmüştür. On sekizinci asrı “ham softa ve kaba yobaz elinde” esir hale gelerek, kendi özünden ve Batı’nın maddi olarak ulaştığı seviyeden habersiz olma, büyük yenilgilere direnme çağı olmuştur. On dokuzuncu asrı Avrupa hayranlarının, dinden tamamen uzak züppe tipinin ve Batı’nın bir türlü yıkamadığı devleti bunlar eliyle yıkmaya çabalamaları ile “müstemlekeleşme” yolunun açıldığı dönemdir. Yirminci asrı ise istiklal ve şahsiyet davasının maddi olarak kazanıldığı halde manen kaybedildiği ve İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra da “ölüm köprüsüne” terk edilen dönemdir.⁴⁴¹

Sezai Karakoç’un tarihe medeniyet perspektifinden bakışı, onun aidiyet kurduğu tarihi de belirler. Buna göre o, İslam medeniyeti tarihinin bir parçası olarak görür kendini. Karakoç, “Bugünü, yüzyıl yüzyıl geriye doğru geçmişle bağlantılayarak” İslam’ın ilk devrine kadar götürme gerekliliğini vurgular.⁴⁴² Dolayısıyla geriye doğru İslam tarihine bir bütün olarak bakar ve iyisiyle, kötüsüyle, doğrusuyla yanlışıyla bu tarihe ait olarak görür kendini.

Bunların dışında hem Mehmed Âkif’in hem Necip Fazıl’ın hem de Sezai Karakoç’un aidiyet kurduğu alan ise İslam tarihidir. Her üç isim de her ne kadar aidiyet kurdukları tarihi dönemler bakımından birtakım farklılıklara sahip olsalar da temelde

⁴⁴¹ A.e., s. 143-144.

⁴⁴² Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III*, s. 26.

üçünü de birleştiren nokta İslam tarihidir. Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'da İslam'ın doğuşu, Peygamber ve dört halife döneminde yoğunlaşan bu aidiyet Sezai Karakoç'ta belirgin şekilde Hazreti Âdem'den Hazreti Muhammed'e uzanan bir çizgiye yayılmış ve ağırlığını bu çizginin sonunda bulmuş bir nitelik taşımaktadır. İslam tarihi; olayları, olguları, şahısları ve çağrışımları ile her üç ismin de muhakkak değindikleri, örnek verdikleri, idealize ettikleri, hâle taşımaya çalıştıkları yegâne dönemdir.

3.4. İdealize Ettikleri Tarihi Dönemler ve Şahsiyetler

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un idealize ettikleri tarihi dönemlerin ve şahsiyetlerin ufak istisnalar dışında hemen hemen aynı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Her üç ismin de idealize ettikleri tarihi dönemler ve şahsiyetler genel olarak üç grupta toplanabilir. Birinci grupta, Hazreti Muhammed ve ondan sonra gelen dört halife dönemi ve bu dönemin önemli şahsiyetleridir. Başta Hazreti Muhammed, onun ailesi, dört halife olarak bilinen Hazreti Ebubekir, Hazreti Ömer, Hazreti Osman, Hazreti Ali ve sahabe olarak adlandırılan Hazreti Muhammed'in çevresi vardır. İkinci grupta ise, Özellikle Osmanlı Devleti'nin on altıncı yüzyılın sonuna kadar olan devresi ile bu devrenin padişahları ve önemli devlet adamları vardır. Ayrıca (Âkif istisna tutulursa) Osmanlı Devleti'nin son dönem padişahlarından II. Abdülhamid ve bazı devlet adamları vardır. Üçüncü grupta ise İslam tarihinin başından yirminci yüzyıla kadar geçen sürede yetişmiş, bilim, felsefe, sanat, edebiyat, İslam tasavvufu ve İslam hukuku gibi alanlarda İslam tarihinde müstesna yer edinmiş isimler yer alır. Bu bağlamda onların idealize ettikleri tarihi dönemlerin ve şahsiyetlerin Müslümanların tarihte dünyada hâkim ya da söz sahibi oldukları dönemler oldukları söylenebilir.

Mehmed Âkif, özel olarak Osmanlı'nın, genel olarak da Müslüman toplumların durumundan memnun değildir. Ona göre Müslümanlar tarihte sahip oldukları şan, şeref ve heybetlerinden çok uzaktadırlar ve bu duruma düşülmesindeki en önemli sebep de Müslümanların eskiden sahip oldukları yüksek ahlak ve yaratılış niteliklerinin kaybedilmesidir. Âkif bu yüksek ahlak ve yaratılış özelliklerinin en saf, en canlı şekilde "sadr-ı İslam" olarak nitelediği dönemde yaşandığı düşüncesindedir.

Bakara Suresinin yüz elli dördüncü ayetinin tefsirinde, İslam âleminin itibarını ve gücünü yitirmesinde eskiden sahip olduğu yüksek ahlak ve tabiat özelliklerini terk etmesinin etkili olduğunu belirtir. Âkif, Balkan Savaşları yıllarında kaleme aldığı bu tefsir yazısında, İslam toplumları tarafından terk edildiğini söylediği yüksek ahlak ve tabiatın, savaşta hayatını kaybedenlerin gösterdikleri fedakârlığa bakarak, bazı Müslümanlar tarafından hala yaşatıldığını belirtir. Âkif, bir yaratılış ve ahlak yüceliği olarak gördüğü bu fedakârlığın diğer Müslümanlar için de örnek ve ibret teşkil edeceğine inanmaktadır:

“Eski şan ve heybetinden ayrı düşeli yüksek ahlâk ve tabiatlarının birçoğunu kaybeden; hayır! Yanlış söylüyorum, o ahlâk ve tabiatlarına veda edeli eski heybetinden ayrı düşen İslâm âleminde hâlâ bu ahlâkı, bu hayatı hiçe saymak, Allah yolunda feda edivermek ahlâkını apaçık İslâm dininin büyük bir emâneti gibi sinesinde taşıyan topluluklar meğer eksik değilmiş.”⁴⁴³

Hakkın Sesleri'nde yer alan Âl-i İmrân Suresi yüz onuncu ayetin tercümesinden hareketle kaleme aldığı manzumede İslam'ın ilk ortaya çıktığı dönemlere gider. Geçmiş ile hâli karşılaştırır. İslam, ortaya çıktığı yıllarda birlik ve beraberliğin nasıl olması gerektiğini dünyaya göstermiştir. İnsanlık karanlıktayken, İslam onun geleceğini aydınlatan fikirler getirmiştir. Yaklaşık yirmi beş yıl süren Asr-ı Saadet dönemi⁴⁴⁴ yirmi beş bin yıl kadar bereketli geçmiştir. Din, ahlak, irfan, adalet ve ihsan anlayışı bütün dünyanın dikkatini çekmiştir. Tarihler de bir daha böyle bir tekâmül görmemiştir.⁴⁴⁵

İslam milletinin içinde bulunduğu durumdan kurtuluş yollarından birinin geçmişini/tarihini hatırlaması, onu örnek alması gerektiğini düşünen bir şahsiyet olarak Âkif, İslam tarihini tebcil eder. Bu tarihi kendi zamanının Müslümanlarına yol gösterici bir işret olarak takdim eder. İslam peygamberi ve onun râşit halifeleri dönemi özel olarak bayraklaştırılır. İdealize edilen dönem ve şahsiyetler Müslümanlar tarafından unutulmamalı, daima hatırlanmalı ve örnek alınmalıdır. Âkif, içinde İspanya'nın, İstanbul'un, Kudüs'ün ve birçok Avrupa toprağının fethini ve daha

⁴⁴³ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 288-289.

⁴⁴⁴ İslam tarihinde Hz. Muhammed'in yaklaşık yirmi beş yıl süren peygamberlik yıllarını içine alan dönemin adı.

⁴⁴⁵ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 238.

övünülecek birçok tarihi olayı barındıran Emevi, Abbasi, Osmanlı dönemi İslam tarihini atlayıp, (deyim yerindeyse görmezden gelip) İslam'ın ilk ortaya çıkış ve yayılış yıllarına dikkat çekmesi üzerinde ayrıca durulması gereken bir meseledir. Adı geçen dönemler ve bu dönemlerde yaşamış önemli şahsiyetler çok cılız birkaç mısra dışında hiçbir zaman bir vurgu olarak görülmez Âkif'in eserlerinde. Bu durum onun Asr-ı Saadet vurgusunu daha görünür kılmakta, bu dönemi onun için daha çok sembol hale getirmektedir.

Âkif, bütün bunları sıraladıktan sonra aktüel zamanın durumunu da anlatır. Tarihle aktüel arasındaki tezdadı vurgular. Tarih, onda aktüelin ders çıkarması gereken bir ibret vesikasıdır. “Fatih Kürsüsünde” şiirinde de “Getir hayâline bir kerre Sadr-ı İslâm'ı” diyerek Müslümanları İslam tarihini, özellikle de İslam tarihinin ilk yıllarını hatırlamaya çağırır. Bu tarihi hadise üzerinden Müslümanlara Kur'an'a ve sünnete bağlılığın, istişare ile hareket etmenin, can güvenliğinin her şeyin üzerinde olduğunun ve bir hükümdarın da bütün bunlara riayet etmesi gerektiğinin önemini vurgular. Âkif, ayrıca İslam'ın kader ve tevekkül anlayışının nasıl olması gerektiğini de bu örnek üzerinden izah eder.⁴⁴⁶

Zamanında tevekkül meselesinin de yanlış anlaşılmasından rahatsızlık duyan Âkif, kader meselesini bu şekilde izah ettikten sonra tevekkülün nasıl olması gerektiğini tarihten hareketle izah eder. Tevekkülün tarihte Müslümanlar tarafından bir iman işareti olarak görüldüğünü, ahlaki meziyetlerin cesaretle hayata aksetmesi şeklinde tezahür ettiğini söyler. Fakat daha sonra onun içine tembellik karışmış ve Müslümanlar onu çalışıp çabalamadan her şeyi Allah'a bırakmak olarak görmeye başlamışlardır. Ona göre İslam, tevekkülün doğru anlaşıldığı ilk yıllarında Mekke'den bütün dünyaya ışığını yaymıştır. Tarihte İslam'ın gücünün bir ucu Çin'e diğer ucu ise İspanya'nın eteklerine uzanmışsa tevekkülün doğru anlaşılmasındandır. Âkif'e göre doğru olan tevekkül, azim ve tahammül barındıran tevekküldür. Ancak o, bunların geçmişte kaldığını, tembelliğe bulanmış tevekkülün İslam'ı ve Müslümanları güçten düşürdüğünü ifade eder.⁴⁴⁷

Âkif bu şiirde ayrıca Batı'nın ruhu bile duymadan İslam'ın Çin Seddi'nden İspanya'ya kadar yayıldığını ifade eder. Bu şiirde de örnek ve vurgu İslam'ın ilk

⁴⁴⁶ A.e., s. 282-284.

⁴⁴⁷ A.e., s. 284-285.

asırlarıdır. İslam'ın ilk asırlarından sonrasına değinmeden geçer ve son bir iki asırda İslam milletlerinin düştüğü tembelliğe ve bunun ortaya çıkardığı yıkıma değinir. Âkif'e göre İslam'ın ilk dönemlerinde gösterilen üstün başarının sırrı tevekkülün doğru anlaşılması, son bir iki asırdır içine düşülen olumsuz durumun sebebi ise tevekkülün yanlış anlaşılmasıdır.

Aktüel zamandaki bu tembellikten ve bu tembelliğin getirdiği yıkıntıdan kurtulmanın yolu ise "Sadr-ı İslam"a geri dönmektir. Bu geri dönüş, ruhsal ve zihinsel bir geri dönüştür. Âkif, peygamber ve halifeler çağının Müslümanlarını özlemekte, onlara hayranlık duymakta ve zamanının Müslümanlarının da bütün nitelikleriyle o tarihteki Müslümanlar gibi olmasını arzulamaktadır. Ona göre Müslümanları içinde buldukları yıkıntı ve çöküşten kurtaracak olan şey İslam'ın ilk dönemlerindeki Müslümanlara benzemeleridir. Âkif'e göre iftihar edilecek tarih onların tarihidir. Zira onlar dünyaya insanıyeti öğreten bir nesildir. Onlar hakiki Müslümanlardır ve hakiki Müslümanlık da en büyük kahramanlıktır Âkif için.⁴⁴⁸

Denebilir ki, Mehmed Âkif, ideal olarak gördüğü peygamber ve halifeler devri Müslüman kimliğini yeniden inşa etmek istemektedir. Bunun için başta İslam Peygamberi Hazreti Muhammed olmak üzere halifelerden ve o devrin Müslümanlarından örnek isimler seçer. Onlara ait tarihi anekdotlar aktarır şiirlerinde ve düz yazılarında. Onlar örnek alınması gereken tarihi şahsiyetlerdir. Müslümanlığı doğrudan doğruya peygamberinden alan Müslümanları, İslami terminolojiyle söyleyecek olursak, "sahabeyi" örnek almanın önemine vurgu yapar. Onların yaşayışına dikkatle bakıldığında İslam dininin ifrat ve tefritin her türlüünden uzak olduğunun görüleceğini belirtir. Hazreti Ömer'in dünyadan elini eteğini çekmiş bir kişiye öfkelenmesini örnek göstererek, dünyaya meyletmek ya da meyletmemek hususunda aşırıya kaçmanın yanlışlığını ifade eder.⁴⁴⁹

Mehmed Âkif'in İslam'ın ilk yıllarına dair verdiği örnekler genel olarak iki aktüel meseleye dair bir çözüm arayışından kaynaklanır: Birincisi Müslümanların birlik ve beraberlikten yoksun, dağınık ve atalete saplanmış halleri. İkincisi ise adil, sorumluluk bilinci yüksek, güvenilir hükümdar sorunu. Âkif, Müslümanların yaşadığı sıkıntıların arka planında bu iki genel ama aynı zamanda temel sorunun olduğuna

⁴⁴⁸ A.e., s. 331.

⁴⁴⁹ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 312.

inanmaktadır. Tarihteki şan ve şeref dolu günlerin yaşanmasında adalet ve kardeşlik düsturu önemli olmuştur. Ona göre Müslümanlar birbirlerini Peygamber etrafında sıkı sıkıya kenetlendikleri için büyük bir medeniyet hızla kurulabilmiştir. Dolayısıyla Âkif'te tarih, bu iki temel düsturdaki eksiklerin nasıl giderileceğine dair bir argüman olarak çıkar ortaya. Güncel hemen her problemin çözümüne tarihten kimi zaman şahsı, kimi zaman da bir olayı örnek vererek yaklaşır.

Mehmed Âkif için tarih bugünü aydınlatan bir ışıktır. Tarihi hep yedeğinde taşır. Bu bağlamda Müslümanlar arasındaki ayrılık ve İslam dünyasındaki dağınıklık söz konusu olduğunda da düşünceleri İslam tarihinde gezinmeye başlar ve Yermük Savaşı'nda yaşanan bir hadiseyi örnek olarak gösterir:

“Galiba Yermük Savaşı'ydı. Bir aralık savaş durmuştu. Ashab-ı Kiram'dan biri yarım matara kadar su bularak savaş meydanında yaralananların imdadına yetişmek için dolaşırken amcasının oğlunu gördü ki “Aman bir yudum su.” Diyordu. Hemen matarasını bu zavallının dudaklarına yanaştırdığı sırada üç beş adım ötede yorgun, bitkin bir ses: “Aman bir yudum su!” dedi. Anılan sahabi diyor ki: Ben ne yapacağımı henüz kestirememiştim. Amcamın oğlu matarayı eliyle iterek öteki yaralının imdadına koşmamı işaret etti. Hemen onun yanına vardım. Fakat bu ikinci yaralı da suyu ağzına götürmeden üçüncü bir ses daha çıkarak “Bir yudum su yok mu?” dedi. Bu feryadı duyan yaralı tıpkı amcamın oğlu gibi suyu içmekten vazgeçerek gözleriyle beni arkadaşına gönderdi. Ne yazık ki ben üçüncü sesin çıktığı yere vardığımda arka üstü yatan o gaziye şehit buldum. Hemen ikinci yaralıya döndüm. Fakat o da Mevlasına kavuşmuştu. “Fesubhanallah!” diyerek amcamın oğlunun yanına geldim. Onun da son nefesini vererek Allah'a gittiğini gördüm.”⁴⁵⁰

Bu tarihi hadiseyi Kastamonu'da verdiği bir vaazda da anlatan Âkif, İslam tarihinde böyle olayların sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir. Âkif, kendi dönemi için Müslümanların “dinin bu ezeli ve ebedi düsturunu” bıraktıklarını, bundan dolayı da “dağınık yapraklar, perişan sayfalar haline gelmiş” olduklarını söyler.⁴⁵¹

Mehmed Âkif'in vaazlarında üzerinde en çok durulan hadise Müslümanların birlik ve beraberliğidir. Aktüel sorunların temelinde bu birlik ve beraberliğin olmayışını görür. Müslümanları bu konuda uyarırken tarihten örnekler verir. Bu bağlamda da onun için tarihin hem bir sorun çözme anahtarı hem de bir ibret vesikası

⁴⁵⁰ A.e., s. 364.

⁴⁵¹ A.e., s. 492-493.

olduğu söylenebilir. Örneğin Kastamonu havalisinde verdiği vaazlarından birinde şunları söyler:

“[...] Müslümanlar ne yaptılar? Yaptıklarını tarih gösteriyor: Hepsi peygamberin bayrağı altında toplandılar. Allah’ın ve Resulünün sözünden asla dışarı çıkmayarak Müslümanlığın şan ve şerefini yükselttiler, dünyaları fethettiler. [...] Öyle bir İslam devleti kurdular ki, adaleti bugün dahi dillerde dolaşüyor.”⁴⁵²

“Süleymaniye Kürsüsünde” şiirinde, İslam’ın terakkiye mani olup olmamasından bahseder. Mütedeyyin görünmenin, barbarlık olarak görüleceği düşüncesinde olan mütefekkirleri eleştirir ve İslam’ın terakkiye mani olmadığını İslam tarihinden örnekle ifade eder. Âkif, İslam’ın ilk ortaya çıktığı tarihler söz konusu olduğunda Müslümanların gerçekleştirdiği hızlı terakkiye vurgu yapar. İslam’ın ilk devirlerinde gösterilen bu terakkiye hayranlık duyar ve insanlığın böyle bir terakki görmediğini belirtir. Bunu yirmi beş-otuz yılda binlerce senelik bir terakki ile dünyaya hâkim olmak olarak özetler.⁴⁵³ Bu şiirde İslam öncesi yaşayışı kız çocukların diri diri gömülmesi örneği ile vahşilik olarak niteleyen Âkif, İslam dininin bu vahşiliğe son verdiğini ifade eder.

Âkif’in İslam tarihinin ilk bir iki asırlık zaman dilimini yüceltmesi, bu tarihi dönemi tabir yerindeyse bir bellek haline getirmesi önemlidir. Âkif Endülüs ve Osmanlı tarihine dair olay, yer ve şahıslara değinse de bu dönemlerin üzerinde detaylı durmaz. Onun anlattığı, üzerinde detaylarıyla durduğu tarihi dönem İslam’ın ilk yıllarıdır. Yaşadığı dönemde Müslümanların halinin hem maddi hem de manevi olarak tarihteki ihtişamlı zamanlardan bir hayli uzak olduğuna dair tablolar çizen Âkif’in tarihe sığınması sadece ona özgü bir tutum değildir. Gerek kendinden önceki dönemlerde gerekse kendi döneminde birçok şairin ve yazarın Tanzimat sonrasında ve özellikle Milli Mücadele yıllarında tarihe yöneldikleri, bir sığınak olarak tarihi seçtikleri görülür. Ancak bu isimlerin birçoğunun sığınak olarak Osmanlı tarihinin ihtişamlı yüzyıllarına sığındıkları bir dönemde Âkif’in sığınak ve örnek olarak Asr-ı Saadet yıllarını seçmesi ona özgü bir tutumdur. Üstelik Âkif, bunu sadece bir sığınma

⁴⁵² A.e., s. 525.

⁴⁵³ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 214.

ve örnek seçme olarak değil, bu asrı bir bellek haline getirme, dolayısıyla kendi çağına tarihten bir kimlik çıkarma olarak yapar.

Âkif, Yusuf suresinin yüz beşinci ayetini tefsir ettiği yazısında Müslümanların tarihteki bu terakkiden uzaklaşmasında gafletin, tembelliğin ve cahilliğin etkili olduğunu ifade eder. Ona göre o “*şanlı, irfanlı*” geçmiş bu olumsuzluklardan dolayı Müslümanları terk edip gitmiştir. Müslümanların gafletinden, tembelliğinden ve cahilliğinden kaynaklanan bu geri kalışın sebebi olarak İslam’ın görülmesi yaralamaktadır onu.⁴⁵⁴

“Kocakarı ile Ömer” manzumesi, başlı başına İslam tarihinden bir levhadır. Bu manzume, Halife Ömer’in yönetici olarak sorumluluk, adalet, merhamet, hoşgörü, fedakârlık gibi vasıflarına örnek olarak gösterilebilecek bir olayı anlatır. Âkif’in Ömer İbn-i Hattab’ın yakın arkadaşı olan Abbas’ın ağzından naklettiği olay, Medine’de yetim torunlarıyla bir çadırda yokluk ve yoksulluk içinde yaşayan yaşlı bir kadınla Halife Ömer arasında geçer. Gece vakti devriye gezen Halife, Abbas ile karşılaşır. Yürürlerken Medine sokaklarının dışında bir çadır görürler. Yaklaştıklarında yaşlı bir kadınla onun torunları olduklarını öğrenecekleri çocukları görürler. Çocuklar açtır, yaşlı kadın çocukları avutmak için ateşte sade su ve taş kaynatmaktadır. Ömer, kadının durumunu merak edip sorduğunda kadının kimi kimsesi olmadığını, torunlarıyla bir başına kaldığını öğrenir. Durumunu Halifeye söyleyip söylemediğini sorduğunda yaşlı kadın Halifeye ağır beddualar eder, kendileri bu haldeyken halifenin uyduğunu düşünen kadın, kendilerini bu halde unutup ihmal ettiğini düşündüğü Halifenin yetimin ahını yağmur duası sanmamasını söyler. Halifenin kendisi olduğunu açıklamayan Ömer, Abbas’la birlikte kalkıp gider, yaşlı kadının sözlerinin açtığı yarayla, bir un çuvalı yüklenir, Abbas’a da bir testi yağ verir ve gece vakti yol uzun, yük ağır demeden yaşlı kadının çadırına varırlar. Ömer, yorgunluğuna, bitkinliğine aldırış etmeden unu ve yağı karıştırır, ateşi yakar, çocuklara yemek pişirir, çocuklara da elleriyle yedirir. Sabah olmaya yakın Ömer, yine Halife olduğunu açıklamadan yaşlı kadını ertesi gün Emâret’e davet edip, kendisini bulmasını tembihler. Ertesi gün kadına nafaka bağlatır, kendisini de affetmesini diler. Kadın adaletini böyle göstermeye devam etmesini söyler ve onu affeder.

⁴⁵⁴ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 325.

Âkif'in İslam tarihinden böyle bir levhayı anlatmasının sebebi, hem Ömer gibi kuvvetli bir figürü aktüel zamandaki yöneticilere örnek göstermek hem de ondaki hasletleri bütün Müslümanlara hatırlatmaktır. Ana fikir manzumede geçen şu mısralarla çok belirgin şekilde özetlenir:

“Kenâr-ı Dicle’de bir kurt aşırsa bir koyunu,
Gelir de adl-i İlâhî sorar Ömer’den onu!
Bir ihtiyar karı bî-kes kalır, Ömer mes’ul!
Yetîmi, girye-i hüsrân alır, Ömer mes’ul!
Bir âşiyân-ı sefâlet bakılmayıp göçse:
Ömer kalır yine altında, hiç değil kimse!
Zemîne gadr ile bir damla kan dökünce biri:
O damla bir koca girdâb olur boğar Ömer’i!”⁴⁵⁵

Necip Fazıl da Mehmed Âkif gibi, kendi yaşadığı dönemde, özelde Türkiye Müslümanlarının, genelde ise Doğu-İslam âleminin durumundan memnun değildir. Tarihi olarak İslam’ın doğuşundan itibaren önce Araplar, sonra Farslar eliyle büyüyen genişleyen İslam dünyasının Türkler elinde gerçek ruh ve manasını bulduğunu ifade eder. Bu ilerleyiş, ona göre on üç, on dört ve on beşinci asırlarda Batı istikametinde gerçek medeniyet olgunluğuna erişmiş ve on altıncı asra gelindiğinde ise tarihin en büyük imparatorluğunun kurulmasını sağlamıştır. O, on altıncı yüzyıldan itibaren içine düşülen “vecd ve aşk donukluğu”nun, Doğu-İslam âleminin eski şanını kaybetmesinin başlıca sebebi olarak başlangıcı olduğu kanaatindedir. O, “vecd ve aşk donukluğu” sürecini, giderek kötüleştiğini söylediği bir çizgide yirminci asra kadar getirir.⁴⁵⁶ Dolayısıyla onun vurgu yaptığı, öne çıkardığı ve idealize ettiği tarih, “asfalt yol” olarak da nitelediği⁴⁵⁷ on üçüncü asır ile on altıncı asır arasındaki iki yüz elli yıllık Türk-İslam tarihidir denebilir.

Bununla beraber Âkif’in “sadr-ı İslam” diyerek idealize ettiği dönemi Necip Fazıl’ın da önemseydiğini, bu döneme değer verdiğini, İslam peygamberinin hayatını örnek olarak gördüğünü ve gösterdiğini söyleyebiliriz. Zira Necip Fazıl, sadece İslam peygamberinin hayatını konu alan, siyer niteliğinde, dolayısıyla İslam tarihi hüviyeti

⁴⁵⁵ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 125.

⁴⁵⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 143-145.

⁴⁵⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015 s. 64.

de taşıyan *Çöle İnen Nur* isimli müstakil bir çalışma ortaya koymuştur. Bu bağlamda onda bu iki dönemin de idealize edildiğini söylemek yanlış olmaz.

Necip Fazıl, I. Osman'dan Kanuni Sultan Süleyman'a kadar olan süreyi Türklerin İslam'ı "tam bir vecd ve aşk plânında temsil ve ona temessül edip o misilsiz kaynağın sevkiyle derhal bütün bir cihana hâkim bir kıymete" ulaştırdıkları devir olarak niteler. Bununla beraber o, Kanuni Sultan Süleyman'ı idealize etmez. Zira ona göre bu haşmet devrinin en zengin zamanında tahta geçmiş olan Kanuni, sadece talihli bir padişaktır ve selefleri kadar büyük bir şahsiyet değildir.⁴⁵⁸ Ona göre Fatih Sultan Mehmet ve Yavuz Sultan Selim büyük devlet adamları ve şahsiyetlerdir. Bu iki isimle beraber II. Abdülhamid'i de büyük bir devlet adamı ve şahsiyet olarak görür geç Osmanlı döneminde. Bu üç ismi seleflerine ve haleflerine göre müstesna şahsiyetler olarak görür. Bunlardan Fatih ve Yavuz, onun "saffet devri" olarak nitelediği devrin müstesna şahsiyetleridir. II. Abdülhamid ise "alçalma çığırının" müstesna şahsiyetidir. Bu isimlerin millet yükü altına girmekten kaçmadıklarına, harici tesirler altına girmediklerine İslam ruhuna sadık kaldıklarına işaret eder.⁴⁵⁹

Necip Fazıl, "yükselme devrimiz" dediği Kanuni Sultan Süleyman'a kadarki devrede "sadece din vecd ve heyecanının hüküm sürdüğü"nü belirtir. Bu devirde "Âşık Paşa, Süleyman Çelebi, Emir Buharî, Mevlâna, Hacıbektaş Velî, Akşemseddin, İbn-i Kemâl, Zembillî, Ebussuud, Bakî, Sinan, Barbaros, Sokullu ve nihayet Fatih ve Yavuz" gibi isimlerin yetiştiğini ve bu isimlerin ortak vasfının işlerindeki ortak akıl ve idrak olduğunu dile getirir.⁴⁶⁰ Bu devre ilişkin vasıflandırma ve tasvirlerine bakıldığında açık şekilde idealize etme ve aidiyet kurma tavrı görülür.

27 Ağustos 1952 tarihinde Türk politikasına dair arka arkaya üç yazı kaleme alır. Bu yazılardan sonuncusunu Türk politikasının tarihini resmeder. Burada da örnek olarak seçtiği ve idealize ettiği dönem Kanuni devrinin sonuna kadarki dönemdir. Bu devirdeki politikayı "tek ve pek açık bir vahittir; içeride ve dışarıda İslâm kanunlarının hâkimiyeti... İçeride bu kanunların üstün fert ve cemiyetini yetiştirmek, ve dışarda insanlığı aynı saadet ölçülerinin hükmü altına almak üzere arasız ve sonsuz fetihlere

⁴⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 5/6**, s. 184.

⁴⁵⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 9/10**, s. 27.

⁴⁶⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 5/6**, s. 168.

girişmek” olarak açıklar.⁴⁶¹ Bu politikanın Viyana kapılarına dayanılan döneme kadar zamana, mekâna ve şahısların iş tutuşlarına göre nicelik olarak değişmekle birlikte nitelik olarak aynı kaldığı görüşündedir. Bu tarihten sonra ise Türk politikası aksi bir istikamet islemiştir ona göre.

Türk politikasında idealize ettiği devrenin padişahlara göre özelliklerini de detaylandırmadan birer cümleyle ifade eder. Buna göre “Fatih’e kadar mütemadi büyüme, genişleme ve hayatî noktaları kavrama” politikası uygulanır. Buna “büyük ve mefkûrevî ordu politikası” da denilebileceğine işaret eder. Fatih Sultan Mehmet devrindeki politika ise “Peygamberler Peygamberinin mukaddes işaretine uygun olarak Garbın kilit ve ruh noktasını ele geçirme ve Asyaî zuhuru Avrupa ve dünya çapında bir tecelliye ulaştırma politikası” uygulanmış olduğunu belirtir. Yavuz Sultan Selim dönemindeki politikayı ise “doğu âlemini bütün tezat ve ayrılıklardan temizleyip birleştirme ve İslâm vahdetinde toplanma politikası” olarak tarif eder. Kanuni Sultan Süleyman devrindeki politika hakkındaki düşünceleri ise adı geçen padişaha dair düşünceleriyle paraleldir. Onda bu politika için bir katkı görmez. Bu dönemin politikası, zaten kemal noktasına erişmiş bir devrenin adeta doğal bir neticesidir ona göre. Bu manada bu devrin politikasını “nihaî kemal kertesine ulaşmış bir hamlenin Avrupa’ya karşı son imtihanını açma, bu maksatla Viyana kapılarına dayanma ve Türk ülkesini denizlerin ve karaların rakipsiz hâkimi kılma politikası” olarak açıklar.⁴⁶²

O, her ne kadar Kanuni Sultan Süleyman’ı idealize etmese de gerilemenin başlangıç devresi ya da bu başlangıca aday olarak gördüğü bu devrede yetişen büyük şahsiyetleri anmadan ve onları yüceltmeden geçemez. Şeyhülislam Ebussuud Efendi, Şair Bâkî, Barbaros Hayreddin Paşa, Mimar Sinan onun idealize ettiği şahsiyetler olarak daima vurgu yaptığı isimlerdir.⁴⁶³

Hak ve adalet bahsi söz konusu olduğunda da tarihe bakış değişmez. İslam’ın peygamber ve dört halife devri müstesna, bu hususta da idealize edilen devir “Kanuni’ye kadar süren aşk ve saffet” asırlarıdır. Bu devirlerde insanın öfkesini çekecek şekilde bamteline dokunmanın yaşanmadığını söyler. O, bu asırlarda

⁴⁶¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 164.

⁴⁶² Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 164.

⁴⁶³ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 91.

hakikatin, hakikat için olduğunu, kimsenin bu konuda bir korkusunun bulunmadığını, zira hakikatin İslam dininin kefaleti altında bulunmuş olduğunu vurgular.⁴⁶⁴ Bir âlimin, “Yaptırdığın caminin yanında meyhane eksik!” diyerek Yıldırım Bayezid’in içki içmesini eleştirdiğini; bir hâkimin, “Şer murafaası üzeresin, ayağa kalk!” sözleriyle Fatih Sultan Mehmed’e çıkıştığını; bir köylünün, “Seni Şeriate şikâyet ederim!” diyerek Kanuni Sultan Süleyman’ın atına yapıştığını söyler.⁴⁶⁵ Necip Fazıl’ın yer, zaman, mekân, belge gibi kayıtlardan azade olarak aktardığı⁴⁶⁶ bu anekdotlar, daha çok sözlü kültür anlatılarında görülebilecek bir üsluba sahiptir. Sözlü kültür ise bellek oluşturmaya, yazılı kültürden daha uygun bir alandır.⁴⁶⁷ Özellikle geçmişe dair anlatılan hikâyeler, anekdotlar vb. değeri “bazen gerçekle bire bir örtüşen ifadelerden daha çok şey anlatmasında yatar... Sözlü kaynakların inanırlığı farklı bir inanırlıktır...” Alternatif bir geçmiş tasavvurundan ve alternatif bir bugün tasavvurundan doğar ve bu, tarihte gerçekte ne olduğu kadar önemli olabilir. Kolektif bir belleğin oluşturulmasının muazzam bir yoludur bu ve bu süreçte anlatılan hikâyelerin işlevi o topluluğun üyelerini tanımlamak, anlatıyla bir özdeşlik kurmaktır.⁴⁶⁸ Bu bağlamda Necip Fazıl’ın kullandığı hikâye edici dil önemlidir.

Necip Fazıl Kısakürek, idealize ettiği iki yüz elli yıllık bu tarih üzerine düşüncelerini sadece düz yazılarında bırakmamış, sanatına da aksettirmiştir. Düz yazılarında yer yer hikâye edici, bir başka deyişle edebi bir dille anlattığı tarihi dönemlere edebi eserlerinde de yer verir. Bu bağlamda onun idealize ettiği tarihi dönemleri tiyatrolarında ve şiirlerinde işlediği görülür. Bunun en tipik örneği “Sakarya Türküsü” şiiridir.

“Sakarya Türküsü” şiirinde Türk-İslam tarihine dair imgeleri yoğun olarak kullanır. “Yunus Emre”, “kubbeler serpen ordu”, “akıncı” bunlar arasında öne çıkar. Bu imgelerin her biri hem ayrı ayrı hem de bir bütün olarak Türklerin İslamiyet’i kabullerinden sonraki süreçte, Osmanlı’nın kuruluşu ve yükseliş devirleri dikkate

⁴⁶⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 109.

⁴⁶⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 94. Ayrıca Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 65.

⁴⁶⁶ Bu örneklerin birçoğunu konferanslarda yaptığı konuşmalarda dile getirmiş, daha sonra metinleştirmiştir.

⁴⁶⁷ Bu konuda müstakil bir çalışma için Bkz.: Paul Thompson, **Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih**, Çev.: Şehnaz Layikel, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

⁴⁶⁸ Paul Thompson, **A.e.**, s. 123.

alındığında önemli çağrışımlara sahiptir. Örneğin, bir tarihi şahsiyet olarak “Hani Yunus Emre ki, kıyında geziyordu” mısraıyla şiire giren Yunus Emre, sadece bir mutasavvıf olarak değil, sevgi, hoşgörü ve birlikte yaşama kültürünün -Mevlana ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi mutasavvıflarla beraber- mücessem simgelerinden birisidir. Ayrıca Sakarya Nehri’nin şiirde Anadolu insanının imgesi olduğu düşünüldüğünde “Hani Yunus Emre ki, kıyında geziyordu” ifadesiyle kastedilen şeyin, içinde Yunus Emre gibi sevgi ve hoşgörü sahibi kâmil şahsiyetleri bulunduran bir toplumun kastedildiği söylenebilir. Şiirin 1949 yılında kaleme alındığı düşünüldüğünde şairin ötekileştirmeyen, birlikte yaşama kültürünü içselleştirmiş, farklılıklara hoşgörüyle yaklaşan bir toplum hayalinin şiire aksetmiş olduğu söylenebilir. Zira Necip Fazıl, Cumhuriyet ‘in kuruluşundan itibaren özellikle tek parti dönemine karşı cephe almış, genel olarak da Cumhuriyet kanonunun dışında, muhalif bir ses olarak kalmıştır.⁴⁶⁹ Şair bunu tarihte Yunus Emre örneği ile ifade eder ve Anadolu insanına yeni Yunus Emreler yetiştirme misyonu yükler.

“Hani ardına çil çil kubbeler serpen ordu?” mısraında da benzer bir özlem ve misyon yüklemenin söz konusu olduğu söylenebilir. Kubbe, Klasik İslam mimarisinin en önemli unsurlarından biridir. Özellikle klasik Osmanlı mimarisinde cami, medrese, saray gibi yapılar, kubbeleriyle dikkat çeker. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu fethettiği yerlere bu mimari üsluba uygun cami, medrese, kervansaray gibi eserler yapmıştır. Dolayısıyla şair, “Hani ardına çil çil kubbeler serpen ordu?” sorusuyla tarihte fetihler gerçekleştiren orduya işaret etmektedir. Zira Sakarya Nehri ile imgelenen Anadolu insanı Osmanlı İmparatorluğu döneminde de Cumhuriyet döneminde de ülkenin asker ihtiyacını karşılayan en önemli coğrafya olmuştur. Şair, tarihte fetihler yapmakla kalmayıp, fethettiği yerlere kendinden bir iz, bir işaret olarak eserler bırakan orduyu 1949’un Türkiye’sinde arar ve Anadolu insanına tarihteki bu orduyu gelecekte de çıkarma misyonu yükler.

Necip Fazıl, “Giden şanlı akıncı, ne gün döner yurduna?” mısralarıyla da Osmanlı İmparatorluğu’nun önemli askeri birliklerinden biri olan akıncı birliklerine

⁴⁶⁹ Necip Fazıl, genel olarak Tanzimat’tan başlayarak kendi zamanına kadar olan yakın tarihi, buna Türk modernleşmesi tarihi de denebilir, şiddetle eleştirir. Bu eleştiri kendi zamanına doğru II. Abdülhamid dönemini ve İstiklal Savaşı yılları müstesna, dozunu da artırır ve özellikle çok partili döneme kadar şiddetlidir. Mustafa Kemal Atatürk’ün ismi anılmasa da İsmet İnönü ve Cumhuriyet inkılapları daima hedef tahtasındadır. Bkz.: Mustafa Göleç, **a.g.m.**, s. 117-118.

değindir. Temeli Osman Gazi döneminde Köse Mihal tarafından atıldığı rivayet edilen akıncı birlikleri, Osmanlı uç beyliğinin kısa sürede bir devlet haline gelmesinde en büyük paya sahip olmuştur. Genellikle serhat boylarında yaşayan ve yaz aylarında zaman zaman ülke sınırlarının ötesine akınlar yapan akıncı birlikleri, devletten maaş almamışlar, elde ettikleri ganimetlerle geçinmişler ve vergiden muaf tutulmuşlardır. Akıncılar mensup oldukları kumandanların isimleriyle anılmışlardır. Bu bağlamda Evrenos Bey'e bağlı olanlar Arnavutluk'ta, Turhanoğulları Mora'da, Mihaloğulları Sofya'da, Malkoçoğulları Silistre havalisinde bulunmuşlardır.⁴⁷⁰ Şair, genç ve yiğit gönüllülerden seçilen akıncıların genellikle Anadolu köylerinden çıktığının farkındadır. Bu farkındalıkla "Anadolu'nun saf çocuğu olan Sakarya"nın unuttuğu bu misyonu ona hatırlatmış olur.

Necip Fazıl'ın bu şiirde Anadolu insanına, özellikle gençlerine, üç tarihten aldığı üç misyon yüklediği söylenebilir. Bu üç misyonla 1949 yılından baktığı Cumhuriyet Türkiye'sinde "Öz yurdunda garip, öz vatanında parya!" olduğunu düşündüğü ve Anadolu insanı, Anadolu gençliğinde simgeleştirdiği İslam kimliğine bir yol çizmiş olur. Bu yola bu üç misyon bilinciyle giren gençte var olmasını istediği niteliklerin ilki sevgi, hoşgörü ve yaratılanı yaratandan ötürü sevme, kısaca birlikte yaşama bilincidir. İkincisi, asırlarca silinmeyecek, sanatla ve eserle yoğrulmuş fetih bilincidir. Üçüncüsü ise fetih bilincinin oluşması için gerekli olan yiğitlik, cesaret ve fedakârlık bilincidir.

"Sakarya Türküsü" şiirinde vurgu yaptığı Yunus Emre, iki şiirinde ve bir tiyatro eserinde müstakil olarak ele alınmıştır. Necip Fazıl'ın tasavvufa olan ilgisi ve bizatihi kendisinin de bir mürşidinin bulunması⁴⁷¹ Türk mutasavvıflarının en büyüklerinden biri olan Yunus Emre'ye⁴⁷² karşı onda özel bir ilgi uyandırmış olsa gerektir. "Bizim

⁴⁷⁰ Abdülkadir Özcan, "Akıncı", **DİA**, yıl: 1989, cilt: 2, sayfa: 249-250

⁴⁷¹ Necip Fazıl Kısakürek, 1934 yılında Abdülhakim Arvasi ile tanışır. Bu tanışma onda sadece bir zihniyet değişikliği meydana getirmekle kalmaz, onda tasavvuf ilgisinin oluşmasının da başlangıcı olur. "Bana yakan gözlerle bir kerecik baktınız / Ruhuma büyük temel çivisini çaktınız" mısralarında dile getirdiği bu köklü değişimi detayları ile *O ve Ben* adlı eserinde anlatmıştır. Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, **O ve Ben**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013. Ayrıca konu ile ilgili müstakil bir yazı için Bkz.: Hilmi Uçan, "Tasavvufun Değiştirici Yönü, Necip Fazıl ve Ehl-i Sünnet Anlayışı", **Hece Aylık Edebiyat** Dergisi, Yıl: 9, S.: 97, Ocak 2005, s. 140- 145.

⁴⁷² Köprülü Yunus Emre'nin mutasavvıf kişiliği ile ilgili şu tespitlerde bulunur: "Yunus Emre XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarında, yâhut Bolu mülhakâtından Sakarya-suyu civârındaki karyelerden birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsüydü. *Dîvân*'ındaki eserlerinden anlaşıldığına göre, uzun müddet Hak yoluna erişmeğe çalışmış, fakat bu emeline ancak Tapduk Emre'ye mürid olduktan sonra muvaffak olabilmıştır. Âşık Paşa-zâde'nin yanlısı olarak Sultan Orhan ve *Şakayık* sâhibinin de Yıldırım Bayezid devri ileri gelenlerinden olmak üzere gösterdikleri bu adam, Bektâşi an'anesinden de

Yunus” adlı şiirinde Yunus Emre’nin derviş kişiliğine göndermelerde bulunularak “Okunu kör nefsin, kılıçla çelmiş” olması ile “Ölüm dedikleri perdeyi delmiş”, olmasına değinilir. Onun elinin katile bile kalkmamasına, zamanın üzerine çıkabilmiş bulunmasına, öldükten sonra yücelmiş ve her şeyden arınıp Allah’a yönelmiş olmasına da vurgu yapılır.⁴⁷³ Bu şiirde de Yunus Emre idealize edilmiştir. “Yunus Emre” başlıklı şiirinde ise idealize edilen Yunus Emre’den medet umma söz konusudur. Şair, mevsimler boyu kapısında beklediğini söylediği Yunus Emre’den kendisini pişirmesini, tasavvufi dille söylenecek olursa insan-ı kamil haline getirmesini ister. Bunun için de her belaya razı olduğunu ifade eder. Şiirin ikinci bölümünde yaprakların düşüp, çağların geçtiğini söyler ve “Veriyor, ayrılık dolu semalar, / İçime bayıltan, acı bir lezzet.” mısralarıyla ölümün yaklaştığını, zamanın daraldığını belirtir. Şair, şiirin üçüncü bölümünde ise artık Yunus Emre’den bir işaret beklemekte, vereceği bir işaretle izinden gideceğini söylemekte, hırkasından yapıştığını ve artık onu bırakmayacağını vurgulamaktadır. İsteği ve dileği sadece onun yardımındır. Bu şiirde Necip Fazıl’ın üslup ve şekil bakımından da Yunus Emre şiirlerine gönderme yapmış olduğu söylenebilir:

“Kaç mevsim bekleyim daha kapında,
Ayağımda zincir, boynumda kement?
Beni de, piştiğin belâ kabında,
O kadar kaynat ki, buhara benzet!

Bekletme Yunus'um, bozuldu bağlar,
Düşüyor yapraklar, geçiyor çağlar;
Veriyor, ayrılık dolu semalar,
İçime bayıltan, acı bir lezzet.

Rüzgâra bir koku ver ki, hırkandan;
Geleyim, izine doğru arkandan;
Bırakmam, tutmuşum artık yakandan,

anlaşıldığına göre, XIII. yüzyılda Anadolu’yu dolduran o tanınmış şeyhlerden biriydi ve Sakarya çevresindeki bir köyde münzevî olarak yaşıyordu. [...] Bilhassa Selçukluların inhitat devirlerine rastlayan o karışık zamanlarda, mutasavvıfların halk üzerindeki nüfuzları bir kat daha artmıştı. Yûnus, o devrin bu umûmî ruh hâline tâbî’ olarak ona sülûk ettikten sonra, uzun bir çille-keşlik müddeti geçirdi; sülûkü tamamlamak için, dervişlere has bir ibâdet heyecânı ile senelerce çalıştı. Sakarya ormanlarından yaz kış dergâha odun taşıyordu. [...] Herhâlde, tarikat erbâbı arasında, Yûnus, asırlardanberi, mürşidine tam bir bağlılık göstermek sûretiyle en yüksek mertebelere erebilmiş bir derviş timsâli olarak tanınmıştır.” Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 265-268.

⁴⁷³ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 382.

Medet ey dervişim, Yunus'um medet!”⁴⁷⁴

Necip Fazıl, Yunus Emre ilgisini bir tiyatro eseri ile de göstermiştir. Eser, Anadolu'nun Moğollar tarafından istila edildiği yıllarda, Yunus Emre'nin bir rüya görerek Taptuk Emre'nin tekkesine gidip onun dervişi olması ile başlar. Taptuk Emre tarafından tekkeye odun taşımakla görevlendirilir. Kırk yıl hiçbir şey sormadan, söylemeden, tekkeye dümdüz odunlar taşır. Bu süre içinde Taptuk Emre onu kızı ile evlendirir. Kırk yılın sonunda Taptuk Emre, ona artık piştiğini haber verir. Yunus Emre'ye asası dışında artık verecek bir şeyi kalmadığını, asayı eline aldığı gün kadıların, müftülerin, imamların, mollaların, dervişlerin, şeyhlerin, kutupların ve bütün Allah dostlarının onun eteğine yapışacağını söyler. Asayı kaldırıp fırlatır. Yunus Emre asayı aramaya çıkar. Köylüler onu şeriate hakaret ettiği gerekçesiyle şikâyet eder. Kadının karşısına çıkar. Kadı Molla Kasım'dır. Mahkeme edilir. Tam zindana atılacakken Taptuk Emre'nin asası pencereden girer ve ayaklarının dibine düşer. Molla Kasım, bu manzara karşısında onun gerçek bir veli olduğuna inanır. Oyun Yunus Emre'nin ölüme yürümesiyle son bulur.⁴⁷⁵

Bu eser, baştan sona büyük ölçüde Yunus Emre'nin şiirleriyle ilerler. Yunus Emre çoğunlukla şiirleri ile konuşur. Her yönüyle örnek bir şahsiyet olarak görülür Yunus Emre. Nefis terbiyesinden geçer, hamken pişer, insan-ı kâmil olur. Mürşidi ona her şeyini verir, o da bunlara sahip çıkar. Necip Fazıl'ın bu eserde Yunus Emre'ye bakışı da şiirlerindeki farklı değildir. Burada da romantik bir bakış ve idealize etme belirgindir. Özellikle oyunun baştan sona Yunus Emre'nin didaktik yönü ağır basan şiirleri ile örülmüş olması da yazarın idealizmeyi pekiştirme gayretinden kaynaklansa gerektir.

Necip Fazıl, kendisi için yakın tarih olarak nitelenebilecek Meşrutiyet dönemi içinde ise II. Abdülhamid'i idealize eder. Kendi ifadesiyle çöküşün zirve şahsiyetidir. Ona karşı ayrı bir sevgi ve hayranlık duyar. Bu sevgi ve hayranlıkta, kendi hayatında müstesna bir yeri olan Abdülhakim Arvasi'nin etkisi vardır. II. Abdülhamid'i ilk defa ondan dinlemiş, ona karşı ilk uyanması böyle başlamış ve daha sonra başlı başına bir

⁴⁷⁴ A.e., s. 383.

⁴⁷⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Yunus Emre**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2016.

ilgi ve sevgiye dönüşmüştür. Necip Fazıl'da bu ilgi ve sevginin bir başka sebebi de kendi ifadesiyle II. Abdülhamid'in Cumhuriyet devrinde "kapkara bir taassup ve kıpkızıl bir zulüm heykeli şeklinde, cemiyet meydanına, mektep kitaplarına ve çeyrek münevver kafalarına yerleştirilmiş" olduğu görüşüdür.⁴⁷⁶ II. Abdülhamid'i bir kurtarıcı olarak görür ve onun başına gelen her şeyin bu hüviyetinden dolayı geldiğine inanır. Ona göre II. Abdülhamid, taklide dayalı, Türk'ün manevi varlığını yok etmeye dönük Batılılaşmaya karşı çıktığı için azizdir.⁴⁷⁷ Denebilir ki, Özellikle Ulus-kimlik inşasına dönük resmi tarih yazımında ilgili dönemin "istibdat" olarak vasıflandırılması, Necip Fazıl'ı rahatsız eder. Bu tarih yapısının dışında çıkararak alternatif bir tarih söylemi yolunu seçer.

"Maddî ve manevî Batı sömürgeciliğinin ajanları, yahudilik, dönmelik, masonluk, kozmopolitlik, züppelik, lövantenlik ve bunların hürriyet, müsavat, adalet kancalarıyla harekette "uykuda gezer"leri sahte inkılâpçılar, Abdülhamid'i düşürdükten sonra, hakkında yalan ilim yağurdular; ve açık denizde kaptana yanlış harita verircesine, insanoğlunun en kutlu haysiyet ve güveni olan ilim ve hakikat namusunun ırzına geçtiler."⁴⁷⁸

Bu tarih kitaplarında II. Abdülhamid ile ilgili söylenen, iddia edilen her ne varsa hepsinin zıddıyla doğru olduğunu söyleyerek, bu tarihin tam tersi bir yerde durduğunu da ifade eder.⁴⁷⁹ Necip Fazıl'ın sadece II. Abdülhamid örneği üzerinden böyle bir alternatif tarih anlayışı içinde olduğu iddiası elbette aşırı bir yorumdur. Fakat Türk tarihine, Osmanlı tarihine, yakın tarihe bakışı bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu yargının hilafına çok az şey görülür. Osmanlı'nın son padişahı Vahdeddin üzerine kaleme aldığı müstakil eserde, "ideolocya"sının tarih anlayışını ifade ederken Türk tarihini değerlendirişinde daima bu resmi tarihten farklı değerlendirmelerde bulunduğunu söylemek yanlış olmaz.

Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han adlı eserinde, II. Abdülhamid'in doğumundan ölümüne kadar kişiliğine, eğitimine, zevklerine, devlet adamlığına, politik özelliklerine, zekâsına, dini hassasiyetlerine ve daha birçok özelliğine temas edilir. Bu temaslar daima övücü, daima yüceltici ve idealize edicidir. Hemen hiçbir

⁴⁷⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, s. 9-10.

⁴⁷⁷ A.e., s. 10.

⁴⁷⁸ A.e., s. 11.

⁴⁷⁹ A.e., s. 11.

olumsuz özelliğine temas edilmez. Ona karşı romantik bir bakış vardır. O, her şeyiyle ideal bir devlet adamı, ideal bir padişah ve insandır.

Abdülhamid Han adlı tiyatro eserinde de aynı tavır devam ettirilir. Bu eserde dil diğerine göre tamamen edebidir. II. Abdülhamid diyaloglarla, tasvirlerle daha somut bir halde idealize edilir. Onun İslami hassasiyetler eserde biraz daha öne çıkarılmıştır. Kanuni ile onun arasında Yahudi meselesi üzerinden bir diyalektik kurulur. Eserde, II. Abdülhamid'in İslami hassasiyetleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun haysiyetini her şeye rağmen koruduğu için sevilmediği ve tahttan indirildiği hâkim olan bakış açısıdır. Bu bağlamda eser, Yahudilerin Filistin topraklarından yer istemek için II. Abdülhamid'in huzuruna gelmeleri ve padişahın bu isteğe verdiği cevapla başlar.

“(Osmanlı Yahudisine) Soydaşlarınıza deyiniz ki; 34'üncü Türk Padişahı İkinci Abdülhamîd, Tunus'tan Van Gölüne ve Balkanlardan Yemen'e kadar uzanan imparatorluğuna bir o kadar ilâve edilse bile, Yahudilere, Filistinde veya vatanın herhangi bir köşesinde kurabiye miktarı toprak vermez! (*Kendisine dik dik bakan Osmanlı Yahudisine elini uzatarak*) Birgün benden hesap soracak gibi bakıyorsunuz!”⁴⁸⁰

Eserde II. Abdülhamid'in tahttan indirilişine kadar geçen sürede vuku bulan hadiseler ve padişahın hadiseler karşısındaki tutumuna da yer verilir. Suikast girişimi karşısındaki tavrı soğukkanlı ve cesurdur. Yabancı sefirlerle ilişkileri politik ve onları kendisine bağlayıcıdır. Masonluğu bir tehlike olarak görmüş ve uyarılarını yapmıştır. Meşrutiyet'in ilanı ve mecliste mebusların yaptıkları konuşmada kendisine yapılan hakaretlere, onların bütün tahrikleri millete olan saygısından dolayı sabretmiştir. 31 Mart Vakası'nda askeri yatıştırmış ve kışlalarına göndererek, aslında muhaliflerine karşı kullanabileceği bir fırsatı soğukkanlı bir devlet adamlığı tavrıyla kullanmamıştır. Tahttan indirilişinde vakurdur; kişisel hırsından sıyrılmış, Hassa Ordusu'nu kullanarak isyancıları dağıtabilecekken askerin birbirini kırmamasını istemeyip, kan döken padişah olmayı reddetmiştir. Çanakkale Savaşları sırasında düşmanın boğazı geçip İstanbul'a yürüme ihtimaline karşı hükümetin ve padişahın Eskişehir'e nakledilmesi kararlaştırılınca II. Abdülhamid'e de aynı şey teklif edilmiş; fakat o, bunu kabul

⁴⁸⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Abdülhamîd Han*, s. 14.

etmemiştir. Bu teklifi reddederken verdiği cevap da tıpkı oyunun başında Osmanlı Yahudi'sine verdiği cevap gibi bayraklaştırılır:

“Ceddim Fatih Sultan Mehmet İstanbul’u fethettiği zaman Bizans İmparatoru şehirden kaçmadı ve ölmeyi tercih etti. Benden bir Bizans İmparatoru kadar da mı haysiyet beklemiyorsunuz?”

...

(*Uzun durak...*)

İstanbul’u aldıkları zaman ölü Bizans imparatorunu ayağındaki kartal işlemeli kırmızı pabuçlardan tanıyanlara karşılık, beni de, düşmanlar, kana bulanmış fesimden tanıyabilirler!”⁴⁸¹

II. Abdülhamid, -*Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han* eserinde olduğu gibi- bu eserde de idealize edilir. Eserde II. Abdülhamid özellikle İslami hassasiyetleri ve büyük bir devlet adamı oluşu bakımlarından idealize edilir. Kısakürek, bu hasletleri üzerinde taşıyan padişahın hal’ini eleştirir; bunun ona yapılmış bir haksızlık olduğuna işaret eder.

On üçüncü asırdan on altıncı asra kadarki iki yüz elli yıllık süreyi olay, olgu ve şahıslarıyla birlikte, II. Abdülhamid’i ise bireysel ve devlet adamlığı şahsiyetiyle idealize eden Necip Fazıl’ın ikinci idealize ettiği dönemse İslam tarihinin ilk devirleridir. Bu dönem, Hazreti Muhammed’in peygamberliğinin başlangıcından vefatına kadar geçen süre ve ondan sonra gelen dört halife döneminin sonuna kadar geçen süre olarak iki devreye ayrılabilir. Zira ilk devrenin yeri ikincisine göre çok daha kıymetlidir Necip Fazıl’da. Bu devrin idealize edilmesi hususunda Necip Fazıl ile Âkif’in birleştiği de söylenebilir.

O, dünyadaki en büyük inkılap sahibi olarak Hazreti Muhammed’i görür. Ona göre bu inkılabı erişmek mümkün değildir; bu inkılap ancak örnek alınabilir. Necip Fazıl, İslam peygamberinin “Veda Haccı” olarak adlandırılan ölümünden önceki son haccı zamanında “İşte zaman, devrini icra ede ede çıktığı noktaya vardı!” sözünün Avrupalıları hayran bırakacak şekilde, hiçbir sözün çıkamayacağı bir ölçü olduğunu belirtir. Ona göre bu sözdeki sır kolay kolay anlaşılabilir bir mana ifade etmez ve onu anlamaya çalışmak akıldan yana acı çektirir. Hem Türkleri hem bütün İslam

⁴⁸¹ A.e., s. 64-65.

âlemini insanlığa örnek bir devlet ve cemiyet haline getirmenin altında peygamberin bu sözlerinin arkasındaki inkılap olduğunu belirtir. O, “biz, bu işin kurmaylarına muhtacız!.. Sizi bir kurmaylar heyeti olarak görüyorum karşımda... Köylüye siz anlatırsınız, şehirliye siz...” diyerek, bu tarihi dönemi/kırılmayı idealize eder. Onu aktüel zaman taşıma gayretini bizatihi dile getirir.⁴⁸² Zira bu, ona göre örnek alınması gereken bir inkılapdır. “İnkılâp, bu... İnsanı yeniden imâl eden bir inkılâp! Kalıbına yerleştirici inkılâp!.. Mutlak inkılâp...” der.⁴⁸³ Bir başka konferansında da Hazreti Muhammed’i “bağlı olunacak akıl” olarak gösterir.⁴⁸⁴

Hazreti Muhammed, Necip Fazıl’da başlı başına bir ideal halindedir denebilir. Bu haliyle tarihin de üstündedir o. Zira kâinatın yaratılış gayesi olarak onu görür. İnsanoğlunun en olgun ve eksiksiz hali da odur Necip Fazıl’a göre. Bu yüzden insanın onun olgunluğuna ve eksiksizliğine ulaşmak gayretinde olması gerektiğine inanır. Bu yüceltme onu tavsif edilmiş şekline de akseder. “Gaye-İnsan ve Ufuk-Peygamber” dediği Hazreti Muhammed’in, bütün zaman ve mekânın da peygamberi olduğu inancını taşır. Gidilmesi gereken yolun onun yolu olduğunu, kendi gittiği yolun da bu yol olduğunu belirtir. “Kül haline gelmiş eserler, kendini kaybediş ve bulamayış, tıkalı yollar ve büyük kördüğüm” devrinde o gelmiş ve bütün düğümleri çözmüştür.⁴⁸⁵ Necip Fazıl’ın yegâne inkılap olarak gördüğü de budur.

Necip Fazıl’ın peygamber sevgisinin ve onu yegâne kılavuz olarak görmesinin örneklerine şiirlerinde de rastlanır. 1949 yılında yazdığı “O’nun Ümmetinden Ol!” başlıklı şiirde bütün “serseri yol”ları, “hiçliğe bakan yön”leri, “arşı arayan sesler”i ve “hevenk hevenk insanlık”ı bütün “çelik put”ları bırakıp doğrularak onun ümmeti olmaya çağırır.⁴⁸⁶ “Sakarya Türküsü”nde ise “Sen kıvrıl, ben gideyim, Son Peygamber Kılavuz!” diyerek cemiyetin arkasından gideceği şahsiyeti peygamber olarak işaret eder. Onun kendisine hayat gayesi edindiği, ideolojisini üzerine bina ettiği İslam dini, Hazreti Muhammed’de müşahhaslaşmış, onun peygamberliğinde doğmuş, büyümüş ve yayılmıştır. Dolayısıyla Necip Fazıl, inandığı dinin peygamberine aşk derecesinde bağlıdır. Gayesi onun yolundan gitmek, onun ulaştığı kemale ulaşmak, onun getirdiği

⁴⁸² Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 57.

⁴⁸³ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 23.

⁴⁸⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 77.

⁴⁸⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 61.

⁴⁸⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 397.

nizamı cemiyete yaymaktır. Bu bağlamda yol da varlık da onundur. Bunun dışında her ne varsa angarya olarak görür. “Son Sığınak” şiirinde “Ey insan, sana son sığınak, / Son Peygamberin hırkasında!”⁴⁸⁷ der. Hazreti Muhammed, ona göre “Zaman ve mekân üstü biricik rejim, İslâm”⁴⁸⁸ diyerek idealleştirdiği İslam dininin peygamberi, bu dini insanlara hayatıyla anlatan kişi olarak bayraklaşan şahsiyettir. Necip Fazıl’a göre varoluşun ve ölümsüzlüğün sırrı, iyiliğin mihenk taşı, tek doğru kanunun sahibi, zaman ve mekan üstü nizamın kurucusu, gerçek hürriyeti getiren kişi ve kalpten faniliği deviren devrimci Hazreti Muhammed’dir⁴⁸⁹

Çöle İnen Nur ise Hazreti Muhammed’in hayatını ve devrini konu alır. Hazreti Muhammed’in doğumu, yetişmesi, ailesi, peygamberliği, mücadelesi, İslam’ın yayılma süreci edebi bir dille ve onun sahabilerinden nakledilen hadislerle anlatılır. Ayrıca altıncı asrın dünyasına dair de bilgilere yer verilir. İslam’ın doğuşundan önceki Yunan, Roma, Mezopotamya, İran, Hindistan, Mısır, Filistin, İskenderiye, Çin ve Arabistan’ın genel panoramaları çizilir önce. Bu panoramanın özeti şöyle yapılır: Mısır’da Hazreti Musa’nın getirdiği tevhit inancından bir iz kalmamıştır. İskenderiye ölü vaziyette, “her yer gibi yanlış toplamaların pası ve küfü altında”dır. Yunan ve Roma dünyasında geçmişin saffeti yitirilmiş, “din içi ve din dışı bütün eğriliklerin cünbüşü” içinde yaşanmaktadır. Mezopotamya’da ne Babil ne de onun Asma Bahçeleri kalmıştır. Filistin karanlıklar içindedir. İran’da insanlar, mağrur ve tembel Kisra’ya secde etmektedirler. Hindistan’da insanlar bir hiçlik içindedir, muhtaç ve mustarip haldedirler. Çin, çarpık bir anlayış içinde yaşamaktadır.⁴⁹⁰ Necip Fazıl, bu İslam’dan önceki coğrafyaların tarihini anlatırken genelleycidir. Bu genelleyci tavır, onun tarihe bakışının önemli niteliklerindedir.

İslam öncesi Arap coğrafyasının tarihinden bahsederken de olumsuzlama dikkat çeker. Putperestlik yaygındır. Süfli bir hayat sürülmektedir. Kız çocuklarını diri diri toprağa gömecek kadar bir hissizliğin hâkim olduğunu söyler. Şarap, kumar, zina, fal yaygındır. İnsanlar kibirli, müstehzi, zalim ve hilekârdır. Bu devirde Arapların

⁴⁸⁷ A.e., s. 429.

⁴⁸⁸ A.e., s. 445.

⁴⁸⁹ A.e., s. 435-465.

⁴⁹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, s. 43-50.

“Hilkatten aldığı büyük istidat güneşini içinde kıvılcım kadar küçültüp, [...] en girift tezatların ruhu”nu yaşamakta olduklarını ifade eder.⁴⁹¹

Necip Fazıl, devrin panoramasını çizdikten sonra Hazreti Muhammed’in hayatı etrafında İslam’ın doğuşunu ve yayılışını anlatır: Hazreti Muhammed’in dünyaya gelişi, süt anneye verilmesi, annesinin ölümü, amcasının ona sahip çıkması ve onunla ilk defa ticaret kervanına katılması, Bahira adlı rahiple karşılaşması, gençliği, ilk eşi Hazreti Hatice ile evlenmesi, Hacerü’l Esvet adlı taşın yerine konmasındaki hakemliği, Hira’da murakabeye çekilişleri, peygamberliği, insanları İslam’a davete başlaması, Mekke’deki ilk tepkiler, miraç hadisesi, Medine’ye hicreti, savaşları, diğer evlilikleri, Mekke’nin fethi, veda haccı ve vefatı romantik bir üslupla anlatılır. Necip Fazıl, “Gaye-İnsan ve Ufuk-Peygamber” diyerek tavsif ettiği Hazreti Muhammed’i, bu eserde de bu tavsife uygun olarak anlatır. Peygamberliğine dair mucizeler, peygamberliğinin hak olduğuna dair görüşler kadar onun insani yanına da vurgu yapılır. Güvenilir, ahlaklı, adil, cömert, sabırlı, cesur, sadık, merhametli, zeki, çalışkan, alçak gönüllü, dirayetli, basiretli, ferasetli, soğukkanlı vs. yanları çeşitli olaylar ve örnekler üzerinden anlatılır.

Necip Fazıl, bu eserde Hazreti Muhammed’in çevresindeki şahsiyetleri de anlatır. Bunlar arasında Hazreti Hatice, Hazreti Fatıma, Hazreti Ebubekir, Hazreti Ömer, Hazreti Osman ve Hazreti Ali idealize edilmeleri bakımından öne çıkan isimlerdir.

Hazreti Hatice, Hazreti Muhammed’in ilk eşi, ondaki farklılığı görerek bizzat ona kendisi evlenmeyi teklif etmiş, zengin, soylu bir kadın olarak resmedilir. Ferasetine vurgu yapılır. Akıllı ve soğukkanlı oluşuna, peygamber ilk vahyi aldığını söylediğindeki tavrına, Hazreti Muhammed’i zor zamanlarında teskin edişine ve onun peygamberliğine ilk iman edenlerden oluşuna, en mahrum ve muhtaç zamanlarında ona kol kanat germiş bulunmasına ve bütün bunlardan dolayı kadınlar içinde ondan daha üstününün bulunmayışına vurgu yapılır.⁴⁹² Hazreti Fatıma ise Hazreti Muhammed’in kızı ve en sevdiği çocuğu olarak gösterilir. Kendisini Allah’a adanmış,

⁴⁹¹ A.e., s. 62.

⁴⁹² A.e., s. 105-115.

dünya diye bir şey tanımayan, “Masmavi gök kadar derin; ve en mücerred fikir kadar ince” bir şahsiyet olarak tasvir edilir.⁴⁹³

Hazreti Ebubekir, peygamberler istisna tutularak, insanların en üstünü olarak gösterilir. “Allah’ın Sevgilisine bağlılığını Kur’ân’la naslandırdığı Ebu Bekr...” olarak tarif eder onu. Bu görüş Hazreti Muhammed’e isnat edilir. Necip Fazıl’a göre Ebubekir, peygamberin “Benim mağarada ve Kevser Havuzunda arkadaşısın!”, “Sen Allah’ın ateşten âzad edilmiş kulusun!”, “İçinde kendisinin bulunduğu kavme, ondan başkasını imam edinmek lâyük olmaz.” sözleriyle övdüğü ve tarif ettiği şahsiyettir. Hazreti Ömer ise adalet ve celadetiyle ön plana çıkarılır. Nefsine en ufak kıpırdama payı vermediğini, İslam kanunlarını celadetle koruduğunu belirtir. Necip Fazıl’ın Hazreti Ömer tasviri, Âkif’in tasviriyle hemen hemen aynıdır. Hazreti Ömer Necip Fazıl’a göre de “Dicle kenarında çobansız kalmış oğlağın hesabına kadar düşünen, muhtaçlara sırtında zahire taşıyan, Kisrâların incili kürkünü ayakları altında çiğneyip yamalı gömlekle gezen” bir şahsiyettir. Bu niteliklerinden dolayı “Faruk” lakabını aldığını, peygamberin onun hakkında “Şeytan, Ömer’den korkar” ve “Benden sonra Ömer ne taraftaysa halk oradadır” dediğini ifade eder. Hazreti Osman ve Hazreti Ali’yi tarif ederken kendi cümleleri yerine Hazreti Muhammed’in cümlelerini kullanır daha çok. Bu bağlamda Hazreti Osman’ın ilim ve ahlak bakımından üstünlüğüne, hayâsının güzelliğine, Hazreti İbrahim’e benzerliğine vurgu yapılır. Hazreti Ali’nin ise “akıl, hikmet ve şecaatte” eşsiz oluşuna, himet evinin kapısı oluşuna, peygambere yakınlığına dikkat çekilir.⁴⁹⁴

Necip Fazıl, İslam tarihinde Hazreti Muhammed’den sonra ilk dört halife olan bu şahsiyetleri başka eserlerinde ve konuşmalarında da över, idealize eder. Örneğin *Hesaplaşma* başlıklı konferansında onları dört camlı bir fenere benzetir. Ona göre Hazreti Ebubekir şefkat, rahmet ve yumuşaklık; Hazreti Ömer şiddet, disiplin ve adalet; Hazreti Osman edep ve hayâ; Hazreti Ali ise hikmet ve aklı ile bir fenerin dört ışığıdır. İslam peygamberi ise bu fenerin ışık kaynağıdır. Necip Fazıl’a göre.⁴⁹⁵

Düz yazılarında da zaman zaman onlara göndermelerde bulunur, hali anlamak ve anlamlandırmak, “ideolocya”sını somutlaştırmak için onları örnek gösterir. Onun

⁴⁹³ A.e., s. 318-324.

⁴⁹⁴ A.e., s. 470-472.

⁴⁹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, s. 80.

idealindeki devlet adamı yirminci asırda dahi Halife Ömer'in karakterine uygun olmalıdır. Fikir adamı örneğini de tarihten bulup çıkartır. O da İmam-ı Gazali gibi olmalıdır. Olmasını istediği vecd insanının örneği ise yine tarihten Mevlana Celaleddin'dir.⁴⁹⁶ Âkif gibi Necip Fazıl'ın da adalet ve devlet yöneticiliği bahsinde Hazreti Ömer'i yücelttiği görülür. Ona göre hiçbir örnek Hazreti Ömer'e yetişemez adalet konusunda.⁴⁹⁷

Sezai Karakoç, kendi yaşadığı dönemde Müslümanların durumlarından umutlu olsa da memnun değildir. Bu sebeple o da Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'da olduğu gibi hale dair düşünce ve çözüm önerilerini, fikirlerini tarihi örneklerle somutlama yoluna gider. Özellikle ideal diriliş anlayışını, tarihin şanlı ve ihtişamlı dönemlerinden getirdiği örneklerle somutladığı görülür. Hemen belirtmek gerekir ki, suni bir somutlamadan öte, bir aidiyetin doğal sonucudur onun tarihe yönelimi.

İslam'ın doğduğu, yayıldığı, güçlendiği ve nihayet Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde bilimde, sanatta, edebiyatta, siyasette söz sahibi olduğu dönemler Âkif ve Necip Fazıl gibi onun da idealize ettiği devirlerdir. Bu devirleri aktüel zamana, geleceği kurmanın ilhamı olan zamanlar şeklinde taşır demek yanlış olmaz. Ona göre, "Peygamber Efendimizin devri, Dört Halife devri, Emeviler, Abbasiler, Selçuk Devleti, Osmanlı Devleti devri hep Müslümanların bir bayrak altında toplanması idealinin gerçekleştiği, çoğunlukla gerçekleştiği devirlerdir."⁴⁹⁸

Ayrıca bu devirler, zaferlerin sadece maddi olarak değil, ruhi olarak da çok olduğu devirlerdir. Çin'den İspanya'ya kadar olan coğrafyada birçok zafer kazanılmış olduğunu ve bu zaferlerin birer abide olarak dikildiğini ifade eder. Hudeybiye Anlaşması'nın zahirde bir yenilgiye benzese de zamanla onun da bir zafer olarak tezahür ettiğini vurgular. Osmanlıların savaşlarının da daima Batı barbarlığına karşı bir savunma şeklinde olduğunu dile getirir. Bu zaferler daima geleceğe ışık tutmaktadır ona göre. Bu bağlamda Fatih, sadece kale ve surların kapısını açan değil, "toplumların, insanların ufkunu açan, genişletendir" ona göre.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 97.

⁴⁹⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 94.

⁴⁹⁸ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 92.

⁴⁹⁹ **A.e.**, s. 102.

Necip Fazıl'ın Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar olan iki yüz elli yıllık Osmanlı tarihini idealize edişine benzer şekilde Sezai Karakoç da Osmanlı'nın Kanuni devrine kadar olan -o Kanuni devrini de dâhil eder- üç yüz yıllık tarihini güçlü ve şuurlu bir devre olarak idealize eder.⁵⁰⁰ Bu devrin Osmanlı Devletini yirminci yüzyıla taşıyacak birikimin elde edildiği dönem olduğunu, "Fatih'in, Yavuz'un, Kanuni'nin kuruculuklarıdır ki Osmanlı Devletini yirminci yüzyıla kadar çıkaracak bir ömür uzamasına kavuşturmuştur."⁵⁰¹ cümleleriyle ve isimlere vurgu yaparak ifade eder.

Kanuni Sultan Süleyman'a bakıştaki fark, şiire de yansır Karakoç'ta. Kanuni onda ideal bir şahsiyettir ve bu düşüncesini şiirine de aksettirir. *Çeşmeler* kitabında "Ve sen Kanuni Sultan Süleyman'ın adını taşıyan / Onun kadar alçakgönüllü dört yüz yıllık çeşme" mısralarıyla Kanuni'nin alçakgönüllülüğüne vurgu yapmak suretiyle onu tebcil eder.⁵⁰²

İslam milletinin en son gerçek ve büyük devleti olarak gördüğü Osmanlı⁵⁰³ ona göre sadece bir cephesiyle değil, bütün cepheleriyle büyük bir devlet olmayı başarmıştır. Yöneticileri, devlet adamları, bilginleri, sanatkârları ve toplum hayatıyla bir bütün olarak büyüktür Osmanlı onun gözünde. Bu büyüklüğü bir imparatorluk büyüklüğü olarak görmez. Osmanlı, "Devlet-i Aliyye"dir onun nazarında; imparatorluk değildir.⁵⁰⁴ Fazilete dayanan bir devlet anlayışı vardır Osmanlı'nın ve erdemi, iyiliği ve hayrı öncelemiştir. Bu bağlamda sadece kuvvete ya da sadece bilime dayanan devletlerden farklıdır.⁵⁰⁵

Osmanlı'nın, yapısı ve hedefleri itibariyle hiçbir zaman bir imparatorluk olmadığına altını özellikle çizen Karakoç, onun en başından itibaren Müslümanların devlet anlayışını gerçekleştirmenin gayretini ve heyecanını yaşadığını ifade eder. Özellikle Batı tehdidine karşı Müslümanları, hatta dolaylı da olsa bütün Asya'yı koruduğunu, Batı'ya karşı Çin Seddi gibi bir set olduğunu belirtir. Bu koruma tarihi, siyasi, askeri ve içtimai bir koruma olmuştur. Osmanlı asırlarca İranlılara, Ruslara ve

⁵⁰⁰ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 40.

⁵⁰¹ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 177.

⁵⁰² Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 4479.

⁵⁰³ Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III**, s. 75.

⁵⁰⁴ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 36.

⁵⁰⁵ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 87.

Avrupalılara karşı mücadele etmekle kalmamış, bütün dünyaya da merhametiyle, adaletiyle, faziletiyle insanlık dersi vermiştir ona göre.⁵⁰⁶

Osmanlı dönemini, “Tarihin o eşsiz yeniden doğuş dönemi” olarak hayranlık içinde anan Karakoç, bu dönem içinde nereye bakılırsa erenler, pirlar, destanlar, ürpertiler görüleceğinin altını çizer. O günlerden kendi devrine anıtsal bir örnek olarak İstanbul ve Bursa’yı gösterir. Çağın ve kültürün bütün değişimine rağmen İstanbul ve Bursa, esrarlı zamanlardan bir anıt gibi durmaktadır ona göre. Karakoç, Osmanlı’nın doğuş ve yükseliş devirlerini masalsı bir üslupla idealize eder:

“[...] bütün bir ulvi medeniyet kadrosu, Arzın yüzüne, Tarihin gönlüne, insanlığın siciline unutulmaz çizgiler çekiyor, renkler ve nakışlar işliyordu o günler. Bir görünen kadro vardı, adeta, bir de görünmeyen bir kadro. Görünmeyen kadro, adeta ruhanî âlemin loşluğunda yaşar gibi belli belirsiz sezilen kişiler, arka plânda, tam bir feragatle, görünen ve meydanları tutan büyük kitleyi yetiştirmiş ve bu eşsiz devrin doğmasını sağlamışlardır.”⁵⁰⁷

Karakoç, Osmanlı Devleti’ni toplum ve devlet anlayışı bakımından da idealize eder. Osmanlıların topluma dıştan değil içten baktığını, toplumun Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş, Hacı Bayram, Sadreddin Konevi gibi isimler yetiştirmiş sıradan, alelade bir toplum olmadığının farkında olduklarını belirtir. Ona göre Osmanlı Devleti, sahip olduğu toplum kıymeti ile dünyaya açılabilceğinin farkında olmuştur. Selçuklu sanatının evrensel sanat için bir çekirdek olduğunu bildiklerini ifade eder. Osmanlı Devleti, askerlik ve siyasette de atılım yaparak dünya devleti olma yolunu açmış, bu cesaretle bu yoldan gitmiştir. Askeri ve idari teşkilatıyla, ekonomik düzeniyle, bilim, sanat, edebiyat ve manevi hayatıyla bir “özverinin destanlaşmış kahramanlarının gerçekleştirdikleri muhteşem bir yapı” olduğunu vurgular. Ona göre tüm İslam âlemi, geleceğe daha hazırlıklı çıkmak için Osmanlı’nın bilim seviyesini, şiirini, tarihçiliğini, adaletini, musikisini, mimarisini inceleyerek kendi aydınlarını bu bilgilerle donatmalıdır.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 36.

⁵⁰⁷ **A.e.**, s. 21.

⁵⁰⁸ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s. 66-67.

Tarihi şahsiyetler özellikle anılır, onları tarihte örnek şahsiyet haline getiren özellikleri hale taşınmak istenir. Bu bağlamda Karakoç'un "Şehzadebaşı'nda Gün Doğmadan" şiirinde Yunus Emre, Akşemseddin ve Mimar Sinan isimlerinin zikredildiği görülür. "Külâhıyla Yunus Emre / Sarığıyla Akşemseddin / Kavuğuyla Mimar Sinan / Gündoğmadan Şehzadebaşı'nda" mısralarıyla mekâna damga vurmuş tarihi şahsiyetler anılır.⁵⁰⁹ Seçilen tarihi isimlerin nitelikleri düşünüldüğünde bunun rastgele yapılmış bir tercih olmadığı söylenebilir. Zira Yunus Emre mutasavvıf kişiliği ile bilinen, nefis terbiyesinden geçerek insan-ı kâmil mertebesine ulaşmış ve Anadolu ve İslam coğrafyasının İslam diniyle yoğrulmasında pay sahibi olmuş bir şahsiyettir. Örnek mümin insan tipidir demek yanlış olmaz.⁵¹⁰ Akşemseddin, Fatih Sultan Mehmed gibi bir devlet adamına hocalık yapmış, onun yetişmesinde pay sahibi olmuş, sadece dini ilimlerle değil tıp ilmiyle de uğraşmış çok yönlü bir âlim/bilgin şahsiyettir.⁵¹¹ Mimar Sinan ise klasik Osmanlı mimarisinin en önemli ismidir. Denebilir ki Türk-İslam mimarisi söz konusu olduğunda hala aşılammış bir sanatkârdır. Şehzadebaşı Camii ve Külliyesi, Süleymaniye Camii ve Külliyesi, Selimiye Camii ve Külliyesi gibi sadece İslam dünyasının değil, bütün dünyanın en önemli mimari eserlerine imzasını atmış, büyük bir sanatkârdır.⁵¹² Dolayısıyla bu isimleri zikretmesi aktüel zamanda bu isimlerin varlığına duyulan ihtiyaçtır denebilir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş devirlerini idealize ederken hasletler üzerine özellikle eğilir Karakoç. Necip Fazıl'ın daha çok şahsiyetler üzerinden ifade ettiği hasletler, onda idealleştirmenin nirengi noktasıdır denebilir. Bu bağlamda Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş döneminin toplumunu, "Sabır, alçakgönüllülük, hakkı teslim, hakikat önünde baş eğme, devlet önünde adeta kendini yok sayarcasına bir toplum bağlılığı, düzen saygısı, sıra töresi gibi sayısız erdem, yücelik ve üstünlükleri ruhlarının en derin noktalarına kadar sindirmiş" olma özellikleriyle ifade eder.⁵¹³

Fatih Sultan Mehmet, Necip Fazıl gibi Karakoç'un da idealize ettiği bir şahsiyet olarak dikkat çeker. Hazreti Muhammed'in müjdelediği bir isim olduğunu belirttiği

⁵⁰⁹ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 117.

⁵¹⁰ Mustafa Tatcı, "Yunus Emre", **DİA**, C.: 43, 2013, s. 600-606.

⁵¹¹ Orhan F. Köprülü-Mustafa Uzun, "Akşemseddin", **DİA**, C.: 2, 1989, s. 299-302.

⁵¹² Selçuk Mülâyim, "Sinan", **DİA**, C.: 37, 2009, s. 224-227.

⁵¹³ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 22.

Fatih Sultan Mehmet'in, bu yönüyle, geçmişi bir yandan kendi zamanına, bir yandan da gelecek çağlara bağlamış olduğunu dile getirir. Onun İstanbul'u fethetmesi gelecek çağlar için de bir umut olmuştur. Ayrıca onun İstanbul'u fethetmesi ile bir Rönesans doğmaya başlamıştır. Yepyeni bir zaman getirmiş, orduya, sanata, ilme kapı açmış, Latin ve Slav ruhuna karşı İslam ruhunu yükseltmiştir.⁵¹⁴

Karakoç, üstün devlet adamlığı yanında, daha birçok niteliğe sahip olduğunu söylediği Fatih Sultan Mehmet'in yeni nesillere doğru şekilde anlatılmasının önemine de işaret eder. Onun yedi yaşında valilik yapmasının, Latince, Grekçe, İbranice, Arapça ve Farsça dillerini bilmesinin, yirmi iki yaşında İstanbul'u fethetmesine karşın gurura kapılmadığının, İstanbul'un harap haline üzüldüğünün, zamanının büyük devlet adamlarını ve icraatlarını takip ettiğinin yeni nesillere aktarılması gerektiğine dikkat çeker.⁵¹⁵

Sezai Karakoç da Necip Fazıl gibi II. Abdülhamid'i ideal şahsiyet olarak ön plana çıkarır. Onun II. Abdülhamid'i değerlendirmesine bakıldığında bir mağdur portresi çıkar ortaya. Ona göre, "II. Abdülhamid, çok ileri bir görüşle, İslâm Dünyasının her yanına uzanan bir ilgi ağı kurmaya çalışmışsa da bunun yemişlerini devşirme imkânı bulamadan devletin başından uzaklaştırılmıştır."⁵¹⁶ Karakoç'a göre II. Abdülhamid, tam bir "nüanslar dehası" ve imparatorluğun muhteşem gün batımının bir parçasıdır. Çanakkale'de kahramanlık destanı yazan ordu neyi ifade ediyorsa, şiirde Yahya Kemal neyi ifade ediyorsa, nesirde Süleyman Nazif neyi ifade ediyorsa II. Abdülhamid de devlet adamlığı ve yönetimde onu ifade etmektedir ona göre.⁵¹⁷

İslam tarihinin ilk devirleri Sezai Karakoç tarafından da örnek gösterilen, idealize edilen dönemlerdir. Bu manada Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarını kendi zamanında yaşayan Müslümanlar için model gösterir. Bedir Savaşı ona göre bir tez, Uhud Savaşı antitez, Hendek Savaşı ise sentezdir. İslam dünyası bu sıralamayı asırlardır tersinde yaşamaktadır ve sıra Bedir tezini yaşamaya gelmiştir. Bu tez ortaya çıkacak ve İslam medeniyetinin zaferi ebedi olarak yaşanacaktır.⁵¹⁸ Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'da tarihi şahsiyetlerin sembolleştirilmesi anlayışı, Karakoç'ta doğrudan

⁵¹⁴ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 389-390.

⁵¹⁵ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 260.

⁵¹⁶ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 18.

⁵¹⁷ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 91.

⁵¹⁸ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 48-49.

tarihi olayların sembol haline getirilmesine dönüşür. Keza İslam tarihinin Mekke ve Medine dönemlerini de birer sembol olarak alır ve Mekke dönemini düşünce, Medine dönemini aksiyon dönemi olarak yorumlar. Buna bağlı olarak da İslam yeni çağlarda önce düşünce ile kıvama gelecektir, sonra da aksiyon başlayacaktır.⁵¹⁹

Bu onun şiirine de yansır. *Hızırla Kırk Saaat*'te Bedir Savaşı'nın geleceği aydınlatan bir lamba olduğuna işaret edilir. "Her lâmbanın bir kuyusu vardır / Ondan aldığıyla aydınlanır / Kuyusuz Bedir Bedir midir" diyen şair, Bedir'in bu aydınlatıcı yönünü Kureyş ulularının anlamadığına işaret eder. Şiirin sonunda "Kuyu zeytin nar 7 Yeşeren bir kuyu arar" diyerek, kendi zamanında da Bedir'e benzer bir yol açıcı, aydınlatıcı ihtiyacının bulunduğunu dile getirmiş olur.⁵²⁰ Karakoç'un Bedir'i geleceği aydınlatan bir lambaya benzetmesinin altında bu savaşın İslam tarihinde İslam dininin yayılışının önünü açması olgusu olsa gerektir. Bedir Savaşı, İslam tarihinde Müslümanların ilk defa girdikleri ve ilk defa kazandıkları savaştır. Kureyşlilerle yapılan bu savaşı kazanan Müslümanlar hem maddi hem de manevi olarak rahatlamışlardır. Kureyşliler bu savaş sonunda büyük bir moral bozukluğu yaşamışlar, itibar kaybına uğramışlar ve liderleri olarak Ebu Cehil yerine Ebu Süfyan'ı seçmişlerdir. Müslümanlar ise büyük bir itibar kazanmışlar, bu da İslam'ın yayılmasını kolaylaştırmıştır.⁵²¹ Müslümanların bu savaş sonrası rahatlamaları, yeni bir hayata başlamaları, felaha kavuşmaları durumunu da taşır şiirine Karakoç. Bu durumu "Kardeş kardeşi vurmuş ama Bedir'de / Yeni ve gerçek kardeşlikler kurulmuş / Çiçek çiçeğe durmuş bahar gelmiş / Çocuklar kurtulmuş" mısralarıyla ifade eder.⁵²²

Denebilir ki Karakoç İslam'ın bu ilk yıllarını yirminci yüzyıla eklemeler. Bedir, Uhud, Hendek, Huneyn, Mekke savaşları ve fetihleri I. Dünya Savaşı'nda Müslümanların gösterdikleri mücadeleyle birlikte anar. Bedir'de sallanan kılıç Mekke'nin fethinde bir barış göstergesi olup, oradan Fırat ve Dicle havzasının fethinde görünürken, I. Dünya Savaşı'nda esir düşmüş bir askerinin zihninde yaşar. "Babam düşünmüştü bir vakitler Bedir'i / Hendek'i Uhut'u Huneyn'i / Mekke'nin alınışını / Rusya'da esirken / Birinci Cihan Savaşı'nda" diyen şair, İslam tarihinin bütün bu

⁵¹⁹ A.e., s. 50.

⁵²⁰ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 209-210.

⁵²¹ Recep Uslu, "Bedir Gazvesi", *DİA*, C.:5, 1992, 324-325.

⁵²² Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 279.

kurucu hadiselerini bir hafıza haline getirme, kendi zamanına taşıma ve yaşatma derdindedir. Bir dövme gibi vücudun ayrılmaz bir parçası haline getirilmesi derdindedir. Bunu “Bileğimizde Hayber’in döğmeleri / Yüzümüzde gülbeyaz Bedir demetleri / Saçımızdaki kına Hendek çiçekleri / Belimizde en sağlam kuşak / Mekke Fethi’nin kemeri” mısralarında ifade eder.⁵²³

O, Bedir’in, Uhud’un, Hendek’in, Yermük’ün hayatını kaybedenleri Yemen’de, Kafkaslarda ve I. Dünya Savaşı’nda hayatını kaybedenlerden ayırmaz. Onları bir arada anmasının sebebi Müslüman olmaları ve “Can verirken bile / Salâvat getiren / Şehit olurken / Tekbirlerden / Bir cennet kenti yükselten / Dudaklarında” mısralarında ifade edilen özelliklere sahip olmalarıdır.⁵²⁴

İslam dini ona göre, ortaya çıkışıyla birlikte, asırlardır ihtiyaç duydukları ruhu ve şahsiyeti insanlara kazandırmıştır. İnsanın insana tapınmasını, kast sistemini, ırklar arasındaki üstünlük anlayışını yıkmış, insanı sadece Allah’a kul olmak, onun dışındaki hiçbir şeye tapınmamak ve esir olmamak emriyle yegâne özgürlüğe kavuşturmuştur. Bu, İslam’ın yepyeni insan anlayışıdır Karakoç’a göre ve kısa sürede üç kıtaya yayılmıştır. Onun getirdiği bu insan anlayışının yakın çağlara kadar yaşandığını, bu anlayışın da halen aşılmamış olduğunu dile getirir.⁵²⁵

İslam’ın ilk devirlerini adeta bir destana benzetir Karakoç. İslam, bir destan gibi doğmuştur, bir destan gibi gelişmiştir ve sürekli destan doğuran bir destan kalıbı halinde binlerce destanın doğmasını sağlamıştır ona göre. Halid Bin Velid, Tarık Bin Ziyad, Şeyh Şamil, Birinci Dünya Savaşı’nda şehit düşmüş askerler aynı destanın farklı devirlerde ve coğrafyalardaki kahramanlarıdır ona göre. Bu destanın olaylarıyla ve kişileriyle adeta bir külliyat olduğunu belirtir. Şehitler ve gaziler bu destanın kahraman şövalyeleridir. O, bu destanın yapraklarının tükendiğine inanmaz, zenginliğinden ve bu zenginliğin tezahüründen emindir. Hazreti Hüseyin’i örnek almak gerektiğini belirterek, böyle bir nesle özlemini ifade eder.⁵²⁶

Karakoç, Hazreti Muhammed’den kendi zamanına kadar, İslam’ın her alanda “bilginler, erenler, şairler, sanatçılar, yöneticiler, askerler ve eşsiz bir halk” yetiştirmek

⁵²³ A.e., s. 278-281.

⁵²⁴ A.e., s. 271.

⁵²⁵ Sezai Karakoç, **Ruhun Dirilişi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 84-85.

⁵²⁶ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 21, 23.

suretiyle, tarihi pırıl pırıl aydınlattığını belirtir. Bu bağlamda İmam-ı Azam, İmam-ı Gazali, Muhyiddin İbn-i Arabi, Mevlana ve İmam-ı Rabbani onun İslam tarihinde ismini andığı ve idealize ettiği isimlerdir.⁵²⁷ Bütün bu isimler ilhamlarını İslam'dan, dolayısıyla onun peygamberi olan Hazreti Muhammed'den almışlardır.

Karakoç da Müslüman bir şahsiyet olarak İslam peygamberine bağlıdır ve onu çeşitli vesilelerle anar, ona göndermelerde bulunur. Hazreti Muhammed, onda da başlı başına bir örnek, bir sembol ve ideal şahsiyettir. Karakoç'a göre Hazreti Muhammed'in gelişiyile zaman dirilmiş, gidişiyile de zaman ölmüş gibi olmuştur. O, Kâbe'yi putlardan temizlemekte kalmamış, "kalplerdeki ve düşüncelerdeki, hayallerdeki ve hülyalardaki putları" kırmıştır. Irkçılığı ve köleliği bitirmiş, iyilik ile kötülük arasındaki sınırları netleştirmiş, insanı varoluşuyla ilgili bütün sorulardan ve bunalımlardan kurtarmıştır. Onu bütün nitelikleri, getirdikleri, yaptıkları, söyledikleri ile bir mucize olarak ifade eder.⁵²⁸

Karakoç'a göre Hazreti Muhammed, insanı cehalet ve zulüm karanlığından kurtarmış, bir inancın ışığıyla aydınlatmış, bütün güzellikleri yavaş yavaş yaymıştır. İnsanları putların ve insanların köleliğinden kurtarmış ve kendi fitratındaki özgürlüğe kavuşturmuştur. Hikmet ve mucize, onun sosyal yara haline gelmiş, kalıplaşmış bütün gelenekleri yıkmasının yegâne kılıcı olmuştur.⁵²⁹ Bütün bu nitelikleriyle Hazreti Muhammed, Karakoç'a göre gençliğe ve bütün insanlığa örnek olarak gösterilmesi gereken bir şahsiyettir. Bunu kendine bir ödev olarak gördüğü gibi bütün Müslümanlara da bir ödev olarak gösterir.

İslam peygamberi ve onun halifeleri devlet yöneticiliği bakımından da idealize edilir. Hazreti Muhammed'in vahiy gelmeyen konularda karar vermeden önce çevresindeki insanlara danışması, bir nevi meclis oluşturması, insanları robot ya da otomat olarak görmemesi, herkesin fikrine saygı göstermesi ve önem vermesi, fikir özgürlüğüne müsaade etmesi idealize edilen hususlardandır. Ondandır gelen halifeler de onu takip etmişler, istişareye, meşverete önem vermişlerdir. Hazreti Ömer, adaletiyle ve sosyal devlet anlayışıyla ayrı bir yer edinmiş, anıt bir örnek olmuştur. Sonraki dönemlerin İslam devletleri de daima peygamberin izlediği yolu takip

⁵²⁷ Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III**, s. 26-27.

⁵²⁸ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 416-417.

⁵²⁹ **A.e.**, s. 418-420.

etmişler, meşveretten, adaletten, yerine göre savaşı, yerine göre barışçı olmaktan, sosyal adaleti gözetmekten geri durmamışlardır ona göre.⁵³⁰

Mehmed Âkif ve Necip Fazıl gibi onun da Hazreti Muhammed'den sonra örnek olarak gösterdiği isimler Hazreti Ebubekir, Hazreti Ömer, Hazreti Osman ve Hazreti Ali'dir. Bu isimleri ve makamlarını yüceltir. Ömer adaletin, Osman merhametin, Ali ise ilmin kapısıdır ve bu isimlerin tamamı sadece şahsiyetleri gereği değil, makamları gereği de övülmeyi hak etmektedirler.⁵³¹ Onlar İslam'ın hızla gelişmesi, büyümesi ve kurumsallaşmasında yapıtaşları olmuş ve sembolleşmişlerdir:

“Hz. Ömer'in, o hızla genişleyen devleti düzenlerken gösterdiği “kurucu”luk, adalet organizasyonunu ve hükümlerini oluştururken çizdiği portre, Peygamber Efendimizin “benden sonra peygamber gelece olsaydı, o, Ömer olurdu” hadisinin bir kanıtı gibidir. Hz. Ebubekir'in, Hz. Ömer'in, Hz. Osman'ın ve Hz. Ali'nin halâfetleri ve devirleri incelense, nice kuruculuk örnekleriyle, “İslam Devleti”nin sürekliliğini açık seçik belgeleyen özelliklerle dolu olduğu görülecektir.”⁵³²

İslam peygamberinden sonra Müslümanlara halifelik yapmış bu dört isim Karakoç'un şiirlerine bir motif olarak da akseder.

“Ömer de gün ışığında
Kılıcını kuşanarak
Yayını gererek bütün gerginliğiyle
Yiğitliğin en ulu formu gibi
Meydan okuyup meydanlarda
Çıkıp gitti
Yatansa Ali'ydi Peygamberin yatağında
Ölümü komşu gibi konuklayan kutlu döşekte
Ateşe dayandığı gibi İbrahim
Sabretti yılan zehrine Ebûbekir
Yılan zehiri kamış şekeri gibi geldi ona
...
İçinden okurlar pencere içinde pencere uzayan bir Mesnevi
Açarak iki ak kanat
Gitti arkalarından Osman”⁵³³

⁵³⁰ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s. 74-75.

⁵³¹ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 631.

⁵³² Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s. 176.

⁵³³ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 282-283.

Onun Hazreti Muhammed'i idealize etme durumuna şiirlerinde de rastlanır. Özellikle mucizelerine, seçilmiş kişi oluşuna, zamanlar üzeri oluşuna ve buna bağlı olarak aktüel zamana etki etmesine vurgu yapılır. Karakoç, onu geçmişin, kendi zamanının ve geleceğin yol göstericisi, yön tayin edicisi olarak görür ve şiirlerinde de bu duruma gönderme yapılır demek yanlış olmaz. Bu bağlamda Hazreti Muhammed'in Medine'ye gidiş yolculuğu, Medine'ye ulaşması, Bedir, Uhud ve Hendek savaşları, Mekke'nin fethedilmesi, son hutbesi, vefatı bunlardan bazılarıdır. Örneğin "Hızır Kırk Saat" şiirinin 24. bölümünde "Dört kitap durdu ve dinledi / "Şahit ol ya Rab!" / Sesi kaldı yalnız ortada" mısralarıyla Veda Hutbesi'ne gönderme yapılır.⁵³⁴ Aynı şiirin 31. bölümünde Hazreti Muhammed'in Medine'ye hicret etmesi esnasında mağaraya sığınması ve mağaranın örümcek ağı ve güvercin yuvası ile korunması hadisesine "Ey bir aydır / Örümcek ağı gibi ipekten / Düşer bir kuş tüneğinden" mısralarıyla gönderme yapılır. Ayrıca dolunayı ortadan ikiye bölme hadisesine de "Ey ay bölün ey dolunay bölün / Doğudan batıdan / Birden görün / Sana okuduğumu anladınsa" mısralarıyla temas edilir.⁵³⁵ Bunlarla birlikte aynı şiirin 32. bölümünde ise "Kudüs'te / Hazırlandı kaya / Yerden yükselmeye bir parça" mısralarıyla Miraç hadisesine; 33. bölümünde ise "Sütunlar çökse ne dersiniz / Save gölü kurusa / Ne dersiniz / Sönmez ateş sönse" mısralarıyla Hazreti Muhammed'in doğumuna gönderme yapar.⁵³⁶

Karakoç'a göre Hazreti Muhammed, insanlığın bütün yaralarını iyi edecek, bütün insanlık hastalıklarına iyi gelecek yegâne şahsiyettir. O kendi zamanında İslam coğrafyasının ihtiyaç duyduğu dirilişe ilham verecek, onu gerçekleştirecek ruhta yaşayacak olandır.

"Kalk ey
Örtülere bürünmüş Peygamber
Bu sıtmayla iyi edeceksin
Tifoları vebaları
İnsanlığı kâğıt kâğıt
Buruşturan cüzzamı
Çan sarasını
Havra harmanını
Göğüyle gönenen Harran'ı
Çile çömleği İskenderiye'yi

⁵³⁴ A.e., s. 229.

⁵³⁵ A.e., s. 249.

⁵³⁶ A.e., s. 261, 266.

Sen dirilteceksin
...
İsa'nın Musa'nın İbrahim'in
Safa ve Merve'nin
Hacer-i Esved'in
Cennetlerden çağlayan
Nil'in Fırat'ın Dicle'nin
Sen arıtacaksın
Bu kelimelerin lâvlarıyla
Lânet volkanlarını
...
Sen kuracaksın
Seher çocuklarının
Tek kentini
Sen bildireceksin
Dünya geldi geleli
En önemli haberi"⁵³⁷

Gerek Mehmed Âkif gerekse Necip Fazıl'da olduğu gibi Hazreti Muhammed'den sonra doğrudan ya da dolaylı olarak en çok değinilen şahsiyet Hazreti Ömer'dir. O da ayrıca değinir ve özellikle adalet ve devlet adamlığı söz konusu olduğunda çoğu kez onu anmadan geçemez. Hazreti Ömer için kaleme aldığı bir yazıda, onu, bütün batıl itikatları kökünden yıkıcı, "Büyük Adil", içtimai adaleti yerine getirmekte üstün, "makası ancak, mutlak gerçek, mutlak doğru ve mutlak güzel için parlar, ışıldar, çalışır, işler" şahsiyet olarak tavsif eder.⁵³⁸

3.5. Eleştirdikleri Tarihi Dönemler ve Şahsiyetler

Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un eleştirdikleri tarihsel dönem bazı istisnalar dışında Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'in tek partili yıllarını içine alan dönemdir. İstisnaları ise Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un Âkif'in aksine II. Abdülhamid'i ve bu dönemi -kimi isimler ve hadiseler hariç- genel olarak eleştiri dışı tutmalarındır. İkinci bir istisna noktası ise İstiklal Harbi yıllarıdır. Bu devir de genel olarak eleştiri dışı tutulur. Ayrıca Âkif'in 1940'lar Türkiye'sinde yaşamamış olması ve bu döneme dair eleştirilerin sadece Necip Fazıl ile Sezai Karakoç'ta görülebilmesi de bir başka istisna olarak söylenebilir. İfade edilen bu istisnalar görmezden

⁵³⁷ A.e., s. 276-277.

⁵³⁸ Sezai Karakoç, *Diriliş Çevresinde*, s. 141-142.

gelindiğinde ise, panoramik olarak uzak geçmişten yakın geçmişe doğru eleştirinin arttığı görülür.

Yakın geçmiş üzerinde kümelenen bu eleştirilerin yazardan yazara farklar taşımasının sebebi ise genelde içinde yaşadıkları dönemin şartlarındaki, mizaç, karakterler ve üsluplarındaki farklılıklar olduğu söylenebilir. Zira her üç ismin de eleştirilerinin çıkışına basamak yaptıkları nokta İslam inancıdır. İslam inancına dayalı dünya görüşleri, idealize ettikleri tarihi devir ve şahsiyetleri belirlediği gibi, eleştirdikleri tarihi devir ve şahsiyetleri de belirlemiştir.

II. Abdülhamid, 1873 doğumlu olan Mehmed Âkif üç yaşındayken tahta çıkar. O tahttan indi(rildi)ğinde ise, Âkif otuzlu yaşlarının ortalarında. Bu, ömrünün yarısından çoğunu II. Abdülhamid döneminde geçirdiği anlamına gelir. İmparatorluğun “hasta adam” olarak nitelendiği bir döneme denek gelen bu yıllar, hem yönetenler hem de yönetilenler açısından büyük sıkıntıları ve meşakkatleri de beraberinde getirmiştir. II. Abdülhamid’in özellikle 93 Harbi sonrası İmparatorluğun toprak kayıplarını önlemek için meclisi kapatarak sıkı politikalar izlemesi, yıllar içinde ona karşı ciddi bir muhalefetin oluşmasını da beraberinde getirir. Bu tarihi şartlar içerisinde Mehmed Âkif de II. Abdülhamid’e muhalif olanlar arasında yer alır. Gerek hükümdarı gerekse devrini eleştirir. Bu eleştirel tutum şiirlerine ve düz yazılarına da akseder.

1913 tarihinde Bayezid Camii’nde verdiği bir vaazda bütün milletler ileri giderken Müslümanların geriye gidişine tepki gösterir ve “*bundan on sene evvel, yirmi sene evvel*” bu durumu görüp uyarılara kulak asılmadığını, onları ciddiye alan olmadığını, fakat haklı çıkanın onlar olduğunu dile getirir.⁵³⁹ Âkif bu sözlerle yakın tarihi eleştirir. Son yirmi otuz yılda bir ilerleme olmadığı gibi aksine bir geri gidiş bulunduğunu belirtir.

Süleymaniye Kürsüsünde şiirinde geçmişi anarken bir zamanlar İstanbul’da gördüğü manzarayı “*Saltanat nâmına, din nâmına bin maskaralık*” olarak niteler. Padişahı kuklaya, etrafındakileri de kuklacıya benzeten şair, ehliyet ve liyakat sahibi olmayanların bürokraside üst rütbelere yükseldiklerini söyler. O dönem, vekillerin

⁵³⁹ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 406.

jurnalci olduklarını belirtir. Dönemin ilmiye sınıfının zayıflığını, din adamlarının nitelik yoksunu oluşlarını eleştirir.⁵⁴⁰

Mehmed Âkif'in "İstibdad" şiiri ise başlı başına II. Abdülhamid ve devrinin tenkididir. Şiirde çok ağır ifadeler kullanan Âkif, o devrin geçip gittiği halde "milletin kalbinde çıkmaz bir mülevves yâd" bıraktığını ifade eder. O dönem ülkeyi yönetenleri "üç şakî" sözüyle hayduta benzetir. Şair kuruntuya dayanarak insanların mahkûm edildiğini, millet tarihinde bir duraksama olan bu devrin otuz üç yıl sürdüğünü, bundan ibret alınması gerektiğini, müreffeh ve yüksek bir hayat yaşayan toplumu padişahın sefil ettiğini söyler. Vatansever kim varsa canı denilerek ya sürüldüğünü ya da hapse atıldığını, hemen her hissin ve vicdanın casuslara teslim edildiğini dile getirir. Şiir ilerledikçe tenkidin dili de ağırlaşmaktadır. Şeytanın ruhuna rahmet okutan bir devir olarak tavsif ettiği bu dönem, aynı zamanda melun olarak da nitelenir Âkif tarafından. Bu devirden kurtuluş yolu ona göre hürriyete kavuşmaktır. "Gel ey nâzende hürriyet ki canlar ferş-i râhındır. / Emindir mevkiin: en pâk vicdanlar penâhındır." nidalarıyla hürriyeti imdada çağırır. Âkif, bu yakın tarihte zulümlerin yapıldığına, otuz milyon insanın üç haydutun elinde esir olduğunu söyler. Yakın tarihin bu otuz üç yıllık dönemini millet için büyük bir talihsizlik olarak görür. Âkif, geçmişi şanla, zaferle dolu milletin sefil ve zelil hale gelmesinin sebebini de Sultan II. Abdülhamid'e bağlar.⁵⁴¹

Âkif, uzak tarihe ne kadar hayranlık besliyorsa yakın tarihe de o kadar husumet besler. Bu husumet, II. Abdülhamid ve dönemine karşı onun çağdaşlarında da görülebilecek bir tavidir. Tevfik Fikret, Rıza Tevfik vb. isimler II. Abdülhamid döneminde yaşamışlar ve ona karşı Âkif'te görülen tavrı sergilemişlerdir. Dünya görüşleri itibariyle birbirlerine taban tabana zıt olan bu isimlerin II. Abdülhamid muhalefeti üzerinde benzer bakış açısına sahip olmaları dikkat çekici bir husustur. Bununla birlikte, bu isimleri II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ilk başta mutlu etse de İkinci Meşrutiyet'ten umduklarını bulamamışlardır. Öyle ki, İkinci Meşrutiyet döneminde ülkeyi yöneten İttihat ve Terakki'den duyulan hoşnutsuzluk II. Abdülhamid dönemini aratır olmuş ve bu isimlerden bazıları nedamet getirmiştir. Rıza Tevfik'in "Sultan Abdülhamid Han'ın Ruhâniyetinden İstimdat" şiiri bu nedamet

⁵⁴⁰ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 188-189.

⁵⁴¹ **A.e.**, s. 112-113.

bir göstergesidir. Mehmed Âkif'in 1911'lerde "Gölgesinden bile korkup bağırın bir ödle, / Otuz üç yıl bizi korkuttu "şeriat" diyerek."⁵⁴² mısralarıyla andığı II. Abdülhamid ve dönemine dair düşünceleri ise Rıza Tevfik gibi birçok isimden önce değişmeye başlar. Büyük umutlar bağladığı İkinci Meşrutiyet'in istediği sonuçları doğurmaması, gelenlerin gidenleri aratması ondaki bu bakış açısı değişiminin ilk tetikleyicileri olur. Art arda gelen savaşlar, yenilgiler, giderek derinleşen toplumsal yara neticesinde 1920'lere doğru bu bakış açısı değişimi daha sarıh bir hal alır. Özellikle *Asım*'da anlatılan semerci hikâyesi bunun en somut örneklerinden biridir. Yük taşımaktan kurtulmak için semerci ustasının ölmesini dileyen eşeklerin usta öldükten sonra düştükleri durum anlatılır. Alegorik bir nitelik taşıyan bu bölümde eşeklerin durumu üzerinden, özgürlük ve kurtuluş için II. Abdülhamid'in ölümünü isteyenlerin II. Meşrutiyet sonrası İttihat ve Terakki yönetiminde düştükleri durum anlatılır:

"Zavallı usta göçer bir gün âkıbet, ancak,
Makaamı öyle uzun boylu nerde boş kalacak?
Çırac mı, kalfa mı, kim varsa yaslanır köşeye;
Takım biçer durur artık gelen giden eşeğe.
Adam meğer acemiymiş, semerse hayli hüner;
Sırayla baytarı boylar zavallı merkepler.
Bütün o beller, omuzlar çürür çürür oyulur;
Sonunda her birinin sırtı yemyeşil et olur.
"Giden semerciyi, derler, bulur muyuz şimdi?
Ya böyle kalfa değil, basbayağ muallimdi.
Nasıl da kadrini vaktiyle bilmedik, tuhaf iş;
Semer değilmiş o rahmetlininki devletmiş!"
Nâsihatim sana: Herzeyle iştigâli bırak;
Adamlığın yolu nerdense, bul da girmeye bak.
Adam mısın: Ebediyyen cihanda hürsün, gez;
Yular takıp seni bir kimsecik sürükleyemez.
Adam değil misin, oğlum: Gönüllüsün semere;
Küfür savurma boyun kestiğin semercilere."⁵⁴³

Âsım'da Köse İmam'a "Sana elmas gibi hürriyeti kim verdi, Hoca? / Ne yaman şeydi unuttun mu o istibdâdı?"⁵⁴⁴ dediği hürriyet, onun beklediği hürriyet

⁵⁴² A.e., s. 155.

⁵⁴³ A.e., s. 417.

⁵⁴⁴ A.e., s. 415.

olmayacaktır. Ülkenin dünya savaşına sokulmasından hoşnutsuzdur. Öyle ölümler olmaktadır ki “devr-i sâbıkta” bile “böyle zelil” ölüm görülmezdi der:

“Gittin ammâ bu değil beklediğim hürriyet.
Zâten ilân edilirken işi çakmıştım ya...
Çatlasan hayra yorulmazdı o miskin rü'yâ!
Ne herifler, ne kılıklar, ne nutuklardı, düşün!”⁵⁴⁵

Kendi anladığı hürriyetle başkalarının anladığı hürriyet birbirinden tamamen farklıdır. Kimi hürriyeti dine sövmek olarak görür, kimi bağırp çağırarak, kimiye okulu, talimi terk etmek olarak... Âkif'in, bu gördüğü manzara da bir başka istibdattır. “Balkan'daki yangın daha kül bağlamamışken” ülke için bir başka “cehennem” çıkıverir. İttihat ve Terakki yöneticileri için de ağır ifadeler kullanır: “Üç beyinsiz kafanın derdine üç milyon halk” büyük sıkıntılar çekmektedir şaire göre. Beklediği hürriyetin bu olmadığını daha ilk anda anladığını söyleyen Âkif, “Süleymaniye Kürsüsünde” şiirinde yaptığı tasvirle buna açıklık getirir demek yanlış olmaz:

“Bir de İstanbul'a geldim ki: Bütün çarşı, pazar
Na'radan çalkanyor! Öyle ya... Hürriyet var!
Galeyan geldi mi, mantık savuşmuş... Doğru:
Vardı aklından o gün her kimi gördümse zoru.”⁵⁴⁶

Necip Fazıl da İttihat ve Terakki Cemiyetini ve mensuplarını eleştirir. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve sonraki süreçte etkili olan İttihat ve Terakki ile bu cemiyetin en önemli üç ismi olan Talat Paşa, Enver Paşa ve Cemal Paşa Necip Fazıl'ın eleştiri oklarına hedef olurlar. Ancak bu eleştiride bu üç ismin ismi çok az geçer. Eleştiri daha çok bu dönemde İttihatçıların II. Abdülhamid'i tahttan indirmeleridir. Bu üç ismin direkt suçlanmaması, dönemin dolaylı olarak eleştirilmesi, bu üç ismin aslında acınacak kişiler olduğunun ifade edilmesi⁵⁴⁷ ve eleştirinin odağına büyük ölçüde II. Abdülhamid'in tahttan indirilişinin konulması önemli bir ayrıntıdır. Bunun sebebinin Cumhuriyet döneminde yazılan tarih kitaplarının vurgularından

⁵⁴⁵ A.e., s. 420.

⁵⁴⁶ A.e., s. 203-205.

⁵⁴⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 193.

farklı vurgular yapma isteği olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Necip Fazıl'ın, genel olarak ayrıldığı bu tarih anlayışı ile benzer vurguları yapmak istememiş olduğu çıkarsaması yapılabilir.

Mehmed Âkif'le Necip Fazıl'ın bu döneme dair bakışındaki farkın saikleri ise daha başkadır. Âkif, aktüel şartlar içerisinde umut bağladığı bir hareketin, onda umduğu sonuçları doğuracak politikalar izlememesi sonucu doğan bir hoşnutsuzlukla önce hayal kırıklığına uğramış, bir müddet sonra da geriye dönük eleştiri yapmıştır. O, içinde bizzat yaşadığı bir yakın tarihin olaylarını ve şahsiyetlerini geriye dönük eleştirir. Necip Fazıl ise tarihi olarak birçok çizginin belirlediği, başarının ve başarısızlığın net olarak ayrıldığı, tarihi olayların ve olguların zararlarının ve faydalarının tamamen ortaya çıktığı yarım asra yakın bir zamandan sonra, o devre dönük bir eleştiri yapar. Onu eleştiriye iten saik ise hem ortaya çıkan bu tablo hem de bu tablonun müsebbiplerinin karşısında bulunan II. Abdülhamid'dir. Ona olan sevgisi ve tarihi olayların başında o olsaydı durum farklı olurdu inancı, Talat, Enver ve Cemal paşaları eleştirmesi için yeterli bir sebeptir. Âkif ile Necip Fazıl'ı eleştiriye iten duygu farklılığı buradan doğar.

Necip Fazıl'ın da eleştiri odağında yakın tarih vardır. Kanuni devri ile başlayan ve giderek dozunu artıran bu eleştiri, özellikle Tanzimat'tan kendi dönemine kadar olan süreyi içine alacak şekilde -bazı istisnalar dışında- giderek şiddetlenir. Bu istisnaların başında II. Abdülhamid ve dönemi gelir ki, Âkif'le ayrıldıkları en önemli nokta burasıdır.

Necip Fazıl, on altıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar geçen süreyi eleştirirken de genelleycidir. Artık Osmanlı'nın, dolayısıyla Türk-İslam tarihinin “toprak ve bataklık yola” saptığını belirtir.⁵⁴⁸ Bu asır, her ne kadar dünyanın en büyük imparatorluğu kurulmuş olsa da bir duraklama devresidir. Bu devirde artık doyuma ulaşılmış, gurur ve hissizliğe sapılmıştır. Batı dünyası yavaş yavaş uyanırken bu uyanışın farkına varılamamıştır. Bu devir artık zirvedir, dolayısıyla düşüşün de başlangıcıdır ona göre.⁵⁴⁹ O, bu çağın saf ve berrak olan İslam akidelerini “Fars ve Bizans parmak izlerinin” lekelemeye başladığını söyler. Eskiden köleden bir farkı olmadığını söylediği padişahın bu iki etkiyle, şeyhülislamı memur gibi atamaya başladığını

⁵⁴⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 66.

⁵⁴⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 144.

söyler. Önceden bir şurayla atandığını belirttiği şeyhülislamın padişah tarafından tayininin, bozulmanın yolunu açtığına dair bir kanaat taşır. Bu uygulama ile padişahı eleştirebilecek din adamı tipinin önünün kesildiği görüşündedir.

“Fars ve Bizans tesirinin, büyük ve kutsî fetva makamını imparatora yavaş yavaş mahkûm kılmaya başladığı bu vaziyet, devrindeki şevket ve satvet ne kadar büyük ve din ve devlet adamları ne derecede ulvî olursa olsun, İslâmın ilk defa aldığı ve ileride çok genişlemek istidadını kazandığı en canhıraş yaradır”⁵⁵⁰

Batı dünyası Rönesans’ı yaşarken İslam âleminin merkezinde İslam’ın özüne inmenin ve naslarının ruhunu kavramanın önünü kapatarak, katı bir ezberciliğin başlamasına yol açan bu yaradır. Bu yara, ona göre medreseleri de ezbercilik döngüsüne sokmuş ve bu kurumları “*derin ruh ve istiklâl*”inden koparmıştır. Kanuni’nin Yahudilere yardım etmesi de başka bir eleştiri unsurudur.⁵⁵¹ Hürrem Sultan’ın Yahudi olduğunu ve Yahudiliğin onun zamanında Osmanlı sarayına girdiğini söyler. Sahte para, zayıf akçe ve başka rezaletlerin bu vesileyle başladığı kanaatindedir.⁵⁵²

Necip Fazıl’a göre on yedinci asır ise, vecdin ve aşkın kabuk tutarak, nefsine ve şahsi ihtiraslarına yenilen kimseler elinde kurban edilmiştir. Taarruz, yerini “hazin müdafaa çabalamasına” bırakmıştır bu asırda.⁵⁵³ Bu asırda eleştirilen kişi ise Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’dır. Necip Fazıl “Paşa” unvanını kullanmaz ondan bahsederken ve “maddî bozgun çığırımız var... Kara Mustafa tarafından açılır” der.⁵⁵⁴ O, sadece “Kara Mustafa”dır; Necip Fazıl için ileride bir şey ifade etmez.

O, on sekizinci asırda Batı akılcılık yolunda ilerlemeye ve bunun ilk geri dönüşlerini almaya başlamışken, İslam âleminin yegâne temsilcisi konumundaki Osmanlı, “ham softa ve kaba yobaz elinde esir, en ümitsiz müdafaa ve en acıklı hezimetlere göğüs gerçekte meşgul”dür der. Bu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun can çekişmekte olduğunu belirtir.⁵⁵⁵

⁵⁵⁰ A.e., s. 147.

⁵⁵¹ A.e., s. 146-148.

⁵⁵² Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 184.

⁵⁵³ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 144.

⁵⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 15.

⁵⁵⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 145.

Necip Fazıl, Tanzimat'a kadar geçen süreyi yozlaşma devri olarak görür. İslam idaresi içinde olunmasına karşın İslam'ın anlaşılmasında, onun her şeyiyle kavranamaması, zamana tatbik edilememesi, değişen ve karmaşıklaşan ilerlemelerin İslam odağında toplanamaması, dolayısıyla İslam'ın yeni zamana ve mekâna hâkim kılınamaması onun eleştirilerinin odağıdır. Tanzimat'a kadar devam eden bu devrede izlenmesi gereken, fakat izlenmeyen yolu ve yöntemi de teker teker sayar. Ona göre Batı Rönesans'ının getirdiği yenilikleri gerçek manada idrak etmek, İslam'ın aslında bulunduğunu söylediği feyizle bu gelişmeleri ve yenilikleri İslam'a mal etmek, İslam'ın ruhta, esasta ve hele maddede hakkını vermek izlenmesi gereken yol ve yöntemdir. Fakat bu yolun ve yöntemin izlenmediğini, "Şeriat maskesi altında Şeriate ihanet eden ham ve kaba softa" kimselerin İslam ruhunu asırlar boyu karanlığa ve baskıya maruz bıraktığını ifade eder.⁵⁵⁶

Necip Fazıl'ın Tanzimat'a kadar olan devreyi eleştirirken Batı'yı övmesi dikkat çekicidir. Özellikle Rönesans dönemi Batı'sını anlatırken seçtiği kelimeler daima olumluydu. Rönesans'ı "müstakbel çığırın eşiği" ve Osmanlı merkezli İslam dünyasının idrak edemediği bir "harika" olarak tavsif ettiği⁵⁵⁷, Âkif'e göre dozu azaltılmış bir seçmeciliktir. Zira Rönesans'ı ortaya çıkaran aklın sadece madde sathında kaldığı, İslam'ın vaz ettiği ruh ve manadan yoksun olduğunu söyleyecektir. Batı'nın aklını, bu aklın ürettiklerini birbirinden ayırmadan bakış ise Sezai Karakoç'la başlayacaktır. Bu bakış daha sonra İsmet Özel'de Batı'nın tekniğinin, ruhunun ve aklının birbirinden ayrılamayacağı düşüncesine, bilinçli bir seçmecilik eleştirisine doğru evrilecektir.

Tanzimat devri diye nitelenebilecek olan on dokuzuncu asır ise, ona göre "mahut ham softa ve kaba yobaz tipi[nin], yerini pembe kıçlı maymunlardan daha sefil Avrupa hayranlarına; ve bu defa aynı yobazlığı küfür ve dinsizlik adına göstermeye namzed, takma beyinli züppelere" bıraktığı devirdir. Artık "kayalık ve çukurlu yol" başlamıştır.⁵⁵⁸ Bu devri maddi ve manevi olarak sömürgeleşme dönemi olarak görür.⁵⁵⁹ Bu devrin, bir şuuraltı ifadesi ile her türlü bozgunu ve bozuluşu kendi

⁵⁵⁶ A.e., s. 148-149.

⁵⁵⁷ A.e., s. 148.

⁵⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 67.

⁵⁵⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 145.

köklerinde arama devri olduğu görüşünde olan Necip Fazıl, İslam'ın hiçbir çare teklifinin içinde bulunmayışını eleştirir. İslam'ın hiçbir devirde olmadığı kadar gözden ve itibardan bu devirde düşürüldüğüne olan inancı onun Tanzimat devrinin devlet adamlarına ve muharrirlerine şiddetli eleştirilerinin altında yatan sebeptir. Tanzimat'ın ilanını “beşerî şaşkınlık ve ahmaklık” olarak görmesinin arkasında yatan sebep ise İslam'a zıt dünyanın ortaya koyduğu yenilikleri ve yeni gelişmeleri İslam'a mal etmek dururken, ona körü körüne esir olunmasıdır. Ona göre bu teslim bayrağı çekmekten başka bir şey değildir. O, Tanzimat'a karşı değildir. Karşı olduğu şey Batı'nın sorgusuz sualsiz onaylanması, kendi geleneğinin reddedilmiş olmasıdır. Ona O Tanzimat'ın “sözde münevverler, sarsak ve pinpon politikacılar elinde” değil de “İslamlık emrinde ve çok daha geniş ve köklü bir hareket şeklinde” yapılmış olması gerektiğine inanır. Bu yapılmadığı için başarılı olunamamış; hem devlet hem de insanlar bu sebeple İslam ruhundan giderek uzaklaşmışlardır.⁵⁶⁰

Necip Fazıl, bu devrin önemli isimlerini, sanat ve edebiyatta ortaya çıkardığı kırılmaları ve değişimleri de eleştirir. İlk defa on dokuzuncu asırda klasik mimariden farklı olarak kullanılan barok ve rokoko onun boy hedefindeki mimari üsluplardır. Daha sonra bunlara kübik mimari eleştirisini de ekleyecektir. Barok ve rokoko üslubunu bir sefaletle benzetir. Aynı sefaletin bu dönem fikir, iş, sanat ve politika sahalarında da görüldüğü kanaatini dile getirir. Örneğin Mustafa Reşit Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Abdülhak Hamid, Mithat Paşa gibi isimleri küçümser. Bu isimlerin tamamı ona göre “küçük idrakli, küçük esnaf tipleridir.” Edebiyat-ı Cedide hareketini ise “mide bulandırıcı” ve “ucuzluk unsurlarının bitpazarı” olarak tavsif eder.⁵⁶¹ Bu edebiyat, şuursuz bir taklit edebiyatıdır ve biraz kişiliği olan Recaizade Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hamid dışında diğer isimlerin tamamı maskaradır.⁵⁶²

Tanzimat dönemi muharrir ve devlet adamları içinde en fazla eleştirdiği isim Mustafa Reşid Paşa'dır. Merzifonlu'yu “Kara Mustafa” olarak andığı gibi onu da sadece “Mustafa Reşit” olarak anar. O bir sahte kahramandır; “mason olduğundan başka, bir numaralı yobazdır.” Batı'yı anlamada sığ, olabilecek en uç seviyede ona

⁵⁶⁰ A.e., s. 151.

⁵⁶¹ A.e., s. 62.

⁵⁶² Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 185.

yabancı bir şahsiyet ve sahte bir kahramandır.⁵⁶³ Necip Fazıl, Mustafa Reşid Paşa'yı eleştirmeye bireysel ahlakından başlar. O, eşini menfaati uğrunda boşamış, Mısır Valisi Mehmed Ali'nin karşısında ezilmiş, “müthiş sinsi Yahudi ve münafik tâbiyesi”dir. *Tanzimat Fermanı* olarak bilinen *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*'nu okuyan odur. Bu fermanla şeriatı över gözükp, şeriat düşmanlığı yapan bir Avrupalıdır. Avrupa'yı sureta taklit eder. Encümen-i Dânişi de bir taklit olarak kurmuştur. Bütün derdi Avrupa'yı tatmin etmek, Avrupa'nın itimadını kazanmak, onun istediği gibi bir politika izlemektir. Avrupa'nın uşağıdır. Necip Fazıl, bütün bu saydıklarının toplamında Mustafa Reşid'i “sahte kahramanlık vasfıyla Batılılık veya Batıcılık maymunlarının da atası” olarak görür.⁵⁶⁴

Necip Fazıl'ın Mustafa Reşid'den sonra ağır şekilde eleştirdiği diğer iki isim ise Âli ve Fuad Paşalardır. Necip Fazıl'a göre bu iki isim Mustafa Reşid Paşa'nın çıkarlarıdır. Mizaç, tavır ve hal bakımından birbirlerinin aynıdırlar.⁵⁶⁵ Âli Paşa, Necip Fazıl'a göre Batı, Hıristiyanlık âşığı ve İslam düşmanıdır. Azınlıklardan bir Ermeni'yi vezir tayin eden ilk isimdir: David Paşa. *Lutfi Tarihi*'ni kaynak vererek, David Paşa'nın İslam dinine olan sempatisine değinerek Müslüman olmak yolundaki hislerini açıklayan David Paşa'ya, Âli Paşa'nın “Biz seni İslâm'ı sevdiğin için vezir yapmadık; Hristiyan olduğun için yaptık!” cevabını verdiğini söyler.⁵⁶⁶

Fuad Paşa'nın ise büsbütün facia olduğu kanaatindedir. Papa'ya Hıristiyan olmak için mektup yazdığını ve ölürken Hıristiyan usulüyle gömülmeyi vasiyet ettiğini, ölüsünün de öyle kaldırıldığını belirtir. Kaynak olarak ise İbnülemin Mahmud Kemal'in *Son Sadrazamlar* eserini verir.⁵⁶⁷

Necip Fazıl'ın Tanzimat devrinin bu üç paşasını eleştirirken çıkış noktası temelde Batı hayranlıkları ve İslam düşmanlıkları iddiasıdır. Tanzimat ve Islahat fermanlarının altında bu isimlerin olduğunu, tarihi kırılmada bu isimlerin önemli rol oynadıklarını, Batılılaşmanın da İslam'ın da bu isimler tarafından anlaşılmadığı kanaatini taşır. Hemen hiçbir yazısında, eserinde bu isimlerin yaptığı olumlu bir

⁵⁶³ Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 82-83.

⁵⁶⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 51-60.

⁵⁶⁵ **A.e.**, s. 55.

⁵⁶⁶ **A.e.**, s. 60-61.

⁵⁶⁷ **A.e.**, s. 61-62.

şeyden bahsedilmez. Eleştirinin dozu en şiddetli haliyle bu üç isim üzerinde toplanır. Seçmeci ve bilinçli bir tercihle bu isimler tahkir ve tezyif edilir.

Karakoç ve Kısakürek, her ne kadar Tanzimat adını ansalar da kendi devirlerinden geriye doğru son iki yüz, iki yüz elli yıllık devreyi eleştirdikleri görülür. Bu manada onların 1700'lerin ortalarından itibaren kendi devirlerine gelinceye kadar olan süreyi başarısızlıklar devri olarak dikkate aldıkları söylenebilir. Gerek Türkiye'nin gerekse bütün İslam dünyasının iki yüz yıldır yalancı bir düşün, yalancı fecrin, yalancı sistem ve öğretilerin içinde boğulduğunu, ruh kökünü kaybettiği, vahiy kaynağından uzaklaştığı kanaatindedirler.⁵⁶⁸

Sezai Karakoç, Tanzimat dönemine eleştirel yaklaşır ve bu yaklaşımda ortaya koyduğu düşünceler, Necip Fazıl'ın düşüncelerine çok benzer. Tanzimat'tan itibaren ülkeyi idare eden Batıcı kadroların, Anadolu ruhunu taşımadıklarını, Osmanlı İmparatorluğu'nu da bu Batıcı ruha sahip idarecilerin batırdığını ifade eder.⁵⁶⁹ Onun da Necip Fazıl gibi Tanzimat'tan kendi devrine gelinceye kadar geçen devreyi, II. Abdülhamid devri ile İstiklal Savaşı yılları hariç, eleştiri odağına oturttuğu görülür.

Karakoç, İslam dünyasının iki yüz yıldır bir yabancılaşma yaşadığını söyler. Bu yabancılaşma, ona göre Batı karşısında bir aciziyet psikolojisini doğurmuş, bu psikoloji içinde Müslümanlar aciziyeti meydana getiren hususlara eğilmek, onları araştırmak yerine, bir panik refleksle kendi kendinden, kendi değerlerinden kopmayı çözüm olarak görmüştür. Özeleştirici ve soğukkanlı analiz yapması gerekirken sorunu kendi değerlerinde görme eğilimi, beraberinde bir aşağılık duygusunu, güçlü (Batı) karşısında bir şahsiyet ortaya koyamamayı doğurmuştur. Dolayısıyla doğal bir yabancılaşma yaşamaya başlayan toplum önderleri (aydınlar) çareyi kendi geleneklerinin ve inançlarının yapıtaşısı olan İslam dışında aramaya başlamışlardır. Bu kurtuluş arayışı zaman içinde farklı kurtarıcılardan medet ummaya sevk etmiştir onları Karakoç'a göre. Bu kurtarıcıların, ırkçılıktan din düşmanlığına, komünizmden sosyalizme, kapitalizmden materyalizme kadar birçok ideoloji ve anlayış olduğunu ifade eder.⁵⁷⁰ Karakoç'un tablosunu çizdiği bu dönemin Tanzimat dönemi olduğunu söylemek yanlış olmaz.

⁵⁶⁸ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 16.

⁵⁶⁹ Sezai Karakoç, **Unutuş ve Hatırlayış**, s. 33.

⁵⁷⁰ Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III**, s. 52-53.

O, hem Tanzimat'ın hem de İslahat'ın içten gelen bir gereksinimle, doğal, kendiliğinden meydana gelmiş bir süreç olmadığını, aksine bu sürecin “Batının toptan rönesans tesiri” olduğunu ifade eder. Bu dönemin “Batıya karşı batılılaşmak” olarak özetlenebileceğini düşünür. Zira Batı, bu dönemde, bütün dış ve iç değerleriyle bütün Doğu ve İslam dünyasını kuşatmış, Osmanlı Devleti'ni ise hem düşüncede hem de devlet düzeninde etkilemiştir.⁵⁷¹

Batı'nın etkisiyle birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de aydınların ülke sorunlarını ele alırken ona kendi değer yargılarından yaklaşmamış olduklarını ve “dıştan bir yargıyla diyalektiğin anaforu içine” düştüklerini ifade eder. Buna örnek olarak Tanzimat ve sonrasını gösterir. Tanzimat'ta yapılanın da bir tez (İslam-gelenek) antitez (Batılılaşma-ret) diyalektiği olduğuna dikkat çeker. Tanzimat dönemi aydın ve devlet adamları, mevcut düzenin yıkılmasının vasıtaları olmuşlardır ona göre. Tanzimat aydınlarının devreye girmesiyle, mevcut düzenin yıkılışının bambaşka bir mecraya kaydığını, halkın benimsediği ve sahiplendiği değerlerin reddedilip yıkılmaya başlandığının altını çizer. Bu, İslam yaşantısının ve ona taalluk eden şeylerin yıkılıp yerine Batı hayat tarzının getirilmesidir ona göre.⁵⁷²

Karakoç'a göre Tanzimat aydınlarının halka rağmen İslam değerlerinin yerine koydukları Batılı hayat tarzı zamanla aydınlar tarafından asıl unsur olarak anılmaya başlanmıştır. Bu defa, Batılı hayat tarzı, gerçek hayatla çatışmaya başlamış, birtakım tereddütler doğurmuştur. İlk dönemler, yeni olması dolayısıyla, bu aksaklık ve çatışmaların pek eleştirilmediğini söyleyen Karakoç, toplum ruhunda yaşayan geleneğin hesaba katılmadan yeni anlayışın halk yaşamına zorla kabul ettirilmeye/uydurulmaya çalışılmasının büyük çatlaklara neden olduğunu ifade eder. Bu çatlakların geçici, günlük çözümlerle giderilmeye çalışılmasıyla sorunun gün geçtikçe daha da büyüdüğünü, daha derin krizlere dönüştüğünü ve nihayet bir patlama durumuna geldiğini belirtir. Ona göre aydınlar, bu patlama tehlikesini de yine dış çözümlerle ve kendi geleneklerine dönmeden, buna ihtiyaç dahi duymadan, kendi dışa bağlı düşünceleri ile yönlendirmeye çalışmışlar bu da tarihsel problemi iyice derinleştirmiştir.⁵⁷³

⁵⁷¹ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 349.

⁵⁷² Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III**, s. 104.

⁵⁷³ **A.e.**, s. 105.

Batı'daki aristokrasi halk uçurumuna benzer bir uçurumun Tanzimat dönemine kadar İslam toplumunda görülmemesine karşın, Tanzimat sonrasında böyle bir uçurumun meydana getirildiğine dikkat çeker. Bu Avrupa'ya özgü eşitsizlik temelli bir toplum anlayışıdır ve Tanzimat sonrasında Batılılaşma ile beraber Osmanlı toplumuna da yansımıştır. Bunun bile bir taklitten öteye gidemediğini, sınıflamalar ve ihtilallerin bir furya haline getirildiğini ifade eder. Tolumun derdine ve sıkıntısına getirilen çarelerin, onun ihtiyacından çok başka, Avrupa'ya özgü çözümler olduğunu, nitekim hiçbirinin bir çare olamadığını belirtir. Bunu “Nasreddin Hoca'nın içeride kaybettiği yüzüğünü, sırf içeri karanlık diye dışarda araması gibi bir şeydi” örneği ile somutlar. Tanzimat aydınları ve devlet adamlarının söyledikleri ve yaptıklarının toplumun duymak ve görmek istedikleri ile zıt olduğunun, bu zıtlığın onların hayatında önemli yeri olan değerlerin unutturulmaya çalışılmasına kadar vardığının altını çizer. Tanzimat sonrasında tarihin peygamberler dâhil, bütün ideal tiplerinin, örneklerinin, timsallerinin unutturulduğunu, bunların yerine Avrupalı ve Amerikalı örneklerin idealize edilmeye başladığını söyler. Böylece bin bir gücü bulunan toplumun ruh yapısı çökertilmiş, özünden koparılmış, değerlerinden uzaklaştırılmıştır.⁵⁷⁴

Necip Fazıl'dan farklı olarak Karakoç, Tanzimat dönemini eleştirirken isimler ve olaylar üzerinden değil, düşünce ve zihniyet üzerinden hareket eder. Özellikle kişilerle ilgilenmemesi ve olayları ortaya çıkaran zihniyet ve bu zihniyetin doğurduğu sonuçlara odaklanması, tarihe medeniyet perspektifinden bakmasından ileri gelmektedir. Bu bağlamda kendisinin de çok kullandığı iki terimle ifade edilecek olursa tarihi olayların “analiz”inden kendi medeniyet anlayışına uygun bir “sentez”e gitmeye çalıştığı söylenebilir.

Necip Fazıl Tanzimat'ın üç çeyrek asır sonra etkisini Meşrutiyet'le gösterdiğini belirtir. Burada kastedilen II. Meşrutiyet'tir. Ona göre Meşrutiyet, “Makedonya kabadayılarının ruhuna gem takmış ve kör hamlelerini istismara yol bulmuş teşkilâtlı Yahudilik, Masonluk ve Dönmeliğin eseridir!” Bu tanımlamadaki eleştiri dozu, onun II. Abdülhamid'e olan sevgisi ile ters orantılıdır. Onu sevip yücelttiği ölçüde, onun karşısında olan her hareketi sahipleriyle birlikte tahkir ettiği görülür. Nitekim bir gün “tarafsız tarihçilerin” Meşrutiyet'in hedefinin II. Abdülhamid olduğunu itiraf

⁵⁷⁴ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s. 100-101.

edeceklerini söyler. II. Abdülhamid'e kelimenin tam manasıyla hayran oluşu bu devrin eleştirisinin mihenk taşıdır. "İkinci Abdülhamid, sadece Müslümanlığı, Milliyetçiliği, Türklüğü inkıraz ve müstemlekeleşmekten koruyuculuğu ve bütün bunlardan dolayı Yahudiliğe ve Garp emperyalizma ve kapitalizmasına karşı sistemli mücadeleciliği yüzünden" hedef olmuştur ona göre.⁵⁷⁵

Birey ve toplum ahlakının zedelenmesinin, sanat ve edebiyat hayatındaki ucuzluğun, nesil çatışmalarının, uygunsuz eğlenme alışkanlıklarının ve modaların, Düyûn-u Umûmiye ve Osmanlı Bankası gibi müstemleke kuruluşlarında çalışmanın muteber oluşunun, kendi kimliğinden nefret etmenin zarafet ve zekâ sayılışının ilk devrini Meşrutiyet olarak gösterir. Ayrıca kadının ilk defa o devirde açılması, fuhşun o devirde yayılması, Batılılaşma adına Batı'nın her türlü olumsuz yanının o devirde alınması gibi hususlar Necip Fazıl tarafından Meşrutiyet'e mal edilen olumsuzluklardır. Meşrutiyet'in İslam ruh ve bütünlüğünü bozmak için girişilmiş bir hareket olduğu eleştirisinde bulunur.⁵⁷⁶

Âkif'te yaşanmış, hayal kırıklığı yaratmış, dolayısıyla bu hayal kırıklığının içinden umulanın gerçekleşmediği bir devir olarak görülen Meşrutiyet, Necip Fazıl'da büyük bir ruhi yıkım hareketidir. Âkif'in, aktüel zaman içinde ağır şekilde eleştirdiği, aradan geçen yıllardan sonra, ona olan eleştirilerini kendisine çevirdiği II. Abdülhamid ise Necip Fazıl'ın kahramanıdır. Sezai Karakoç ise hem bu döneme hem de II. Abdülhamid'e bakışta Âkif'e değil Necip Fazıl'a yakındır. Bununla birlikte, ne Âkif'teki romantik ve duygusal tavır ne de Necip Fazıl'daki ideolojik tavır yoktur onun bakışında. Hem bu döneme, hem de bu dönemin şahsiyetlerine İslam medeniyetine getirdikleri ve götürdükleri açısından bakar.

II. Meşrutiyet dönemine de İslam medeniyeti için getirdikleri ve götürdükleri bakımından yaklaşan Karakoç, II. Meşrutiyet'i Tanzimat'ın devamı, yeni bir açılımı olarak niteler. Tanzimat'ta toplumu kimlik bağlarından koparamayanlar, bu dönemde gelenekçi kadroyla -bu defa çok daha sert olarak- hesaplaşma içine girmişlerdir. Bu hesaplaşmayı Tanzimat başarısızlığının öcünü alma girişimi olarak yorumlar. Bu noktada faturayı II. Abdülhamid ve çevresine çıkardıklarını belirtir.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 152-153.

⁵⁷⁶ *A.e.*, s. 153-154.

⁵⁷⁷ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, s. 189-190.

II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesini eleştirir. Ona göre tarih II. Abdülhamid'i haklı çıkarmış, onun hayattayken duyduğu kuşkular zaman içinde vuku bulmuştur. Ayrıca, onu tahttan indiren ihtilalcilerin, bu eylemlerindeki zamansızlığa da dikkat çekerek, II. Abdülhamid'e en çok ihtiyaç duyulan zamanlarda devletin ondan mahrum bırakıldığı düşüncesindedir. Vehimli olduğu suçlamasıyla II. Abdülhamid'i tahttan indirenlerin, sonradan tarihin en büyük "vehim kumkumalarına taş çıkartmış" olduklarını vurgular. Ona göre ihtilalciler, yani İttihatçılar, "vehimleri yüzünden en hafif kritiği bile boğmuşlar, yol gösteren bütün ışıkları söndürmüşler, on yılda, bir imparatorluğu batırmışlardır."⁵⁷⁸

Meşrutiyet döneminde aşırı iyimserlikle ortaya çıkan taşkınlıkları, ardından gelen hayal kırıklığını, yıkıntıları ve nihayet iyimserliğin büsbütün kötülüğe dönüşmesini Tanzimat'tan beri gelen köksüz icraatların bir sonucu olarak görür. "O Meşrutiyet coşku ve taşkınlıkları neydi?" diye sorar ve cevabını da "Kısacası, Batılılaşma süreci ve kültür değişimi, toplumumuza soğukkanlılığını ve realizmini unutturmuş." cümleleriyle verir. Doğrudan doğruya söylemese de Necip Fazıl gibi o da Tanzimat'la ortaya çıkan olumsuzluğun görünürdeki olumsuzluklarının Meşrutiyet'te ortaya çıktığına işaret eder.⁵⁷⁹

Necip Fazıl, bu dönemin bazı şahsiyetlerini de eleştirir. Mithat Paşa bunların başında gelir. Ona göre Mithat Paşa "suistimal kumkumasıdır." Modern bankanın temeli sayılabilecek Menafi Sandıklarının kurucusu olduğunu söyler. Tuna valisi iken sancaktaki hilalin yanına haçı koyduğunu, bunun sebebi olarak da azınlıkların hukukunu korumayı gösterdiğini ifade eder. Abdülaziz döneminde sadarete çıkar. Kişisel hırsları ve ikbal sevdası yüzünden daha sonra Abdülaziz'in hal' edilmesini tertiplemiş, bunun için İngiliz sefirinden yardım istemiş ve dördüncü derece Mason olmuştur. Necip Fazıl tarihlerde onun hakkında anlatılanların gerçeği yansıtmadığını söyler ve iki örnek üzerinde durur: İlki Çerkes Hasan Olayı, ikincisi II. Abdülhamid'in tahta çıkmasındaki rolüdür. Abdülaziz tahttan indirilip, intihar ettikten ya da öldürüldükten sonra onun yakınlarından Çerkes Hasan'ın Mithat Paşa'nın konağını basmasını anlatır. Çerkes Hasan'ın vezirlerin de hazır bulunduğu salonda önüne geleni öldürdüğünü, Mithat Paşa'nın ise perde arkasına saklanarak kurtulduğunu, yalancı

⁵⁷⁸ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 254.

⁵⁷⁹ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 188.

tarikhlerin Çerkes Hasan'ın Mithat Paşa'ya "sen milletin babasısın, sana dokunmam" dediğini yazdığını, bunun da gerçeği yansıtmadığını söyler. İkinci yalanladığı husus ise Mithat Paşa'nın II. Abdülhamid'in tahta çıkmasından önce onunla pazarlık yaptığı iddiasıdır.⁵⁸⁰

93 Harbi olarak bilinen Osmanlı Rus Savaşı'nı Mithat Paşa'nın körüklediğini söyleyen Necip Fazıl, Meclis-i Mebusanın açılması ve *Kanun-i Esasi*'nin ilanında da onun "hokkabazlık" yaptığını belirtir. Abdülaziz'in öl(dürül)mesi olayında dahli olduğu iddialarına ve ardından yargılanıp suçlu bulunmasına ve II. Abdülhamid'in onu affetmesine de değinir Necip Fazıl. Taif'e sürüldüğünü, orada şirpençe denilen hastalıktan öldüğünü, onu II. Abdülhamid'in öldürttüğü iddialarının tamamen asılsız olduğunu vurgular. Bunu Mithat Paşa'nın oğlu Ali Haydar Mithat'ın kitabına dayandırır. Necip Fazıl Mithat Paşa'yı da Hıristiyan dostu ve İslam düşmanı olarak tavsif eder. Eleştirileri gittikçe dozunu yükseltir. Eleştirisini, "İçinden İslâmiyet nefreti taşan, satıhçı, küçük açığöz, küstah, riyakâr ve yalnız çıkarına bakmış, harîs tip..." sözleriyle tamamlar.⁵⁸¹

Necip Fazıl Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar uzanan devreyi ise "keçi yolu" olarak niteler.⁵⁸² Yirminci yüzyıl, ona göre Batı dünyasının tarihinin en büyük buhranını yaşadığı asırdır. Bu buhran sadece kendisini değil bütün dünyayı etkilemiştir. Bu krizin içinde ilk istiklal savaşının maddi olarak kazanılmasına karşın manen kaybedildiği görüşündedir. Ona göre, "İkinci Dünya Harbinin üçüncüye geçit veren eşikten de, tarihî bir netice olarak, Sırat gibi kıldan ince ölüm köprüsüne getirilir, bırakılır!" İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye yeni bir eşikte, bir başka deyişle yeni bir yol ayrımındadır.⁵⁸³

Tanzimat dönemine Sezai Karakoç'un yaklaşımı da eleştireldir. Tanzimat'tan çok önceye dayandırdığı düşünce duraklamasının Tanzimat'tan sonra da gelişerek hiç düşünmemeye kadar vardığını ifade eder. Bu dönemde görülen kimi düşünce akımlarını ise kopya olarak niteler.⁵⁸⁴ Bu bağlamda Necip Fazıl'ın taklitçilik dönemi tanımlaması ile benzer bir bakışı olduğu söylenebilir.

⁵⁸⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 62-66.

⁵⁸¹ **A.e.**, s. 68-69.

⁵⁸² Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 69.

⁵⁸³ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 145.

⁵⁸⁴ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 25.

3.6. Tarih ve Aktüel Mukayesesi

Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un şiirlerinde ve düz yazılarında tarih ile aktüel zamanın sıkça mukayese edildiği görülür. Mukayese üç isimde farklı noktalara odaklanmakla beraber genel olarak geçmişin zenginliği, şaşaaası, gücü, kahramanları, ruh ve ahlak üstünlüğü, İslam'ın doğru anlaşılması, estetik üstünlüğü ile halin fakirliği, sönüklüğü, zayıflığı, zaafları, cansızlık ve ahlak zaafları, İslam'ın yanlış anlaşılması, zevk düşkünlüğü yönlerinden yapılır.

Üç isimde de -yakın tarih dışında- tarih ile aktüel taban tabana zıttır. Bu zıtlık farklı şekillerde kurulur. Örneğin Âkif'te zıtlık geçmişin mamur devirleri ile “*perişan*” aktüel zaman arasında ve “*ecdat*” olarak nitelediği örnek şahsiyetleri ile “*sefil*” olarak nitelediği aktüel kendi zamanının Müslümanları arasında kurulur. Necip Fazıl ise zıtlığı sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlara kadar her alanda geçmişin ruh ve mana üstünlüğü ile aktüel zamanın bütün bu alanlardaki ruhsuzluk ve manasızlığı üzerine kurar. Karakoç'ta ise zıtlık İslam'ın tarihte kurduğu üstün medeniyetle aktüel zamanda bunun dirilmeye muhtaç hali arasındadır daha çok.

Mehmed Âkif'te tarih ve aktüel taban tabana zıt iki kutuptur. Tarih ve hal mukayesesi onda somut olaylar üzerinden yapılır daha çok. İmge, hayal ve çağrışım yerini didaktik bir yaklaşıma bırakır. Bu bağlamda “*ecdat*” vurgusu onda çok baskındır. Ona göre şanlı bir tarihin var olması da o şanlı tarihe layık olmayan aktüel zamanın varlığı da kişilere bağlıdır. Asır (zaman/tarih) edilgendir, etken olan insandır. İnsan, yaşadığı zamanı değerlendirir ve ona kendi azmiyle, gayretiyle, birlik ve beraberlik şuuruyla, inancına sınımsız sarılmasıyla bir değer katar. Ecdadının yaptığına bu olduğuna inanır. Bu yüzden aktüel zamanın halinden bahsederken ecdadını ve ecdadının eserlerini anar. Onun kendisine de eserlerine de hayranlıkla bakar. Müslümanların miskinlikten kurtulmaları, uykularından uyanmaları, “*şedd-i rahl*”etmeleri ancak ecdadının hissiyle hislenmelerine, onun kanından bir kanla harekete geçmelerine bağlıdır. Asr Suresinin tefsirinde, insanların içinde buldukları asrı kötülerini, kendi kusurlarını asra yüklemelerini eleştirirken “Demek kabahat asırda değil, asrı iyi kullanamayan insanlardaymış.”⁵⁸⁵ yargısını ortaya koymasına da bu

⁵⁸⁵ Mehmed Âif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 386.

yüzdendir. Ecdadın niteliklerini hale taşıma, hali o niteliklere uydurma gayreti içindedir.

Âkif'te daha çok somut olay ve olgular üzerinden yapılan geçmiş hal mukayesesi, Necip Fazıl'da soyutlaşır. Niceliklerin değil, niteliklerin vurgunu olduğunu söyleyen Necip Fazıl⁵⁸⁶, mukayesede de soyut niteliklere yönelir. Onda somut olay ve olgular üzerinden yapılan mukayeseler azdır. O, halin ruhsuzluğuna karşı geçmişin ruhunun yüceliğine vurgu yapar. Geçmişle hal arasındaki mukayesede semboller önemlidir. “Eski çınar şimdi noel ağacı”dır; “Dallarda iğreti duran yaprak utansın”dır.⁵⁸⁷ Çınar ağacı ile geçmişin bütün muhteşem zamanları yüceltilir, onunla kendi arasında bir aidiyet kurulur, o dönemler idealize edilir; noel ağacı ise kökü olmayan, kökünden koparılarak evin bir köşesine konmuş, yaprakları çok geçmeden kuruyacak, süsleri yapmacık ve geçicidir. Böylece halin bütün bir ruhsuzluğuna, yapmacıklığına, geçici ışıltısına ve yakın olan kayboluşa gönderme yapılır. Necip Fazıl geçmişte gördüğü ruhu ve manayı, halde görmez ve onu hale taşımaya, hale o ruhu ve manayı hatırlatmaya çalışır.

Sezai Karakoç'un geçmişle hal arasındaki karşılaştırmaları ise Necip Fazıl'a benzerdir. O da niceliksel karşılaştırmalar, somut olay, olgu ve durumlar üzerinden değil niteliksel karşılaştırmalar üzerinden mukayese yapar. Onun geçmişle hal mukayesesine, bütün düşüncelerini çerçeveleyen medeniyet düşüncesi hâkimdir. İnanç, ahlak, bilinç gibi değer oluşturucu, dünya görüşünün uzantısı olan ve hayata da pratik akisleri bulunan umdeler üzerinden yapar geçmiş hal mukayesesini. Bu bağlamda onun değerler üzerinden bir durum değerlendirmesi, geçmiş şimdi karşılaştırması yaptığını söylemek yanlış olmaz.

Mehmed Âkif'in “Mahalle Kahvesi” şiiri, tarihle aktüel zaman arasındaki tezadı ortaya koyduğu şiirlerinden biridir. Tembelliğin, vakti boşa geçirmenin, çalışma fikrinden yoksunluğun göstergesi olan kahvehane, Âkif'e göre Müslümanların ölmeden gömüldükleri yerdir. Âkif, zeki ve yiğit ecdadının ömrünün kahvehanelerde geçmediğini, can derdi taşımadan ölüm şevkiyle yaşadıklarını, fakat aktüel zamandaki Müslümanların bütün bunlardan çok uzakta olduklarını ifade eder.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 88.

⁵⁸⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 413.

⁵⁸⁸ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 143.

Âkif'in aktüel meseleleri tarihe bağlama ve tarihle yorumlama alışkanlığının belki de en tipik örneğidir “Mahalle Kahvesi” şiiri. Kahvehaneleri ve kahvehanelerde vakit öldüren kişileri tasvip etmeyen Âkif, bu mekânları “Şark'ın harim-i katili” olarak görmektedir. Bu bağlamda tarihi bir dönüş, bir ibret vesikası olarak ortaya atar ve geçmişte yaşayan Müslümanların necip, şanlı, zeki, korkusuz oluşlarını hatırlatır. Böylece, sosyal, siyasal, ekonomik, psikolojik yollardan yaklaşılabilecek soruna ve onun çözümüne tarihi örneklerle, mukayeselerle yaklaşmış olur. Aktüelle tarih, Müslümanların hâliyle de eski Müslümanlar tezaadı pratik bir uyarma metodu olarak Âkif tarafından kullanılır.

Bu şiirde yaptığı “kan” vurgusunu başka şiirlerde de yapar Âkif. Onun, kan ve ırkı etnik bir aidiyete değil de din bağına dayandırması, tarihe bakışını da etkileyen önemli bir ayrıntıdır. “Bunu benden duydunuz, ben ki, evet, Amavudum...”⁵⁸⁹ mısraı ya da Arnavutluk'un baba yurdu olduğunu ifade ettiği mısralarla Arnavut olduğunu birçok defa belirtmesine karşın bunu bir aidiyet olarak görmeyen Âkif, “Hani, milliyyetin İslâm idi... Kavmiyyet ne! / Sarılıp sınımsı dursaydın a milliyyetine. / “Arnavutluk” ne demek? Var mı Şerîat.'te yeri? / Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri!”⁵⁹⁰ mısralarıyla önemli olanın İslam dinine olan bağlılık olduğunu dile getirir. Bu bağlamda Âkif'in vurguladığı ecdat, kavim ayırt etmeksizin tarihte iz bırakmış eski Müslümanlar, kan Müslüman kanı, ırk da İslam ümmetidir. Bunların hiçbirini etnik anlama gelecek şekilde telaffuz etmez. Hadis olarak zikrettiği ve her Müslüman'ın diğer Müslümanların dertlerini dert edinmesini öğüdünü içeren cümleden hareketle yazdığı şiirde, “Kahraman ecdadınızdan sizde bir kan yok mudur? / Yoksa: İstikbâlinizden korkulur, pek korkulur!”⁵⁹¹ mısralarındaki “ecdat” ve “kan” ifadelerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Berlin Hatıraları'nda da geçmişle aktüel zaman mukayesesi ecdat vurgusu üzerinden yapılır. Âkif, bu kez isimler zikrederek anar ecdadını. Kendisini de ecdadın vefasız evlatları arasına katar ve ecdadının yadigârı olan toprakları koruyamadıklarını belirtir. Ecdadın yadigâr bıraktığı toprakların kendilerine yâr olduğunu, ancak

⁵⁸⁹ A.e., s. 231.

⁵⁹⁰ A.e., s. 230.

⁵⁹¹ A.e., s. 325.

kendilerinin ona yâr olmadıklarını dile getirir. Bu vefasızlığın elde ancak beş on karış toprak bırakacağını da meçhul olduğunu mısralarına taşır:

“Ömer’lerin, Yavuz’un, biz vefâsız evlâdı,
Sıyânet eylemedik yâdigâr-ı ecdâdı.
Ne yâr-ı candı o, lâkin biz olmadık ona yâr;
Sonunda parçalanıp yurdumuz, diyâr diyâr,
Küçüldü öyle ki: Yoktur yaşatmak imkânı,
Dönüp de arkaya nâmûsu, dîni, vicdanı!
Evet, bu hisler için bir mezâr olur ancak,
Kalırsa elde nihâyet beş on karış toprak!”⁵⁹²

Bu şiirde Ömer ve Yavuz isimleriyle ecdadını anan Âkif, Âsım manzumesinde Ertuğrul, Osman, Orhan, Süleyman Paşa, Selim, Yıldırım gibi isimleri anarak kaybolup giden geçmişe özlemini dile getirir. Zira “Yurdu baştan başa viraneye dönmüş[tür] Türk’ün” ve “Dünkü şen, şâtır ocaklar yatıyor[dur] yerde bugün.”⁵⁹³ Muhîtin hâli onu mâziye tırmandırır. Âkif’in mâziye bakışının hâl ile ilişkisi Âsım şiirinde görüleceği gibi tesadüfi değildir. Toprak kayıplarından, eldeki toprakları yitirdikten, vatanın parçalanışından bahsederken tarihte fetihleriyle bilinen şahsiyetleri anar. “Azimden Sonra Tevekkül”de asırlarca uyumayan, eldeki yurdu onlara bırakan, üç kıtada izleri görülen ve bir gün olsun dinlenmemiş, mücahit bir nesil olarak tavsif eder ecdadını Âkif.⁵⁹⁴

Necip Fazıl, genelleyici bir ecdat vurgusu şeklinde olmasa da geçmişin önemli isimlerini anarak bir ruh ve mana mukayesesine girer. Fatih Sultan Mehmed bu manada dikkat çeken bir figürdür. Fatih Sultan Mehmet, devlet adamlığında, ordu kumandanlığında, politikada onun beklediği insandır. Politika ile ilgili 27 Ağustos 1952 yılında kaleme aldığı yazısında geçmişin değerini ve halin değersizliğini politika üzerinden mukayese eder. Fatih Sultan Mehmet’le beraber Yavuz Sultan Selim’i de anarak büyük mefkûre hedefi olan bir ordu politikası ile bu isimlerin geçmişte

⁵⁹² A.e., s. 360.

⁵⁹³ A.e., s. 391.

⁵⁹⁴ “Ecdâdını, zannetme, asırlarca uyurdu;
Nerden bulacaktın o zaman eldeki yurdu?
Üç kıt’ada, yer yer, kanayan izleri şahid:
Dinlenmedi bir gün o büyük nesl-i mücâhid.” A.e., s. 481.

İstanbul'u fethedip, doğuyu birleştirerek Avrupa içlerine yürümelerine karşın aktüel zamanda bu politikanın yerini “Yurtta sulh, cihanda sulh” “dövizine” bıraktığını söyler. Bu politika, ona göre hak ve şahsiyet iddiasında bulunamamaktır. Bu politikayı “besleme politikası” olarak niteleyerek tenkit eder.⁵⁹⁵

Hazreti Ömer, Necip Fazıl tarafından da anılır. 22 Mayıs 1959 yılında kaleme aldığı “Adalet” başlıklı yazıda, kendi yaşadığı devrin adaletinden memnun olmayan ve hâkimlerin tarihi köklerinde var olan adalet anlayışını her türlü tasalluttan kurtarmasını isteyerek Hazreti Ömer'i adalet bakımından erişilmez bulur. Onunla beraber Kanuni, Fatih ve Yıldırım gibi Osmanlı padişahlarını ve dönemlerini de yüceltir.⁵⁹⁶

Kendi zamanı ile geçmişi doğrudan doğruya mukayeseye girişme de Sezai Karakoç'ta da geçmişin tebcili, halin ise tenkidi göze çarpar. Diriliş çağrısının ve davasının gerekçesi de budur zaten. Onun tavrı da Âkif'ten ziyade Necip Fazıl gibidir ecdat hususunda. Aktüel zamanın Müslümanlarının Batı medeniyetinin etkisinde, kendi tarihinden bihaber ya da ona kayıtsız yaşamaları, geçmiş kahramanlıkların, yiğitliklerin, ruh ve bedence İslam'a bağlı oluşun timsali insanlar arar aktüel zamanda. İslam medeniyetini Batı medeniyeti karşısında tekrar diriltecek olan bu insanlardır, umutludur bu insanın çıkacağından ama hâlihazırda da yoktur bu insan modeli. Bu sebeple, sık sık, İslam tarihine üstün nitelikleriyle isimlerini yazdırmış şahsiyetleri anar. Bu anı, tıpkı Âkif ve Necip Fazıl'da olduğu gibi aktüel zamana üstün örneği getirme, bu örnekle aktüel zamanı diriltme, uyandırma, eski şanlı, ihtişamlı zamanlarda döndürmedir.

Bu noktada onun da önünde var olan geçmiş örneği İslam'ın ilk yılları ile Osmanlı Devleti'nin doğuş ve yükseliş zamanlarıdır daha çok. Geçmişte var olan her bakımdan ideal toplumun aktüel zamanda tam tersiyle var olduğu görüşündedir. Sabır, alçakgönüllülük, hakka riayet, kanuna saygı, tolu mu önceleme, düzene özen gösterme ve daha birçok hasletin içinde bulunduğu zamanda var olmadığını, “İçinde bulunduğumuz zaman, yıkıntı yanıla o günlere benzemektedir.” sözleriyle dile getirir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 164, 166.

⁵⁹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: II**, s. 94-96.

⁵⁹⁷ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 22.

Karakoç, kendi zamanında gerek Türkiye'nin gerekse diğer İslam devletlerinin ve milletlerinin yaşadıkları sorunları Osmanlı Devleti'nin yıkılışına bağlar ve geçmişte bu devletin birer parçası olarak huzurlu ve düzenli iken, kendi zamanında bu huzur ve düzenden eser kalmamış, özellikle Orta Doğu ve İslam ülkeleri zillet içinde yaşamaktadır. Geçmişten tam tersine, “çirkef, bendi yıkılmış baraj suları gibi” İslam ülkelerinin üzerine boşalmaktadır ona göre.⁵⁹⁸

Fecir Devleti şiirinde geçmiş ile aktüel zaman arasındaki tezat ifade edilirken geçmiş yüceltilir, aktüel zaman ise içinden çıkmak, kurtulmak gereken bir zaman dilimi olarak ortaya konur. Geçmişte insanları diriltten keskin kılıçlarıyla Ali ve Halid İbn-i Velid gibi kahramanlar insanlığın kalbinde yer etmişlerken aktüel zaman bir bozgun dan ibarettir. Bu durum birdenbire olmamış, belirtileriyle ve sesleriyle gelmiştir. Şair bu durumdan kurtulup çıkılacağından emindir ve bozgun da bunun düşünüyü görmektedir:

“Bu ülkü bir kılıç gibi keskindir
Uzar uzar kalbimizin içine kadar
Sizi öldürmek için değil
Sizi diriltmek için
Tutun ki bu kılıcıdır Ali'nin
Halid İbn-i Velid'in
Fakat ben dağların sesini duydum
Anladım gelmekte olan zamanı
...
Şimdi ben bozgunu yaşayan bir ulus gibi
Bozgununu yaşayan ulusum gibi
Gömülüyorum yabancı bir geceye
...
Ve gece hışırtıları içinden
Bin yıllık kar altından
Ölüler kentinden
Sıyrılarak
Geceyi ışıklarla delerek
Gelenler var biliyorum”⁵⁹⁹

“Fatih Kürsüsünde şiirinde”, Âkif ecdadının mimari eserleriyle aktüel zamanın mimari eserlerini mukayese eder. Fatih Camii'ne doğru yürüyen iki arkadaşın

⁵⁹⁸ A.e., s. 36-37.

⁵⁹⁹ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 418-419.

ağzından anlattığı tarihi eserler ona geçmişin yüceliğini, ecdadın büyüklüğünü hatırlatır. Geçmiş ve ecdadını beğenip takdir eder, aktüel zamanı ve insanını beğenmez eleştirir. Süleymaniye Camii'ne bakar ve geçmişini özlem ve minnetle anar, ona hayran olur. Geçmişte ilme verilen değeri de Süleymaniye Camii üzerinden ifade eder: “Dur da Ma'bûd'una yükselmek için ilme basan / Ma'bedin hâlini gör, işte serâpâ iman!” mısralarıyla ecdadının ilme verdiği değeri, onu inancın temeli yapması olarak gösteren Âkif, şiirin ilerleyen bölümlerinde de “Evet, medâris, o vahdet-serâ-yı muhteşemin / Önünde: Hürmetidir dîne her zaman ilmin” diyerek ilmin de inanca hürmetsizlik olarak görülmediğini belirtir. Bu mısralarla geçmişte ilmin dine, dinin de ilme saygı ve hürmetle baktığını, birinin diğerinden ayrı olmadığını gösterir. Geçmişte hastaneler inşa eden, tıp medreseleri kuran, tıbbı önem veren, müderrislerinin her biri tıp ilmine aşına olan ecdadın yerini aktüel zamanda “miskin kılıklı kahvehaneler” ve bu kahvehanelerde vakit geçiren “vefasız” nesil almıştır. Tarihin ortasından bakan gözler olarak nitelendirdiği yapılar arza hâkim olan erleri hatırlatır ona. Kendi zamanının Müslümanlarını ise “nesl-i muzmahil” olarak niteler. Bu perişan neslin yaşaması ise ona göre maskaralıktır.⁶⁰⁰ Maskaralık olarak nitelediği halden kurtuluşun çaresini “Vaiz Kürsüde” bölümünde, “Deden ne türlü yaşarmış... Adamsan öyle yaşa:” mısraıyla, ecdadı örnek almak şeklinde ifade eder.

Osmanlı'nın yıllar boyu süren savaşlar yaşaması, içeride ve dışarıda yaşadığı sıkıntılar, onda da bir bıkkınlık ve yılgınlık halinin oluşmasına neden olur. Bu hal, ülkenin harap ve perişan halden artık kurtulması isteği ve arzusuyla şiirlerine zaman zaman bir isyan şeklinde yansır. 1915 yılında Bakara Suresinin 286. ayetinin mealinden hareketle yazdığı şiire de, Birinci Dünya Savaşı sebebiyle zor günler geçiren yurdun Âkif'te uyandırdığı bu haletiruhiye hâkimdir. Bu şiirde Âkif, ecdadının din için yaptığı fedakârlığı dile getirerek Allah'tan yardım ister. Ona göre ecdadın ve onun çocuklarının yaptığı fedakârlık zaferi hak etmektedir. Âkif'in bu mısralarında tarih adeta bir ruh, hal ise bedendir. Tarihi, yani ruhu alır; hale, yani bedene taşır. “Yâdında kalan hâtıra bir şey, o da ancak: / Gökten ona “Yüksel!” diyen ecdâd-ı şehîdi! / Artık o da yükseldi, fakat yerde ümîdi!”⁶⁰¹ mısraları geçmişin

⁶⁰⁰ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 258-261.

⁶⁰¹ **A.e.**, s. 317-319.

ümidinin halde yaşamasının ve yaşatılmasının vurgusudur. Halde zaferin kazanılması, Âkif için tarihte kanlarını seve seve feda etmiş şehitlere bir borçtur.

Necip Fazıl'da da geçmiş ve hal arasındaki mimari mukayese dikkat çeker. Tıpkı Âkif gibi onun da Süleymaniye Camii'ni yücelttiği, onun ruh ve mana yönünden yorumunu ve değerini ifade ettiği görülür. 24 Temmuz 1952 yılında kaleme aldığı "Fatih Dirilecektir!" başlıklı yazısında Fatih'in bir gün dirilerek Süleymaniye Camii'ne bakacağını, "Bir zamanlar, belli başlı bir iman ve dünya görüşü mihrakının içinden zaman ve mekâna tahakküm eden Türk milleti[nin], bu eseri verdikten ve o günden sonra her eserini bu eserle denkleştirdikten sonra", asırlar geçmesine rağmen bu esere denk hiçbir eser vücuda getiremediğini ve son derece değersiz işler seviyesine düşülmüş olduğunu ifade eder.⁶⁰² "Muhasebe" şiirinde "Yeni çirkinde mahkûm, eskisi güzellerin"⁶⁰³ dediği gibidir gördüğü manzara. Âkif'in somut faydaya dönük bakışına karşın Necip Fazıl'ın tarih hal mukayesesine daha estetik kaygılarla yaklaştığı görülür. Klasik mimariyi yüceltir. Osmanlı döneminin haşmet devrinin en önemli yapılarından birinin de Topkapı Sarayı olduğunu ifade eder. Haşmet devresine koşturarak gelişen bu haşmetli mimariye zıt olarak kendi devrindeki yapıları kâğıt helvasına benzetir.⁶⁰⁴ Bu bağlamda geçmiş mimari bakımdan da yüceltilerek idealize edilir. Doğrudan söylenmese de estetik bakımdan hal kifayetsizdir. Kâğıt helva örneği ucuzluğu, basitliği ifade eder.

Âkif'in "Deden ne türlü yaşarmış... Adamsan öyle yaşa:" mısraındaki gibi Necip Fazıl'da da dede, baba, süt nine vurguları görülür. "Çırpınır" şiiri baştanbaşa bir eski yeni, geçmiş hal çatışmasını ifade ederken "Nesiller arası korkunç manzara"ya da dikkat çeker. Ölülerin evlattan yana çırpındığını belirten Necip Fazıl, nesiller arsında gördüğü korkunç manzarayı "Domuz yavrulayan ana çırpınır" mısraıyla ifade eder.⁶⁰⁵

"Destan" şiirinde de nesiller arsındaki çatışmaya vurgular vardır. "Benim adım Bay Necip, babamınki Fazıl Bey" mısraı sosyal bir değişmeye gönderme yapar. Cumhuriyet'in ilanından sonra, Batılılaşma yolunda atılan adımlardan biri de toplumda kullanılan lakap ve unvanların düzenlenmesidir. Bu bağlamda 1934 yılında

⁶⁰² Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: I**, s. 86-87.

⁶⁰³ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 402.

⁶⁰⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **İstanbul'a Hasret**, s. 11-12.

⁶⁰⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 405.

çıkarılan 2590 Numaralı Kanun’la bey, efendi, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi gibi toplumda sıkça kullanılan ve klasik toplumun muaşeretine ait olan unvan ve lakapların kullanımı yasaklanmıştır. Bunların yerine Batı dillerindeki Mr. Mrs. Miss gibi ifadelere karşılık olarak bay ve bayan kelimeleri türetilmiştir. Dilin doğal gelişimi içinde ona dâhil olmuş ve toplum içinde tabii surette kullanılmaya başlanmış, ayrıca belli bir dünya görüşüne bağlı muaşeret kurallarının bir parçası olan unvanların bir kanunla değiştirilmesi ve toplumun muaşeretine müdahale edilerek onun değiştirilmesi nesiller arasındaki muaşeret farklılığının oluşmasında etkili olmuştur. Şair, nesiller arasındaki kopukluğa bu bağlamda işaret eder ve devamında “Utanırdı burnunu göstermeye sütünem, / Kızımın gösterdiği, kefen bezine mahrem.” diyerek, geçmişle hal arasındaki kopuşun ortaya çıkardığı tezadı somutlaştırır. Şiirin ilerleyen bölümlerinde de “Mezarda kan terliyor babamın iskeleti; / Ne yaptık, ne yaptılar mukaddes emaneti?” mısralarıyla geçmişle hal arasındaki tezadın sosyal ve manevi yönünün birlikteliğine dikkat çeker. Değerler değişmiş, hassasiyetler farklılaşmıştır şaire göre. “Bir şapka, bir eldiven, bir maymun ve bir inkılap” denilerek sosyal ve manevi değişimin, kopuşun, nesiller arasında ortaya çıkan tezadın altında yapılan inkılapların etkili olduğuna işaret edilir.⁶⁰⁶

Necip Fazıl’ın tiyatro eserlerinde de nesil çatışması dikkati çeker. Kendi zamanının tanığı olan yazar, bu tanıklığı eserlerine de yansıtır. Bunun tiyatro bağlamında iki örneği ilk baskısı 1964 yılında yapılan *Ahşap Konak* ile ilk baskısı 1972’de yapılan *Canım İstanbul* eserleridir.⁶⁰⁷ *Ahşap Konak* başlı başına bir nesil çatışması hikâyesidir. Sosyal ve ahlaki değişimin ortaya çıkardığı nesiller arasındaki çatışma ve yeninin eleştirisi konu edilmiştir. Yetmiş beş yaşındaki Recai, eski Bâb-ı Alî hulefasındandır. Kırk yedi yaşındaki Belkıs onun kızı, yirmi bir yaşındaki Aysel ise torunudur. Eserde Aysel ve onun neslinin zevkleri, alışkanlıkları, hayatları, ilişkileri ve ahlakları Recai tarafından yadırganır. İki nesil arasındaki uyumsuzluk çatışmaya dönüşür. Yazar bu çatışmada açıkça Recai’nin temsil ettiği ahlaki değerlerden yana olmasa da Aysel’in temsil ettiği nesildeki ahlaki yozlaşma

⁶⁰⁶ A.e., s. 406-407.

⁶⁰⁷ Necip Fazıl Kısakürek, başka eserlerinde de nesil çatışmasını iyi geçmiş, kötü hal çerçevesinde işlemiş olsa da bu iki eser dışında bu konunun işlendiği eserler hikâye zamanı ile ilgilidir. *Ahşap Konak* ile *Canım İstanbul* tiyatrolarında hikâye zamanının yazarın içinde yaşadığı aktüel zamanla örtüşmesi dolayısıyla sadece bu iki eseri değerlendirmek uygun görüldü.

olumsuzlanır. Yazar, geçmişin Recai'nin ölümü ile tamamen yok olup gitmesini istemez. Onun ruhunun İslami hassasiyetleri uyanmaya başlamış ve kardeşi Aysel ile annesi Belkıs'ın yaşantılarından uzak duran erkek torunu Yüksel'de devam etmesini ister. Bu sebeple oyunun sonunda Recai'nin Aysel ve Belkıs'ı öldürmesi, bir başka taraftan Yüksel'i yaşatmak içindir.⁶⁰⁸

Canım İstanbul adlı tiyatro eserinin de vaka zamanı yazarının zamanıyla örtüşür. Bu eserde de sosyal değişimle ortaya çıkan manzara esere yayılarak eleştirilir. Oyunun içinde Selma ve arkadaşları *Canım İstanbul* temalı bir eğlence düzenler. Bu gecede 1854 senesi İstanbul'unun kadın ve erkek giyim ve modasından başlanarak sırasıyla 1894, 1914, 1924,1924 ve 1964-65 kadın ve erkeğinin giyim ve modaları gösterilir. 1854 senesinde feraceli olan kadın ile setre pantolonlu erkek birtakım semboller üzerinden iletişim kurarlarken, 1965'lere gelindiğinde mayo giyen kadın ile erkek öpüşecek kadar yakınlaşmıştır. Eserde, genel olarak Selma'nın nesli ve zamanına, özel olarak ise kadın-erkek ilişkisindeki bu değişmeye dönük eleştirel bakış göze çarpar.⁶⁰⁹

Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*'nde devlet ve yönetim mefkûresini anlatır ve burada kumar, içki, zina, fuhuş ve benzeri toplumu ifsat edici gördüğü alışkanlık ve zevklerin ideal devletinde yasak olacağını ifade eder. Bu bağlamda onun eserlerinde eleştirdiği sosyal manzara ile ideal devletinde olmamasını istediği alışkanlık zevkler koşuttur. Mezkûr tiyatro eserlerinde gençler içki, kumar, esrar gibi Necip Fazıl'ın ideal devlet tasavvurunda yasak olması gerektiğini söylediği alışkanlık ve zevklere sahiptir.⁶¹⁰ Eserlerde olumladığı kişilerin, davranışların, zevklerin ve itiyatların ise onun ideal devletinde olmasını istediği ahlaki değerlerle örtüştüğü söylenebilir.⁶¹¹

Sezai Karakoç da Necip Fazıl gibi bilimden toplumsal hayata, sanat ve edebiyattan düşünceye kadar birçok alanda geçmiş ile hal mukayesesi yapar ve tarihten

⁶⁰⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Ahşap Konak**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1964.

⁶⁰⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Canım İstanbul**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1972.

⁶¹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 317-339;

⁶¹¹ Onun ideal devlet ve yönetim tasavvurunun oluşmasında da tarihte övdüğü ya da eleştirdiği dönem ve kişilerin izleri görülür. Örneğin bu devletin hak ve kanun anlayışlarından bahsederken Hazreti Ömer'in gönlü ve kalbinin örnek alınması, subayından bahsederken İmam-ı Rabbanî'nin "yıkayıcı elinde ölü" sözünde ifadesini bulan emre itaat; Batı'da eğitimden bahsederken Şinasi ve benzerleri gibi olmama, Başyücelik akademisinden bahsederken Encümen-i Dâniş'e benzemeden bahsedilir.

kopuşa işaret eder. Ona göre kendi zamanında geçmişle ilişki çoğunlukla kesilmiş, gelenek terk edilmektedir. Özellikle edebiyatta ve sanatta bu durumun altını çizer. Bu ilişkinin zorunluluğuna işaret eder ve bunun ruh ilişkisi kurmak suretiyle yapılması gerektiğine işaret eder. Kendi zamanında bunun yapılmadığını, edebiyatta da düşüncede de gelenekten kopulduğunu dile getirir.⁶¹²

Çağdaş Müslümanların, kendi potansiyellerinin farkında olmadıklarına işaret eden Karakoç da Necip Fazıl'la benzer şekilde bir ruh yitimine işaret eder. Hazreti Âdem'in, Hazreti İbrahim'in, Hazreti Musa'nın, Hazreti İsa'nın ve Hazreti Muhammed'in ifade ettiği manalardan tamamen uzaklaşmıştır modern Müslüman ona göre. Müslümanların tarihteki hakikat, ruh, adanmışlık, cesaret ve direnç, dirilik ve dinçlik, üstünlük sona ermiştir halde. Müslüman düşmüş ve bu düşüşte kendi dışında suçlu da yoktur.⁶¹³ *Zamana Adanmış Sözler* kitabının "Esir Kent'ten Özülke'ye" bölümünde aktüel zamandaki değer yitimine gönderme yaparak, geçmişi yüceltir. Şair "Nerde kaldı o aziz o gün yüzlü saadet / Altın taçlı sevgili şiir sağılan cevher / Yakut işi hayaller alelâdeden nefret / Su yerine bengisu her yapı için mermer" mısralarıyla geçmişin estetik ve zevk bakımından üstünlüğüne işaret eder.⁶¹⁴

Karakoç'un geçmiş hal mukayesesinde en trajik anlatım "Çeşmeler" şiirinde görülür demek yanlış olmaz. Bakımlı, akar, sadece insanların değil diğer canlıların da susuzluğunu gidermek suretiyle bir uygarlığın canlı ve hayat dolu oluşunun yanında hayat verici, canlandırıcı, diriltici yanının sembolü olan çeşmeler, aktüel zamanda o ihtişamlı medeniyetin tam aksi durumunu sembolize etmektedir. Bu çeşmeler eski zamanların birer kartvizitidir şaire göre. Birden, hiç umulmadık bir köşede insanın karşısına çıkarlar. Zaman içinde terk edilmiş ve unutulmuşlardır. Şair onlar için "Ruhumun hiyeroglifleri" benzetmesinde bulunur. Yani her çeşme bir semboldür şaire göre, her birinin ayrı bir anlamı vardır, kolay kolay çözülemeyen. "Ölümsüz bir uygarlığın / -Ah, ne çelişki- / Ölümsüz kitâbeleri / Sonsuzluğun mezartaşları / Çeşmeler" mısralarıyla, çeşmeler açık bir geçmiş hal tezadı ortaya koyar.⁶¹⁵

⁶¹² Sezai Karakoç, *Sûr: Günlük Yazılar III*, s. 116.

⁶¹³ A.e., s. 110-111.

⁶¹⁴ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 436.

⁶¹⁵ A.e., s. 466.

Karakoç geçmişte Muhyiddin İbn-i Arabi, Mevlana, Molla Cami, İmam-ı Rabbani gibi büyük ideal Müslümanların, insanlığı peygamberlerden sonra aydınlatmayı başarmış şahsiyetlerin yetiştiğini, halde ise böyle isimlerin yetişmediğini ama buna şiddetle ihtiyaç olduğunu ve Müslümanların Allah'a ve İslam'a dönerek inançlarında var olan güce yaslanıp bu gücü tekrar ortaya çıkarmaları gerektiğini ifade eder.⁶¹⁶

Büyük dönemlerinden sonra İslam âleminin bir ruh tembelliği içinde düştüğünü ve bunun devam ettiğini, hatta giderek bir ruh pintiliği halini aldığını ifade eder. Ruhların yeniden eski soyluluğuna dönmesi gerekliliğine işaret eder ve bunun zorunluluğuna vurgu yapar. Bunun için de iman nuruyla ruhların yıkanması gerektiğini belirtir.⁶¹⁷

Kurumsal bakımdan da hal mazi mukayesesini maziden yana olumlu, halden yana olumsuzdur. Eskiden toplumumuzda inanç, düşünce, duygu ve davranış dünyalarımız arasında bağ sağlayan müesseseler vardı.” diyen Karakoç, bu kurumların toplumdaki olumsuzlukları daha doğmadan engellediğini, ortadan kaldırdığını, başka bir deyişle tedavi ettiğini belirtir. Ancak bu kurumlar aktüel zamana taşınamamış; cami, medrese, tekke, asker ocağı gibi kurumlar ya tamamen ortadan kalkmış ya da eski işlevlerini yerine getiremez olmuştur. Bunların dünyadan ve toplumdan kopuk yapılar haline geldiğini, diriliş için bu kurumların da yeniden eskisi gibi oluşturulması gerektiğine işaret eder.⁶¹⁸

Necip Fazıl'ın tiyatro ve şiirlerinde de dile getirdiği toplumsal değişme, geçmişle bağın koparılmasının yarattığı olumsuzluklar Sezai Karakoç tarafından da değinilen hususlardır. “Artık korkunç derecede materyalist bir dünyada yaşıyoruz.” diyen Karakoç, eski insanların mumla arandığını ama bulunamadığını belirtir. Materyalizm insanlığın ve çağın felaketi olmuştur ona göre. Maddecilik, insan ruhundan kopuş, maneviyat eksikliği çağın en önemli sorunlarıdır. Geçmiş bu konuda idealize edilirken hal onun tarafından da eleştirilir.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 111.

⁶¹⁷ **A.e.**, s. 168.

⁶¹⁸ **A.e.**, s. 151.

⁶¹⁹ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 200-201.

Ayinler'de sosyal değişme bağlamında geçmiş aranan, özlenen bir unsur olarak çıkar okuyucunun karşısına. Bu bağlamda hem Mehmed Âkif'le hem de Necip Fazıl'la benzer bir bakış açısı içinde olduğu söylenebilir. "Nerede Kent'i ve ölüleri havaya dağıtan İsrail surları, güller" diye soran şair, geçmişin insanıyla ve kentiyile değiştiğini, "Mevsim döndü. Son güz. Yok olarak ödüllendirecekler insanlık sevgilerini. / Zulûm bir hayat tarzıdır aartık insana mahsus; / İnsan, şeytanın sinekkağıdına yakalanmış melek kelebeği" mısralarıyla ifade eder. "Çoban, sürüsünü müzikle erdirirken tabiatüstü yüceliğe / Zaman, çevirdi insan kitlesini karılmış ve yıkılmış bir insan çerisine." mısraları insanın değer yitimini, tabir yerindeyse ruhsuz bir "kitle"ye dönüşmesini ifade eder. Denebilir ki, geçmişte insanın ruhu hayvanları bile belli bir yüceliğe erdirirken, aktüel zamanda insan hayvan derekesine inmiştir adeta şaire göre. İnsan yeni zamanlarda öz suyunu, kaynağını yitirmiş bir kuzgundur adeta: "Parçala kayaları. Bulmak için yitirdiğin suyu, / Yeni zamanların yoksul düşlü kuzgunu."⁶²⁰

Mehmed Âkif, tarihle aktüel zamanı ilim yönünden de mukayese eder. O, aktüel zamanda ilme dair eksiklik görür ve geçmişte eserleriyle, fikirleriyle, düşünceleriyle iz bırakmış Müslüman şahsiyetleri örnek gösterir. Kendi zamanında da onlar gibi âlimlere ihtiyaç duyulduğunu dile getirir. Bu bağlamda onun tarihe saygı duyup ona sahip çıkan, ancak tarihin aşılması gerektiğine inanan bir şahsiyet olduğu söylenebilir. İbn-i Rüşd, İbn-i Sînâ gibi isimlerin büyüklüğünü teslim etmekle beraber, hala onların eserlerine bakıp Müslümanların ihtiyaçlarına cevap aramanın da yanlış olduğu kanaatini taşır. Bu eserleri kuru kuruya tercüme etmek yerine, doğrudan Kur'an'dan referans alarak aktüel zamanın ihtiyaçlarına, anlayışına cevap verecek hükümler çıkarmanın zorunlu olduğunu ifade eder.

"Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü.
Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?
İbn-i Sinâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?
Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?
En büyük fâzılımız: Bunların âsârından,
Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'nâ çıkararan.
Yedi yüz yıllık eserlerle bu dînin hâlâ,
İhtiyâcâtını kâbil mi telâfi? Aslâ.
Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,

⁶²⁰ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 483-486.

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı.”⁶²¹

Necip Fazıl, Âkif'in ilim konusunda dile getirdiklerini, daha geniş bir çerçevede dile getirir. Onda eğitim de dâhil olmak üzere hemen her alandaki geçmiş-hal tezdının nedeni ruh eksikliğidir. Geçmişin ruh ve mana şuuru ile kurulduğuna inanır. İslâm'ın en yüksek devirlerinin bu ruh ve mana şuuruyla oluşturulduğu görüşünü dile getirir. Halde ise ona göre bir bozulma vardır. Bu bozulmanın nedeni ise geçmişin ruh ve mana ile yoğrulmuş şuurunun kaybedilmesidir. Ruhtan kastı İslam ruhudur. Kendi zamanına doğru ruhun bütün şubeleriyle unutulduğunu, kurutulduğunu iddia eder. Unutulan şeyin aynı zamanda Allah olduğunu vurgular.⁶²²

Necip Fazıl'a göre geçmiş, “hep”tir; şimdi ise “hiç”tir.⁶²³ Bu görüş onun “Başiboş” şiirine akseder ve halde gördüğü manzarayı geçmişe göre başiboş olarak ifade eder. “Tarih, kutuplara kaçmış bir fener”dir ona göre ve kimsenin giremeyeceği, gidemeyeceği buz denizlerinde başiboş çakmakta, kimseye ulaşmamaktadır.

“Vatanımda sular akar, başiboş;
Herkes, birbirini kakar, başiboş.
Bozkırlardan topal bir tren geçer;
Çocuk, merkep, öküz bakar, başiboş.
Yanmaz da yürekler, güneşe atsan;
Bir kibrit, bir orman yakar, başiboş.
Tarih, kutuplara kaçmış bir fener,
Buz denizlerinde çakar başiboş.
Yirmi dokuz harfte sözde aydınlar,
Yafta yazar, isim takar, başiboş.
Allah'ım sen acı bu saf millete!
Akşam yatar, sabah kalkar, başiboş”⁶²⁴

Necip Fazıl'a göre bu ruh ve mana yitimi ile başiboşluğun hâkim olduğu bu hal, “4 asırdır hiçbir değişiklikle aslını ve mayasını değiştirmeden” gelmiştir.⁶²⁵ Bu halin merkezden çevreye ve çevreden merkeze olmak üzere her yönde, her alanda, her

⁶²¹ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 433-434.

⁶²² Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 99.

⁶²³ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 145.

⁶²⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 424.

⁶²⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 413.

olayda yaşanarak tamamlandığını belirtir. Geçmişin tersine halde yaşanan bu bozulma büyük ahlak yaralarına sebep olmuştur.⁶²⁶

Necip Fazıl kadar keskin olmasa da Karakoç'ta da geçmiş hal tezaadının benzer çizgilerde tezahür ettiğini söylemek yanlış olmaz. "Bir şey haddini aşarsa zıddına dönüşür" kuralını hatırlatan Karakoç, kendi zamanının dünyasının da böyle olduğunun altını çizer. Akılcılık bütün dünyayı sararak bir çılgınlık hali ortaya çıkarmıştır ona göre. İlk Çağ'ın, Orta Çağ'ın ve İslam uygarlığının akıl anlayışı ile kendi zamanının akıl anlayışının tamamen farklı olduğunu dile getirir. Bu akılcılık politikadan, ekonomiye, bireysel hayattan aile ve toplum hayatına hâkim olmuş ve bunun ne demek olduğu üzerinde düşünen kalmamıştır ona göre. Din ve felsefe temeline dayanan ve ahlaki değerlerle bezeli akıl anlayışının yerini, kişi ve toplum hayatını bilim yedeğinde düzenleyen bir güç haline gelmiş aklın aldığını ifade eder.⁶²⁷ Geçmişte aklın ve ona taalluk eden her şeyin aktüel zamanda tersine dönmüş olmasının sebebi olarak bu duruma dikkat çeker Karakoç.

İslam medeniyetinin geçmişte büyük bir maddi ve manevi güç kurmuş olduğunun, kendi zamanında ise bu gücün bir bunalıma ve ikileme dönüşmüş olduğunun altını çizen Karakoç, bin yıldan fazla bir zaman önceki ruh yapısının esas alınarak, mevcut bunalımın ve ikilemin ortadan kaldırılabileceğine inanır. Geçmişin aksine, içinde bulunulan zamanda bir ezikliğin, silikliğin, kötümserliğin, pasifliğin hakim olduğunu, bundan kurtuluşun da yine eski ruh köküne dönmek, onu örnek almak olduğunu ifade eder. Ayrıca tarihten haberdar olmanın geleceği kurma için hayati oluşunu vurgular. Doğudan, batıdan, geçmişten, gelecekte haberdar olabilmenin tek çaresi olarak bunu gösterir.⁶²⁸

Ecdat kavramıyla ifade edilen tarihin, Mehmed Âkif'te belleğin bir parçası haline getirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Ecdat, aktüel zamanın Müslümanlarına kimliğini hatırlatan bir unsurdur Âkif'te. Aktüel zamanın Müslümanları ne kadar tembel, cahil, uyuşuk ve güçsüz ise ecdat tam tersine çalışkan, bilgili, atik ve güçlüdür. Dolayısıyla bu nitelikleri haiz ecdat aktüel zamanın Müslümanları için bir kimlik hatırlatıcıdır. Âkif, ecdadı sembolleştirirken aynı zamanda yüceltir. Ona dil

⁶²⁶ A.e., 156-158.

⁶²⁷ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 82-83.

⁶²⁸ A.e., s. 141.

uzatılmasına tahammül edemez, gücü yetiyorsa boğar; yetmiyorsa yanından kovar: “Biri ecdadıma saldırdı mı, hattâ, boğarım... / - Boğamazsın ki! / - Hiç olmazsa yanımdan koğarım!”⁶²⁹

Mehmed Âkif’in aktüel zaman karşısında tarihi yüceltmesine, onu bir bellek tazeleme aracı, dolayısıyla kimlik oluşturuvcu bir unsur haline getirmesine sadece *Safahat*’ta değil, düz yazılarında ve mektuplarında da rastlanır. Özellikle Prenses Emine Abbas Halim Hanım’a yazdığı bir mektupta Edirne’den bahsederken dile getirdiği, “Lâkin, sinesinde bitmez mefahir, tükenmez bedâyi saklamak itibari ile hakikaten tapılacak bir tarihim olduğunu da hiçbir zaman unutamam.”⁶³⁰ ifadesinin bellek ve kimlik unsurları açısından şiirlerinde ve diğer düz yazılarında ortaya koyduğu tavrı somutlar nitelikte olduğu söylenebilir. Onun “mefahir ve bedayi dolu” olarak nitelediği tarih, Fatih Camii’ndeki bir vaazında da dile getirdiği gibi Avrupalı sefirlerin İstanbul’a gelip Cuma Selamlığında padişahın üzengisini öpmek şerefine nail olabilmek için günlerce bekledikleri bir tarihtir. Bu geçmiş, İngiltere Hariciye Nazırı’nın Meclis-i Mebûsan’da kendi lehlerine nasıl bir “kelime-i tayyibegüzel” söz sarf edecek olduğuyula ilgilenen ya da Fransa Başvekilinin kendilerine olan “kırgınlığını biraz olsun yumuşatmasını dört gözle bekleyen” aktüel zaman insanı tarafından unutulmuştur. Âkif, aktüel zamanda unutulmuş “mefahir ve bedayi dolu” tarihi hatırlamakta ve onu unutanlara da hatırlatmak gayretini taşımaktadır. Bir yıkık rüya gibi duran o maziye halin zıtlığına karşı canlandırmak, donmuş hislere ürperti vermek ve yere serilmiş sinelerin üzerlerine çökmüş olan kâbusu silkip atarak bütün dünyaya rağmen “*Hayat elbette hakkımdır!*”⁶³¹ demek ancak buna bağlıdır Âkif’e göre.

Toplumsal hayatın halinin tarihle mukayesesi söz konusu olduğunda Mehmed Âkif, tarihe yönelip, onu yüceltmek suretiyle halin olumsuzluğuna işaret ederken Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un hali dile getirip, dolaylı olarak geçmişini olumladıkları görülür. Burada unutma, kaybetme, yitirme, eskiden olmama şimdi olma, başlama, geçmişe ihtiyaç, tarihle bağ... gibi kelime ve kelime gruplarının çok sık kullanıldığı bir anlatı göze çarpar.

⁶²⁹ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 414.

⁶³⁰ Yusuf Turan Günaydın, *Mehmet Âkif’in Mektupları*, s. 130.

⁶³¹ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 469.

Necip Fazıl “Manzarası yurdumun, / Tufan gününden yaman!” dediği hali, anne-babadan çocuğa, evden sokağa, sokaktan cemiyete, cemiyetten politikaya, matbaaya, fikre, politikaya, devlete hemen her sahaya⁶³² bir ruh ve mana yitimi, tarihin yüksek devirlerindeki aşk ve vecdin unutulması olarak görür. Bu bağlamda tarih bu vecd ve aşkın, ruh ve mananın hatırlanması için bir araç olarak kullanılır onun tarafından. Günlük yazılarında, mülakatlarında, konuşmalarında, konferanslarında ve edebi eserlerinde aktüel sorunlara tarihle harmanlanmış fikirler üzerinden yaklaşır. İslam’ın doğuş devresi başta olmak üzere Kanuni’ye kadar geçen süreyi yüceltir ve aktüel zamanın ahlak, adalet, politika gibi alanlarında eleştirdiği, yetersiz gördüğü hususlara bu devirlerden verdiği örneklerle yaklaşır. Yüzüstü sürünen Anadolu’nun ve onun temsil ettiği değerler manzumesinin ayağa kalkması Necip Fazıl’ın övdüğü, yücelttiği ve idealize ettiği Hazreti Ömer, Yunus Emre, Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim, II. Abdülhamid gibi şahsiyetleri içinden yeniden çıkartmasına bağlıdır. Bu bağlamda o da Âkif gibi tarihi aktüel zamana örnek gösterip, gelecek neslin kimliğinin inşasında bir araç olarak kullanır.

Karakoç da kendi zamanında mimari de dâhil olmak üzere birçok alanda geçmişin ihyasının, onun örnek alınmasının gerekliliğine işaret eder. Bilimde, sanatta, edebiyatta, mimaride geçmiş idealdir hal ise bundan uzaktır ona göre. “Her şeyi yerli yerine koyacak, bütün geçmişi yeniden değerlendirecek, kafa ve ruhlara doluşturulan putları kıracak, tarihi, edebiyatı, şiiri, musikiyi, mimariyi ihya edecek” bir nesle ihtiyaç olduğunun altını çizerek geçmişle hal arasındaki tenakuza işaret eder.⁶³³

Karakoç, kendi çağının bir buhran çağı olduğunu, bu buhranın Batı menşeli olduğunu ve Batı’nın dışındaki coğrafyaları, özellikle de doğu ülkelerini sarmış olduğunu dile getirir. Bu buhranı tarihten felsefeye, ekonomiden politikaya, psikolojiden estetik ve ahlaka hemen hemen bütün alanlarda görmektedir. Çağın bu buhranı özellikle gençleri etkilemekte, en çok onlar arasında yayılma alanı bulmaktadır ona göre. Basın yayın organlarından devlet kurumlarına kadar yayılmış, sirayet etmedik yer bırakmamış olan bu buhran havasına ideolojilerin çare olamadığını, dinin yerine konulması dolayısıyla, aksine buhranı daha da körüklediğini

⁶³² Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 426-428.

⁶³³ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlü Yazılar III**, s. 69.

ifade eder.⁶³⁴ Bununla birlikte çağın vebası olarak, hatta ondan daha tehlikeli melankoli hastalığına işaret eder. İnsanın toplum içinde yalnızlığa terk edilmesi, yalnızlaşması olarak gördüğü melankoli, denebilir ki toplumsal bunalımın bir parçasıdır onda. Karakoç hem bunalımın hem de onun bir parçası, bir noktada da tetikleyicisi olan melankolinin/yalnızlaşmanın/kaderine terk edilmişliğin çaresini “Ben neyim?” sorusunu sormak ve cevabını vermek olarak görür. Bu bunalım dünyanın bir köşesindeki, materyalizmi din haline getirmiş “tarihsizler” ile diğer köşesindeki “az tarihli”lerin çare bulamadığı bir bunalımdır. Tarihsizlik, yani köklerini kaybetme, kim olduğunu unutma, gelenekle, bir başka deyişle dinle bağını koparma, maddeyi put edinme bunalımın ve melankolinin kaynağıdır Karakoç’a göre. Buradan hareketle Karakoç’un çözüm olarak, çağın insanına kendi köklerine, kendi değerlerine dönmeyi tavsiye ettiği söylenebilir. Dolayısıyla tarih, halin olumlu yönde zıddıdır ve yeni bir yol için de bağ kurulması zorunlu yegâne alandır.⁶³⁵

İnsanın maddeye/eşyaya mahkûmiyeti (materyalizm), onun tarihinden getirdiği bir alışkanlık, bir illiyet değildir ona göre. İnsanın bu duruma “tarihin durduğu, işlemediği, gözlerinin zehirli bir küle battığı, kanatlarının kirliliğiyle yandığı, unutkanlaştığı, aptallaştığı, bunadığı bir vakitte” düşmüş olabileceğini belirtir. Zira insanın eşyayı umursamadığı, eşyadan kendini ayırdığı zamanların devirlerin var olduğunun altını çizer. İlk Çağ’da eşyadan kendini ayırmıştır insan, Orta Çağ’da onu umursamamış ve göz alanının dışında tutmak suretiyle değerini başka bir zemine oturtmuştur. Altın çağlarda ise (ki, bu çağdan kastı İslam medeniyeti çağıdır) eşyadan hür olmuş, eşya arzusundan kurtulmuş, eşyayı sadece eşya olarak görmüştür insan.⁶³⁶

Sezai Karakoç’a göre İslam medeniyeti tarihi idealdir ve bugüne örnek, geleceğe de ilhamdır.⁶³⁷ Bununla birlikte kendi zamanından da tamamen umudunu kesmiş değildir. Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un en önemli ortak yönlerinden biri kendi zamanlarını eleştirseler de umutlarını kaybetmemeleri, geleceğin İslam temeli üzerinde yükseleceğine inanmaları, bunun için de bir nesil tahayyül etmeleridir. Özellikle Necip Fazıl ve Karakoç’ta bu durum aktüel zamana bakışta daha belirgindir.

⁶³⁴ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 32-36.

⁶³⁵ **A.e.**, s. 41-45, 48-49.

⁶³⁶ **A.e.**, s. 51.

⁶³⁷ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 37.

Özellikle yakın geçmişle aktüel zaman mukayesesinde aktüel zamanın daha fazla olumlandığı görülür. Necip Fazıl, Anadolu gençliğini yeni bir umut, yeni bir ışık, yeni bir güç olarak görür. Konferanslarını dinlemeye gelen, aksiyon içinde olan Anadolu gençlerini gördükçe umudu yükselir. Karakoç'a göre ise "İslâm halkları, tarihin hiçbir çağında görülmemiş bir şekilde camileri onarmakta, yenilerini yapmakta, Kur'an öğrenimine önem vermektedir."⁶³⁸ Bu bakımdan Necip Fazıl ve Karakoç'un Âkif'ten farklı bir psikoloji içinde oldukları söylenebilir. Özellikle aktüel zamana çok daha umut dolu bakmasında, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Afrika halklarının uyanışının ve bağımsızlık mücadelelerinin etkili olduğu söylenebilir.

Geçmiş ile hal arasındaki mukayeseyi ve tarihi yüceltmeyi gerekli kılan saikler üç isimde de farklı olmasına karşın, üç isim de hali değil tarihi yüceltir; onu örnek görür ve gösterir. Geçmiş onlara göre genel olarak, İslam geleneğinin hâkim olduğu, İslam'ın doğru anlaşıldığı, Müslümanların her bakımdan üstün olduğu, İslam toplumunun birlik ve bütünlük içinde yaşadığı zamandır. Halin bütün bunlardan yoksunludur onları geçmişe yöneltip, geleceği geçmişle inşa etme çabası. Halin de geçmişin sahip olduğu nitelikleri taşımasını isterler.

3.7. Uzun, Orta ve Kısa Erimli Tarih Görüşleri

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un tarihi algılama ve yorumlama şekillerini daha iyi anlayabilmek için uzun, orta ve yakın erimli (panoramik) tarih görüşlerinin detaylarına daha yakından bakılmalıdır. Bu manada bire bir örtüşmese de uzak, orta ve yakın erimli tarih görüşleri derinleşilen, atlanan, geçiştirilen, vurgulanan tarihi dönemleri daha net görmeye yardımcı olacaktır.

Bir kimliğin yapıtaşlarından olan tarih, o kimliğin inşasında öne çıkarılan ya da geri plana itilen dönemleriyle kurgulanmaya müsait bir araçtır. Erken Cumhuriyet döneminde Türk Tarih Tezi böyle bir kurgulamaya dayanır.⁶³⁹ Mehmed Âkif, Necip

⁶³⁸ A.e., s. 9.

⁶³⁹ Örneğin 1929'da Mustafa Kemal'in isteği üzerine aralarında Afet İnan, Samih Rifat, Akçuraoğlu Yusuf, Reşit Galip, Şemsettin (Günaltay), Yusuf Ziya gibi isimler tarafından yazılan ve 1930'da basılan **Türk Tarihinin Anahatları** adlı eser tarih ve tarih öncesi dönemlerde Türk ırkının varlığını, yaşayışını ve yayılışını merkeze alır. Bu eserde Osmanlı tarihine 50 sayfa ayrılırken Türk tarihi ve uygarlığına 200 sayfa ayrılmıştır. 100 sayfa da diğer uygarlıkların Türk kökenlerine ayrılır. Toplam 605 sayfa olan eserin doğrudan ve dolaylı olarak Türk tarihine ayrılan kısmı 300 sayfayı bulur. Geri kalan kısımlarda ise Çin, Hint, İran ve Mısır medeniyetleri anlatılır. Kitabın temel yazılış gayesi Türklerin tarihte ve tarih

Fazıl ve Sezai Karakoç'un ön plana çıkardıkları tarihi dönemler ise Asr-ı Saadet Dönemi, Hülefâ-yı Râşidîn Dönemi, Osmanlı Devleti'nin yükseliş ve zirve dönemi, İstiklal Savaşı dönemidir. Bu dönemler her üç isimde de ön plana çıkartılır ve idealize edilerek örnek gösterilir. Bunun dışında her üç isim de İslam medeniyetinin parladığı dönemleri ön plana çıkartır. Emevi, Abbasi ve Endülüs dönemleri bu dönemlere örnektir. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'ta II. Abdülhamid ve dönemi idealize edilen dönemlerdendir. İslamiyet öncesi Türk tarihi Mehmed Âkif'te ve Sezai Karakoç'ta üzerinde durulan bir dönem değildir. Necip Fazıl'da ise Türklerin tarih öncesi dönemleri "loş dönemlere ait masal iklimleri" olarak anılır. İslamiyet öncesi Türk tarihini ise "Türklüğün bütün varlık hülasası, kasırga gibi, çağlayan gibi, şimşek gibi, yıldırım gibi, henüz billurlaşmamış, kalıbını bulmamış, sabit medeni ifade çizgilerine erişmemiş, mücerret ve serazat bir hayatîyet akışından ibarettir." cümlesiyle ifade eder. Bu döneme dair Türklerle ilgili öne çıkardığı husus "şahsiyet"tir: "henüz ruh nasibine uzağız fakat daima şahsiyetliyiz." der.⁶⁴⁰

Her üç ismin de olay, olgu, kurum ve şahsiyetleriyle uzak tarihi yüceltip idealize ettikleri görülür. Tarihte uzağa gidilip derine inildikçe objektif bakış azalır; tarihi belge ve bilgilerden ziyade anekdotlar ve hikâyeler devreye sokulur. Bu durum özellikle Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'da daha baskındır. Olayların detaylarına inilmez, sebeplerle ve sonuçlarla ilgilenilmez o anki duygu, düşünce, sorun neye ihtiyaç duyuyorsa onun somutlanması için bir araç olur tarih. Geriye gidildikçe detaylar flulaşır ve bazı olaylar, bazı şahsiyetler belirginleşir. İslam Peygamberi, dört büyük halife, Orhan Gazi, Murad Hüdavendigâr, Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, İmam-ı Gazali, İbn-i Arabî, İmam-ı Rabbani, Yunus Emre, Mevlana, İtri, Fuzuli, Mimar Sinan gibi şahsiyetler bu genel fluluktan sivrilir, görünür hale gelir.

Uzun erimli tarihte yüceltmede genelleme söz konusu iken eleştiride detaylandırma göze çarpar. Burada tipik örnek Necip Fazıl'ın Kanuni Sultan Süleyman'a bakışıdır. Mehmed Âkif ve Sezai Karakoç'ta ideal tarih çizgisi içinde

öncesinde üstün bir deha ve seciyeye sahip olduğunu ortaya çıkarmak, Türkün deha ve kuvvetini kendisine göstermek, muhtaç olunan milli tarihi yazmak olarak ifade edilir. Daha detaylı bir değerlendirme için Bkz.: Büşra Ersanlı, **İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 119-125.

⁶⁴⁰Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 68, 143.

değerlendirilen Kanuni ve dönemi, Necip Fazıl'da bozulmanın ve çözülmenin başladığı noktadır. Bu çözülmenin sebeplerini kendince şeyhülislamlık makamına getirilmeyi liyakattan çıkartıp kendine bağlaması, Yahudi kadınları hareme sokması, Fars ve Bizans izlerinin İslam çizgisini zedelemesi şeklinde izah eder.⁶⁴¹

Yakın tarihe yaklaşıldıkça yüceltme, yerini eleştiriye, yer yer tahkir ve tezyife bırakır. Örneğin bir kurum olarak Yeniçeri Ocağı Necip Fazıl tarafından ilk devirlerinde idealize edilirken yakın döneme doğru eleştirilir. Osmanlı'nın haşmetli devirlerinin pençesi, dışarıya doğru bir kuvvet unsuru olarak tarif edilen Yeniçeri Ocağı, gerileme devirleriyle beraber aksi yönde, içeriye doğru bir felaket unsuru olarak gösterilir. Her yönüyle birlik, beraberlik ve uyum içinde olan cemiyette düşmanların üzerinde hâkimiyet kurmanın vasıtası olan kusursuz bir kurumken; bozulmuş, çürümeye yüz tutmuş, beraberliğini ve uyumunu yitirmiş toplumda adeta bir belaya dönüşmüştür.⁶⁴²

Orta Erimli tarih görüşlerinin merkezinde gerileme ve çözülme yılları gelir. On yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın ortasına kadar geçen bu süre Batı'nın ilerlediği, Osmanlı Devleti'nin ise bu ilerlemeyi fark etmediği yıllar olarak görülür. Üç ismin de bu iki yüzyılı aşkın süre hakkında kayda değer değerlendirmeleri görülmez. Batı'nın neden ve nasıl ilerlediği, Osmanlı Devleti'nin ve genel olarak İslam dünyasının neden ve nasıl bu ilerleyişi göremediği, buna hangi saiklerin neden olduğu vb. şekilde sorulabilecek birçok soru onlar tarafından sorulmaz. Çöküşün ve çözülmenin nirengi noktası olan bu asırların üzerinde durulmamasının psikolojik bir arka planı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Şanlı ve şaşaalı dönemleri sık sık vurgulayan bu isimlerin silik ve zayıf bu dönemlerin üzerinde durmamaları, kimlik söylemlerinin bir parçası olsa gerektir.

Kısa erimli tarih vurgularının merkezinde ise Tanzimat dönemi ve sonrası yer alır. Bu süreç Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'ta 1950'lerin başına kadar uzatılabilir. Mehmed Âkif'te ise 1930 yılına kadardır. Kısa erimli tarih görüşleri genel olarak tenkit edici ve savunmacıdır. Orta erimli tarihte sessiz olan her üç ismin de kısa erimli tarihte seslerinin yükselmesi dikkat çekicidir. Bunda çözülmenin somutlaşması, savaşların topra kayıpları ile neticelenmesi, kültürel kırılma ile Batılılaşmanın yoğunluk

⁶⁴¹ A.e., s. 146-147.

⁶⁴² Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 143.

kazanması, ilerleyen dönemde bunun Batıcılaşmaya dönüşmesi ve İslam kimliğini ve geleneğini tehdit eder hale gelmesi etkili olsa gerektir. Mehmed Âkif ve Necip Fazıl, yakın erimli tarih görüşlerinde şahısları ve olayları hedef almaları yönüyle Sezai Karakoç'tan ayrılırlar. Karakoç yakın erimli tarih görüşünde daha ziyade meselelere ve meselelerin sebep, sonuç ve çözümlerine odaklanır.

Yakın erimli tarih görüşleri ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un Mehmed Âkif'in aksine II. Abdülhamid'i bu dönem içinde farklı bir yerde konumlandırmalarıdır. Mehmed Âkif, II. Abdülhamid ve dönemini eleştirirken, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç onu yüceltir. Yüceltme tutumunun Necip Fazıl'da çok daha baskın olduğu görülür.⁶⁴³ Yakın erimli tarih görüşlerinde eleştirinin dışında tutulan bir diğer dönem ise İstiklal Savaşı yıllarından tek parti iktidarının belirginleştiği 1925 yılına kadar olan süreçtir. Her üç isim de bu dönemi olumlar.

Sonuç olarak her üç isim uzak, orta ve kısa tarih erimleri açısından incelendiklerinde belli benzerlik ve farklılıklar dikkat çeker. Tarihi olaylar, olgular ve kişiler konusunda uzlaştıkları ve farklılaştıkları hususlar vardır. Bununla birlikte özellikle tarihte geriye gidildikçe olumlayıcı ve yüceltici, bugüne gelindikçe olumsuzlayıcı ve tenkit edici tutum göze çarpar. Ayrıca geriye gidildikçe genelleştirici, bugüne gelindikçe savunmacı bir yaklaşım dikkati eker. Uzun erimli tarih kimliğinin bir parçası olarak bugüne taşınır, orta ve kısa erimli tarih ise bir kimlik için bir tehdit olarak görülür. Bu bağlamda Mehmed Âkif'te geriye gidildikçe "romantik"leşen bugüne gelindikçe "trajik"leşen, Necip Fazıl'da geriye gidildikçe "ideolojik"leşen bugüne gelindikçe "politik"leşen, Sezai Karakoç'ta ise geriye gidildikçe "müessis"leşen bugüne gelindikçe "yıkıcı"laşan bir tarih panoraması görülür.

⁶⁴³ Bkz.: Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 5/6**, s. 184, ⁶⁴³ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 9/10**, s. 27; Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 18, ⁶⁴³ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 91; Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 539-540.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. MEHMED ÂKİF ERSOY, NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZAI KARAKOÇ'TA MEDENİYET

4.1. Medeniyetin Tanımı

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un medeniyete yaklaşımları ve onu tanımlama biçimleri birbirine benzer. Devirlerinin ve içinde buldukları sosyal, siyasi, ekonomik ve psikolojik koşulların farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilecek nüanslar bir tarafa bırakılacak olursa üç ismin de medeniyetin temeline İslam dinini koyduğu, dünyanın ihtiyaç duyduğu medeniyetin niteliklerinin İslam dininde her şeyiyle var olduğuna inandıkları görülür. Birbirlerinden ayrıldıkları nüans noktaları ise dünya görüşlerinin, varlık tasavvurlarının farkından değil, devirlerine göre öncelikle hususlardan kaynaklanır.

Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'ın medeniyet kavramına şiirlerinde, düz yazılarında ve diğer eserlerinde hususi bir tanımlama getirmediği görülür. Bununla birlikte, edebiyat ve düşünce verimlerine bakıldığında dolaylı olarak medeniyetin mahiyetine dair söylemlerine rastlanır. Bu bağlamda gerek Mehmed Âkif gerek Necip Fazıl için medeniyetin ifade ettiği anlam onların şiirlerinden ve diğer düşünce içerikli verimlerinden çıkarılabilir.

Sezai Karakoç'un şiirlerinde ve düşünceye dayalı verimlerinde ise medeniyetin başat unsur olduğu söylenebilir. Şiirlerindeki kimi temalar, imajlar ve göndermeler medeniyet merkezlidir. Düşüncesi ise "Diriliş" adı altında başlı başına medeniyet meselesi üzerine bina edilmiş ve çerçevelenmiş bir düşüncedir. Bu sebeple Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'a göre hem nicelik hem nitelik itibarıyla daha geniş bir medeniyet tanımı görülür onda. Bununla birlikte medeniyet kavramının içi doldurulurken vurgulanan noktaların ortak hassasiyetlere taalluk ettiği görülür.

Âkif, bir toplumun dünya üzerinde var olabilmesi için çalışmaya ve gayret etmeye eğilimli fertlerden meydana gelmesi gerektiğini, böyle toplumların bütün milletleri geride bırakıp büyüklük ve şeref gagesine erişebileceğini belirtir. Çalışma

ve iş, ona göre insanları medeniyete ulaştırarak, bütün milletlerin hayatını ve geleceğini garanti edecek en önemli esastır.⁶⁴⁴

Âkif, *Hakkın Sesleri*'nde, insanlık âleminin daima geleceğe doğru ilerlediğini, hiçbir toplumun bu ilerlemeden geri kalmak istemediğini, buna direnen toplumların yok olmasının kaçınılmaz olduğunu ifade eder. “Coşkun, koca bir sel gibi, dâim beşeriyet, / Müstakbele koşmakta verip seyrine şiddet.” diyen Âkif, insanlığın bu hızlı ve engel tanımayan tekâmülüne ayak uydurmanın kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu vurgular.⁶⁴⁵ Buradan hareketle Âkif'in medeniyeti doğal bir süreç olarak gördüğü söylenebilir. Bu doğal sürece ayak uyduran toplumlar geleceğe emin adımlarla ilerlerken; direnenler yok olmaktan kurtulamamaktadır.

Mehmed Âkif yirminci yüzyıl Avrupası'nı medeni olarak görür. Özellikle fen, sanayi ve şehircilik gibi tekniğe dayalı yönleri ve kendi içinde bir birlik sağlaması yönüyle Batı Âkif'in gözünde medenidir. Örneğin *Berlin Hatıraları* manzumesi, bu yargıyı destekleyecek unsurlar bakımından zengindir. Bununla birlikte Âkif, Batı (Avrupa) medeniyetini ahlaki olarak tasvip etmez onu kimi zaman “tek dişi kalmış canavar” kimi zaman da “yüzsüz” olarak niteler. O, sadece teknik bakımdan ilerlemiş bir medeniyeti, ideal olarak görmez. Dolayısıyla Âkif için ideal olan, bir medeniyetin hem maddi hem de manevi yönleriyle ilerlemesidir. Dahası, Batı medeniyetine bakışında da görüleceği gibi manevi (ahlaki) yönünü eksik bulduğu medeniyetin insanlık için tehlikelerine işaret eder.

Mehmed Âkif'in doğrudan ya da dolaylı olarak ifade ettiği hususlar dikkate alındığında onun medeniyet anlayışı şu şekilde tanımlanabilir: Birlik ve beraberlik içindeki bir toplumun, çalışarak ve gayret ederek, doğal bir süreç olan tekâmüle ayak uydurması, bu tekâmülle maddi ve manevi (ahlaki) yönden ilerlemesidir.

Necip Fazıl da Âkif gibi medeniyet kavramına müstakil bir tanımlama getirmemiştir. Bununla birlikte gerek fikir yazılarında gerek çeşitli vesilelerle yaptığı konuşmalarda medeniyet konusuna doğrudan ya da dolaylı olarak değinir. Özellikle medeniyetin oluşması için şart olan unsurların onun düşüncesinde müstakil meseleler olarak ele alındığı görülür. Bunların başında ahlak, din, kanun, devlet gibi başat unsurlar gelir.

⁶⁴⁴ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 61.

⁶⁴⁵ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 238.

Onun medeniyet yaklaşımının temelinde, bütün düşüncelerinin de mihenk taşı olan metafizik kaygı, ruh ve mana arayışı ön plandadır. Bu bağlamda onun medeniyet düşüncesinin kaynağı İslam'dır. İslam'ı öz medeniyet kaynağı olarak niteler.⁶⁴⁶ Ona göre yeryüzünde insanların ihtiyaç duyduğu bütün sorunları tam manasıyla çözüme ulaştıracak gerçek medeniyet sembolüdür İslam.⁶⁴⁷ Bu bağlamda İslam ile medeniyeti örtüştürür. Bu örtüştürme Sezai Karakoç'ta sistematik hale gelecek, İslam'ın bizatihi medeniyet olduğu düşüncesine dönüşecektir.

Medeniyet ona göre bir kemiyet ifadesi değil keyfiyet ifadesidir. Bu keyfiyet bin bir direğin üzerinde yükselen bir kubbeden oluşur. Bu kubbe iman, ahlak, ilim, teknik, güzel sanatlar gibi sayılamayan değerlerle kaimdir.⁶⁴⁸ Bu değerlerin yöneldiği amacın zararlıyı imha, faydalıyı ihya olduğu söylenebilir. Zira gerçek medeniyetin zararlıyı imha, faydalıyı ihya etmek olduğunu söyler.⁶⁴⁹

Mehmed Âkif'te görülen ilerleme, çalışma, hareketli olma vurgularının benzer şekilde Necip Fazıl'da da önemsendiği görülür. Kımıldanışın, yürüyüşün, davranışın ve hamlenin olmadığı, aksine gevşeyişin, pinekleyişin, tutuluşun, duraksayışın olduğu yerde medeniyet olmaz ona göre. Yıkılan bütün medeniyetlerin akmayan suyun kokması gibi, hareketsizlikten yıkıldıklarını dile getirir.⁶⁵⁰

Necip Fazıl'ın gerek medeniyet kavramına dair bu vurguları gerekse müstakil olarak medeniyetin unsurları hakkındaki fikirleri ve değerlendirmeleri dikkate alındığında medeniyet kavramını, kaynağını İslam'dan alan ve akılla ruha aynı oranda dayanan iman, ahlak, ilim, teknik, güzel sanatlar gibi alanların tamamında niteliğe odaklanmış çalışma ve gayretlerin maddi tezahürleri olarak çerçevelediği söylenebilir.

Düşüncesini medeniyet ideali zemini üzerine bina eden Sezai Karakoç ise medeniyete müstakil tanım getirmekle kalmaz, başka kavramları da medeniyet merkezli tanımlama yoluna gider. Örneğin milleti, bir medeniyetin toplumu olarak ifade eder. Âkif'in "İslam milleti" ifadesiyle din merkezli yaptığı millet tanımı, onun

⁶⁴⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 5**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 287.

⁶⁴⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 3**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 158.

⁶⁴⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 5-6.

⁶⁴⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 193.

⁶⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 5**, s. 57.

dinle medeniyeti birbirinden ayırmamasından doğan “İslam medeniyeti milleti” ifadesine dönüşmüştür.⁶⁵¹

Medeniyeti bütün insanlığa hitap eden tarih olgusu olarak gördüğü için onu ırkla açıklayan teorileri eleştirir. Ayrıca medeniyeti insanın sadece fiziki ve fizyolojik ihtiyaçlarına cevap veren bir sistem olmaktan öte, aynı zamanda manevi, ahlaki, metafizik ve kültürel bir sistem olarak tanımlar. Ayrıca medeniyeti meydana getiren toplumun temeline -marksizmin aksine- ruhi faktörü altyapı olarak kabul eder. Maddi ve ekonomik faaliyetler bu ruhi altyapının bir yansıması olarak üst yapıyı oluştururlar. Bu yüzden ki, medeniyetin oluşmasında ideali olan insanların fedakârlık ve özverilerinin yapıcılığına dikkat çeker. Zira ideal, özveri ve fedakarlık maddi faktörler değildir.⁶⁵²

Karakoç, medeniyetlerin hikâyesini Âdem ile Havva'nın hikâyesine benzetir. Buna göre her medeniyetin, cennet dönemine benzettiği bir çocukluk evresi yaşadığını, daha sonra bu medeniyetin kendi dışısını meydana getirip, onunla dışı açıldığını, başka medeniyetlerle karşılaştığını, bu karşılaşmanın bir sınav olarak onun hayatta kalıp kalmayacağını belirlediğini, ayakta kalabilenlerin varoluş sınavlarını veren olgun medeniyetler olarak, kurtuluşa erdiklerini ve yeniden cennet dönemlerini yaşamaya başladıklarını ifade eder.⁶⁵³ Burada Âdem ile Havva'nın hikâyesinin insanlığın/medeniyetlerin hikâyesine dönüştürülmesi görülür. Dolayısıyla Âdem ile Havva sembolleştirilir.

O, medeniyeti sadece bir toplum sistemi ya da örgütlenişi olarak görmez. Bunlardan önce temele inancı/dini koyar, ardından da ideal, düşünce ve sanat katmanlarına yer verir. Bütün bunları kanalize eden, ahenk içinde yönlendiren ve yöneten şey ise devlet ve toplumdur. Dolayısıyla medeniyet, bütün bunların belli bir düzen/mikro kozmos içindeki uyumudur ona göre.⁶⁵⁴

Her şeyin gerçeğinin yanında binlerce sahtesinin bulunduğu bu çağda, medeniyetin bir bakımdan da dikkat üretimi olduğunu ifade eder. Gerçeği, bu binlerce sahtenin içinden ayırmak için dikkatten başka bir yol bulunmadığının altını çizer.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 17.

⁶⁵² Sezai Karakoç, **Düşünceler I: Kavramlar**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 7-8.

⁶⁵³ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s. 18.

⁶⁵⁴ **A.e.**, s. 84-85.

⁶⁵⁵ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 539.

Medeniyet-kültür ilişkisine de değinen Karakoç, kültürün medeniyeti değil, medeniyetin kültürü içerdiğini belirtir. Kültürü medeniyetin bir nevi fizyolojisi olarak ele alır. Medeniyet ise canlı bir organizma gibi anatomik ve fizyolojik cephesiyle bir bütündür. Bunların dışında medeniyeti insanın fizikötesi amacına ulaşmak için kurduğu yaşam tarzı, Tanrı'nın istediği yaratık olma amacını gerçekleştirmek isteyen insanın, bu amacını gerçekleştirmek, onu sürekli kılmak faaliyeti şeklinde de yorumlar.⁶⁵⁶ Bu yorumlama ve yaklaşımlarının sayısı artırılabilir. Bunun sebebi Karakoç'un medeniyeti insanın varlık gayesinin temelini oturtmasıdır. Dini/İslam'ı medeniyet olarak görmesi de bundandır. Başka deyişle insanın varlık gayesini anlaması ve o gayeye uygun yaşaması için dine ihtiyaç duyduğu inancı, -din ile medeniyeti aynı görmesinden dolayı- Karakoç'ta, medeniyete ihtiyaç duyduğu şeklinde görülür. Bu yönüyle hem Mehmed Âkif'ten hem de Necip Fazıl'dan belirgin şekilde ayrılır. Bunu medeniyeti müstakil olarak, kendine özgü şekilde tanımlamasında görmek mümkündür:

“Medeniyet, insanoğlunun, asıl amacını gerçekleştirmesi çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir.”⁶⁵⁷

4.2. Medeniyetin Unsurları

4.2.1. Ekonomi

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç medeniyetin temel dinamiklerinden olan ekonomiye ve/veya onun unsurlarına dair doğrudan ya da dolaylı olarak çeşitli eserlerinde görüşlerini dile getirmişlerdir. Mehmed Âkif'te doğrudan ekonomi/iktisat anlayışına dair müstakil düşüncelere rastlanmasa da onun gerek şiirlerinde gerek düz yazı ve vaazlarında ekonominin/iktisadın unsurlarına dair görüşlerine rastlanır. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç ise doğrudan ekonomi/iktisat anlayışlarını çeşitli eserlerinde dile getirirler. Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*'nde;

⁶⁵⁶ Sezai Karakoç, *Düşünceler I: Kavramlar I*, s. 10-11.

⁶⁵⁷ *A.e.*, s. 9.

Sezai Karakoç ise *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*'nde ekonomi/iktisat anlayışlarını ortaya koyarlar.

Mehmed Âkif, her ne kadar doğrudan bir iktisat düşüncesi ortaya koymamış olsa bile çalışma, üretme, gayret, zenginlik ve fakirlik, adalet gibi iktisat anlayışı konusunda fikir verebilecek birçok konuya İslami bir duyarlılıkla yaklaşır. Bu meselelerde, hemen hemen bütün meselelerde olduğu gibi, referansının Kur'an, hadisler ya da İslam tarihi olduğunu söyleyebilir. Onun, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" mısralarının içtimai, siyasi, askeri, ahlaki ve iktisadi, insan hayatına taalluk eden bütün alanları kapsayan ifadeler olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Necip Fazıl ise doğrudan doğruya İslam iktisat sistemini savunur, teklif eder. Ona göre, kendi çağında insanlığın ihtiyacı olan yegâne iktisat anlayışı İslam iktisadıdır. Kazanç ve hak paylaşımı sorununun sadece İslam iktisadi ile çözülebileceğini belirtir. Ona göre insanoğlunun tarih boyunca keşfettiği iktisadi ve içtimai sistemlerinin tamamının dışında, tamamen kendine özgü bir sistem olarak İslam iktisat anlayışı, diğer bütün iktisat sistemlerinin iyi yanlarını içinde barındırır; kötü yanlarını ise tedavi edicidir. Bu bağlamda kapitalizm, komünizm, sosyalizm ve liberalizm ona göre kendi aralarında karşıtlık ve sakatlık bulunan anlayışlardır. İslam iktisat anlayışı ise bütün bu karşıtlık ve sakatlıklardan azade, bireysel ve toplumsal boyutta ekonomik bakımdan kaynaştırıcı bir ahenge sahiptir.⁶⁵⁸

Sezai Karakoç da Necip Fazıl gibi iktisat anlayışı ile tamamen İslam medeniyetine bağlıdır. Kaynağını bütün cepheleriyle İslam'dan alan bir iktisat anlayışına sahiptir. İslam'ın getirdiği bir iktisadi perspektif bulunduğunu ve bu perspektifin Medine'de İslam Devleti'nin kuruluşundan başlayarak İslam toplumuna uygulandığını belirtir. Bu uygulama bir iktisat yapısı meydana getirmiştir.⁶⁵⁹ Bu yapının Batı'ya da model olabileceğini/olması gerektiğini vurgular. Bu vurgunun altında yatan sebep ise Batı medeniyetinin ekonomik sisteminde eksik olarak gördüğü ahlak ve din bağı hususudur.⁶⁶⁰

⁶⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocyca Örgüsü*, s. 128-129.

⁶⁵⁹ Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 8.

⁶⁶⁰ *A.e.*, s. 12.

Karakoç'un İslam iktisadını idealize etmesinin sebebi, İslam dışı ekonomi sistemlerinden farklı olduğu görüşü ve bu sistemin inanç, ibadet, ahlak, hukuk, sosyal hayat ve genel dünya görüşü bakımlarından bir bütün oluşturduğu inancıdır.⁶⁶¹ Bu inançla o İslam iktisat sisteminin mucizevi, eşsiz ve orijinal olduğu kanaatini taşır. Karakoç bakış açısını somutlamak ve düşüncesinin etkisini artırmak için İslam iktisat sisteminin karşısına Batı medeniyetine ait iktisat sistemlerini çıkarır. Bu bağlamda Necip Fazıl'la benzer bir yöntem takip eder. Hatta karşıtlık kurulan iktisat anlayışları da aynıdır: liberalizm, kapitalizm, sosyalizm, komünizm...

Her ne kadar Mehmed Âkif doğrudan doğruya bir iktisat anlayışı ortaya koymamış olsa bile, her üç isim de kendi dünya görüşlerinin çıkış ve varış noktası olan İslam inancına uygun bir iktisat anlayışı ortaya koydukları söylenebilir. Doğrudan ya da dolaylı olarak dayanakları ve referansları Kur'an ve sünnet ile İslam tarihinin seçkin örnekleridir.

4.2.1.1. İnsan, Toplum, Çalışma

Ekonominin temeli olan insan ve toplum, Mehmed Âkif'in de ekonomiye taalluk eden mesellerde temel aldığı unsurdur. Ona göre insan çalışmalı, gayret etmelidir. Zira "Kamer çalışmadadır, gökle yer çalışmadadır / Güneş çalışmada, seyyareler çalışmadadır."⁶⁶² Bütün kâinat çalışırken insanın çalışmaması mümkün değildir. Bu bağlamda "sa'y" ve "gayret" kelimelerinin onun en çok kullandığı kelimeler olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Ona göre hayatta kalmak, varlığını devam ettirmek ancak *sa'*ye bağlıdır. Âkif, çalışmanın bir vazife olarak görülmemesi halinde hayatta kalmanın da mümkün olmayacağı inancıdır. Bu bağlamda *sa'*ye, yani çalışıp çabalamaya o kadar önem atfeder ki, onun için zaman da mekân da *sa'*ye çıkar. İnsanın yaşayabilmesi, baki kalabilmesi ancak ve ancak çalışmasına bağlıdır ona göre. Bu sebeple "Bekâyı hak tanıyan, sa'yi bir vazife bilir" der. Çalışmayan, gayret göstermeyen geleceğe kalamaz, baki olamaz. Dolayısıyla çalışmamak, durmak, hareketsiz olmak ölümdür onun anlayışında.⁶⁶³

⁶⁶¹ A.e., s. 13.

⁶⁶² Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 266.

⁶⁶³ A.e., s. 266.

İnsanların “canlarla, başlarla” çalışmak zorunda olduğuna inanır.⁶⁶⁴ Toplumun içinde ferdin çalışması, topluma yük olmaması, aksine çalışarak düşkünlere fayda sağlaması gerektiğine işaret eder. *Fâtiḥ Kürsüsünde*’ki vaiz Hazreti Ömer’in kendilerine mütevekkil diyen ve çalışmak istemeyen insanlara kızmasını ve gidip çalışmalarını söylemesini örnek gösterir. Vaiz, aslanın artığı ile beslenen bir tilki ve onu gören bir adamın çalışmaktan vazgeçip, oturduğu yerden rızık beklemesi ile ilgili bir hikâyeye anlatır. Bu hikâyede yiyecek bulmaktan aciz kötürüm tilkinin aslanın avladığı ceylanın artığıyla karnını doyurmasından anlaşılacak şeyin, her halükarda, çalışmadan da Allah’ın rızık göndereceği olmadığından altını çizer. Bu hikâyeden asıl çıkarılacak dersin, aslanın çalışması ve bu çalışma sonucu rızka vesile olması gerçeği olduğunu vurgular. Bu bağlamda çalışacak durumda olan kişilerin çalışmak suretiyle düşkün durumda olan insanlara da yardım etmelerinin gerekliliğine işaret eder.⁶⁶⁵ “Küfe” şiirinde de hamal babasının ölümü üzerine çalışmak zorunda kalan Hasan’a yoldan geçen ihtiyarın çalışmanın ayıp olmadığını öğütlemesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.⁶⁶⁶ “Seyfi Baba” şiirinde, yaşlı olmasına rağmen çalışmaktan geri durmayan Seyfi Baba’nın “Kim kazanmazsa bu dünyâda bir ekmek parası: / Dostunun yüzkarası; düşmanının maskarası!”⁶⁶⁷ sözlerinin, Âkif’in bireylerin çalışacak durumda olmaları halinde topluma yük olmamaları gerektiği düşüncesi yansıttığını söylemek yanlış olmaz. Keza “Mahalle Kahvesi” şiirinde de çalışacak durumda olmalarına rağmen kahvehanelerde oturup vakit öldürenlerin eleştiri yapılar ve sabah dolaşıp bir kazanca hizmet eden ve akşam bu huzurla evinin ailesinin yanına dönen kişinin durumunu idealize eder.⁶⁶⁸

Denebilir ki, Âkif, bireysel çalışmaya topluma yük olmamak, aksine ona katkı sağlamak, toplumun ahengini ve huzurunu kaçırmamak, toplumun temeli olan aile saadetini devam ettirebilmek için önem verir. Medeniyet kurmak için ise bireysel çalışmanın değil, cemiyet olarak çalışmanın önemine vurgu yapar. Yani toplumdaki her bireyin aynı hassasiyetle çalışması, bir ahenk oluşturması medeniyete giden yolun

⁶⁶⁴ A.e., 473.

⁶⁶⁵ A.e., s. 287-288.

⁶⁶⁶ A.e., s. 54-57.

⁶⁶⁷ A.e., s. 100.

⁶⁶⁸ A.e., s. 144.

kapısını aralar. Bu bağlamda, medeniyet yolunda ferdi mesainin sonunun hüsrana olacağını ifade eder. Ona göre devir, “devr-i cem’iyyet”tir.⁶⁶⁹

Âkif, çalışma olmadan medeniyet inşa etmenin mümkün olmadığını Doğu ve Batı somut örnekleri üzerinden gösterir. Batı çalışarak fende, sanayide, sanatta, edebiyatta vb. ilerlemiş, medeni bir toplum haline gelmiştir. Avrupa medeniyetinin bu gücü, Doğa’da da hissedilmektedir. Doğu’nun, Batı karşısında durması mümkün olmamaktadır. Âkif’e göre çalışmak bu kadar önemli ve hayatiyken, durmak, tembellik yapmak, ataletle kapılmak hem bireyler hem de milletler için felce uğramak gibi bir felakettir. Âkif, böyle bir durumun beraberinde korkaklık ve yüreksizliği de getirdiğini, dört yüz milyonluk Müslüman toplumu örneği üzerinden vurgular. Denebilir ki, *Safahat*’ın birçok yerinde İslam’ı azmin, sebatın ve hayatın dini olarak ifade edip, Müslümanları çalışmaya davet etmesi bu yüzdendir. Bu bağlamda çalışmak ona göre bir borçtur. Durmadan, dinlenmeden, bıkmadan çalışmak gerektiğini “Bin çalış gâyen için, bir kazan ömründe yeter” mısraıyla ifade eder.⁶⁷⁰

Necip Fazıl da Âkif gibi çalışmaya önem verir. Çalışma hususunda Âkif’le benzer bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Gökler, yıldızlar, dünya, vücudumuzdaki kan ve zerrelere gidip gelirken insanın durması söz konusu olamaz. Bütün yıkılan medeniyetlerin temelinde hareketsizliği, cansızlığı görür. Çalışmamayı, miskinliği, durağanlığı örümcek ağıyla kaplanmaya benzetir. Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethettiğinde Bizans’ın kapısında baş teşrifatçı olarak örümceği gördüğünü ve “Kayser’in sarayında örümcek perdedâr olmuş” mısraını mırıldandığını belirtir. Ona göre mutlak hamle ve hareket şarttır. Çalışma olmazsa olmazdır; çalışmanın olmadığı yeri örümceğin çalışarak ağlarıyla kaplayacağını ifade eder.⁶⁷¹

İdeolocya Örgüsü’nde idealize ettiği ve hayalini kurduğu İslam devletinde ve bu devletten doğacak medeniyetin toplumunda çalışmayana, başkaları üzerinden geçinene, dilenenlere yer yoktur. Bu bağlamda “İslâm inkılâbının cemiyetinde, işsiz, daha yerinde bir tabirle içtimaî faaliyetiz tek fert” olmadığını söyler. İçtimaî faaliyete

⁶⁶⁹ A.e., s. 471.

⁶⁷⁰ A.e., s. 424-425.

⁶⁷¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 11/13**, s. 72.

katılamayacak üç sınıf vardır ona göre: “Küçük çocuklar, geçkin ihtiyarlar ve ağır hastalar.”⁶⁷²

Ona göre beş yaşındaki çocuktan seksen yaşındaki ihtiyara kadar içtimai faaliyet şuuru her ferde aşılmalıdır. Devlet herkese iş imkânı sağlamalı, işsiz bir tek fert dahi bulunmamalıdır. Böyle bir ortamda ise “dilencilik, miskinlik, goygoyculuk, fodlacılık, istismarcılık, cabadan ortaklık, miras yedcilik, beyzadelik, ağalık, tembel patronluk” gibi çalışmadan hazır yemeyi ya da başkalarının sırtından geçinmeyi ifade eden şeylerin tümüne hayat hakkı kapısını kapatır.⁶⁷³

Meccani yaşam onun en çok eleştirdiği hususların başında gelir. Gerek bireylerin gerekse toplumların çile çekmekle, alın teri dökmekle yükümlü olduklarını ifade eder. Toplumda çalışması gerekirken bedava yaşayanları kim olursa olsun tenkit eder. Türk-İslam medeniyetinin bir zamanlar en büyük temsilcisi olmuş Osmanlı İmparatorluğu’nun Kanuni devrine kadar tam bir iş ve emek çilesi içinde kurulduğunu dile getirir. Bu büyüklüğün kaybedilmesini, bireylerdeki ve toplumdaki meccani yaşama alışkanlığının yayılmasına bağlar.⁶⁷⁴ O, elindeki cevheri kaybetmekle kalmamış, o cevheri başka bir medeniyete kaptırmış olan ve asırlardır tembellik ve taklitçilik batağında debelenen bir toplum görür karşısında. Bundan dolayı öfkeli. Bu öfkesini de çeşitli vesilelerle dışa vurur. “Elâlem çalışırken, fethetmeye Merih’i; / Sen cebinde kaybettin, güneş dolu tarihi.” mısraları bu öfkenin hiciv yoluyla ifadesidir.⁶⁷⁵

Denebilir ki cemiyet hayatındaki sağlıklı, sıhhatli her bireyin çalışması Necip Fazıl için olmazsa olmazdır. O bu manada “Hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünyaya, hemen ölecekmiş gibi öbür dünyaya çalışınız!” ölçüsünü benimsediğini ifade eder.⁶⁷⁶ Toplumdaki hemen her ferden bu anlayışla hareket etmesi gerektiğini belirtir. Meccanilikten kurtulmuş ya da korunmuş insanı över; zira cemiyet içinde bedava yaşamaya karşıdır.⁶⁷⁷

⁶⁷² Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 220-221.

⁶⁷³ **A.e.**, s. 222-223.

⁶⁷⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 4**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 44.

⁶⁷⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Öfke ve Hiciv**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2008, s. 82.

⁶⁷⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 403.

⁶⁷⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 6**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 91.

Necip Fazıl'ın da çalışmaya, gayrete önem verdiği; miskinliği, tembelliği, başkalarının üzerinden geçinmeyi eleştirdiği görülür. Onun anlayışında her birey -eğer bir özü yoksa- muhakkak çalışmalıdır. Âkif gibi o da bireysel, sadece kendisi için çalışmanın, çalışarak mal biriktirmeyi hedeflemenin karşısındadır. Bireyden cemiyete, cemiyetten bireye bir ruh bağı olması gerektiğine inanır ve ideal olarak bunu görür. Bu bağlamda bireyin içinde yaşadığı toplumu düşünmeden çalıştığını biriktirmesi ona göre urlaşmadır. Bunun için çözüm olarak İslam'ın zekât anlayışını gösterir.⁶⁷⁸

O, bireylerin mülkiyet hakkına da değinir ve iktisat/ekonomi anlayışında da temel aldığı İslam dinine dayandırır görüşlerini. Bu bağlamda bireylerin mülkiyet hakkı vardır; fakat bireye alabildiğine verilen bu hak, bireyin içinde yaşadığı toplumu unutmasını, ona sırtını dönüp, hızlı ve sürekli büyüme arzusunu kamçılayıcı değildir. Mülkiyet hırsıyla faizci, mal yığıcı, tamamen maddeci ve başkalarının haklarını gasp edici değildir. Bütün bunlar onun iktisat anlayışında yeri olmayan niteliklerdir. Zira birey mülkiyet hakkına sınırsız sahip olmakla beraber içinde yaşadığı cemiyete ve devletin hazinesine (Beytülmal) karşı sorumludur. O, İslam'ın dünyanın ana derdi olarak gördüğü kazanç ve hak taksiminde kurtarıcı tek sistem olduğuna inanır.⁶⁷⁹

Sezai Karakoç ise her şeyden önce iktisat anlayışı ile toplumsal hayatın diğer alanlarının aynı prensiplere bağlı olması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda Batılı iktisadi anlayışların Doğu/İslam toplumuna uygulama girişimlerinin içinden çıkılmaz bir kavram ve realite kopuşuna sebep olduğunu belirtir.⁶⁸⁰

Ekonomi anlayışında kendisine referans olarak İslam dinini seçen Sezai Karakoç, Necip Fazıl'ın düşüncelerine benzer görüş ve ifadeler dile getirir. Bu bağlamda ekonomide din ve ahlak çerçevesine, mülkiyet ve teşebbüs hakkına, ekonomik organizasyonda insanın sadece bu dünyadaki mutluluğunun değil, ahiret mutluluğunun da hedeflenmesi anlayışına dikkat çeker.

Onun iktisat tasavvurunda hem serbest teşebbüs ve mülkiyet hakkı hem de devlet denetimi ve yaptırımı birlikteliği görülür. İki unsur birbirlerini sıkıştırmak ve kısıtlamak değil, dengelemek üzerine varlık gösterir. İnsanlar özel teşebbüs ve mülkiyet konusunda özgürdür; bununla beraber devlet de malın ve servetin

⁶⁷⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 379-380.

⁶⁷⁹ *A.e.*, s. 128-129.

⁶⁸⁰ Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, s. 7.

tekelleşmemesi konusunda yönlendiricidir. İdeal devlet sisteminde servetin eşit dağılımı, devletin himayesindedir.⁶⁸¹

İnsanın ekonomiye değil, ekonominin insana bağlı olması gerektiğinden hareket eder ve insanın metalaşması, eşyalaşması, şeyleşmesi, makineleşmesi gibi sonuçlara götürecek iktisat yapılarına, döngülerine karşı çıkar. Aynı şekilde hayatı sıkıştıran, bölen, parçalayan, boğan her sisteme itiraz eder. İslam ekonomi anlayışının bunları dışladığını belirtir.⁶⁸²

Toplumda zenginle fakir arasında bir denge olması ve zenginin fakiri ezmemesi gerektiğini ifade eder. Toplumda zengin fakir uçurumunun artmasına, bu uçurumun bir sömürüye dönüşmesine, aşırı zenginliğin bir eşya köleliğine dönüşmesine o da Necip Fazıl gibi karşıdır. Kapitalizmin bunu beslediğini, teşvik ettiğini düşünür. Komünizme ise insana güven olmaması, özel mülkiyete izin vermemesi, bu sistemde insanın tek başına fert olamaması gibi gerekçeler göstererek karşı çıkar.⁶⁸³

Karakoç, patronun efendi, işçinin de köle olarak algılandığı her türlü sisteme ve anlayışa karşıdır. Kapitalizmin insanları patron-işçi olarak ayırmasını yanlış bulur. Bu ayırımın bilinçli bir felsefeden doğduğuna inanır. İslam toplumunda böyle bir anlayışın benimsenmemesi gerektiğine işarete eder. İnsan başka hiçbir sığata ihtiyaç duymadan insan olarak görülmeli, köleleştirilmemelidir. İslam bunu zulüm olarak görmüş ve yasaklamıştır. İslam özel teşebbüse izin vermiş ama insanların mülklerine dayanarak üstünlük taslamalarını da yasaklamıştır. Bu bağlamda her işçinin işinin patronu, her patronun da işinin işçisi gibi hareket etmesi, böyle bir bilince sahip olması gerekliliğini belirtir.⁶⁸⁴

Necip Fazıl'la hemen hemen aynı şekilde İslam dininin bireylere sağladığı mülkiyet hakkını kapitalist ve komünist anlayışın karşısına koyar ve bir diyalektik oluşturur. Mülkte eşyayı değil, daima onu var edeni görme idealini hatırlatarak, mülk edinmede esasın elde edilen, sahip olunan her eşyaya Allah'ın izniyle, kurallarıyla tasarrufta bulunma olduğunun altını çizer. Mülkiyet hakkı daire metaforuyla izah edilir. Dışarıda mutlak şekilde Allah'ın hakkı, sonra insanın, sonra hayvanın, sonra

⁶⁸¹ Sezai Karakoç, **Düşünceler II: Kurumlar**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 10.

⁶⁸² Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 28.

⁶⁸³ **A.e.**, s. 29-30.

⁶⁸⁴ **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, s. 28.

bitkinin ve eşyanın hakkı vardır.⁶⁸⁵ Bu benzetme Necip Fazıl'ın cemat, memet, insan ve Allah çizgisini hatırlatır.

Karakoç, toplumun bireyi feda etmesine de bireyin toplumu hesaba katmamasına da karşıdır. Böyle bir durumda hem bireyin hem toplumun mutsuz olacağı düşüncesindedir. Bu bağlamda bireyle toplum uzlaştırılmalı, bağdaştırılmalı ve ikisi arasında bir denge kurulmalıdır. Bu öyle bir denge olmalıdır ki toplumda bir grup Binbir Gece Masalları'ndaki gibi yaşarken diğer grup onun kölesi olmamalıdır. Burada devreye İslam'ın kurban anlayışını koyar ve zengin kişilerin sadece mallarını değil, çocuklarını da kendilerini de İslam'ın mülkü ve hakkı saymaları anlayışını örnek gösterir.⁶⁸⁶ Bu sebeple diriliş erinin kendini insandan soyutlamayacağını, onun bütün problemlerine eğileceğini vurgular.⁶⁸⁷ Onun İslam'a dayandırdığı ekonomik hayat anlayışında insanın topluma, toplumun da insana güven duygusu başat ögedir. Aslında bu ikisinin güvendiği asıl varlık Allah'tır. Zira insanı yeryüzünde var eden ve ona yeryüzünün halifesi sıfatını veren varlığın Allah olduğunu belirtir. İnsana mülkiyet hakkını bu halifelik sağlamaktadır ve mülke sahip olan kişi, onu mülke kavuşturan/halife kılan asıl varlığı asla unutmamalıdır. Dolayısıyla mülk sadece ve sadece Allah için elde tutulmalıdır.⁶⁸⁸

Bireylerin çalışması meselesine de hem tarih hem ideal zaviyesinden yaklaşır. O da Âkif gibi İslam'ın içinde bulunduğu durumun bir sebebi olarak tembelliği görür demek yanlış olmaz. Ona göre Allah hiçbir topluma bu konuda bir ayrıcalık tanımamış, çalışmadan, çarpışmadan, gayret etmeden hiçbir toplumu ilerletmemiştir. İnsan ona göre ancak kendi emeğinin karşılığını hak eder, ancak çalışana yardım edilir.⁶⁸⁹ Birey mülkiyet hakkına bağlı olarak teşebbüs hakkına da sahiptir ve bu hakkı kullanmalıdır. Ancak bu teşebbüs, bir öldürücü rekabeti doğurmamalı, bu hakkın vericisini aklının yedeğinde tutarak hayırlı bir rekabet ortamı doğurmalıdır en fazla. Topluma fayda esastır. Daha iyi ürün ve daha kaliteli malın daha ucuza, daha hızlı şekilde alıcıya

⁶⁸⁵ Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 32-33.

⁶⁸⁶ **A.e.**, s. 35.

⁶⁸⁷ Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 55.

⁶⁸⁸ Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 37-38.

⁶⁸⁹ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 228.

ulaştırılması, bunun için alın teri dökülmesi, serbestiyetin getirdiği karar alma rahatlığı ile yeni bilgiler edinme ve buluşlara imza atma esastır.⁶⁹⁰

Çalışmanın kutsallığı, emeğin kıymeti düşüncelerinde de Necip Fazıl'la ve Âkif'le benzerlikler görülür. Alın teri dökmekten kaçınıldığı için zayıf düşülmüş, yenilgiler yaşanmıştır; ancak alın teri dökmek suretiyle bu anafordan çıkmak, yeniden dirilmek mümkün olacaktır.⁶⁹¹

İnsan Allah'ın halifesi sıfatına ancak çalışması koşuluyla layık olabilir ona göre. Mali ibadetlerini yapabilmesi, zekâtını verebilmesi ancak çalışmasına bağlıdır bireylerin. Çalışmak ayrıca insanın kendisine verilen nimetlerin kıymetini bilmesi ile sağlığının değerini anlaması bakımından da bir ideal olarak gösterilir. Bu idealde de diğer düşüncelerinde olduğu gibi sadece maddi amaçla manevi amaç birliktedir. Zira kazancın meşruiyeti ancak çalışmaya/emeğe bağlıdır. Çalışmadan kazanılan, biriktirilen hiçbir mal/para meşru görülmeyecek ve bir hesap vesilesi olacaktır.⁶⁹²

Karakoç, çalışma, emek ve alın teri vurguları yaparken, bu vurguların marksizmin emek ve alın teri felsefesinden farklı olduğunu özellikle çizer. Ona göre marksizmin bu söylemlerinin maddi bir karşılığının olmadığı inancındadır. Bu hususta marksizmin emek ve alın teri felsefesinde gerçek manada bir hak arama hassasiyeti bulunmadığını, bu felsefe ile asıl amacın emeği ve ona taalluk eden gücü pratikte insanlığın bir bölümüne karşı kullanmak faydacılığına başvurulduğu iddiasını dile getirir. Emeğin maddiliğe ircası, insanın mekanikleştirilmesi ve bir teknokratlar azınlığının kölesi haline getirilmesi olarak yorumlar marksizmin emek anlayışını.⁶⁹³ Dolayısıyla onun idealindeki emek ve alın teri İslam inancının öngördüğü, insan huzurunun ve Allah bağışının koşulu olan alın teridir.

İslam, toplumsal adaleti öncelemesi ve hedef alması, bu hedefin diğer hiçbir ekonomik-toplumsal anlayışla benzer olmaması, temelinde ekonominin değil, din ve ahlakın bulunması, ekonominin de bunlara tabi olması yönleriyle kendine özgü bir tasavvura sahiptir. Bu bağlamda din ve ahlak, ekonomi için tali bir unsur değil, aksine ekonomi onun bir unsurudur. Bu bakımdan kapitalizm ve komünizmden ayrılır.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 41.

⁶⁹¹ Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, s. 54.

⁶⁹² Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 41, 44-45.

⁶⁹³ Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, s. 55.

⁶⁹⁴ Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 48-49.

4.2.1.2. Tarım, Köy, Köylü

Mehmed Âkif'te köyün ve köylünün durumu, medeniyetin göstergelerinden biridir. 1933 yılında yazdığı ve *Safahat*'ın son şiiri olarak yayınladığı “San’atkâr” şiiri, tren yolculuğu yapan iki kişinin konuşmaları üzerine kurulmuştur. “Bu şiirde konuşturduğu sanatkar, İslam ümmetinin bütün dertlerini yüreğinde hissetmiş, yanıp yakılmış, çalışıp çabalamış, fakat sonunda paramparça olan İslam ülkesi karşısında çaresiz ve hatta neredeyse ümitsiz kalmış” bir şahsiyettir.⁶⁹⁵ Bu şahsiyet tren seyahati esnasında gördüğü Avrupa medeniyetinin manzarasını tasvir ederken köylerin mamurluğuna dikkat çeker. “Aman ne zümrüt ağaçlar!.. Ne dalga dalga ekin!.. / Çiçek mi, ev mi?.. Ne köyler: Şehir kadar zengin!..”⁶⁹⁶ ifadelerini kullanır. “Medeni Avrupa”nın bu manzarası, şair için bir imrenme vasıtasıdır adeta. Zira onun kendi vatanının köylerinin böyle olmadığını, “Âsım” şiirindeki köy tasvirinde görülür.

“Âsım” şiirinde kendi toprakları içindeki köylerin ve köylülerin durumunu birçok bakımdan tasvir eden Âkif, tarihiyle övünen ve “Kahramanlar yetişen toprağı zengin köyler?”in kalmadığını belirtir. Toprağın zenginliğinin onun işlenmesi, ekimi, bakımı, gibi hususlara bağlı olduğu düşünüldüğünde bunların hiçbirinin kalmadığına işaret edildiğini de söylemek yanlış olmaz. Şairin şiirin devamında, “Topu kırk elli kadar köylü serilmiş bayıra, / Bakıyor harmanın altındaki otsuz çayıra.” mısralarıyla yaptığı tasvir de bu yargıyı destekler niteliktedir. Köylülerin kıra serilmiş olmaları detayı çalışmadıklarına, otsuz çayır ise işlenmeyen toprağın verimsizliğine işaret eder.⁶⁹⁷ Manzara şairin “San’atkâr” şiirinde tasvir ettiği “Medeni Avrupa”nın köyünden tamamen farklıdır. Bunu “Şark” şiirindeki “İpissiz aşyanlar; kimsesiz köyler; çökük damlar; / Emek mahrumu günler; fikr-i ferda bilmez akşamlar!..”⁶⁹⁸ mısraları çok daha net ortaya koyar.

Aynı şiirin devamında köylülerin durumunu da içler acısı denebilecek bir şekilde tasvir eder şair. Köylünün sıhhatinin ve ahlakının bitik, fakirlikten bir deri bir kemik kalmış, eğitimsiz, dini bilgi bakımından zayıf olduğunu; okumak diye bir bahsin köylü

⁶⁹⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, “Son Şiiri ile Mehmed Akif”, *Altınoluk Dergisi*, S.: 5, Temmuz 1998, s. 20.

⁶⁹⁶ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 526.

⁶⁹⁷ *A.e.*, 392.

⁶⁹⁸ *A.e.*, 468.

için söz konusu olmadığını belirtir. Ayrıca Âkif, köylerde tarlaların, bahçelerin bakımsızlıktan tohum dahi kabul etmeyecek hale geldiğini ifade eder. Ayrıca fuhuş, içki, kumar gibi alışkanlıklar; sıtma gibi bulaşıcı hastalıklar köylere kadar yaygınlaşmıştır. Âkif, bütün bu illet ve musibetlerin köylüyü tükettiği kanaatini taşır.⁶⁹⁹

“Âsım” şiirinde köylünün millet tarafından, özellikle mütefekkirler tarafından adam yerine konulmaması, köylüden köşe bucak kaçılması da tenkit edilir. Ruh köylünün ve halkın ruhuna eş olanlar övülür. Burada eleştirilenler Batılı okullarda eğitim alanlardır. Bu durumun toplumun ahengini kaybettirdiğine işaret edilir. Medeniyetin, aynı zamanda toplumlar, ekonomiler ve kentler olduğunu söyleyen Braudel, Batı'nın İslam dünyasına göre kentleri ile kırsal bölgeleri arasındaki kültür farkının daha az olduğuna, İslam dünyasında ise bu farkın daha çok göze görünür olduğuna ve kırsal kesimlerin daha ilkel kaldığına dikkat çeker.⁷⁰⁰ Bu tespit dikkate alındığında Âkif'in bu eleştirisinin önemi belirginleşir. Köylü ile ona tamamen yabancılaşmış kentlinin uyuşamaması, birbirlerine yabancılaşmaları bir kriz doğurur. Burada Âkif, köylünün değerlerine yabancılaşmış mütefekkir, öğretmen gibi tipleri tenkit eder.⁷⁰¹

Necip Fazıl Kısakürek, çeşitli vesilelerle yaptığı Anadolu yolculuklarında köyleri ve köylüleri görmüş, onların durumları hakkında bir fikir sahibi olmuştur. Anadolu köylüsünün asırlardır sadece zor zamanlarda hatırlandığı kanaatini birçok yazısında dile getiren yazar, kendini bildi bileli köylünün aç olduğunu söyler ve sadece unutulmuşluğuna değil, fakirliğine de dikkat çeker.⁷⁰² 18 Şubat 1948 tarihinde kaleme aldığı “Köy” başlıklı yazıda bir Anadolu köyünü, “...köyün etrafında, aylardır yıkanmamış, taranmamış, silinmemiş, giyinmemiş, kuşanmamış bir besleme kız halinde bir toprak kuşağı...” sözleriyle tasvir eder. Anadolu köy manzarasının genelde böyle olduğunu belirtir ve bu köylerde her şeyin en azının, en aşağısının hâkim olduğunu belirtir.⁷⁰³ Necip Fazıl'ın Anadolu'nun köy ve köylüsü hakkında yaptığı tespitler, köy ve ziraat hakkındaki fikirlerine ışık tutması bakımından önemlidir.

⁶⁹⁹ A.e., 396-397

⁷⁰⁰ Fernand Braudel, **Uygurlıkların Grameri**, s. 42.

⁷⁰¹ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, 473-475, 482.

⁷⁰² Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 11/13**, s. 53.

⁷⁰³ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, s. 172.

Köylünün topraktan yüz çevirmesi, toprakla ilgilenmemesi, onun deyişiyile “toprağa darılma”sı olmaması gereken bir durumdur. Bu tutum içinde olan köylüleri eleştirir. Ayrıca köylünün ekip biçeceği toprağın daralması, makinelerin insan gücünün yerine geçmesi ve bunlar arasındaki dengenin sağlanamamasının doğurduğu sorunlara dikkat çeker. Bu sorunların başında ise şehirlere düzensiz göç ve şehir nüfusunun patlaması ile gecekondular sorunu gelir.⁷⁰⁴ Köylerin nispeten boşalıp, şehirlerin nispeten dolmasını bir felaket olarak gören Necip Fazıl, bunun ziraatla sanayinin dengesini kuramamaktan kaynaklandığına işaret eder.⁷⁰⁵

1970’li yıllarda Kısakürek’in Türkiye’nin köy ve ziraat politikalarını eleştirdiği görülür. Köyün ve zirai temelin baltalanmakta olduğunu iddia eder. Türkiye’nin kurtuluşunu ziraat-sanayi dengesinde görür ve bu iki alanda dengeyi dengeyi sağlayacak önlemler alınması gerektiğini savunur. Anadolu ona göre bir hububat platosudur ve bu zenginliğin doğru kullanılması için adımlar atılmalıdır.⁷⁰⁶ Bu bağlamda onun ilerleme ve kalkınma için köyle şehir, ziraatla sanayi arasında doğru dengenin sağlanması fikrini benimsediği söylenebilir.

Necip Fazıl’ın, medeniyetin maddi ve manevi bakımdan tekâmül etmemiş madde kaynağı olarak köyü gördüğü söylenebilir. Zira “(Metropolis)te en muğdil çizgilerine kavuşan cemiyet heykelinin maddî ve manevî iptidaî madde kaynağı” köydür. Bu bağlamda köylüye de şehrin en ileri kişisi seviyesine yükselebilecek her türlü imkânın sağlandığı, şehirlinin ve köylünün birbirine yabancılaşmadıkları, şehirlinin elinde yükselen medeniyetin yapıtaşlarının köylü tarafından konulduğu bir medeniyet ülküsü düşüncesindedir. Bu bağlamda ona göre köylü okutulmalı, ruhu ve kafası imar ve terbiye edilmeli, her bakımdan sağlıklı ve güçlü olması için imkânlar seferber edilmeli ve refah içinde yaşatılmalıdır.⁷⁰⁷

Bunlar yapılmaz ve köylü ihmal edilerek kaderine terk edilir, şehir(li) ile köy(lü) arasındaki muvazene bozulursa köylü toprağı terk eder. Şehirlere doğru göç başlar. Bu, şehirlerin bozulması anlamına gelir. Böyle bir durumda zirai temel sarsılır. Üstelik sanayi de gelişmemişse bu, toplumsal bünyede bir ihtilal meydana getirir.⁷⁰⁸

⁷⁰⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 7/8**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 46.

⁷⁰⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **İstanbul’a Hasret**, s. 132.

⁷⁰⁶ **A.e.**, s. 133-134.

⁷⁰⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 237.

⁷⁰⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 1/2**, s. 36.

Köylere gönderilecek hocaların ve öğretmenlerin genç ve aşk dolu olmaları gerektiğinin altını çizen Necip Fazıl, köylünün “cahil yobazların” eline bırakılmaması gerektiğini özellikle vurgular. Her meseleye olduğu gibi köy ve köylü meselesine de ruh ve mana penceresinden bakar ve köylünün her bakımdan “talim, terbiye ve telkin istasyonlarıyla” doldurulması gerektiğini belirtir.⁷⁰⁹

Mehmed Âkif’le Necip Fazıl’ın manzarasını tasvir ettikleri dönemler arasında yarım asra yakın zaman olmasına rağmen Türkiye’de köyün, köylünün ve ziraatın durumunun her iki yazar tarafından da beğenilmemesi ve eleştirilmesi dikkat çekicidir. Bu eleştirilerde yazarların manzaraya kendi dönemlerinin ekonomik ve psikolojik şartları içinden baktıkları yadsınmamakla birlikte, yapılan tasvirlerden hareketle, aradan geçen zamana karşın niteliksel olarak bir değişimin olmadığı izlenimi uyanmaktadır. Ayrıca, her iki ismin de köy, köylü ve ziraata bakışlarında örtüşen noktaların bir hayli fazla olduğu söylenebilir.

Köy ve köylü konusunda Mehmed Âkif ve Necip Fazıl’da var olan tespit, tasvir, tahlil ve tenkitler Sezai Karakoç’ta hemen hemen hiç görülmez. Var olan bazı dikkatlerse daha ziyade dolaylıdır. Anadolu vurgusuna fazlaca rastlanmasına, kendi hayatında taşranın önemli bir yer tutmasına karşın köy, köylü ya da ziraate dair tespit, tahlil ve değerlendirmelerinin bulunmayışı diğer iki isme göre önemli bir farklılıktır.

Doğrudan köy, köylü ya da ziraate dair değerlendirmeleri sınırlı olan Karakoç, bu konudaki görüşlerine çıkarım ve yorum yoluyla gitmeye imkân verecek yazılar kaleme almıştır. 1968 yılında kaleme aldığı “Ekonomik Diriliş” başlıklı yazısında ekonomik dirilişin kaynağı olarak tabiatı, toprağı işaret eder. İnsanları tabiata hikmey gözüyle bakmaya çağırır. Tabiatın ödevinin insanın ekmeğini vermek olduğunu vurgular. Ona göre insan, ekmeğini başka insanların sırtından değil, tabiatın sırtından çıkarmalıdır. Bu sebeple tabiata olan ilginin her zaman canlı tutulması gerektiğinin altını çizer. Şehirler tabiata olan ilginin ve bağı kopmasına sebep olmamalıdır. Bu bağlamda sanayileşme dahi tabiata olan ilgi ve bağ koparılmadan yapılmalıdır. Sağlıklı, diri, canlı ve tabii ekonomik dirilişin şartı tabiatla olan bağı ve ilgiyi canlı tutmaktan geçer ona göre. Bundan dolayı “Ekonomik diriliş nimet anlayışında, tabiat

⁷⁰⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 238-239.

ve hikmeti can içine yerleştirmekte, tabiata kendini vermekte, tabiattan yine kendini devşirmekte”dir.⁷¹⁰

Bu düşüncelerinden Karakoç’un ekonomik kalkınmanın temelini toprağı koyduğu, doğru sanayileşmenin ve doğru şehirleşmenin ancak toprağı ve ondan yararlanmayı unutmuyarak, ona sırtını dönmeyerek mümkün olacağına inandığı çıkarılabilir. Necip Fazıl’ın “toprağı darılma” olarak ifade ettiği topraktan ve tabiattan kopma durumuna Karakoç, dolaylı olarak ve “hikmet” nazarından hareketle yaklaşır.

Onun köye, köylüye ve toprağı dair görüşlerinde çocukluğunda babasıyla bir şeyler almak ve satmak için dolaştığı köylerde gördüklerinin etkisi olsa gerektir. Bazı hikâyelerine de yansıyan hatıra nevinden bu izlenimlerde tasvir ettiği köyler genel olarak fakirliğin, bakımsızlığın ve unutulmuşluğun izlerini taşır. Örneğin “Gezi” adlı hikâyesinde⁷¹¹ çocukluğunda babasıyla ticaret için gittiği dağ köyleri hakkında ayrıntılara yer verir. Bu köylere dair tasvirlerinin birinde “Köylünün bir şey alacak durumu yoktu. Büyük bir sefalet vardı ve âdeta satın alma gücü sıfırdı.” der. Bazı köylerde köylünün maddi fakirlik ile görgü üstünlüğü tezatına “kıyafetleri ve hayatlarıyla tavır ve edaları çelişiyordu” cümleleriyle dikkat çeker. Bir başka cümlede yoksulluğun şiddetini “köylü yoksul, sonsuzca yoksuldu” şeklinde ifade eder. Bu fakirlik ve sefalet her köyde olmasa bile bazı köylerde cehalet de eşlik etmektedir.⁷¹²

Karakoç, “Gezi” adlı hikâyesi dışındaki hikâyelerinde köy ve köylü dair bu kadar somut tasvir ve tespitlerde bulunmaz. Bu hikâye sadece bu tasvir ve tespitleri dolayısıyla değil, köylerin kalkınmışlığının, köylünün zenginliğinin ekonomiye olan etkisi üzerinde durması dolayısıyla da önemlidir. Zira babasıyla dağ köylerini gezmesinin nedeni babasının ticaret yapmak ve bir şeyler kazanıp evini geçindirmek umududur. Ancak köylünün fakirliği dolayısıyla ticaret girişimi çok da başarılı olmaz. Ayrıca ailesiyle kasabada yaşayan anlatıcı (Karakoç), kasabanın ticar durgunluğunu da köylünün fakirliğine bağlar. Zira kasabada ticaret köylerden gelen insanlara bir

⁷¹⁰ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 225-227.

⁷¹¹ Bu hikâye daha ziyade anı olma niteliği taşımaktadır ve anlatıcı kahramanın anlattıkları ile Karakoç’un biyografisi büyük ölçüde örtüşmektedir. 25 Temmuz 1988’de Haftalık Diriliş Dergisi’nde yayımlamaya başladığı hatıralarında çocukluğuna dair ayrıntılar paylaşan Karakoç’un bu hikâyesinde de çocukluk hatıralarının izleri olduğu söylenebilir.

⁷¹² Sezai Karakoç, **Portreler: Hikâyeler II**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 72-85.

şeyler satmak, onların getirdiklerinden almak gibi bir ekonomik çarka bağlıdır. Bununla birlikte köylerdeki sefalet bu çarkın sağlıklı işlemlerini de engellemiştir:

“Ne satacak? Kimsede bir şey alacak takat yoktu ki! Satılan geleneksel mallar Kasabaya, pazara getiriliyor, satılıyor, sonra hemen tuz, sabun ve beze dönüşüyordu. Yumurta, yağ, yoğurt, ayran, buğday, odun v.s. idi köylünün getirip sattığı. Yaşlı kadınlar, on kilometre öteden, sırtlarına yükledikleri dağ gibi çalı çırpının altında iki büklüm, pazara geliyorlar ve hemen hemen yok pahasına onu satıyorlardı. Kasabanın da durumu iyi değildi. Hemen hemen herkes işsizdi. Babadan dededen kalma evlerde oturuyorlar, yine onlardan kalmış bağ ve bahçelerinden ne gelirse onunla, bir de köylüye dönük ufak çapta bir ticaret hayatı ile geçiniyorlardı. Çalı çırpı ise her tarafta boldu. Çalı çırpının ne değeri olabilirdi ki? Ama yine de o kadınların getirdiği bu ve benzeri şeylerdi. Yani, kasabalı biraz kendini sıkarsa kasabada da bulunacak şeylerdi onlar.”⁷¹³

Gerek düzyazılarındaki doğrudan ve dolaylı ifadelerinden gerekse edebi eserlerindeki ve hatıralarındaki tespit tasvirlerinden hareketle Karakoç’un köy, köylü ve bunların ekonomik düzen içindeki yerlerine dair düşünceleri Mehmed Âkif ve Necip Fazıl’dan farklıdır. O meseleye sadece köylünün fakirliği, toprağın işlenmeyişi, hayatın durgunluğu gibi hususlardan bakmak ve bunları eleştirmek yerine, iktisadi nizamı bütün cepheleriyle ele alıp değerlendirir. Bundan dolayı tabiat-sanayi, toprak-şehir, hikmet-kalkınma ilişkileri kurar. Kasabaları ve şehirleri besleyen, sanayiye sadece mekanik olmaktan kurtarıp ona insani bir vechе kazandıracak olan tabiat, toprak ve bunların hikmet nazarıyla işlenmesi, değerlendirilmesidir. Aksi halde iktisadi bir kalkınmanın akim kalacağına işaret ettiği bundandır.

4.2.1.3. Sanayi

Medeniyetin bir diğer göstergesi de gelişmiş sanayidir. Âkif, kendi memleketinde sanayinin gelişmemiş olmasından hayıflanır. Batı’nın sanayide ulaştığı mertebeyi hem takdir eder hem de ona hayranlık duyar. *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirinde İkinci Meşrutiyet’in ilanı dolayısıyla sokaklara dökülüp, “tütsülü kafalarla” el çırpıp, “yaşasın” naraları atanları tenkit ederken memlekette o kadar sevinecek bir

⁷¹³ A.e., s. 73.

şeyin olmadığını “Ne sanayi; ne maarif, ne alış var, ne veriş.”⁷¹⁴ ifadesini kullanır. Âkif’e göre sanayi üretim demektir ve bu eğitimden ve fenden bağımsız değildir.

Fatih Kürsüsünde manzumesinde sanayinin üretim, ticaret, eğitim ve fen ile olan bağı çok daha açık bir şekilde zikredilir Âkif tarafından. Milletın içine düştüğü “idrak kapalılığı” ve “murdar atalet” sanayinin de ihmal edilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda “Muhit-i ilme giren yok, diyar-ı fen kapalı; / Sanayi’in adı batmış, ticaret öylesine,”⁷¹⁵ diyerek, bunların birbirine bağı olduğunu göstermiş olur. Âkif, çalışma yoluyla sanayinin de eğitimin de fennin de yükseltileceğı kanaatinde olduğunu “Hülasa, hepsi çalışmak yorulmak isteyecek.”⁷¹⁶ mısraıyla ifade eder.

Batı’da Fransa ve Almanya gibi medeni ülkelerin sanayi bakımından da gelişmiş olduğunu söyleyen Âkif, bu memleketlere giden gençlerin memlekete dönerken edebiyat, fen ve sanayi namına bir şey getirmemelerini tenkit eder. “Ulûmu var, edebiyatı var, sanâyi’i var. / Giden, birer avuç olsun getirse memlekete;”⁷¹⁷ mısraları Âkif’n Batı medeniyeti karşısındaki tutumunun bir boyutunu göstermesi bakımından da önemlidir. Zira Âkif, Batı’nın ilmi, edebiyatı, fenni ve sanayisi yerine onun ahlakına taalluk eden fuhuş, bira vb. zevk ve eğlence unsurlarının memlekete getirilmesini de tenkit etmektedir. Bu doğrultuda denebilir ki Âkif, Batı medeniyetini ilim, edebiyat, fen ve sanayi bakımından ayrı, sosyal yapı ve ahlak anlayışı bakımından ayrı değerlendirmekte; bunlardan ilkinı beğenip takdir ederek istemekte, ikincisini ise tenkit edip istememektedir.

Âkif, *Berlin Hâtıraları*’nda da Batı sanayisinin son derece görkemli bir seviyeye ulaşmış olduğunu vurgular.⁷¹⁸ Kendisi de bu görkemli sanayi karşısında heyecanlanır. Bu heyecanın mısralarına yansıdığı görülür. Öyle ki, bu görkemli sanayiye bir an evvel kendi yurdunda görmek isteğini gizleyemez. Ancak bu isteğın dillendirilmesinde bir savunma refleksi vardır. Sanayinin gelişmesi için bilime, bilim için de özgür düşünceye ihtiyaç vardır. İslam’ın özgür düşünceye engel olduğu suçlaması devreye girer, sanayi konusu açılınca. Şair, bu noktada İslam’ı savunmaya başlar. İslam’ın sanayileşme dâhil her türlü gelişmeye açık olduğuna, bunlara engel teşkil etmediğine

⁷¹⁴ Mehmed Âif Ersoy, *Safahat*, s. 204.

⁷¹⁵ A.e, s. 290.

⁷¹⁶ A.e, s. 290.

⁷¹⁷ A.e, s. 305.

⁷¹⁸ A.e., s. 354.

inancını dile getirir. Bu bağlamda, *Âsım*'da, tayin olduğu vilayette bütün hocaları toplayıp, onlara: "İskolâstikle sanâyi' yola gelmez, bocalar. / İlk adımdır atacaktır bunu elbette ilim; / Parprensip, gelin, ıslâh-ı medâris diyelim ..."719 diyen valiyi Köse İmam'ın ağzından eleştirir.

Necip Fazıl da sanayinin önemine dikkat çeker. Türk milletinin "kadınlarının saçına kadar her servetini dibinden yolup" sanayileşmeye yatırması gerektiğini ifade eder.720 Ancak onun sanayileşmede temel aldığı şey ruhtur. Ruhun yataklarında plan ve metotla dökülmelidir makineleşmek. Bunu kurtarıcı hikmet olarak görür ve "Marifet, makineyi yapan makineyi yapabilmekte... Yoksa onu ne satın almakta ne işletmekte, hattâ ne de bazı entipüften örnekleriyle derleyip çatabilmekte..." der ve sanayileşmenin müesseseseleşmesi gerektiğini ifade eder.721

Sanayileşmede Almanya ve İngiltere örnekleri üzerinde durarak, "Alman milletinin bilgisi ve çalışkanlığıyla, İngiliz milletinin tenezzülsüzlük ve nefis yeterliğine" ulaşip her sahada üzerine "Türkiye'de yapılmıştır" damgası vurulacak seviyede sanayileşmeye işaret eder.722 Bu bağlamda her toplumun iptidai de olsa, asgari ihtiyaçlarını karşılayacak bir sanayileşmeyi derhal kurması gerektiğine inanır.

Fabrika bacaları ile minarelerin aynı sayıda ve yan yana olması gerektiğini ifade eden Necip Fazıl, bu ifadeyle din ile sanayileşme arasında bir koşutluk sağlamış olur. Bu bağlamda sanayileşmede salt maddeciliğe karşıdır. Onun sanayileşmede hedefi, "makineyi yapacak makine yapabilmek"tir. Bunu maddeye mahkûm olmamak, madde boyunduruğundan sıyrılmak olarak ifade eder.723 Necip Fazıl'ın buradaki kastı, Batı'ya mahkûm olmamak, onun ürettiği makine ile fabrika kurup üretim yapmamaktır.

"Batı adamının, cihazını, âletini, parça parça her şeyini dışarıdan getirdikten sonra kurma plânını, mühendisini, başustalarını, hattâ birçok dalda hammaddesini ve muharrik kuvvetini bile Batıdan devşirip, çocukların resimli takozları gibi burada düzene sokturduğu, ismine "montaj sanayi" denilen, bir de utanmadan firmasına "Türk" sıfatı eklenen fabrika soyu, Büyük Doğu ideologyası gözünde (teknoloji) fahişeliğinin en sefil ve en rezil şeklidir."724

719 A.e., s. 405.

720 Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, s. 58.

721 A.e., s. 143.

722 Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 4**, s. 225.

723 Necip Fazıl Kısakürek, **İdeologya Örgüsü**, s. 382.

724 A.e., s. 382.

Batılı maddeci kökten tamamen farklı bir ruha dayanması gerektiğini düşündüğü bu sanayinin, ziraatle uyum içinde, ikisi arasındaki dengeyi bozmayacak bir dikkatle bütün yurda yayılması gerektiğini belirtir. Ayrıca bu sanayi anlayışı içinde işleyecek fabrikalar, boşluk bırakmayacak şekilde hemen her alanda ihtiyaçları karşılayacak üretimler yapmalıdır. Onun sanayileşmiş toplumunda minarelerden yükselen ezanlar, Batı'nın ruh ve kültürünü yenmek; fabrika bacalarından yükselen dumanlar ise maddeye hâkimiyet yeteneğini Batı'nın elinden almak amacını ifade eder.⁷²⁵

Sezai Karakoç'un sanayi hakkındaki düşüncelerine bakıldığında Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'dan farklı bakış açısı dikkat çeker. Sanayi alanındaki gelişme Karakoç tarafından da önemsenir. Her alanda olduğu gibi sanayi alanında da ilerleme olmasını gerekli görür; fakat öncelik sonralık bakımından tamamen farklı bir bakış açısına sahiptir. Ona göre kültürle birlikte büyümeli ve ilerlemelidir sanayi, birine odaklanıp diğerini ihmal etmenin büyük sorunlar doğuracağı inancındadır. Eğer sadece sanayi alanına odaklanılıp, yalnızca onun geliştirilmesi ve ilerletilmesi öncelenirse bir başarı elde edilemez. Diğer alanlarla birlikte sanayinin de geri kalmasından başka bir sonuç elde edilemeyecektir. Türkiye örneğini verir bunun için Karakoç. Ona göre yıllarca sanayi ve ekonomi önemsenmiş, bilim, kültür ve sanat alanı ihmal edilmiş, sonuç olarak da gerçek ve büyük bir sanayi de güçlü bir ekonomi de oluşturulamamıştır.⁷²⁶

Ona göre önce medeniyetin yeniden diriltilmesine odaklanılmalıdır. Aydınlarla düşen en büyük sorumluluk bu konuya odaklanmaları, düşüncelerini bu yöne çevirmeleridir. Karakoç ancak bu kendi medeniyet değerlerine dönüş sağlandıktan sonra sanayinin düşünülebileceğini dile getirir. Aksi halde sanayi dahil bütün hamleler boşa çıkacaktır.⁷²⁷

Karakoç'a göre sanayide başarılı olmanın sırrı, eğitim, kültür, bilim gibi alanlara önem vermek, tek cepheli değil, çok cepheli olmak, kendi medeniyet özüne yönelmek suretiyle bütün bu alanları yeniden yapılandırmaktır. Kültürün ve medeniyetin bir bütün olduğunu, bu bütünü kapsayıcı politikalar geliştirilmesi gerektiğini belirtir.

⁷²⁵ A.e., s. 383.

⁷²⁶ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, İstanbul Diriliş Yayınları, 2015, s. 151.

⁷²⁷ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, 2014, s. 59.

Sanayi ancak bu şekilde, kültürün ve medeniyetin bir parçası olarak gelişme imkânı bulacaktır.⁷²⁸

4.2.2. Ahlak:

4.2.2.1. Evlilik

Toplumdan topluma farklılık gösterse de evlilik, iki insanın yazılı olan ya da olmayan belli kurallara ve kanunlara, toplumca onaylanan şekilde, birlikte yaşamak için yaptıkları sözleşme olarak tanımlanabilir. Toplumsal bir varlık olan insan, evlilik yoluyla toplumun en küçük kurumu olan aileyi meydana getirir. Will Durant, evliliği seksüel düzenlemenin temel şartı olarak niteler ve çocukların bakımına yönelik bir işbirliği diye tarif eder. Durant, evliliği, “çiftlerin işbirliğine lüzum hissedilmeden çocukların büyütüldüğü ilkel şeklinden, çocuklarını büyütmeyi düşünmeksizin çiftlerin işbirliği yaptıkları modern şekline kadar, akla gelen her form ve tecrübeden geçen ve hâlâ geçmekte olan bir müessesedir.” şeklinde tanımlar ve evliliğin sadece özel bir sefahat olmadığını, ekonomik boyutunun da bulunduğunu ifade eder.⁷²⁹

Durant’ın evliliği salt ekonomik verimliliğe indirilmesi bir yana bırakılırsa, evliliği medeniyetin ahlaki temellerini meydana getiren bir unsur olarak görmesi önemlidir. Yozlaşmış evliliklerin kimi zaman medeniyetin gelişmesine engel olması düşüncesi ise, toplumun en küçük kurumu olan ailenin evlilik yoluyla oluştuğu, evliliğin hem erkek hem kadın hem de çocukları yazılı olan ya da olmayan gelenek, görenek ve yasalarla teminat altına aldığı düşünüldüğünde abartılı bir tespit olarak durmamaktadır. Nitekim Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un da evliliğin üzerinde durdukları görülür.

Mehmed Âkif, aile hayatını bir saadet olarak görür. Mutluluğun ancak aile hayatında olduğunu belirtir. Dünyadaki en rahat ve huzurlu hayat aile hayatıdır ona göre.⁷³⁰ *Safahat*’taki aile tasvirleri, genel çerçeveye uygun olarak perişandır. Bununla birlikte aile yıkılmayan, bütün perişanlığına rağmen yozlaşmayan tek müessesedir. Yıkılmayan, dağılmayan tek şey aile kalmıştır. Memleket viran halde, her şey

⁷²⁸ Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*, s.150-152.

⁷²⁹ Will Durant, *a.g.e.*, s. 70, 80.

⁷³⁰ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 241.

mahvolmuş ve yıkılan hiçbir yapı geri getirilememiştir. Fakat bunların ileride bir şekilde yerine getirilebileceğine inanan şair, “Lakin, Allah etmesin, bir düşse şayet âilât, / En kavî kollarda hatta kalkamaz imkânı yok.” mısralarıyla, aile müessesesinin yozlaşması halinde eski haline getirilemeyecek bir değer olduğuna vurgu yapar.

Ailenin toplum için öneminin farkında olan, sağlıklı aile olmadan sağlıklı bir toplumun olamayacağına inanan Âkif, *Fatih Kürsüsünde* adlı eserinde, vaiz, “şebâb-ı münevver denen şu nesl-i sefih” olarak tavsif ettiği, okuyup yazmış yeni neslin, “Vatanla âile, hattâ, kuyûd-i zaidedir”⁷³¹ demesine öfke püskürür. Onları kuduz köpeğe benzetir.

Âkif, *Âsım*’da Köse İmam’ın ağzından evlenip aile meydana getirmenin gençlere zor geldiğinden ve nikâhların seyreltiğinden bahsederek, bu durumu eleştirir. “Evlenip âile teşkili bugün zor geliyor; / Görüyorsun ya, nikâhlar ne kadar seyreliyor!”⁷³² diyen Köse İmam, eski hayat ile yeni hayatı mukayese eder ve eski düğünleri hatırlar. Kurulan sofralardan, tutulan güreşlerden, yapılan ikramlardan ve bu düğünlerin ortaya çıkardığı birlik ve beraberlik sürurundan bahseder. Ancak bütün bunlar geçmişte kalmış, mazi olmuştur.⁷³³ Aileyi de din, vatan, millet gibi yüksek hisler içinde görmesinden dolayı evliliklerin azalmasından memnun değildir.

Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*’nde aileye verdiği değeri “cemiyetin protoplazması” tarifıyla ifade eder. Ona göre aile o kadar önemlidir ki, “zat-ül-hareke”liğini kazanana kadar tam bir maya tutturulup, yeniden yapılandırılmaya muhtaçtır. Öyle ki, İslam devlet sisteminde başlı başına bir aile zabitasının olması gerektiğine inanır. Mukaddes dava dediği İslam nizamına dayalı medeniyet için aile içeriden, devlet dışarıdan yetiştiricidir.⁷³⁴

Aile ona göre bütün milletin ve toplumun çekirdeğidir. Necip Fazıl, hemen her kötülüğün ailenin bozulmasından doğduğuna inanır. Bu sebeple ailenin mayası sağlam olmalıdır. Ailenin öneminden ve onun mayasının sağlam olması zorunluluğundan dolayı, onu hemen hiç kendi başına bırakmamak gerektiğini belirtir. Ayrıca evlilikler genç yaşta ve devlet desteği ve himayesinde yapılmalıdır.⁷³⁵

⁷³¹ A.e., s. 303.

⁷³² A.e., s. 397.

⁷³³ A.e., s. 397-399.

⁷³⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 243-244.

⁷³⁵ A.e., s. 244.

Toplumda aile kurumunu tehdit eden her türlü faaliyetin kökünden kazınması gerektiğini söyler. Birey için toplum bir iş ve görev alanı, aile içinse bir zevk ve huzur köşesi olmalıdır. Biri diğerini eksiksiz tamamlayan, bu iki unsur uyum içinde olmalı, biri diğerinin alanını törpülememelidir.⁷³⁶

Necip Fazıl aileyi devletin içinde küçük bir devlet olarak görür. Aile devleti doğurur, devlet de aileyi. Biri, diğerini besler ve korur sürekli. Birinin varlığı diğerine ihtiyaç duyar. Birbirinden doğan bu iki unsur birbirlerini kuvvetlendirir. Devlet aileyi kuşatarak ve onunla alakalı tedbirler alıp, onu koruyarak tahkim eder; aile ise devleti içerden çürümelere, gizli bozulmalara, manevi yıkıma karşı korur ve tahkim eder.⁷³⁷

Necip Fazıl'ın aile anlayışı da İslam'a dayanır ve fikir haline getirilen İslam inkılabının önemli parçalarından biridir aynı zamanda. O da Âkif gibi ailenin bir toplum için hayatiyetinin farkındadır. Türkiye söz konusu olduğunda idealize ettiği İslam inancına dayalı aile mayasının tam manasıyla var olmadığına ya da bu hususta eksikliklerin bulunduğu inandığı söylenebilir.

Karakoç'un aile anlayışı da İslam'a dayanır. İslam'da kişi ile toplum arasındaki en küçük ve en güçlü kurum olarak ailenin gösterildiğine değinir. Ailenin güçlülüğüne önem verilmesine, sağlam yapıları bir aile kurumunun toplumu da sağlam tutacağına vurgu yapar. O, aileye Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de değer verildiğini, ailenin sürekliliğinin öncelendiğini belirtir. Anne ve babaya saygı, çocuğun eğitimi, komşuluk hakları, ailenin mahremiyetinin korunması ise, ona göre aile kurumunun sağlamlığının temel dayanaklarıdır.⁷³⁸

Özellikle Necip Fazıl ve Karakoç'un aile kurumu ile alakalı olarak İslam'a dayalı görüşler belirtmeleri önemli bir ayrıntıdır. İçinde yaşadıkları dönemde aile kurumunun sınırları Medeni Kanun'la çizilmiş olmasına karşın onların doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an ve hadislere dayalı bir aile anlayışından bahsetmeleri, Medeni Kanun'la tespit edilmiş aile anlayışına ters düşmeleri, onu eksik/yetersiz bulmaları ondan farklı bir yol aramaları/bulmaları anlamına gelir demek yanlış olmaz. Geleneksel aile yaşamının zaman içinde yok olması, kadının annelik vazifesi dışında,

⁷³⁶ A.e., s. 244.

⁷³⁷ A.e., s. 245.

⁷³⁸ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s. 102.

çalışma hayatının içinde yer almaya başlaması, dolayısıyla evin dışına çıkması doğrudan ya da dolaylı olarak her iki isim tarafından da eleştirilir.

Karakoç, *Taha'nın Kitabı*'nda yer alan "Dipnotu" isimli şiirinin ilk bölümüne "Evin Ölümü" başlığını vermiştir. Bu şiirde hem mimarisi hem de içi ve yaşayışı ile evin gelenekten kopuşu, değişimi, başkalaşımı ve şaire göre ruhunu kaybedişi anlatılır. "Mimar batıdaydı ev oraya gidecekti" diyen şair, kaçınılmaz sonun, yani evin değişiminin önlenemez oluşunu, "Bir Nuh olsa önleyecekti belki / Sular ama ta dağlara vurmuştu" mısralarıyla ifade eder. Bir muştı onları aldatmış, sabırları tüketmiş ve Doğu'nun kaynaklarını kurutmuştur. "Kurudu birden doğu kaynakları" ifadesindeki kaynak, geleneğin birikimi olarak yorumlanabilir. Aile hayatının dayandığı geleneğin kuruması, tükenmesi, bu hayatı devam ettiren sabrın bitmesi ile anne yavaş yavaş yerinden kıpırdamaya, sabitesini kaybetmeye başlar. "Kaynadı birden batıda anne karnının suları / Kışın bakışydı çağırın / Ev yerleşmedi yeni yerine" diyen şair, uyum sağlamakta güçlük çekilen, değişimin trajediler doğurduğu, kışın gücülüğü gibi bir türlü ısınılmayan yeni bir ev/aile yaşamına işaret eder. "Alışamadı kulak kuşkulu semt seslerine / Göz toprağı arıyordu ama toprak yoktu" mısralarıyla şair, yeni şehir hayatında ailenin ayaklarını basacak bir sabite aradığını, fakat bulamadığını belirtir. Buradaki toprak, kendi doğal şartları içinde var olana, yani geleneğe, geleneksel aile hayatına da bir göndermedir. Başka bir göndermesi ise köy/kasaba toplumu içindeki aile hayatıdır ki, bu da gelenekle bağlantılıdır. Değişime karşı koyamayan, köklerinden kopmuş yeni ev/aile hayatında ilk düşen ise kadın/anne olur. "Anne indi demire" mısrasında işaret edildiği gibi, anne çalışmaya başlamış, evin dışına çıkmış, ev annesiz kalmıştır. "Bir ağıt var çamaşır ipinde bile" diyen şair, annenin ailenin temeli, ana unsuru olduğunu ise, "Artık kurşundan gölgeler baba ve kardeşler" mısraıyla belirtir.

Annenin evden gidişi, ailenin de sadece kelimededen ibaret kalışına, asıl varlığını ve ağırlığını kaybedişine işaret eder Karakoç için. Mutfaklar kilitlenmiş, kilerler farelerce boşaltılmaya başlanmış, evin/ailenin ahengi ve insicamı kaybolmuştur. "Anne gitti ve evler döndü yazlık otellere / Anne gitti ve sular buruştu testilerde" mısralarıyla bu duruma işaret edilir. Artık "Herkes salonda toplansa da kimse evde değildir" ve bir zamanlar annenin açtığı kapıyı, şimdi kapayacak bir kimse dahi

kalmamıştır: “Bir zamanlar anne açarken kapıyı / Şimdi kimse yok kapayacak kapıyı” mısraları ailenin dağılmasına da işaret eder.⁷³⁹

Denebilir ki, Karakoç da Necip Fazıl da Mehmed Âkif de İslami bir duyarlılıkla ailenin sağlam olmasını, dağılmamasını isterler. Bunun toplum için, dolayısıyla o toplumun ilerlemesi, gelişmesi büyümesi, sağlam bir medeniyet inşa edebilmesi için zorunlu görürler. Bu bağlamda geleneksel değerlere bağlı bir aile hayatını öncelerler. Buradaki gelenek İslam geleneği ve onun hayata aksetmiş tarafıdır.⁷⁴⁰

4.2.2.2. Toplumsal Hayat

Mehmed Âkif, yaşadığı çağın toplumsal hayatının içinde olmuş, toplumu onun içinden bir göz olarak gözlemlemiştir. “İnan ki her ne demişsem görüp de söylemişim” diyen Âkif, özellikle “Küfe”, “Seyfi Baba”, “Mahalle Kahvesi”, “Fatih Kürsüsünde”, “Süleymaniye Kürsüsünde”, “Âsım” gibi şiirlerinde sosyal hayata dair geniş gözlemlere yer verir. Küçük yaşta aile ve geçim sorumluluğu yüklenen çocuklar, kimsesiz ve yardıma muhtaç ihtiyarlar, ailesini ihmal edip kahvehanelerde vakit öldüren insanlar, millet bilincinden ve birlik şuurundan yoksun kalabalıklar, toplumun her kesimine yayılmış adaletsizlik ve gençlerin gelecek endişesi gibi konular Âkif’in şiirlerinde ve düz yazılarında en çok rastlanan sosyal sorunlardır. Âkif, toplumu kuşatmış olan atalet ve tembellikten şikâyetçidir.

Örneğin “Mahalle Kahvesi” şiirinde kahvehaneleri Şark’ın “harîm-i katili” olarak niteler. Ona göre kahvehaneler sosyal bir yara olarak, topluma gayret verecek ruhu yok etmektedir. Bu mekânlar şaire göre adeta birer mezardır ve insanlar ölmeden buralara gömülmüş gibidir:

“Sakın firengiye benzetmeyin fecâ’atini :
Bu karha milletin emmekte rûh-i gayretini.
Mahalle kahvesi Şark’ın harîm-i kâtilidir;
Tamam o eski batakâhaneler mukâbilidir .
Zavallı ümmet-i merhûme ölmeden gömülür;”⁷⁴¹

⁷³⁹ Gün Doğmadan, s. 317-318.

⁷⁴⁰ Kur’an’daki birçok ayette ailenin devamı, neslin korunması, aile hayatında eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları konu edinmiştir. Gerek Kur’an ayetleri gerekse tarihi tecrübe İslam’da evlenmenin teşvik edildiğini, boşanmanın ise hoş karşılanmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili bazı ayetler için Bkz.: Kur’an, xxx. 30., 21.; iv. 4., 20., 21.; ii. 2., 223.; xvi. 16., 72.

⁷⁴¹ Mehmed Âkif Ersoy, Safahat, s. 142.

Âkif, sosyal hayatın önemli bir ayağı olan gençlerin eğitimi ile ilgili olarak da Fransızca öğrenimine gereğinden fazla önem atfedilmesine karşı çıkar ve herkesin Fransızca öğrenmek zorunda olmadığını vurgular. Ona göre daha faydalı şeyler öğrenmek için harcayacakları zamanın önemli bir kısmını Fransızca öğrenmeye harcamaları yanlıştır. Zira toplumdaki her genç Avrupa ile siyasi ve ticari ilişkilerde bulunmayacaktır.⁷⁴²

Âkif, topluma faydalı işlere karşı çıkılmasına da itiraz eder. Sosyal hayatı olumlu yönde etkileyecek, geliştirecek, makul ve meşru -ona göre bu ikisi birbirinden ayrı değildir- her türlü harekete destek verilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda medeniyet adına yapılan girişimlere itiraz edildiğini söyleyen birine şu cevabı verir: “Makul olmak şartıyla ne gibi bir harekette buldunuz da bizden bir muhalefet ya da engelleme gördünüz? Dikkat ediyor musunuz “makul” diyorum, “meşru” demiyorum. Çünkü makul olan şeylerin hepsi meşru, meşru olan şeylerin hepsi makuldür.”⁷⁴³

Mehmed Âkif, sosyal hayatı sarmış hurafelere de karşıdır. Gerek şiirlerinde gerekse düz yazılarında hurafelerin sosyal hayatı tanzim eden bir unsur haline gelmiş olmasını tenkit eder. Ayrıca taklitçiliğin de karşısındadır. Sosyal düzenin Batı medeniyetindeki unsurların taklidi olarak şekillenmesinin bir fayda vermeyeceğini belirtir. Ona göre bu şekilde mamur olunmaz: “Siz çocuklarınızın kafasına bir şapka geçirmekle medeni milletler sırasına girdik zannediyorsunuz. Fakat bu pek batıl bir zandır. İçi peri masallarıyla, umacı hikâyeleriyle harap olan bir kafa, dışına kasket geçirmekle mamur olmaz!”⁷⁴⁴

Âkif'in belki de en çok yakındığı, önüne geçmeye çalıştığı, insanları uyardığı husus birlik meselesidir. Müslümanların içinde buldukları yenilmiş ve perişan durumun en büyük sebeplerinden biri olarak birlik şuurundan yoksun olmayı vurgular. Asr-ı Saadet döneminden örnekler verir, “Bir zamanlar bizde millet, hem nasıl milletmişiz / Gelmişiz dünyaya milliyet nedir öğretmişiz!” mısralarıyla geçmişte birlik olmanın sağladığı büyüklüğe gönderme yapar. Hale bakınca sosyal bir topluluk

⁷⁴² Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 184.

⁷⁴³ **A.e.**, s. 189.

⁷⁴⁴ **A.e.**, s. 257.

oluşturamadığını görür. Âkif'e göre bunun sebebi onun için gerekli olan eğitimden yoksun olmadır: “Sonra bakıyorum bir yere gelince sosyal bir topluluk oluşturamıyoruz, çünkü o eğitimden mahrumuz. İşte bizim muhtaç olduğumuz eğitim asıl bu ikinci eğitim olacak.”⁷⁴⁵ Ona göre İslam dinine göre medeniyet bir sosyal topluluk olmaktan geçmektedir.⁷⁴⁶

Necip Fazıl da Âkif gibi içinde yaşadığı topluma yabancı değildir. Aksine onun daima içinde, sorunlarına uyanık ve duyarlıdır. Toplumun nereden gelip nereye gittiğine dair bir fikri vardır. Fikir ve sanat eserlerinde topluma ve toplumsal hayata dair görüşleri ciddi bir yer tutar. “Destan” şiirinde “Durun kalabalıklar, bu cadde çıkmaz sokak!” diye haykıran şair, toplumun gittiği yönü beğenmez; hem toplumu hem de onu idare etmekle sorumlu olanları uyarır.

Necip Fazıl, kendi milleti için yepyeni bir dünya görüşüne bağlı yepyeni bir toplum inşasını özlemekte⁷⁴⁷, ideolojisini de bu doğrultuda oluşturmaktadır. Zira ideolojiyi bireyin ve toplumun inşasındaki bütün esasları veren fikirler toplamı olarak tarif eder.⁷⁴⁸ Onu buna iten şey ise içinde yetiştiği ve yaşadığı toplumu, ruh ve mana şuurundan yoksun, kendi köklerine yabancılaşmış olarak görür. Ayrıca toplum, ona göre ahlak bakımından da ifsat edici tesirler altında bozulmaya yüz tutmuş durumdadır.⁷⁴⁹ Hâlbuki ister dine dayalı olsun, isterse bir dünya görüşüne dayalı olsun, bir toplum ona göre belli bir ahlak telakkisine sahip olmalıdır.⁷⁵⁰

Necip Fazıl'a göre toplumsal hayatta bir kişi herkes için, herkes de bir kişi için yaşmalıdır; bu İslam'ın hakikatidir ona göre.⁷⁵¹ Birey ve toplum, alıcı-verici büyük bir istasyondur ona göre. Birey bu istasyonun lambaları, toplum ise cihazı ve şebekesidir.⁷⁵² Bu bağlamda toplumu bir bütün olarak görür. Bu bütünlük sadece maddi amillerin zorunlu kıldığı bir birlik değil; bununla beraber ve bundan ziyade ruhi ve ahlaki amillerin zorunlu kıldığı bir birlikteliktir. Ruhi ve ahlaki amillerin ihmal edildiği, unutulduğu ya da yozlaştığı toplumların yıkılacağı, her şeyin dümdüz olacağı

⁷⁴⁵ A.e., s. 263.

⁷⁴⁶ A.e., s. 424.

⁷⁴⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, s. 79.

⁷⁴⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 88.

⁷⁴⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 398.

⁷⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, s. 108.

⁷⁵¹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 117

⁷⁵² Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 88.

inancındadır. Bunu Allah'ı kaybetmiş bir cemiyette her şeyin dümdüz ve kaskatı olacağı görüşüyle ifade eder ve onu unutan, toplumların hayvani insiyaktan başka gayesi de kalmaz.⁷⁵³

Necip Fazıl, toplum hayatı için kadının hayati önemine de değinir. Ona göre “yükselme ve sağlamlık belirten” cemiyetler, yani medeni toplumlar, kadına özel bir konum belirlemişlerdir. Bu toplumlar ona göre kadını korur, muhafaza eder. Onu belli ölçülere bağlama konusunda titizlik gösterir. Ruhunu, manasını ve ahlakını kaybeden toplumlarda ise ilk göze çarpan şeyin kadının dişiliğini ilan etmesidir ona göre. Bu konuda Roma'nın çöküş dönemindeki imparatoriçesi Mesalina'nın düşkünlüğünü, düşüncelerini destekleyici bir örnek olarak ortaya koyar.⁷⁵⁴

Necip Fazıl'ın toplumla ve toplum hayatıyla ilgili fikirlerinin oluşmasında içinde yaşadığı topluma dair gözlemleri etkili olmuştur. Bu gözlemler sadece fikre dönüşmemiş aynı zamanda sanat sahasında da kendine yer bulmuştur. Âkif gibi o da topluma dair gözlemlerini ve düşüncelerini şiirlerine yansıtmıştır.

Necip Fazıl “Evim”⁷⁵⁵ şiirinde sosyal hayattaki değişimi ve dönüşümü ifade eder. Şair, bu şiirde toplumda geçmiş dönemde var olsa da daha sonra hayattan çekilen birtakım kültürel değerleri dile getirir. 1982 yılında kaleme alınan bu şiirde şair eskiden evin, köşkün ve yalının sadece birer yapı değil, birer remz/işaret olduklarını belirtir. Şair, bunların neyi işaret ettiklerini açıklamasa da şiirin ilerleyen mısralarında sıraladığı hususlar, işaret edilenin geleneksel hayat olduğunu ortaya koyar. Bu geleneksel hayatta, evin bir köşesinde Kur'an okuyan anneanne, diğer köşesinde gergef dokuyan anne, semaverde kaynayan çay, asma saatin tıkırtısı, çam kokulu tahtalar, temizlik imandandır bilinciyle silinen tahtalar, hatıra dayalı, ölçülü ve yakın komşuluk gibi şairin takdir ettiği bir tabiat vardır. Ancak ev, köşk ve konak yerini şairin ejdere benzettiği kırk katlı apartmanlar almıştır. Şair bu kırk katlı ejderin komşuluk, mâna ve ruh gibi geleneksel hayata ait ne varsa her şeyi heder ettiğini ifade eder. Necip Fazıl'a göre yeni nesil, üst üste binen yapılarda göğe çıkmak isterken boşluğa indiğinin farkında olmayan bir nesildir ve bu nesille sosyal denge

⁷⁵³ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 1**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 45.

⁷⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 183.

⁷⁵⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 333.

bozulmuştur. O, bu durumu ölçüp tartıp, anlamaya çalışan kimsenin olmadığını da vurgular.

Necip Fazıl, 1969 yılında kaleme aldığı “Müjde”⁷⁵⁶ şiirinde de gelecekte gerçekleşeceğine inandığı bir devrimle olacakları müjdeler. Bu müjdelerden biri de bireyle toplum arasındaki çekişmenin son bulmasıdır. Şair, “Fertle toplum arası kalkacak artık güreş; / Herkes tek tek sırtına toplumu bindirecek.” mısraları ile bireyle toplum arasındaki mücadelenin sona ereceğini, bireyin değil, toplumun önceleneceği bir düzenin kurulacağını ifade eder. Birey, klasik ekonomi politiğin yükselmeye başlamasıyla ilişkili olarak on sekizinci yüzyıl Avrupa’sında öncelenmiştir. Bireyci anlayış, bir gerçeklik olarak toplumun varlığını yadsır. Özgür bireylerin ekonomik alandaki rekabetine atıfta bulunarak, iş bölümünün gelişmesi ve rollerin belirlenmesiyle birlikte bireysel farklılıkların önem kazanmasına özel bir önem verir. Bireyci anlayışta toplum bireysel üyeleri için var olur. Devlet bireyin çıkarları için bir araçtır ve asla bir amaç olamaz. Bireycilik, metodolojiden sosyolojiye, etikten ekonomiye kadar birçok alanda bireyi temel alır ve birey merkezli hareket eder. Modern Batı medeniyeti toplumun, bilimin, ekonominin ve ahlakın temelinde bireyi koyarak “birey merkezli” bir medeniyet meydana getirmiştir.⁷⁵⁷ İslam medeniyeti ise “toplum” (cemaat) merkezli bir yapıya sahiptir. Gerek Kur’an gerek hadis kaynakları bireyi değil, toplumu/cemaati önceler, Müslümanların birlik ve beraberliğine vurgu yapar, Müslümanlar arasında bir kardeş hukuku oluşturur.⁷⁵⁸ Bu bağlamda Necip Fazıl’ın “Fertle toplum arası kalkacak artık güreş; / Herkes tek tek sırtına toplumu bindirecek.” ifadeleri modern toplum anlayışının bireyci tutumuna bir itirazdır.

Necip Fazıl 1947 yılında kaleme aldığı “Muhasebe”⁷⁵⁹ şiirinde ise toplumsal değişime eleştiri getirir. Üç katlı ahşap bir eve benzettiği toplumun en üst katında babaanne elinde tespihiyle ağlamaktadır. Orta katta ise “mavs” oynayan anne ve onun âşıkları bulunmaktadır. En alt katta ise kız çocuğu “tamtam”da çığlıkları ataktadır. Şair, nesiller arasındaki kopukluk sorununu ve toplumsal değişmeyi, Türk

⁷⁵⁶ A.e., s. 401.

⁷⁵⁷ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 150.

⁷⁵⁸ Mustafa Çağrırcı, “Kardeşlik”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. 24, s. 485-486.

⁷⁵⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 402.

edebiyatında, başka yazarların da tercih ettiği bir metafor olan ev/konak metaforuyla⁷⁶⁰ anlatmıştır. Necip Fazıl'ın eleştirdiği husus toplumsal değişme, gelişme ve ilerleme değildir; o toplumu meydana getiren ruhun yok olmasından rahatsızdır. Deyim yerindeyse kültürel yabancılaşma, bir başka deyişle toplumsal amnezidir. Huntington'ın medeniyetin oluşumunda toplumu meydana getiren kültürel birikime ve insanların bu birikim içinde kendi benlerini tanımlamalarına/kendi kimliklerini oluşturmalarına yaptığı vurguyu da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. O, medeniyeti hem dil, tarih, din, âdetler, müesseseler gibi ortak objektif unsurlar hem de insanların sübjektif olarak kendi benlerini tanımlamaları olarak görür. Bu bağlamda canlılığını devam ettiren bir medeniyette toplumu meydana getiren bireyler kendi benliklerini tanımlamakta bir sorun yaşamazlar. Kültürel amnezi ya da bir kimlik krizi yaşanmaz. Necip Fazıl bunu, şiirde “Kökü iffet, dalları taklit, meyvesi fuhuş...” mısraıyla ifade eder ve kendisini toplumun rahminde bu yabancılaşmadan ve kimlik krizinden kurtaracak doğum sancısı olarak görür. Bu sancıdan doğacak genç, şaire göre kendine “ben neyim, bu hal neyin nesi?” diye soracak ve bu sorgulamalar neticesinde “solmaz ve pörsümez bir yeni” gelecektir.

Necip Fazıl, “Muhasebe” şiirinde işlediği toplumsal değişme konusunu, *Ahşap Konak* adlı tiyatro eserinde de işler. Recai: dede; Belkıs: Recai'nin kızı ve Aysel'in annesi; Aysel: Recai'nin torunu ve Belkıs'ın kızıdır. Bu karakterler arasındaki sosyal değişmeye bağlı nesil çatışmasını konu edinen eserde, toplumda hızla değişen değer yargılarının ortaya çıkardığı aile trajedisi ve toplumsal yozlaşma üzerinde durulur. Değer yargısı değişimi ve yozlaşmanın bu eserde dede, anne ve torun arasındaki ilişki üzerinden somutlaştırıldığı görülür.⁷⁶¹

Toplumun dengeli, huzurlu ve uyumlu olabilmesi için ahlakın gerekliliğine dikkat çeker Karakoç. Toplumsal ahlak hem bireyler arası hem de bireyle toplum arası ilişkinin sağlıklı ilerlemesi için en önemli unsurlardan biridir ona göre. Toplumsal ahlak, onun düşüncesinde, bireyden topluma ve toplumdaki bireye çift yönlü bir ilişki ağıdır demek yanlış olmaz. Toplumsal ahlakın en önemli göstergelerinden birinin bir

⁷⁶⁰ Türk edebiyatında nesil çatışmasının konak metaforu ile anlatıldığı en tipik örnek, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Kiralık Konak* adlı eseridir. Güncel bir baskısı için Bkz.: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Kiralık Konak**, İletişim yayımları, İstanbul, 2016. Benzer şekilde Yusuf Ziya Ortaç, **Üç Katlı Ev** (İstanbul, 1953) adlı eserinde de işlemiştir.

⁷⁶¹ Bkz.: Bu çalışmanın 201. sayfası.

bireyin başka bireyleri en az kendisi kadar, hatta kendisinden de fazla düşünmesi olduğunun altını çizerek. Bu ahlaki anlayış bir zorunluluktur ve toplumun bireyleri arasındaki hayat standardının temelidir. Bu gerçekleştiği takdirde toplum uyum içinde yaşayabilecektir.⁷⁶²

İnsanlar arasında birtakım farklar olması gibi toplumlar arasında da farkların bulunduğunu ifade eden Karakoç, manevi değerlere önem veren toplumlarla, bunu ihmal etmiş toplumların geleceği görme, geleceğe dair bir ideal yüklenme yeteneklerinin farklılığına işaret eder. Manevi değerlere önem veren toplumların daha yüce idealler taşıdığını, tarih sorumluluğu daha iyi yüklediklerini ve hafiflettiklerini belirtir. Manevi değerlere önem vermeyen toplumların ise, çok büyük harikalar doğurmuş olsalar bile ileriye görme hasletinden yoksun ve mahrum olduklarının altını çizerek.⁷⁶³ Denebilir ki, Karakoç, toplumların da insanlar gibi manevi bakımdan güçlü olması gerektiğine inanmakta, böyle bir ideal toplum hayal etmektedir.

Ayrıca toplumların statik değil dinamik, değişime ve yenilenmeye açık olması gerektiğini düşünür. Bu dinamiklik ve değişime açıklık bireyden topluma, o toplumun her yanını içine alan, çok yönlü ve çok boyutlu olmalıdır. Derinlikli bir gözetime, denetime, onarıma ve eğitim programına dayanmalıdır. Toplumun ruhu, gönlü ve zihni maddi ve manevi, fizik ve metafizik bakımdan biteviye “bir kültür planıyla beslenmeli, artırılmalı, aydınlatılmalıdır.”⁷⁶⁴ Karakoç’un burada ifade ettiği dinamikliğin, değişmeye açıklığın ve zihni, gönlü, ruhu aydınlatma programlarının amacı göstermelik, yüzeysel ve sadece dünyevi değildir. Bir beyin yıkama, robotik bir muamele hiç değildir. Bunun toplumun ataletten kurtarılması, yeniden silkinip doğrulması, yorulduğu anda tazelenmesi, zihnen hantallaştığında yeniden canlanması ve bunun geçmiş tecrübelerin ışığında sürekli olacak şekilde düzenlenmesi olduğu söylenebilir.

Toplumda tanrı sevgisinin önemine de işaret eden Karakoç, ancak tanrı sevgisi taşıyan toplumların hayatlarının bir anlamı olabileceğine inanır. Hayatın bir cennet izi taşıyabilmesinin buna bağlı olduğunu ifade eder. Toplumun bir sesinin, izinin ve yankısının bulunabilmesi için tanrı sevgisinin o toplum hayatına işlemiş olması

⁷⁶² Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, s. 52.

⁷⁶³ Sezai Karakoç, *Gün Saati: Günlük Yazılar IV*, s. 30.

⁷⁶⁴ *A.e.*, s. 32.

gerektiğini vurgular. Toplum düzeni için de son derece önemli bir amildir tanrı sevgisi ona göre. Tanrı sevgisinden yoksun, salt akılla oluşturulmuş toplumsal kuralların kuru, anlamsız ve cansız olacağı düşüncesindedir. Ruh, düşünce ve duyarlık bakımından bir öze sahip olmayan kuralların, onlardan beklenen faydanın tersini ortaya çıkarabileceğini ifade eder. Anarşi, terör gibi düzen tehditlerinin, tanrı sevgisinden ve ruh kökünden yoksun toplumsal kuralların ortaya çıkarabileceği tehlikeler olabileceğine işaret eder. Bundan dolayı, toplumsal kuralların düzenlenmesinde tanrı sevgisine dayalı ruh, düşünce ve duyarlık özünün esas alınması gerektiğine inanmaktadır. Başka bir deyişle, “Kurallar ilkelere, ilkeler düşüncelere, düşünceler de medeniyet temellerine, kültür kaynaklarına sık sık başvuracak şekilde” oluşturulmalıdır.⁷⁶⁵

Karakoç, toplumları da insanlara benzetir. Dolayısıyla toplumların kaderi de insanların kaderine benzemektedir ona göre. Toplumun yaşadığı sorunların ve pürüzlerin en kolay ve zararsız atlatılabilmesi, bireylerde olduğu gibi inanç ve ahlak temeline oturmuş bir hakikat anlayışına bağlı olmasından geçmektedir. İnanç ve umut ateşi kültürün kaynağıdır ve kültür de medeniyetin merkezidir. Dolayısıyla bunlar arasındaki uyum ve dirlik medeniyetin de dirliği ve yaşaması demektir. Bu inanç ve ahlak ateşinin, umut ışığının sönmesi ise medeniyetin tehlikeye girdiği anlamına gelir ona göre. Dolayısıyla toplumdaki inanç, ahlak ve umut ışığının hiçbir zaman sönmemesi, daima canlı olması şarttır ona göre.⁷⁶⁶

Onun toplum ve kader ilişkisi üzerinde özellikle durduğu, bu ilişkiyi çeşitli vesilelerle vurguladığı görülür. Nasıl ki bazı bireyler vazifelendirilir ve toplumların kaderinde etkili olurlarsa toplumlar da kader tarafından vazifelendirilebilir. Bu da beraberinde olumlu ve olumsuz bakışları getirecektir o topluma. Toplum, kaderin vazifelendirmesi ile yüklendiği “üstün misyon” a odaklanmalı, olumsuz yaklaşımlara aldırış etmemeli, misyonunu yerine getirme yolunda istikrarlı olmalıdır. Gelişme ve büyümenin önündeki engellere de aldırış etmeyerek, bu yolda karşısına çıkan engellerle savaşmalı, büyüme ve gelişmenin kader olması gibi, onun zorluklarının da kader olduğunu aklından çıkarmamalıdır.⁷⁶⁷

⁷⁶⁵ A.e., s. 40-42.

⁷⁶⁶ A.e., s. 107.

⁷⁶⁷ A.e., s. 109.

Toplumun amacını, vazifesini, hedefini unutmaması, üzerindeki uyuşukluğu atması ve canlanması için zaman zaman uyarılması gerekmektedir Karakoç'a göre. Bunu da "üniversitelerin, basın, büyük ekonomik kuruluşların, şu veya bu sebeple kitleler üzerinde etkin olan kişilerin, yazarların, düşünürlerin, yani bütün toplumun" yapması gerekir. Bunun son derece önemli bir vazife olduğunu belirtir. Elinde mum tutan bir adam gibi toplumu aydınlatan kişilerin varlığının önemine işaret eder. Böyle insanların yaşadığı toplumların çok güzel toplumlar olduğunu belirtir.⁷⁶⁸

Her varlığın kendi cinsinden olanla yaşama zorunluluğunun insanlarda da bulunduğu belirten Karakoç, bu zorunluluğun insanoğlunda diğer varlıklarda olduğundan daha karmaşık ve yoğun olarak gözlendiğini belirtir. Zekânın gelişmesi ile iş bölümü ve uzmanlaşmanın arttığının, iş bölümü ve uzmanlaşmanın artması ile de toplumsallaşmanın daha belirgin hale geldiğinin altını çizer. Belirginleşen bu toplumsal hayatta en ideal olan düzen ise ona göre İslam toplum düzenidir. Toplumu bozulmadan koruyacak, dış etkileri minimize edecek, içten ve dıştan gelecek saldırıları önleyecek şey ona göre vahiy kaynaklı bir toplum düzeninin kurulması ve korunmasıdır. Bu modelin ilk insan ve ilk peygamberden son peygambere kadar gelen, mükemmelleşmiş, "İslam Toplumunu" modelidir. Bu toplum düzeninde hükümdarlar toplumun herhangi bir bireyi arasında kişilik hakları bakımından bir fark yoktur. Kur'an'ın peygamberi tanıtırken "içinizden biri" ifadesini kullanmasını bu konuda referans olarak verir. Bu ifade Müslümanlara kişiliklerini hatırlatan ilahi bir emirdir ona göre. Dolayısıyla İslam toplumunda bireyler arasında bir eşitliğin öngörüldüğüne işaret eder. Böyle bir toplumda bireylerin özgürlüklerinden ancak İslam kuralları için fedakârlıkta bulunacaklarını, bunun dışında bireylerin birbirlerine karşı özgürce hareket edeceklerini söyler.⁷⁶⁹

4.2.2.3. Din, Varlık Tasavvuru ve Ahlak

Medeniyetlerin kalbinde ve zihniyet alanında en güçlü hat olarak görülür.⁷⁷⁰ Yani duygu ve birikim bakımından sürekliliği sağlayan en önemli amil dindir. Braudel, bugün Batı medeniyetinin her ne kadar Hıristiyanlık inancından bağımsız bir toplum

⁷⁶⁸ A.e., s. 117-119.

⁷⁶⁹ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s. 92, 95, 99.

⁷⁷⁰ Fernand Braudel, **Uygurhıkların Grameri**, s. 46.

düzeni kurmuş gibi görünse de temelde bu dine ait unsurların hala bulunduğunu, tanrıtanımazların bile bundan etkilendiğini ifade eder.⁷⁷¹ Dolayısıyla din, toplum hayatını derinden etkileyen, kimi zaman onu şekillendiren önemli unsurlardan biridir. Özellikle İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin, kendilerine özgü bir varlık tasavvurlarının, düzen fikirlerinin, yasalarının, ahlak anlayışlarının bulunduğu düşünüldüğünde medeniyetin onu ortaya çıkaran toplumun dini arka planından bağımsız olamayacağı görülebilir.

Medeniyet kelimesinin geniş semantik alanı içinde yer alan âlem ve varlık tasavvurunun nirengi noktası çoğunlukla dinden bağımsız değildir. Schweitzer, medeniyet ruhunun en büyük görevinin sağlam bir âlem tasavvuru geliştirmek olduğunu ifade eder.⁷⁷² Kalın da varlık tasavvuru ve âlem anlayışını medeniyetin belirleyici unsurları olarak görmekte, yeni bir medeniyet anlayışının çıkış noktasının da varlık tasavvuru ve âlem anlayışından bağımsız olmadığını ifade etmektedir.⁷⁷³

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un dünya görüşleri dinden bağımsız değildir. Din, yani İslam, onların kendilerini, eşyayı, dünyayı, âlemi ve bunlara taalluk eden her şeyi yorumlama, anlama ve anlamlandırma biçimlerinin nirengi noktasıdır. Her üç ismin de İslam dininin -doğru anlaşılması, doğru tatbik edilmesi ve onun emir ve yasaklarına eksiksiz uyulması halinde- insanlığın mutluluğunu sağlayacak yegâne sistem/görüş olduğuna inandıkları, diğer dinleri bu bağlamda yetersiz, eksik, tahrif edilmiş görerek, İslam'ı idealize ettikleri görülür. İslam dinini, "İnsan için bir başka eşi ve benzeri bulunmaz bir dünya ve öte dünya görüşü, bir hayat tarzı, bir kültür ve bir medeniyet"⁷⁷⁴ olarak tarif eden Karakoç'un bu düşüncelerinin, Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'ın İslam dini anlayışını da yansıttığı söylenebilir.

Mehmed Âkif, *Hakkın Sesleri* kitabında yer alan ve Âl-i İmrân suresinden ilhamla yazdığı şiirde âlemi, Allah'ın avare bir mahkûmu olarak nitelemektedir. İrade sahibi olanın Allah olduğunu, bütün varlık âleminin de ona bağlı olduğunu, bu düzende

⁷⁷¹ A.e., s. 47.

⁷⁷² Albert Schweitzer, **Medeniyet Felsefesi: 1. Cilt**, Çev.: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011, 141.

⁷⁷³ İbrahim Kalın, **a.g.m.**, s. 60.

⁷⁷⁴ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 47.

insanın hiçbir şey olmadığını belirtir. Âkif, bir hiç olan insanın Allah karşısında varlık iddiasında bulunmasını sersemlik olarak görür ve onun ölümlü oluşuna işaret eder:

“İlâhî, emrinin âvâre bir mahkûmudur âlem;
Meşîyyet sende, her şey sende... Hiçbir şey değil âdem!
Fakat, hâlâ vücûd isbât eder, kendince, hey sersem!
Bugün, üç beş karış toprakta varlıktan vururken dem;
Yarın, toprak kesilmiş varlığından fişkırır mâtem!”⁷⁷⁵

Bu mısralara, “Tevhîd Yâhud Feryâd” şiirindeki “Ey nûr-i ulûhiyyetinin zilli avâlim,”⁷⁷⁶ mısraı da eklendiğinde Âkif’in âlem anlayışının Allah’ı merkeze alan, her şeyi belirleyen ve düzene koyan unsurun Allah olduğuna inanan, âlemin onun gölgesi/yansıması olduğu inancına dayanan bir âlem anlayışı olduğu söylenebilir.

Âkif’in varlık tasavvurunun da âlem anlayışıyla koşut olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira âlemi Allah’ın emrinin mahkûmu, ona bağlı, onun gölgesi olarak gören şair, dolayısıyla varlığı da Allah’ın yansıması olarak görür. “İstiğrâk” şiirinde manzarayı, ağaçları, suları, dalgaları, denizi, çiçekleri, geceyi ve gündüzü, cansız cisimleri, zamanı, yeri ve göğü, hayattaki ahengi, güneşi ve nihayet bütün dünyayı Allah’ın çeşitli akisleri şeklinde tasvir eder:

“Çemen emvâc-ı nûrundur, fidanlar yâl ü bâlindir;
Sulardan akseden sûret cemâl-i lâyezâlidir.
Hırâm-ı nâzenînindir o raksan mevceler cûda ;
Mutarrâ nûkhetindir gizlenen ezhâr-ı hoş-bûda .
Leyâlin sînesinde hâba dalmış nâzenîn eshâr,
Eder gîsûna yaslanmış cebîn-i pâkini ihtâr.
Nigâhından saçılmış lem’alardır pîş-i hayrette
Yüzen ecrâm-ı nûrânûr bahr-i sermediyyette.
Zemin lebrîz-i âsârın; semâ pâmâl-i envârın:
Avâlim hep merâyâ-yı nazar pîrâ-yı didârin.

...
Kulak verdim o âhenge; meğer âheng-i şi’rinmiş!
O cûşîş-zâr olan kulzüm, senin ummân-ı fikrinmiş,
Güneş: Rûhun imiş; bir huzme şeklinde inen nûru:
O menba’dan hurûşan sânihanmış doğrudan doğru.
Tecellî etti artık, anladım: Sensin bütün dünyâ...
Bu senlikte fakat ey yâr-ı gâib, ben neyim âyâ?”⁷⁷⁷

⁷⁷⁵ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 221.

⁷⁷⁶ **A.e.**, s. 48.

⁷⁷⁷ **A.e.**, s. 167-168.

Âkif'in, her şeyiyle bizatihi Allah'ın kendisi olarak nitelediği varlık âleminde, kendisinin ne olduğunu sorması/sorgulaması, kendi varlığının da bir hiç, başka bir ifadeyle Allah'ın iradesinin dışında bir hiç olduğunun ifadesi olarak yorumlanabilir. Zira hem kendi sorusunu cevapsız bırakması/sorusuna bir cevap bulamaması hem de "Tevhîd yâhud Feryâd" şiirinin tamamı bu yorumu destekler niteliktedir. Bu bağlamda Âkif'in son mısraının bir soru cümlesi olmadığı söylenebilir.

Necip Fazıl, kâinattaki her şeyi Allah'ın vücut hikmeti olarak görür. Kâinat, bütün dipsizliği ve sonsuzluğu ile yaratıcısı olan Allah'ı haykıran "muhteşem zaman ve mekân cümbüşü"dür. Kâinat dipsizliği, sonsuzluğu, namütenahiliği ile büyük esrar ve kanunlara sahip bir tecelli planıdır.⁷⁷⁸

"Çile"⁷⁷⁹ şiirinde varlığın mahiyetine dair sorgulamalar yapan Necip Fazıl, içinde yaşadığı dünyayı anlamlandırmada zorluk çeker. Bu dünyanın sadece bir görüntüden ibaret olduğunu söyler ve kâinatı bir dekora benzetir. Yüzeysel bir mekândan ve zan olan bir zamandan müteşekkil dünyaya teslim olduğunu ifade eder. Şair bu durumu izah etmekte zorlanmaktadır. Necip Fazıl'ın varlık karşısındaki tutumunun Âkif'le benzeştiği görülmektedir. Dünya geçicidir ve bir yalandan ibarettir. Bir farkla ki, Necip Fazıl, Âkif'in aksine varlık karşısında bir sorgulama içindedir. Görünen ardındaki görünmeyene dair sorgulamalar onda adeta bir bilmeceye dönüşür ve "Yalvardım: Gösterin bilmece yol!" diye adeta feryat eder.

Şiirin başlığının da ifade ettiği gibi "Bütün kâinatın muşamba, dekor, / Bütün insanlık yalana teslim"ken o, varlığın ardındaki hakikate dair "fikir çilesi" çekmektedir. Varlığı Allah'ın yansıması olarak idrak eden ve bunu idrak ettikten sonra kendisi dâhil her şeyin bir hiç olduğunu vurgulayan, dolayısıyla kendine dair kafasında soru işareti taşımayan Âkif'e nazaran Necip Fazıl kendini anlamlandırmakta zorlanır. Lügatten haline bir isim isterken aynalara kim olduğunu sorar. Bu sorular ve düşünceler karşısında kanadına Kaf Dağı yüklenmiş bir kelebek gibi hisseder kendini. Varlık âleminin bir "muşamba dekor" idrak eden Necip Fazıl, fikir çilesinden sonra artık bu "gölge varlık" âleminde barınamayacağını anlar. O, "Bildim seni ey Rab"

⁷⁷⁸ Necip Fazıl Kısakürek **İdeolocya Örgüsü**, s. 108-109.

⁷⁷⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 16.

diyerek “bilinmez meşhur” diye tavsif ettiği Allah’ın varlık âleminin arkasındaki hakikat olduğunu keşfeder.

Necip Fazıl, “Artık barınmam gölge varlıkta.” ifadesiyle, Allah’ın birliğinden tezahür ettiğini ima ettiği ahenge katılmak ister. Artık onun “biricik meselesi sonsuza varmak”tır. Bu sonsuza varış da ancak varlıktaki ahenge uymakla mümkün olacaktır. Bu bağlamda Mehmed Âkif’in “Kulak verdim o âhenge; meğer âheng-i şî’rinmiş!” mısraıyla Necip Fazıl’ın “Sensin suda, kuşta, telde ses veren”⁷⁸⁰ mısraı arasında mana bakımından bir fark yoktur. İki mısra da varlıkta görülen, duyulan, sezilen Allah’tır. Necip Fazıl’da da âlem, bir kaos değil bir kozmostur. Bunu âhenk kelimesiyle ifade eder. “Mimarî” şiirinde “Fikret nasıl kurulmuş, içiçe bu iklimler? / Nasıl kaynaştırılmış, sesler, renkler, hacimler?”⁷⁸¹ mısraları şairin âlem fikrini açık şekilde ortaya koymaktadır.

“Olmaz mı?”⁷⁸² başlıklı şiirinde ise “Bir parçacığım ben, bütüne hasret;” mısraıyla âlem içinde kendi varlığının yerini ifade eder. “İşâret”⁷⁸³ şiirinde de dünyayı bir yokluk olarak görür. “Bir yokluk ki, bu dünya, var olandan işaret...” diyen şair, tek hakiki varlık olarak Allah’ı işaret eder. Şaire göre bu hakiki varlık insanı yaratmış ve kendisini buldurmak için uzağa atmıştır. O, âlemin insan için yaratıldığına, insanın ise Allah için yaratıldığına inanır.⁷⁸⁴ Necip Fazıl’ın bu düşüncesi İslam dininin insanın yaratılışına ve varlık sebebine dair ortaya koyduğu düsturla örtüşür.⁷⁸⁵

Mehmed Âkif’le Necip Fazıl arasındaki en belirgin fark ise varlığın yaratıcısı olarak gördükleri Allah karşısında kendilerini konumlandırma biçimleridir. Sonuç olarak âlemi Allah’ın bir yansıması ve kozmos (âhenk) olarak gören iki ismin bu âhenk karşısındaki hissiyatları farklıdır. Âkif, Allah’ın yansıması olarak nitelediği âlemin âhengi karşısında kendini bir hiç olarak nitelerken Necip Fazıl kendini yüce ve arşa gebe olarak nitelendirir.

Âkif, âlemi ve varlığı din, yani İslam inancı merkezli yorumladığı gibi, hayattaki ilerlemeyi ve gerilemeyi de toplumun dinle kurduğu ilişkinin niteliğine bağlar. Âkif

⁷⁸⁰ A.e., s. 33.

⁷⁸¹ A.e., s. 37.

⁷⁸² A.e., s. 24.

⁷⁸³ A.e., s. 29.

⁷⁸⁴ A.e., s. 42.

⁷⁸⁵ Kur’an’da Zâriyât Suresi elli altıncı ayette insanın yaratılış ve var oluş amacı “Biz İnsanları ve cinleri ancak bize kulluk etsinler diye yarattık.” şeklinde ifade edilmektedir.

her ne kadar Hindistan'dan, Japonya'dan, Çin'den bahsetse de temelde Batı (yani Avrupa) ve Doğu (yani İslam coğrafyası) ön plandadır onun yazılarında ve şiirlerinde. Müslümanların medeniyet sahasında Batı'dan geri kalmalarının sebebinin İslam'ın emrettiği birlik ve beraberlik, çalışma, azim ve kararlılık ve güzel ahlak gibi unsurlardan uzaklaşmaya, hurafelerin Müslümanların hayatını sarmasına, ilme hürmet gösterilmemesine, şeriatın doğru anlaşılmasına bağlar.⁷⁸⁶ Cehaletin dini de etkilediğini söyleyen Âkif, Allah'tan korkmanın ve utanmanın da ancak ilimle mümkün olabileceği iddiasındadır. Müslümanların cehaletinin ve ataletin İslam dinine zarar verdiği kanaatini taşır.⁷⁸⁷

Mehmed Âkif, “şeriatın ilerlemeye engel olmasına hiç aklım yatmaz”⁷⁸⁸ sözleriyle İslam dininin ilerlemeye engel olmadığını dile getirir. Batı'nın ilerlemesini ise skolastik düşüncenin terk edilmesinde, ilim ve fenne değer verilmesinde bulur. Batı medeniyetinin bir tek ahlakını beğenmez. Bunun dışında Batı medeniyeti ona göre, ilim, fen, sanayi, şehircilik, sanat ve edebiyat vb. konularda İslam'ın öngördüğü bir gelişmişlik seviyesindedir. Bunlardan dolayı şiirlerinde, makalelerinde ve vaazlarında İslam dininin ilim ve fenne, ilerlemeye mani olmadığını sık sık vurgular, asr-ı saadet dönemini bunun için örnek gösterir ve Müslümanların bu asra dönmeleri gerektiğini ifade eder. Zira bu dönem Âkif'e göre dinin en eski, yani en doğru şeklidir.⁷⁸⁹ Ona göre Müslümanlık, dinin gerçek şekli olan sahabeler devrindeki Müslümanlıktır ve medeni dünya o dönemin Müslümanları gibi insanları çıkaramamaktadır.⁷⁹⁰

Necip Fazıl'a göre din sadece İslamiyet'tir ve yalnızca ona inandığını ifade eder. Zira İslamiyet, ona göre derin, sonsuz, güzel ve doğru olarak, toplumun iç ve dış hayatını bir bütün olarak sorumluluğuna alacak tek nizamdır.⁷⁹¹ Bu bağlamda o, kendinden başlayarak her şeye İslam'ın vaz ettiği ruh ve ahlak cephesinden bakar. “Allaha hakikatten yola çıkmak, meşakkat; / Allahtan yola çıkıp varılan şey, hakikat...”⁷⁹² diyen Necip Fazıl, hakikate varmanın yolu olarak da İslam'ı görür.

⁷⁸⁶ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 68.

⁷⁸⁷ **A.e.**, s. 237.

⁷⁸⁸ **A.e.**, s. 207.

⁷⁸⁹ **A.e.**, s. 302.

⁷⁹⁰ **A.e.**, s. 421.

⁷⁹¹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 103.

⁷⁹² Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 350.

Necip Fazıl'a göre din mücerret fikir sahasıdır. Bu yönüyle insanda hem kafayı hem de ruhu tesis eder.⁷⁹³ Bu bağlamda cemiyetin ruha, ruhun da dine ihtiyaç duyduğu kanaatindedir. Bu din ise onun için İslam'dır. O, toplumun ihtiyaç duyduğu dini, İslam dışında aramayı, ışığı güneşten başka yerde aramaya benzetir.⁷⁹⁴ Her şeyin kaynağı olarak İslam'ı görür. İslam olmadan bir hayat yaşamanın değersizliğini ifade eder. İslam'ı tek hakikat olarak kabul eder.⁷⁹⁵

Necip Fazıl, kâinat, dünya, insan, ekonomik ve toplumsal adalet, fen ve bilim, sanat, kadın, devlet, ordu, siyaset görüşünün İslam'da bulunduğuna inanır. Bütün bu alanların asra uygun olarak dünyada eşi görülmemiş bir "Büyük Doğu" binası meydana getireceğine inanır.⁷⁹⁶

Necip Fazıl, tahrif edilmeyen tek dinin İslamiyet olduğunu belirterek, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin asıllarından uzaklaştıklarını, uydurma bir hal almış olduklarını, ilkinde tahrif edilmesi dolayısıyla bir cemiyet formu görülmediğine, ikincisinin sadece bir ırkı esas aldığına, bu sebeple ruhlarını kaybederek, bir toplum, ahlak, devlet, cemiyet ve bütün insanlığı kuşatıcı ve maddeyi aşabilecek bir medeniyet vaat edemeyeceklerini işaret eder.⁷⁹⁷

Dini sadece inanç sistemi olarak görmeyen Karakoç, "insan ve toplumun bütün hayat fenomenlerini, insana verilmiş özgürlük sınırlarını da zedelemeyen düzenleyen ve yöneten ilâhî bir düzen olarak görür."⁷⁹⁸ Din onda insanların akıl, ruh ve davranışları ile ilgili hemen her alana yayılmış bir olgudur. Bu olgu, insana mahsus duygu, akıl, akıl üstü, kalp ve hayal gücünü içinde barındırır, onları kendi içinde geliştirir. Din toplumdaki bağımsız olmadığı gibi onun ürettiği ideoloji ve düşüncelerden de bağımsız değildir. Onun içtimai, iktisadi, tarihi, akli vs. tarafları mevcuttur.⁷⁹⁹

Sezai Karakoç, din ile kültürün, sosyal tezahürler olarak birbirinden ayrılmaz olduğu kanaatindedir. Birbirlerine kenetlenmişler, birbirlerinin içine nüfuz etmişlerdir. Özellikle din, hem sosyal hem de tarihi yönü itibarıyla belli başlı bir kültür doğuran

⁷⁹³ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 91.

⁷⁹⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 151.

⁷⁹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 59.

⁷⁹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 104.

⁷⁹⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 104-106.

⁷⁹⁸ Muhittin Bilge, **a.g.e.**, s. 42.

⁷⁹⁹ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 154.

ana kaynaklardan biridir, ona göre.⁸⁰⁰ Aynı bağlamda dini medeniyetle de ilişkilendirir Karakoç ve onu medeniyetin özü olarak görür.⁸⁰¹

Sezai Karakoç, Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'da olduğu gibi gerçek/sahih dinin İslam olduğunu belirtir. *İslâm* adlı eserinin ilk cümlesi “Allah’ın indinde din İslâmdır” cümlesidir. Bu ifade bizatihi Kur’an’a dayanır.⁸⁰² Onun gerek İslam dinini gerek diğer dinleri değerlendirişi bu ayete dayanır. Bu bağlamda Necip Fazıl’ın değerlendirmelerine benzediği de söylenebilir.

Onun Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa bakışında Necip Fazıl’la benzerlik içinde olduğu söylenebilir. Yahudilikte öteki dünya inancının kaybolduğunu, sadece bu dünyanın önemsendiğini belirtir. Yahudileri diğer insanlara üstün kılacak bir inanç haline gelmiştir ona göre. Necip Fazıl gibi o da Yahudiliğin bir milliyetçilik inancı olduğuna işaret eder. Hıristiyanlık ise tahrif edilmiş, sadece bir ahlak ve psikolojik tatmin aracına dönüştürülmüştür. Hıristiyanlığın tanrı algısının olumsuz olduğuna inanır.⁸⁰³ Bu bakış onun şiirlerine de yansımıştır. *Taha’nın Kitabı*’nın “Doktorun Karşısında” başlıklı bölümünde “Bilirim bilirim İncil’den yola çıktınız / Ama yolu çabuk şaşkırdınız / İncil’den kendinize bir şeyler katacağınıza / Kendinizden İncil’e çok şeyler kattınız” ifadeleri ile Hıristiyanlığın tahrif edilmişliği inancını şiirinde bir imaj olarak kullanmış olur.⁸⁰⁴ Din ona göre ya sahihtir ya da değildir. Bu sebeple dinde reform söylemine de karşıdır. Reform gerektiren bir din zaten din değildir ona göre ve reform yapmak yerine terk edilmelidir. Bu bağlamda Hıristiyanlık’ta yapılan reformu da aslında hakiki din olan İslam’a doğru atılmış bir adım olarak yorumlar.⁸⁰⁵

Eski Yunan çoktanrıcılığına da değinir Karakoç; bu çoktanrıcılığın sembolik ve değer hükümlerine bağlanmış tabiat yorumundan ibaret olduğunu vurgular. Bu sebeple ilkel bir karaktere sahiptir ve mitolojinin hâkimiyeti altındadır çoktanrıcılık. Hint ve Çin tanrılarının da Eski Yunan çoktanrıcılığından farklı olmadığı kanaatindedir. Taoizm, Brahmanizm ve Budizm ona göre sadece tabiat karşısında üretilmiş yorumlar ve tesellilerdir.

⁸⁰⁰ A.e., s. 129.

⁸⁰¹ Sezai Karakoç, *Yitik Cennet*, s. 19.

⁸⁰² *Kur’an*, iii. 19.

⁸⁰³ Sezai Karakoç, *İslâm*, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 7-9.

⁸⁰⁴ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 311.

⁸⁰⁵ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, s. 27.

“Böylece, Hıristiyanlık ve Yahudilik, dinden sürekli bir uzaklaşma, kopma, dinin sürekli bozuluşu ve değişimi, Doğu ve Batı dinleri, sürekli bir din olmama, din dışı, soyut ve sembolik tabiat yorumları, Budizm ise, sürekli olarak din olamayışlardan ibarettir.”

Karakoç, insanın Eski Yunan çoktanrıcılığında tanrılar arasında sıkışmış, Çin ve Hint inançlarında ise mutluluk ve huzura ulaşmak için yok olmak zorunda olduğunu belirtir. Hıristiyanlık ile birlikte bir şahsiyet kazanacakken peygamberin ilahlaştırılmasıyla insan ruhunun gerçek özgürlüğe kavuşma şansı kaybedilmiştir. İslam ise insan ruhuna tam bir kurtuluş imkânı sunmuştur. İslam’ın insanları başka insanlara, aileleri başka ailelere, toplumları başka toplumlara üstün kılmayan, üstünlüğü sadece Allah’ın buyruklarına uymada arayan, rahipliği ve kast sistemini kaldırarak insana mutlak eşitliği ve şahsiyeti kazandıran tek din olduğunu belirtir.

Ayrıca İslam dini Karakoç’a göre tarihin ve vakaların değiştirmedığı tek dindir. Hıristiyanlık Yahudilik gibi dinler tarihin ve vakaların değiştirdiği, dönüştürdüğü, tarih karşısında bir varlık gösterememiş dinlerdir ona göre. İslam ise zamanı kontrol etme prensibine sahip olmuş, bu prensiple bizatihi vahiyle tarihi geçmişe doğru yeniden yazmış/sahih hale getirmiş, bir başka deyişle tarihi yürütmüş tek dindir. Hıristiyanlığın tarihi Hazreti İsa’nın doğumuyla başlatmasına ve onun çarmıha gerilmesiyle bitirmesine karşın, İslam kendi tarihini ilk insanla, Hazreti Âdem’le başlatmış, diğer peygamberlerin her birini birer durak olarak imleyip Hazreti Muhammed’le tekâmül devresini göstermiş ve böylece evrensel bir ada sahip olmuştur.⁸⁰⁶ Karakoç, bu düşüncelerle İslam’ın diğer dinlerden farklı olarak tarihe yenilmemiş, herhangi bir tarihi dönemle sınırlanmamış, ezeli ve ebedi bir din olduğunu vurgulamaktadır.

Bütün bunlardan dolayı o, gerçek manada bütün insanlığa şamil tek medeniyet potansiyelinin İslam dininde var olduğuna inanır. İslam ona göre bir mücerretler medeniyetidir ve bu haliyle de hem kadim Doğu dinlerinin hem de Batı dininin tam zıddıdır.⁸⁰⁷ İslam ne Doğuludur ona göre ne de Batılı; bunların ikisinin de dışında ve üstünde, kendine özgüdür. Bu bağlamda Doğu’nun (Çin ve Hint inançlarında görülen) özdeşlik prensibini de Batı’nın (tarihinde ve biliminde görülen) çelişmezlik prensibini de koruyan İslam, mutlakçılık ile rölativizmin uyum noktasını yakalayarak geçmişle

⁸⁰⁶ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 111-114.

⁸⁰⁷ Sezai Karakoç, **İslâm**, s. 78.

gelecek arasına köprü kurabilmiş bir din ve dünya görüşüdür ona göre. Sahip olduğu bu niteliklerle İslam dininin basit bir sistem olmadığını, Batılıların İslam'ı Doğu'ya özgü sıradan bir sistem olarak değerlendirmelerinin yanlış olduğunu ifade eder.⁸⁰⁸

“İslam dini, medeniyeti ve kültürü önünde yükseltilmek istenen bütün din, kültür, medeniyet ve sistemler haraptır. Hazreti İbrahim'in önünde nemrut Ateşinin, Hazreti Musa'nın Asası önünde Firavun müneccimlerinin, Hazreti Yahyanın kesik başı önünde Roma uşağı Herotların, Hazreti İsa'nın önünde Roma çarmıhlarının, en büyük Peygamberin önünde Ebucehil inadının, İran gururu ve Bizans aralık dehasının, kerbelâ şehitlerinin kanı önünde Yezit ve Haccac zulmünün, hakikatin önünde yalanın, samimiyetin önünde hilenin, sadakatın önünde vefasızlığın, Rahmanın önünde şeytanın, Mehdinin önünde Deccalın harap olması, yerle bir olması gibi.”⁸⁰⁹

Onun din çevresinde dile getirdiği düşüncelerine bakıldığında, görülecek bir diğer temas noktası ise teknoloji-din ilişkisidir. 1989 yılı gibi Türkiye'nin tam manasıyla teknolojiyle tanışmadığı, televizyonların yeni yeni yaygınlık kazandığı, bilgisayar, internet, telefon gibi teknolojilerin çok fazla bilinmediği ya da yaygın olarak kullanılmadığı bir dönemde teknoloji-din ilişkisi üzerine tespitlerde bulunduğu görülür. Teknoloji dünyayı ne derece küçültürse küçülsün, insan hayatını ne derece değiştirirse değiştirsin din insan yaşamından dışlanamayacaktır. Uzun vadede ise teknoloji İslam'a yarayacaktır. Uzakları yaklaştırması, hayatı şeffaflaştırması, kapalılıkları açması İslam'a yarayacak hususlardır ve İslam bu imkânlardan yararlanarak gören gözler için asıl bu çağda parlayacaktır ona göre.⁸¹⁰

İslam, sıradan bir sistem olmadığı gibi sadece insanların değil, kavram ve kuruluşların da özgürlüğünü teminat altına almıştır Karakoç'a göre. Kavramlar ve kurumlar da her şeyden önce ve her şeyin üstünde Allah'a muhtaçtır. İslam'ın bunu vaz ettiğini belirtir. İslam'a göre yaratılıştaki bir süreklilik vardır ve bu sürekliliğe eş olarak her alana hâkim olan bir sürekli hayat sistemi varlık sistemine İslam ile sindirilmektedir.⁸¹¹ Denebilir ki, Karakoç, varlıklar nezdinde de -ister canlı olsun ister cansız- İslam'ın, Allah'ın varlığa nüfuz etme biçimi/kanunu olduğuna inanmaktadır.

⁸⁰⁸ A.e., s. 98-99.

⁸⁰⁹ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 40.

⁸¹⁰ Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 39-41.

⁸¹¹ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 590.

İslam'ın tek ve hakiki din olduğu inancını dile getiren Karakoç'un varlık tasavvuru da bu inanca bağlıdır. Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'da görülen varlık anlayışı aynı şekilde onda da görülür. Varlığın Allah'a bağlı, onun takdiriyle başlayan bir olgu olduğuna işaret eder ve var olmanın ancak böyle açıklanabileceğini belirtir. "Çünkü: tek başına var olabilecek bir O vardır." Bu durumu, var olmayı da var edenin Allah olduğu düşüncesiyle açıklar.⁸¹²

Âlemdeki düzen, Allah'ın kurduğu bir düzendir ve insanlara bir ikramıdır ona göre. İnsan bu düzen altında ne ezilmeli ne de bu düzenin parçaları olan güneşi, ayı, yıldızları ve diğer bütün makro âlem unsurlarını bu düzenin aktörü saymalıdır. Zira bu âlemin müellifi Allah'tır. O, âlemdeki düzenin, insan hayatına da aksetmesi gerektiğini, yaratılışın bunu gerektirdiğini düşünür.⁸¹³

Karakoç, varlığı bir yaratılış çerçevesi içerisinde yorumlar.⁸¹⁴ O da yegâne varlığın sahibi olarak Allah'ı görür. Önce Allah vardır, o varlığıyla âlemi ve onun içindeki bütün varlıkları yaratmıştır. Allahsız bir var olmanın mümkün olmadığı inancındadır. Gökte, yerde, canlı, cansız, hareketli, hareketsiz, çiçek, böcek, insan... Her ne varsa Allah'ın varlığıyla vardır. Varlığı, bunun dışında izaha kalkışmak imkânsızlığına ve boşluğuna vurgu yapar. Böyle bir kalkışmanın zandan ve sanıdan ibaret, şeytanın aldatmacasına kanmak olduğunu dile getirir. Ona göre, varlığı var olandan ayırmak imkânsızdır. Bütün varlıklar, güneşin evlerinin pencerelerine vurması gibi, varlıklarını Allah'tan alırlar.⁸¹⁵ Bu düşüncelerden hareketle Karakoç'un varlık tasavvurunun da Mehmed Âkif ve Necip Fazıl'ın varlık tasavvurlarında olduğu gibi İslam dininin yaratılış inancına uygun olduğu söylenebilir. İnanç ortaklıkları, üç ismin varlık tasavvurlarını da ortak kılmıştır.

Hızır'la Kırk Saat'te hem âlem fikrinin hem de varlık tasavvurunun yansımalarını görmek mümkündür. Evreni, dünyayı, toplumu ve insanı birbirinin içine geçmiş, "Bütün"e doğru koşmakta olan bir düzen şeklinde ifade eder. "Kendini bırakarak evrenin koştığı o bütüne / Bir kanat çırpmasıyla karıştığı Varlığa / Düzeltip dünyayı yeniden / Toplumu diriltten insanı erdiren" mısraları âlemdeki makro düzenin,

⁸¹² Sezai Karakoç, **İslâm**, s. 13.

⁸¹³ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s. 66.

⁸¹⁴ **A.e.**, s. 35.

⁸¹⁵ Sezai Karakoç, **Ruhun Dirilişi**, s. 45-46.

uyumun, ahengin mikro düzenden ayrılamayacağına inanç şeklinde yorumlanabilir. Şair, âlemin de üzerinde bir “Bütün”e ve bu “Bütün”ün düzenleyiciliğine işaret eder.⁸¹⁶

Karakoç’un varlık tasavvuru da yansır bu şiire. Varlığı var eden bir güç (Allah) olduğuna inanır. Asıl var olan Allah’tır ve varlığıyla kendi dışındaki varlıkların oluş sebebidir. Bunu “Ki göreceksiniz kesin kesin / Yüzünüzü nereye çevirirseniz çevirin / O’dur var olan var eden / Biçim veren değiştiren” mısralarıyla dile getirir. Varlığın bir defaya mahsus oluşu değil, her an oluşu, her an değişimi, dönüşümü, başkalaşımı da asıl varlık olan Allah’a bağlıdır ona göre. Aynı şekilde var ettiği gibi yok eden, ortadan kaldıran, hiç olmamışa çeviren de asıl varlık, yani Allah’tır.

“Dağıtan toplayan
Hiç olmamışa çeviren
Bir çırpıda gelip
Geçmişe döndüren zamanı
Sesi seslendiren yeri yerlendiren
Sonra açıp yeli yürüyen bir kabir gibi
İçine yeri yerleştiren gömen
Bir kan pıhtısından meniden
Bir insan türeten
Sonra onu büyüten
...
Bir örtü gibi açan dünyayı
Sonra birden toplayan ortalığı
...
Cennet ve cehennemlerin
Kaybolduğu doğduğu girdabından”⁸¹⁷

Âkif, ahlaka son derece önem verir. Ona göre Allah inancı ve korkusu ahlak hissinde belirleyicidir. Ahlakın olmadığı yerde hayvani bir yaşamın olacağını vurgular. Ahlakın terk edilmesinin insanlığın da hüsrana uğraması anlamına geleceğini ifade eder. Ahlakın yok olmasının milleti ve milliyeti de yok edeceğini belirtir. Milletin dirilişinin kökü de ahlaktır.

“Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır;
Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.
...

⁸¹⁶ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 294.

⁸¹⁷ **A.e.**, s. 295-296.

Meğer kalbinde Mevlâ'dan tehâşî hissi yer tutsun...
O yer tutmazsa hiç ma'nâsı yoktur kayd-ı nâmûsun.
Hem efrâdın, hem akvâmın bu histir, varsa, vicdânı;
Onun ta'tîli: İnsâniyyetin tevki'-i hüsrânı!
Budur hilkatte cârî en büyük kânûnu Hallâk'ın:
O yüzden başlar izmihlâli milletlerde ahlâkın.
Fakat, ahlâkın izmihlâli en müthiş bir izmihlâl;
Ne millet kurtulur, zîrâ ne milliyyet, ne istiklâl.
Oyuncak sanmayın! Ahlâk-i millî, rûh-i millîdir;
Onun iflâsı en korkunç ölümdür: Mevt-i küllîdir .
Olur cem'iyet artık çâresiz pâmâl-i istîlâ;
Meğer kaldırmış olsun, rûh-i sâni indirip, Mevlâ.
Evet bir ba'sü ba'del-mevte imkân vardır elbette...
Bunun te'mîni, lâkin, bir yığın edvâra vâbeste!"⁸¹⁸

Âkif, bir milletin ancak kendi ahlakıyla öleceğini ya da yaşayacağını, bir başka deyişle milletin ölümünün ve diriminin ahlaka bağlı olduğunu belirtir. Zulme tapmak, adaleti çiğnemek, hakka riayet etmemek, ahdi bozmak, yalan konuşmak, kuvveti üstün tutmak, zayıfı görmezden gelmek, değerden yoksun merasimler, ikiyüzlülük gibi hastalıkların ahlaka aykırı olduğu görüşündedir. Ahlakın kaybolmasını vücutta ruhun kaybolmasına benzetir. Bir millet için ahlakı kaybetmek ölümdür ona göre. Maddi ve manevi dünyanın kurtuluşunun ahlakı yükseltmek olduğunu vurgular:

“Kendi ahlâkıyla bir millet ölür, yâhud yaşar.
...
Rûh-i izmihlâlîmiz ahlâkın izmihlâlîlidir.
Sâde bir sözdür fakat hikmetlerin en mücmeli :
Bir halâs imkânı var: Ahlâkımız yükselmeli,”⁸¹⁹

Âkif, Batı medeniyetinin her türlü maddi ilerlemesine rağmen ahlak bakımından aşağı seviyede olduğunu belirtir. Bu anlamda Batı medeniyetinin ilim, fen, sanayi, sanat ve edebiyat gibi sahalarda ortaya koyduğu ürünlerin alınmasında, öğrenilmesinde sakınca görmeyen Âkif, söz konusu Batı medeniyetinin ahlakı olunca, bundan kaçınılması gerektiğini ifade eder. Basın yayın hayatın organlarında rastladığı kimi gayri ahlaki yayınları bu bağlamda tenkit eder:

“Garblılar o namütenahi kuvvâ-yı maddiyelerine rağmen, “Sükût-ı ahlâka çare bulamazsak mahvımız muhakkaktır,” diye feryad ediyorlar; biz şarklılar bu zaafımızla

⁸¹⁸ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 222-223.

⁸¹⁹ **A.e.**, 329.

beraber onların kaçmak, kurtulmak istedikleri uçuruma doğru dolu dizgin koşuyoruz! Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh. Nedir o matbuatın hâli? Öyle resimler basılıyor, öyle hikâyeler yazılıyor ki bunları seyredilemek, okuyabilmek için insanda edep denilen, hayâ denilen duygudan (devletliden) zerre kadar nasip olmamak icap eder!”⁸²⁰

Necip Fazıl, ahlaka daha geniş çerçevede ele alsada Âkif’le aynı noktadan bakar ve aynı şeyi görür denebilir. Onun ahlak anlayışı İslam ahlakıdır. Bu telakkiyi İslam peygamberinin şahsında somutlaştırır. Ahlak ruhun hakikat karşısında bürüneceği tavır ve edadır. İnsanın içinde ve dışında var olan her şeyin ulvi ölçüsü ahlaktır. Ona göre ahlak anlayıştan doğar anlayışı tamamlar; başka bir deyişle fikir ahlakı kuşatır, ahlak da fikri. Bu İslam ahlakı ona göre samimiyet, aşk, fedakârlık ve merhamet üzerine bina edilmiştir.⁸²¹

Necip Fazıl, fikir çerçevesini ruh ve ahlak etrafına oturtur denebilir. Kendisine, bireye, topluma, değerlere, kurumlara vs. ruhla beraber olmak üzere daima ahlak çerçevesinden bakar. Ona göre inkılabın da planın da terakkinin de medeniyetin de siyasetin de muhalefetin de maddeye ve manaya tagallüp etmenin de şartı ruh ve ahlak temelini kurmaktır. Her şeyden önce ve her şeyin başı ahlaktır.⁸²²

Ona göre birey ve toplum için ahlakın hayati derecede önemlidir. Gerek *Bâbîâli* adlı eserinde gerekse başka düz yazılarında özellikle Türk basınına toplumun ahlaki yapısına mugayir yayın yaptığı gerekçesiyle tenkit eder. Aynı bağlamda toplumun ahlakını bozacak, onu ruhi ve asli köklerinden uzaklaştıracak her türlü yayın ve modaların karşısında durur. Bununla da yetinmeyerek, bunlara karşı bir aksülamel geliştirir.⁸²³

Necip Fazıl’ın 1940’lardan 1980’lere kadar olan fikir yazılarına bakıldığında toplumun ruhi ve manevi kalkınmasıyla yakından ilgilendiği, bunu dert edindiği bu konuda kaleme aldığı yazılardan anlaşılacaktır. Her türlü kalkınmadan önce manevi kalkınmanın sağlanması gerektiğini savunan Necip Fazıl, ancak bu şekilde toplumun kendisini tanıyıp, başka toplumlar karşısındaki konumunu ve yerini hakkıyla bilebileceğini söyler.⁸²⁴ Bu onun cemiyet telakkisinin de bir göstergesidir. Ahlakı, fert

⁸²⁰ Yusuf Turan Günaydın, **Mehmet Âkif’in Mektupları**, s. 80.

⁸²¹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 113-115.

⁸²² Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 4**, s. 178.

⁸²³ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 11, 15.

⁸²⁴ Necip Fazıl’ın özellikle çok partili hayata geçildikten sonra gerek Adnan Menderes’i ve DP’yi gerekse daha sonraki iktidarları en çok ahlaki kalkınma noktasında eleştirdiği, uyardığı, onları bu alanda

ve cemiyetin bütün münasebetlerinde, her hareketini ayarlayıcı bir iyi ve kötü hükmü ve bu hükmü besleyen bir duygu ve düşünce iklimi olarak görür.⁸²⁵ Aynı zamanda o, kâinat önünde bireyin nasıl hareket edeceğinin de manzumesidir.⁸²⁶

Ahlakı aynı zamanda eksiksiz bir fikir organizmasının eksiksiz iş ve hareketi için muhtaç olduğu sinir kudretini hazırlayan duygu cevheri olarak görür. Bu bağlamda onu bir ruh olarak telakki eder.⁸²⁷

İslam temelli bir ahlak anlayışı dışında Mehmed Âkif'le söylem olarak da benzeşir ve insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliğin haysiyet olduğunu, haysiyetin de belli başlı bir ahlak telakkisinden, ahlak temayülünden, ahlak mecburiyetinden başlayıp bittiğini ifade eder. Bir ahlak telakkisi olmayan insan ve cemiyet sürüden farksızdır ona göre.⁸²⁸ Bu bağlamda ahlakın olmadığı yerde hayvani bir hayatın olacağı görüşü Mehmed Âkif'te ve Necip Fazıl'da örtüşür.

Ahlak, Sezai Karakoç'un düşüncesinde de son derece önemli bir yer tutar. Ona göre medeniyeti devlet, devleti de ahlak doğru yolda tutar. Bir başka deyişle ahlak devletin, toplumun ve medeniyetin temel unsurlarından biridir. Bu düşüncesini somutlaştırmak için Hazreti Yusuf örneğini verir. Hazreti Yusuf hem ahlakıyla hem de devlet adamlığıyla örnektir. Fakat onun devlet adamlığında örnek bir şahsiyet olmasını ahlakına bağlamaktadır denebilir. Zira ondan naklettiği "Ben nefsimi aklamam; çünkü nefis, kötülüğü buyurucudur" sözü, buna delalet etmektedir. Bu delaletin bir başka yönü ise, onun ahlak anlayışında Allah'ın koruyucu/belirleyici olmasının zorunluluğudur.⁸²⁹

Karakoç'un ahlak telakkisi din telakkisinden ayrı, bağımsız değildir. İslam'ın tek gerçek ve bozulmamış din olduğuna inanan Karakoç, medeniyetin temeline İslam inancını koyduğu gibi, o medeniyeti meydana getiren bireylerin ve toplumun da İslam ahlakıyla ahlaklanması gerektiğine inanır.⁸³⁰ Bu bağlamda o, dinden kopmuş bir medeniyetin barbarlığa, dolayısıyla da ahlaksızlığa açık olacağına da işaret eder.

atılacak adımlara davet ettiği ve Türkiye toplumuna İslami köklerini hatırlatıcı politikalar istediği görülür. Bkz.: **A.e.**, s. 48.

⁸²⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, s. 106.

⁸²⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 45.

⁸²⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, s. 106.

⁸²⁸ **A.e.**, s. 106, 108.

⁸²⁹ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s. 86.

⁸³⁰ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 152.

Medeni ilerleme ona göre soyut düşünceyi ve kavramları, soyut düşünce ve kavramlar da yine dini zorunlu kılar.⁸³¹ Şu halde bireylerin ve toplumun düzen içinde, medeni bir şekilde yaşayabilmeleri, soyut düşünebilmeleri ve o düşünceye uygun kavramlar üretebilmeleri de dolaylı da olsa ahlakla ilişkilidir denebilir.

Ahlak, sadece bireylerde ve toplumda değil, onları idare eden yöneticilerde, devlet adamlarında da bulunması gereken en önemli hasletlerden biridir ona göre. Devlet adamı, zor günlerde sadece iş becerisindeki ustalığıyla değil, ahlak ve sadakatının yüceliğiyle de aldatışlara, göz boyayıcı tekliflere dayanmasını bilecektir. Bu ahlak, inanca dayalı bir aşk ahlakıdır ona göre ve devlet adamını amacına adayacak kadar sağlamdır. İnsanların ülkü sahibi olmasının ancak böyle bir ahlak sayesinde olacağına inanır.⁸³²

Ahlakın bir ucunun teoride diğer ucunun pratikte, iki yönlü bir kuşatıcılığının bulunduğunu ifade eder. İki cepheli bu ahlak anlayışının, ilahi bir verim olarak insanın ruhuna aksetmesi gerektiğine inanır. Ahlakın ilahi yanını yadsıyan görüşlerin ve teorilerin kapalı ve dar kalıplı görüşler olduğu düşüncesindedir. Gerçek/hakiki uygarlıkları omuzlamayı ise, ancak ruhuna ilahi bir ahlak anlayışı aksetmiş çileli kişilerin başarabileceği kanaatindedir. Buna örnek olarak Hazreti Muhammed'i verir. Onun "Ben, ahlâkı bütünlemek için gönderildim" ve "Din, ahlâktır" dediğini söyler. Bu sözlerden hareketle, yirminci yüzyılın dar ve soyut sınırlamaları içindeki ahlak anlayışına karşı, ahlakın bütün dini kucaklayan tarafının görülmesi ve dikkate alınması gerektiğini söyler.⁸³³

4.2.3. Bilim, Düşünce ve Sanat

Her medeniyet bir düşüncenin üzerine inşa edilir. Klasik Yunan düşüncesi, Roma düşüncesi, İslam düşüncesi, Rönesans düşüncesi vb. düşünceler kendi bağlamlarına uygun bir âlem fikri ve varlık tasavvuruna dayanarak düşünce üretirler. Bu düşünce bilimin önünü açtığı gibi sanat anlayışını da belirler. Her medeniyet, kendine özgü estetik anlayışla nesnelere dünyasına yaklaşır. Estetik anlayışı belirleyense âlem fikri ve varlık tasavvuruna dayanan düşüncedir. Bilimi doğuran da

⁸³¹ Sezai Karakoç, *İslâmın Dirilişi*, s. 68.

⁸³² Sezai Karakoç, *Gün Saati: Günlük Yazılar IV*, s. 62-63.

⁸³³ *A.e.*, s. 64.

bu düşüncedir. Bilim insanı kendi çağının genel manevi yapısını da hesaba katan bir düşünür olarak tanımlanabilir.⁸³⁴ Bilim insanı, ne ait olduğu medeniyetin dünya görüşünden ne de düşünce dünyasından bağımsız değildir. Bu bağlamda düşünce, bilim insanı ve bilim arasında bir ilişki silsilesi olduğu söylenebilir.

Dil ile düşünce arasındaki ilişki birçok düşünür tarafından vurgulanmıştır. Durant, kelimelerle düşünce arasındaki ilişkiyi, aletlerle yapılacak iş arasındaki ilişkiye benzetir.⁸³⁵ Bir arazi, son derece gelişmiş tarım aletleriyle işlendiğinde vereceği mahsul nasıl yüksek olursa, gelişmiş bir dille işlenen düşünce de o denli ileri/kuşatıcı olur. Böylesine gelişmiş bir dilin üretilebilmesi ise sözlü ve/veya yazılı edebiyatın gelişmişliğine bağlıdır. Örneğin Klasik Yunan düşüncesinin edebi yönden gelişmiş bir dille üretilmesi ya da İslam medeniyetinin gelişmiş bir Arap dili üzerine inşa edilmesi gibi.

Denebilir ki, ne bilim ne sanat içinde doğup geliştiği ve ait olduğu medeniyet değerlerinden bağımsız değerlendirilemez. Onları ortaya çıkaran medeniyetin dayandığı dünya görüşü, farkında olunarak ya da olunmayarak içlerine nüfuz eder. Yunus Emre'nin "İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir" dediği şeyin bireysel bir kendilik bilinciyle beraber, aynı zamanda o bilimin ait olduğu toplumsal zihniyeti bilmeyi de imlediği söylenebilir. Ayrıca, kendini bilmenin ontolojik yanı, bilişi aynı zamanda var oluş sahasına taşır ve bu da bilimin aynı zamanda varoluşsal bir değer taşıdığı gerçeğini doğurur. Burada da devreye inanç/din girer. Şu halde düşünce ve bilim, dolayısıyla bunlara dayalı her şey, sadece ontolojik yanı olan olgular değil, kozmolojik yanları da bulunan olgulardır. Bu bağlamda içinden çıktıkları medeniyetin temel değerlerini de içlerinde taşırlar.

4.2.3.1. Edebiyat

Braudel, edebiyatın -deneme, roman, tiyatro gibi türlerle- ulusal uygarlıkları en fazla farklılaştıran unsur olduğunu ifade eder. Ona göre ulusların psikanalitik incelenmesi edebiyatları üzerinden yapılabilir.⁸³⁶ Şu halde edebiyat, içinden çıktığı medeniyetin bir mahsulüdür. Bu mahsul iki yönden o medeniyete ait olabilir: dili

⁸³⁴ Albert Schweitzer, **a.g.e.**, s. 127.

⁸³⁵ Will Durant, **a.g.e.**, s. 119.

⁸³⁶ Fernand Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, s. 413.

ve/veya türü. Gelişmiş ve işlenmiş bir dil ile böyle bir dille üretilmiş sanat ve düşünce ürünlerinin bir medeniyetin gelişmesi, yükselmesi, süreklilik kazanmasındaki etkisini vurgulanmakta yarar vardır. Tür ise, o medeniyetin kolektif aklının, ahlak ve estetik anlayışının bir ürünüdür. İslam medeniyetinin şiire bağlı türler üretmesi ve geliştirmesi, Antik Yunan medeniyetinin tiyatroya bağlı trajedi, komedi ve sonradan dram türlerini üretmesi, Batı medeniyetinin düz yazıya bağlı deneme, roman ve öykü gibi türleri üretmesi gibi.

Âkif, kendi yazdıklarının hünerinin sadece samimiyet olduğunu *Safahat*'ın birinci kitabının başında ifade eder. Onun şiiri yine kendi ifadesiyle hislerinin mısralara dökülmesidir.⁸³⁷ “Fatih Kürsüsünde” şiirinde ise Fatih’e doğru yürüyen iki arkadaşın birinin ağzından söylediği, “Hayır, hayâl ile yoktur benim alış verişim... / İnan ki: Her ne demişsem görüp de söylemişim.” mısralar, Âkif’in şiirde gerçekçilikten yana olduğunun göstergesidir. Bu mısraların devamındaki “Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!” vurgusuyla gerçekçilikte natüralistlere yaklaşan bir tavır vardır. Bu gerçekçilik vurgusunun ardında, Âkif’in sanatta ve edebiyatta hikmet, dolayısıyla sosyal fayda arayışının etkisi vardır. Ona göre bizatihi Kur’an dili, Arap şiirine bir hikmet anlayışı getirmiş, İslâm’ın kabulünden sonra yetişen şairler, eski hamaset ve kahramanlık şiirlerini hikmetle birleştirmişlerdir. Âkif, Endülüs şairlerinin de son derece ince, son derece zarif şiirler meydana getirdiğini ifade eder. O, kendi şairlerinin bu hikmet ve zarafet dolu şiirler yerine İran şairlerini ve şiirini örnek almalarına anlam veremez ve yadırgar. O, Sadî gibi hikmet yolunu seçenlerin taklit edilmemesinden yakınıdır.⁸³⁸

Âkif, şiiri yaratılıştaki “âheng-i ezeli duymak ve duyurmak” olarak görür.⁸³⁹ Bu noktada Necip Fazıl’ın “Anladım işi sanat Allah’ı aramakmış” mısraındaki söylemle ve poetikasında dile getirdiği “mutlak hakikati usullerin en ince ve en giriftiyle aramak” düşüncesiyle benzerlik gösterir. Ancak, onun bu ifadeleri oğlu Mehmed Ali’ye hitaben yazdığı şiirde, bir “nüsha-i kübra” olarak gördüğü oğluna erişemeyen bir babanın, bu aczi karşısında “âheng-i ezeli duymak ve duyurmak” için kendini şairliğe

⁸³⁷ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 39.

⁸³⁸ Mehmed Âkif, *Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, s. 34.

⁸³⁹ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, 474

vurması söz konusudur. Şair şiirin sonunda bu ahengi duymadığını ve duyuramadığını ifade eder.⁸⁴⁰

Mehmed Âkif, sanat ve edebiyat söz konusu olduğunda gerçekçilik ve hikmet taraftarı olduğu gibi, aynı zamanda ahlakçıdır. Ona göre edebiyat, toplumu düzeltmek için kullanılacak en kuvvetli araçtır. Dolayısıyla ahlakla ilgili olmalıdır. Bu doğrultuda o, türlü ahlaksızlık ve çıplaklıkların mazmun ve cinas gibi türlü adlarla süslenerek ortaya konmasını şiddetle tenkit eder. Bu bağlamda geçmişte Doğu'dan taklit edilen eserlerin yanlış seçildiğini, kendi döneminde de Batı'dan edebi yenilik adı altında taklit edilen eserlerin işe yarar şeyler olmadığını belirtir. O, toplumun gözünü açacak, vatanseverlik gibi duygularını yükseltecek, ahlakını süsleyecek ve edep dersi verecek bir edebiyattan yanadır.⁸⁴¹

Edebiyatın insanları çalışmaya teşvik etmesi gerektiğini de söyler. Rusya örneği üzerinden milletini seven, memleketinin ilerlemesini isteyen, bu doğrultuda halkı eğitmek için eserler yazan insanlara ihtiyaç olduğunu dile getirir. Âkif, devrimlerin ancak halk için yazıp, ona haklarını, görevlerini, meşrutiyetin ne demek olduğunu öğreten kitaplarla mümkün olacağını belirtir. Burada anahtar ona göre halkın anlayacağı dille yazmaktır. Halkın uyanması altmış yetmiş yılı bulabilir. Bununla beraber devrimden sonra üç beş gün içinde büyüleyici bir değişimle bütün kitapçılar halk için yazılmış kitaplarla dolar.⁸⁴²

Edebiyatta sosyal faydadan yanadır o. Onun bu tutumunu da durumun gereği şeklinde yorumlamak yanlış olmaz. Öyle ki, edebiyatta aradığı samimiyet, gerçekçilik, hikmet, ahlak ve sosyal fayda huşularında divan edebiyatını yetersiz görür. Tarih bahsinde görülen, geçmişini olumsuzlama ve geleceği tebcil etme tutumu, edebiyat düşüncesinde de divan edebiyatının olumsuzlanması ve duruma/hâle uygun bir edebiyat fikrinin ortaya atılması şeklinde ortaya çıkar. Andı, Âkif'teki divan edebiyatı tenkidinin Tanzimat sonrası edebiyatçıların bu husustaki tutumlarıyla benzer olduğunu belirtir.⁸⁴³

⁸⁴⁰ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 474.

⁸⁴¹ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 36.

⁸⁴² **A.e.**, s. 197.

⁸⁴³ M. Fatih Andı, "Mehmet Âkif'in Dârülfünûn Hocalığı ve Darülfünûn'da Verdiği Edebiyat Dersleri", **Vefatının 75. Yılında Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, (Haz.: Vahdettin Işık), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 298.

Safahat'ta da edebiyata ve şiire dair birçok vurgu yapıldığı görülür. Düz yazılarındaki görüşleri *Safahat*'ta nazma dönüşmüştür. Sanatın, edebiyatın ve şiirin niteliği konusunda faydacı ve hikmet yanlısı tutumunu mısralarına da yansıtan Âkif, geçmiş olumsuzlama ve geleceği tebtil etme tutumunu da sürdürür. Bu bağlamda kendi dönemine kadar “ruh-ı milli”yi tatmin edecek bir şair yetişmediğini belirtse de bunun için gelecekte umutlu olduğunu “geceler hamile” ifadesiyle ortaya koyar.⁸⁴⁴

Âkif, edebiyatta hemen her konunun yer almasına, gerçek olmayan hayallerin dile getirilmesine, konu bulamayınca kutsalın ve mahremine ele alınmasına, bir mazmun, bir kafiye için hakikatin ve hikmetin kurban edilmesine, nükte uğruna rezilliklere kapı açılmasına şiddetle karşı çıkar. Bu bağlamda Âkif'in sanat ve edebiyatta ahlakçı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Toplumun ayakta tutulmasında önemli bir etkisi olduğunu düşündüğü edebiyatın ve şiirin din, ahlak ve güzellik duygusundan yoksun kimselerin elinde olmasını toplum için sakıncalı görür. Ona göre bir toplumda zulme ve haksızlığa karşı bütün samimiyetiyle karşı çıkmayan şairlerin bulunduğu bir toplum çoktan Allah'ın gazabına uğramış demektir.⁸⁴⁵

Âkif'in Darülfünunda edebiyat hocalığı yaptığı, derinlemesine bir klasik edebiyat bilgisine sahip olduğu, özellikle klasik Arap şiirini çok iyi bildiği düşünüldüğünde klasik düşünürlerin edebiyata dair görüşlerinden habersiz olmayacağı anlaşılacaktır. Bu bağlamda onun edebiyatta ahlak söyleminin kökleri İslam dininin emir ve yasaklarında olduğu kadar klasik felsefede de aranmalıdır. Burada hemen akla Platon ve Aristoteles gelir. Platon, edebiyata kötü örnek olma, kötü kişilerin taklidi ve dizginlenmesi gereken duyguları yansıtması gibi hususlarda itiraz eder. Aristoteles ise hem tragedyanın hem de “olması gerekeni anlatan” şiirin ahlak bakımından yararlı olduğu görüşünü savunur. Aristoteles'in bu düşüncesi gerek neo-klasik çağda gerekse daha didaktik bir şekle bürünerek modern dönemde Marksist edebiyat anlayışında yankı bulmuştur.⁸⁴⁶

Necip Fazıl, Türk edebiyatının en önemli şairlerinden biri olmakla beraber aynı zamanda bir dava ve aksiyon adamıdır. Bu bağlamda birçok defa toplumdan, toplumun sorunlarından uzak olan sanatı, edebiyatı ve şiiri “cüce” olarak niteler. Necip Fazıl'a

⁸⁴⁴ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 459.

⁸⁴⁵ Mehmed Âkif, *Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, s. 344.

⁸⁴⁶ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 24-32, 61.

göre sanat, edebiyat ve şiir “cemiyet” hayatına ve onun sorunlarına eğilmeli, onlara karşı bir “fikir” taşımalıdır. Bu bağlamda “Muhasebe”⁸⁴⁷ şiirinde “Sen, cüce sanatkârlık, sana büsbütün paydos! / Cemiyet, ah cemiyet, yok edilen ruhiyle;” ifadelerine yer verir. 1947 yılında kaleme alınan şiirin teması değişen ve değiştikçe kendi değerlerinden, geleneğinden, inancından ve ruhundan kopan cemiyettir. Şair bu toplumsal sorunun çözümü için “iman tılsımlı kılıncı”ı kuşanıp, “gençlikle körübaşı” olacak gençlere seslenmektedir.

Necip Fazıl, edebiyatı, bütün güzel sanatların başı olarak görür. Bu görüşte şiirin, İslam şiirinin Kur’an’ın dil ve üslup güzelliğine malik olduğu görüşü etkilidir. Bu görüşünden hareketle, denebilir ki, o bütün edebiyatın ve şiirin de bu niteliği haiz olmasını ister. Tıpkı sanat gibi edebiyat da onun gözünde Allah’ı aramanın müessesesidir. Dolayısıyla sanat Allah’a, yani mücerrede yaklaştıkça değerlenir.⁸⁴⁸

Ona göre edebiyat, bütün türleriyle beraber, bütün gücünü ve yetkisini Kur’an’ın vecd ve hikmetinden alır. Bu özelliğiyle, nitelik bakımından beşeri sınırların azamisine ulaşmak ve “bütün insanlığı nurdan cümleler ve mısralarla kuşatmak gibi” yüce bir göreve sahiptir.⁸⁴⁹ Bu bağlamda edebiyat ancak mücerret bir çerçeveye oturmalı, somuttan uzak durmalıdır denebilir. Kendisi de bizatihi materyalist edebiyata karşı/düşman olduğunu ifade eder ve ruhçu, kaliteci sürenatürel bir sanatı benimsediğini vurgular.⁸⁵⁰

Kendisi için edebiyatın gayesinin -sanat sanat içindir gayesi dışında- her şey olduğunu vurgular Necip Fazıl. Bu nazariyeye taraftar olmamakla beraber “sanat toplum içindir” nazariyesinin de tamamen karşısındadır. O, edebiyatın ve sanatın ayrı bir dünyasının bulunduğunu, bu dünyanın kendi kanunlarının varlığından dolayı, sanatın sadece kendisi için olduğunu ifade eder.⁸⁵¹ Bu bağlamda o, edebiyatın ve edebiyat dışındaki diğer sanatların cemiyete fikir tebliğ etmemeleri, telkin edici olmaları gerektiğine inanır.

Bu bağlamda edebiyat ona göre bilim, fen ve teknik kadar, belki daha da fazla önemlidir toplum için. Edebiyatın medeni toplumlarda ilim ve endüstriden daha temel

⁸⁴⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 402.

⁸⁴⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 253.

⁸⁴⁹ **A.e.**, s. 253.

⁸⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 38.

⁸⁵¹ **A.e.**, s. 13.

bir rolü olduğu görüşünü ifade eder. Ona göre edebiyat ilim ve endüstri sahalarındaki gelişmelerin insan ruhunda manaya kavuşması, ancak edebiyatla mümkündür. Birey ve toplum söz konusu olduğunda her şeyin sırrını izah edebilecek tek araç olarak edebiyatı görür. Bu bağlamda edebiyatı felsefe, ilim ve fen gibi idrak cihazlarının fermantasyon özü olarak niteler.⁸⁵²

O, edebiyatta mücerretten yanadır ve somut, kolay anlaşılabilir, müşahhas edebiyata tamamen karşıdır. Çünkü gaye Allah'ın sırrına erişmektir ve Allah mücerredin mücerredidir. Onu gaye edinen şiir/edebiyat ise kolay anlaşılacak, kolay sevilerek bir nitelikte olmaz.⁸⁵³ Bu bağlamda o, edebiyatın başat ögesi olarak şiiri görür. Şiir ise ona göre peygamberlik hikmetinden bir halkadır.⁸⁵⁴ Dolayısıyla yüzü soyuta çevrilidir. Türk edebiyatında şiirin poetikasını kaleme almış birkaç isimden biridir.

“Şair”⁸⁵⁵ başlıklı şiirinde, “Ben şairim, gâibi kurcalayan çilingir; / Canlı cenazelerin başında Münker-Nekir...” mısralarıyla şiirin ve şairliğinin tanımını yapan Necip Fazıl, poetikasında şiir anlayışını çok daha geniş olarak anlatır.

Ona göre şair, ilahi idrak emaneti olan şuur ve zat bilgisinin insanoğlu nezdinde en büyük temsilcisi olması gereken his ve fikir kutbudur. Bunun sanatı üzerinde düşünen şair olarak açıklanabileceğini belirtir. Şair ona göre yüce idrakle görevli olduğunu unutmamalı, kör ve sığ duygu planında kalmamalıdır; aksi halde hayvandan daha aşağı bir budalalığa ve köksüzlüğe saplanır. Şair ne yaptığını bildiği gibi, niçin ve nasıl yaptığını da bilmeli, bu bilgiyle bir tılsım ustası olmalıdır.⁸⁵⁶

Necip Fazıl, şiiri mutlak hakikati arama işi olarak tanımlar. Bu arama eşya ve hadiselerin bütün engellemelerine rağmen mahrem, mahcup, nazik ve hassas taraflardan yapılan bir aramadır. Şiir ona göre, cemat, nebat, hayvan ve insanın ve bütün âlemin, bilerek ya da bilmeyerek cazibesine kapıldığı mutlak hakikati aramak yolunda çocukça, cambazca ve kahramanca bir yöntemdir. Bu yolda şiir, bütün güçlüğüne rağmen en kestirme yoldur ve bu yoldan sadece kılavuzlar, yani şairler geçebilir. Bir noktaya varmanın değil, varılmaz olanın namütenahi aranmasıdır.

⁸⁵² A.e., s. 27-28.

⁸⁵³ Necip Fazıl Kısakürek, **Bâbîâli**, s. 142.

⁸⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 78.

⁸⁵⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 90.

⁸⁵⁶ A.e., s. 471-472.

Görünen ve görünmeyen, kavrana ve kavranmayan, somut ve soyut her şeyin ötesinde ve mutlak hakikat kapısı önünde bir fener alaydır. Bu mutlak hakikat Allah'tır ona göre. Dolayısıyla şiir, gerçek şair elinde, ister inansın ister inanmasın, ister bilsin, ister bilmesin Allah'ı sır ve güzellik yolundan aramaktan başka bir şey değildir onun için.⁸⁵⁷ “Anladım işi, sanat, Allahı aramakmış; / Marifet bu, gerisi yalnız çelik-çomakmış...” mısraları ile de ifade eder bu düşüncelerini.⁸⁵⁸

Necip Fazıl şairliği kadar edebiyatın başka bir kolu olan tiyatro yazarlığı ile de ses getirmiş bir isimdir ve tiyatro hakkında da görüşlerini ifade etmiştir. Sanat şekilleri içinde tiyatro, ona göre en büyük keşiftir. Tiyatroyu “durmaya zamanın mikâb biçimi bir kavanoz içinde, bütün madde ve hareket kadrosuyla dondurulması” olarak tanımlar. Eski Yunan'dan Rönesans'a ve kendi zamanına gelinceye kadar, tiyatroyu toplum saatinin tik takları olarak görür. Tiyatro, sanatkârın tacıdır ve topluma şekil vermek isteyen, fikirci ve aksiyoncu sanatkârın susuzluğunu ancak tiyatro pınarında giderebileceğine inanır. Bu bağlamda o, tiyatrodan daha üstün bir alet olmadığını, tezlerin tezini anlatmaya en elverişli sanat dalının tiyatro olduğunu belirtir.⁸⁵⁹

Sezai Karakoç'un sanat, edebiyat ve şiir üzerine kaleme aldığı yazılardan hareketle onun edebiyat görüşünün çerçevesi çizilebilir. Ona göre sanat ve edebiyat birtakım duyguları heykeltraş gibi yontmak ya da bir ideolojinin propagandasını yapmak değildir. Edebiyat, herhangi bir güdümün etkisinde kalmadan bir yönüyle insanı metafizik sınırlara erdirtirken diğer yönüyle sağaltan, saf yaratıcılığa ve soyut duyarlılığa kapı aralayan, “saf yaratılmışlığı” karşısında insanı yoğuran ve değiştiren bir sanat dalıdır.⁸⁶⁰

Karakoç'un edebiyat ve sanat konusunda Necip Fazıl'ın etkisinde olduğu söylenebilir. Zira o, edebiyatta metafizik ve mücerret vurgusu yapar ve yeni bir medeniyetin -bu İslam medeniyetidir- ortaya çıkmasında bu iki hususun olmazsa olmaz olduğunu belirtir.⁸⁶¹ Metafizik ve mücerretten kasıt ise algılanabilen somut varlık âleminin dışında algılanamayan soyut bir varlığın, hayatın kurcalanmasıdır. Bu da temele İslam inancının oturması anlamına gelir. Zaten Karakoç da buna işaret eder

⁸⁵⁷ A.e., s. 473-474.

⁸⁵⁸ A.e., s. 39.

⁸⁵⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Mukaddes Emanet*, s. 5-6.

⁸⁶⁰ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II: Dişimizin Zarı*, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, 45, 63.

⁸⁶¹ A.e., s. 45.

ve estetiğın, sanatın ve edebiyatın onu meydana getiren din özüne dönmesi gerektiğini söyler.⁸⁶²

Onun sanat, edebiyat ve şiir anlayışında metafiziğın merkezi bir noktada durduğı görülür. Temel bir kavram ve ilkedir metafizik Karakoç'ta. Bu metafizik Tanrı ve ahiret inancıyla iç içe, mutlaklık âleminin bu dünyadan görünüşüdür. Dolayısıyla İslam uygarlığında hayatın metafizikle, metafiziğın de uygarlıkla bitişmesi gibi sanat, edebiyat ve şiir onda iç içe geçmiş hâldedir. Bu durum onun edebiyat anlayışına soyutlama olarak yansır. Şiirlerinde, hikâyelerinde ve piyeslerinde soyutlamanın yeri merkezidir. "Sanatın, âmentüsünde, metafizik ve soyut, biri insanüstünün ve doğaüstünün, öteki zaman ve şartlar üstünün kapılarını aralar." ifadesiyle metafiziğın ve soyutun rolüne dikkat çeker.⁸⁶³

Karakoç, edebiyatçının kendi insanını anlatması gerektiğı düşüncesindedir. Buna göre, kendi insanına eğilmeyen bir edebiyatın gerçek bir edebiyat olmayacağını söyler. İnsanı, ailesiyle, köyde, kasabada, şehirde, büyük şehirde nasıl yaşıyorsa, edebiyatçı bunu bilmeli, onların trajedilerine vakıf olmalıdır. Ölümde neler duyduğı, düğünde neler hissettiğı önemlidir. Felsefesinin, hikmetinin, metafiziğının neyin etrafında döndüğünü, din yaşayışının nasıl olduğunu bilmesi şarttır. Ahlakı, ekonomisi, hüznü, geçmişe ve geleceğe bakışı, dostlukları ve düşmanlıkları, folkloru tanınmalıdır. Bütün bunları şamil bir yakınlığın da yeterli olmadığını ifade eden Karakoç, sanatçının işinin bu malzemeye sahip olduktan sonra başladığını, asıl olanın bu malzemeyi seçme ve ayırma olduğunu vurgular. O, sadece bu şekilde bütün millet hayatının bütün zenginliğiyle yansıtılabileceğini, milli duyarlılığın her türlüşünün böyle edebiyatta canlanabileceğini düşünür. Bu içerikte en başa Kur'an'ı koyar Karakoç ve onun düşünce hayatının olduğu kadar sanat hayatının da üstünde bir ana kaynak olduğunu belirtir. Onun ışığının en soyut plandan en somut hayat planına kadar sanatı besleyen ana kaynaklardan yararlanmaya imkân vereceğini dile getirir.⁸⁶⁴

Edebiyatın olmazsa olmaz unsurlarından biri de gelenekle olan bağıdır. Edebiyat geleneğe bağlandığı ölçüde zenginleşir ve nitelik kazanır. Bu kuru kuruya geçmişin

⁸⁶² Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s. 19.

⁸⁶³ Sezai Karakoç, **Edebiyat Yazıları I: Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 8-18.

⁸⁶⁴ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 247-248.

taklit edilmesi ya da geçmişte örnekleri verilmiş türlerin yüzeysel olarak yeniden üretilmesi demek değildir. Gelenek geçmişi kendi zamanının şartları gereğince tevarüs etmek, ona yeni bir nefes üfleme, zamanın ihtiyaçları ile bütünleştirmektir.⁸⁶⁵ Ona göre Yahya Kemal bunu kısmen de olsa başarabilmiştir.⁸⁶⁶

Sezai Karakoç, edebiyat-medeniyet ilişkisine de dikkat çeker ve bunlar arasındaki ilişkiyi ruh beden ilişkisine benzetir. Bir kültürün, bir halkın medeniyet olarak ortaya çıkışında edebiyatın, genel olarak da sanatın rolü hayatidir. Grek medeniyetinde Homeros'un, Roma medeniyetinde söz ustalığının, İslam medeniyetinde Yedi Askı Şiirleri'ni gölgede bırakan Kur'an belagati mucizesinin yerini, medeniyet yapıcı güç olarak tespit ettiği görülür.⁸⁶⁷ Dolayısıyla Sezai Karakoç için edebiyat ve sanat medeniyetin tali bir ögesi değil, ana unsurudur.

4.2.3.2. Diğer Sanat Dalları

Sanatın kaynağının ne olduğuna dair tartışmalar bugün dahi güncelliğini korurken, onu ortaya çıkışında güzellik unsurunun merkezde olduğu çoğunlukla kabul edilmiştir. Hayal gücünün ürünü olan sanat felsefe sözlüğünde “bir duygu, düşünce, tasarım ya da güzelliğin ifadesinde kullanılan yöntemlerle, bu yöntemlere bağlı olarak sergilenen ustun yaratıcılık. Temel işlevi güzeli meydana getirmek, güzellik yaratmak olan öznel faaliyet.”⁸⁶⁸ olarak tanımlanır. İnsan sınırsız olan hayal gücüyle, öznel güzellik anlayışını yansıtır sanat eserine. Sanat eseri, öznel olmasına rağmen onu meydana getiren sanatçının içinde yaşadığı toplumun estetik anlayışını da yansıtır. Bu bağlamda bireysel olduğu kadar toplumsal, toplumsal olduğu kadar da evrenseldir. Collingwood'un, Kant ve Croce gibi düşünürlerce de savunulan idealist sanat anlayışına göre sanat evrensel bir ideyi, sanatçının bireysel duyarlılığıyla ifade eder.⁸⁶⁹

Kaynağı ve şekli ne olursa olsun bir sanat eseri yalnızca sanatçısının güzellik anlayışını ya da estetik kudretini yansıtmaz. Resim, heykel, oyun, film, müzik, mimari gibi sanat alanlarının hangisinde olursa olsun o sanat eserini meydana getiren kültürel

⁸⁶⁵ Sezai Karakoç, **Edebiyat Yazıları I: Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir**, s. 21.

⁸⁶⁶ Sezai Karakoç, **Edebiyat Yazıları III: Eğik Ehramlar**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 11-14 ve **Edebiyat Yazıları II: Dişimizin Zarı**, s. 19-26.

⁸⁶⁷ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 40-41.

⁸⁶⁸ Ahmet Cevizci, **a.g.e.**, s. 748.

⁸⁶⁹ **A.e.**, s. 748.

bir arka plan vardır. Bir mimari eserde bir kentin ruhunu, bir tabloda bir toplumun trajedisini, bir heykelde bir kralın gururunu görmek mümkündür.⁸⁷⁰ Dolayısıyla her sanat eseri, ait olduğu medeniyetin estetik anlayışını yansıtır.

Âkif, sanatın mahiyeti üzerinde sadece genel olarak edebiyat bahsinde durur. Resim, heykel, müzik, tiyatro ve mimari gibi sanat dallarının mahiyetine dair görüşlerine çok rastlanmaz. Edebiyat dışında üzerinde en çok durduğu sanat dalı musikidir. Bu da Şerif Muhiddin Targan'a olan hayranlığı dolayısıyladır. Bununla birlikte Ahmet Midhat ile Namık Kemal'in heykellerinin dikilmesi hususunda yürütülen tartışmalara katılır. Heykel meselesini medeni olmak, medenileşmek bağlamında ele alanlara katılmaz. Asıl olanın medeniyet dünyasında saygın ve büyük bir mevki kazanmak olduğunu dile getirir ve bu mevki kazanıldıktan sonra heykel dikilip dikilmeyeceğinin fetvasının tartışılabilceğini dile getirir.⁸⁷¹ Bu görüşlerinden hareketle, Âkif'in Batı medeniyetini yüzeysel olarak taklit etmeye mesafeli durduğu söylenebilir. Ayrıca söz konusu olan unsurun heykel gibi İslam dinin putperestlik endişesiyle yasakladığı bir sanat olmasının da Âkif'in karşı çıkışına etkisi olduğu düşünülebilir.

Âkif, sanatın milletleri yükselttiğini ve büyük sanatkârların yetiştiği toplumların yok olmayacağını söyler. Bu hususta Şerif Muhiddin Targan'ın Batılıları klasik musikideki dehasıyla etkilemesini, onların övgüsünü kazanmasını takdir eder ve "Efrâd-ı güzîni içinde sizin gibi nevâdir-i fitratı eksik olmayan bir millet için zeval yoktur." der. Ayrıca sanatın yükseltici yanına vurgu yapan Âkif, Targan'a yazdığı bir mektupta daha önce rastlanmayan güzellikte eserler meydana getirmeye devam etmesini, Doğu'nun (yani İslam coğrafyasının) asırlardan beri sessizliğe gömülmüş ve kasvetli harap çatısı altında Batılıların ölmüş kalplerini bile harekete getirecek, ebedi ahenkler ve ilhamlar bıraktığını ifade eder.⁸⁷²

Necip Fazıl Kısakürek'in ise sanatın mahiyetine dair gerek şiirlerinde gerekse düz yazılarında dikkat çekici ifadeler yer almaktadır. "Anladım işi, sanat, Allahı aramakmış; / Marifet bu, gerisi yalnız çelik-çomakmış..." mısralarından müteşekkil

⁸⁷⁰ Benzer bir görüş için Bkz.: Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, s. 44.

⁸⁷¹ Mehmed Âkif, *Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, s. 191.

⁸⁷² Yusuf Turan Günaydın, *Mehmet Âkif'in Mektupları*, s. 67.

olan “Sanat”⁸⁷³ şiiri onun sanat anlayışının özünü verir. Necip Fazıl, hangi sanat dalında olursa olsun, sanattaki gayenin, mutlak hakikat olan Allah’a ulaşma çabası olması gerektiğine inanır. Bu bağlamda sanat, onun gözünde, Allah’ı aramanın müessesesidir. Bu sebeple sanat mücerrede ne kadar yaklaşırsa o kadar değerli, mücerretten ne kadar uzaklaşırsa da o kadar değersizdir ona göre. Bu görüşü İslam dinine dayandırır ve İslam sanatlarında mücerret anlayışın hâkim olduğunu söyler. Öyle ki, taşa, halıya, gergefe ve kâğıda işlenmiş bütün İslam sanatları mümkün olduğunca müşahhasan uzaktır.⁸⁷⁴

Sanat görüşünden hareketle sanatkârın niteliklerine de değinir. Ona göre sanatkâr mutlak hakikati arayandır. Bu arayış, ona göre topluma hizmet yoluyla olur. Sanatkâr toplum hayatında fertlerin bir demet halinde bir araya gelmesi davasında bir fikir sahibi olmakla mükelleftir. O, sahibi olduğu fikri tebliğ üslubuyla değil, telkin üslubuyla tezahür ettirmelidir.⁸⁷⁵

Sanat ve fikri birbirinden ayırmaz Necip Fazıl ve toplum için ikisinin de önemli olduğuna inanır. Sanat ve fikrin mahvedildiği bir yerde sanatçı ve fikircinin himaye görmesinin, heykelin özgür bırakılmayarak belli kalıplarda döküldüğü bir yerde de heykeltıraşa büyük paralar verilmesinin bir anlam ifade etmediğini belirtir.⁸⁷⁶

O, sanatın himaye edilmesine değil, baskılanmasına, kalıp hale getirilmesine ve sanatkârın fikri ve ruhi derinliğinin sıkıştırılmasına karşıdır. Bunun dışında gerçek sanatkârın himaye edilmesi gerektiğini düşünür. Bu hususta “İslam inkılâbında gerçek sanatın halis sanatkârı, tamamiyle serbest olarak her hususta devletin zimmet ve kefaleti altındadır” der.⁸⁷⁷

Sanatın bir toplum için ordu kadar, bir noktada ondan da fazla önemli olduğuan inanan Necip Fazıl, ona sarf edilecek maddi ve manevi olanakların ordudan fazla olması gerektiğini düşünür. Zira ordu maddi olarak dünyayı zapt etmek içinse, sanat maddi dünya ile beraber manevi gönül dünyalarını da zapt etmeye memurdur. Bu

⁸⁷³ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, s. 39.

⁸⁷⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 135.

⁸⁷⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Konuşmalar**, s. 168.

⁸⁷⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Bâbüâli**, s. 200.

⁸⁷⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 253.

bağlamda bir dokunuşta insanların kalbini yakacak ve İslami duygu ve düşüncüyü sanatın birçok dalında eritecek sanatkârları arar o.⁸⁷⁸

Karakoç da sanatın medeniyet için önemine dikkat çeker. Medeniyetin yükselmesi, ortaya çıkması ancak sanatla mümkündür. Bir medeniyetin, medeniyet iddiasında bulunabilmesi, kendi şahsiyetine uygun, her bakımdan yüksek sanat eserlerine ihtiyacı vardır. Bu bağlamda İslam medeniyetinin dirilişi için sanatın hemen her dalında verilecek nitelikli eserlere ihtiyaç olduğu kanaatindedir.⁸⁷⁹

Sanat görüşünün dünya görüşünün bir bölümünden başka bir şey olmadığına altını çizen Karakoç, sanatın metafizikle ve gelenekle sıkı sıkıya bir bağ kurması gerekliliğine de işaret eder. Sanat soyuta yönelmeli ve somuttan mümkün mertebeye kaçınmalıdır.⁸⁸⁰ Sanatkâr Tanrı ve ahiret bilinci ile eser vermeli, bu dünyayı sanatı aracılığı ile metafizik âleme açabilmelidir. Zira sanata kaynaklık eden şeyin din (İslam) olduğu kanaatindedir. İslam medeniyetinin temel ilkelerinden biri olması hasebiyle din sanata kaynaklık edecek, sanat ise dini bozmayacaktır. Ayrıca din ve sanat ilişkisi her ne kadar kuvvetli olsa da din din olarak, sanat da sanat olarak kendi çizgisini korumalıdır.⁸⁸¹

Sanatın toplum ve medeniyet için öneminin farkında olan Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç, sadece şiir ve edebiyata değil, sanatın diğer dallarına yönelik olarak da duygu, düşünce ve izlenimlerini ifade ederler. Edebiyata olduğu gibi hemen bütün sanat dallarına bakışta da İslami hassasiyeti önceleyici, geleneği önemseyici bir bakışa sahip oldukları söylenebilir.

Musiki söz konusu olduğunda Âkif'in mektuplarından Şerif Muhiddin Targan'a hayranlık duyduğu, klasik musikiye değer verdiği anlaşılıyor. Bu mektuplardan ayrıca genel olarak sanata ve sanatçıya değer verilmesini son derece önemseyici de anlaşılıyor. Bu manada kendi yurdunun "nidâ-yı sanatı sadalarla karşılayacak kısmet ve kabiliyette" olmadığını düşünen Âkif, bu konuda da Batı'yı takdir eder.⁸⁸² Bu takdiri dile getirmek için oğul Roosevelt'e hitaben yazdığı mektup dikkat çekicidir.

⁸⁷⁸ A.e., s. 253.

⁸⁷⁹ Sezai Karakoç, *İslâmın Dirilişi*, s. 42-45.

⁸⁸⁰ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II: Dışımızın Zarı*, s. 44-45.

⁸⁸¹ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I: Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*, s. 17-18.

⁸⁸² Yusuf Turan Günaydın, *Mehmet Âkif'in Mektupları*, s. 69-71.

Âkif, musikinin mahiyetine, nasıl olması gerektiğine, İslam açısından sınırlarına vs. değinmez. Ancak, Batı’da üstün olduğunu düşündüğü sanat zevk ve kıymetinin kendi medeniyeti içinde de var olmasını, üstün musikişinaslar yetişmesini istediği aşikârdır.

Necip Fazıl ise bütün sanat dallarına baktığı gibi musikiye de İslam noktainazarından ve İslam için ifade ettiği mana cihetinden bakar. Musikinin de tiyatro ve sinema gibi ancak İslam’ın ruh ve manasına aykırı olmayacak şekilde icra edilebileceğini, İslam bakımından uygun görülmeyen, yasaklanmış unsurlar barındırması halinde ise yasaklanması gerektiğini ifade eder.⁸⁸³

Denebilir ki, sanat dallarının tamamına mutlak hakikati aramak noktainazarından bakan Necip Fazıl, musikiye de aynı nazarla bakar. Musikide de mücerredi çağrıştıracak, müşahhasa, özellikli süfli müşahhasa yönelmeyecek ve yöneltmeyecek bir musikiyi gerçek sanat sayar.

Karakoç, sanatın bütün dallarında olduğu gibi musikide de soyutlamanın olmazsa olmaz olduğu kanaatindedir. Tasavvuf-musiki ilişkisi örneği ile bunu somutlaştırır.⁸⁸⁴

Mimari hakkındaki düşüncelerine bakılacak olursa öncelikle Âkif’in, klasik musikiyi beğendiği gibi klasik mimariyi de beğendiği söylenebilir. Süleymaniye Camii’ne baktığında ufuklara gölgesi düşmüş bir dağ gibi heybetli ve ölümsüz bir abide görür. Ona bir defa bakmanın ondaki “zevk-i bedî”yi tatmine yeteceğini ifade eder.⁸⁸⁵ “İki Arkadaş Fatih Yolunda” manzumesinde iki arkadaş, klasik mimari ile yeni yapılan binalar hakkında konuşurlar ve Fatih Camii’ndeki vaaza arkadaşını davet eden kahraman, klasik mimarideki üstünlüğe özellikle vurgu yapar.

Fatih Camii ve Süleymaniye Camii gibi kendi devirlerinin mimari bakımdan en büyük eserleri olmakla kalmayıp, zaman içinde bir klasik haline gelmiş yapılar, geçen zamana direnerek İstanbul’un birer simgesi olmuşlardır. Fatih Camii ve Süleymaniye Camii, yüzyıllar içinde sadece ibadethane olmaktan çıkmış, sembolik değerleriyle birer bellek mekânı haline gelmişlerdir. Fatih Camii ve külliyesi İstanbul’un fethine, bu fethin sahibi Fatih Sultan Mehmet’e ve fetihle birlikte İstanbul’un bir İslam toprağı

⁸⁸³ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 254.

⁸⁸⁴ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I: Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*, s. 19, 28.

⁸⁸⁵ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 182.

haline gelişine işaret eder. Süleymaniye Camii ise Osmanlı Devleti'nin siyasi, askeri, iktisadi ve bedii yönlerden en güçlü olduğu on altıncı yüzyılı ve bu yüzyılın ihtişamını sembolize eder. Bu bağlamda Âkif'in *Safahat*'ta bu iki mekânı özellikle seçtiği, bu iki mekânla ilgili detaylara özellikle yer verdiği, *Safahat*'ın ikinci ve dördüncü kitabının bu mekânların kürsülerinden verilen vaazlardan oluşması bilinçli bir tercihtir denebilir.

Fatihe doğru yürüyen iki arkadaş, tarihi mimarinin tahrip edilmesine şahit olurlar. Yeni yapılan mimari eserlerin yanında kıymeti, değeri daha çok ortaya çıkan eski mimari eserler, Âkif'e göre medeniyet iddiasının bir göstergesidir. Bu eserlerin zarar görmesi bir bakıma medeniyet iddiasının da zarar görmesidir. Bu eserlere nasıl olup da kıyıldığına anlam veremez.⁸⁸⁶ Âkif, Fatih Camii şiiirinde de bu camiyi mabuda yükselmiş bir ibadet olarak niteler ve “*Semâdan inmemiştir, şüphesiz, lâkin semavidir: / Zemini olmayan bir cilve-i feyyâzı hâvîdir.*”⁸⁸⁷ der. Bütün bunlar onun klasik mimariye duyduğu hayranlığı gösterir.

Âkif, mimari karşısında hissiyatlarını dile getirir. Onun mahiyetine, niteliklerine, detaylarına dair herhangi bir şey söylemez. Bir mimari yapıyı başka mimari yapılarla nitelikleri, unsurları bakımından karşılaştırmaz. Onda sadece klasik mimari önünde, onun güzelliğinden kaynaklanan birtakım duygulanımlar görülür.

Necip Fazıl da Âkif gibi klasik mimariyi idealize eder. Süleymaniye Camii onun da beğendiği ve örnek gösterdiği bir mimari şaheserdir. Bu eser, belli başlı bir iman ve dünya görüşü mihrakının içinden bakılarak inşa edilmiştir ve Süleymaniye'ye gelinceye kadar aynı iman ve dünya görüşü içinde birçok eserler verilmiştir ona göre.⁸⁸⁸ Bununla birlikte o, mimarinin nasıl olması ve hangi nitelikleri barındırması gerektiğine, bir cemiyet ve o cemiyetin yaşadığı şehir için anlamına da değinir.

Fikri taşınak, şekil ve hacim nispetleri içinde yoğurma sanatı olarak gördüğü mimari, ona göre plastik/tezyini sanatlar içinde en güzelidir. Bu sebeple mimari sahada fikir sahibi olmanın, içtimai ve ruhi birçok alanda derinlemesine ve kapsayıcı irfan gerektirdiğini belirtir. Klasik mimarinin örneklerinden olan Topkapı Sarayı ile Tanzimat mimari anlayışının örneklerinden olan Mecidiye Kasrı arasındaki

⁸⁸⁶ A.e., s. 254.

⁸⁸⁷ A.e., s. 41.

⁸⁸⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 86.

farka dikkat çeker. Bu bağlamda barok ve rokoko üslubun karışımı bu ve bu devrin diğer eserlerini eleştirir.⁸⁸⁹ Bu eserleri cemiyetin ruh ve manasını yansıtmadığını düşünür. Klasik mimariden farklı ve sonradan on dokuzuncu yüzyılda Batılılaşmanın bir parçası olarak kullanılmaya başlanan Batılı mimari üslupları şiddetli bir dille “fahişe donu gibi dantelâlı” diye tasvir eder.⁸⁹⁰

Barok, rokoko, kübik, urbanizm gibi mimari üslupları Batı adamının beylik ve orta malı kırıntıları olarak niteleyen Necip Fazıl, bunların kendi toplumuna bir feyz kazandırmadığını, şehirlerine bir şahsiyet getirmediğini ifade eder. Ona göre şahsiyetini kaybetmiş cemiyetlerde, benliğini kaybetmiş şehir tiplerinin ortaya çıktığını belirten Necip Fazıl, İngiliz, Alman, Amerikan, Fransız, Rus, Japon vs. şehir tipi olmasına rağmen 1946’lar Türkiye’inde bir Türk şehri olmadığını belirtir. Bunun sebebi olarak ise içinden çıkılan eski medeniyete karşılık, içine girilen yeni medeniyetten de mimari dâhil hemen hiçbir alanda taklit ötesinde feyizlenilmemesini gösterir.⁸⁹¹

Sezai Karakoç’ta da klasik mimarinin idealize edildiği görülür. O da Âkif ve Necip Fazıl gibi Süleymaniye’ye atıf yapmadan geçemez. Süleymaniye, yanından geçen herhangi bir insanın bile estetik zevk duyabileceği mimari güzelliğe sahiptir. Bu mimari modern mimarlara ilham olmalıdır ona göre.⁸⁹² Süleymaniye ile birlikte Sultanahmet, Beyazıt, Şehzadebaşı camilerini de mimari olarak idealize eden Karakoç, bu eserlerin sadece mimari olarak değil, aynı zamanda “medeniyet bütünü, kent parçası ve tarih anekdotu” olarak da beşeriyetin ulvi katına çıkarıcı niteliklerinin bulunduğu işaret eder.⁸⁹³

Karakoç’un mimari konusunda hassasiyetine taalluk eden en kült şiiirlerinden birinin “Balkon” olduğu söylenebilir. Birçok bakımdan yorumlanabilecek, farklı çağrışımlara açık olan bu şiire medeniyet-mimari bakımından yaklaşıldığında zengin bir arka plan yakalanabilir. Osmanlı’da on dokuzuncu asrın sonlarından itibaren yeni bir yaşam alanı olarak hayata dâhil olan apartmanlar, klasik, tek veya iki katlı, cumbalı, bahçeli evlerden farklı bir yaşam alanı sunmaya başlar insanlara. Toplu yaşamın bir

⁸⁸⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Bâbîâli**, s. 253.

⁸⁹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 59.

⁸⁹¹ Necip Fazıl Kısakürek, **İstanbul’a Hasret**, s. 23-24

⁸⁹² Sezai Karakoç, **Sûr: Günlü Yazılar III**, s. 69.

⁸⁹³ **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 139.

parçası olan ve insanları sokaktan/bahçeden uzaklaştıran apartmanların dışarıya açılan kısmı balkonlardır. Apartmanlarla birlikte klasik ev mimarisi anlayışı da değişmiştir. Böylece yeni bir mekân algısı da doğmuş olur. “Cumbadan balkona geçişin tarihi bir bakıma mekânlarımızla aramıza giren bir yabancılaşmanın da tarihi olur.”⁸⁹⁴ Karakoç’un bu yabancılaşmada ev mimarisinin Batılılaşmasının etkisine inandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira “Dipnotu” şiirinde “Mimar batıdaydı ev oraya gidecekti” ifadesine yer verir şair.⁸⁹⁵

Karakoç, “İçimde ve evlerde balkon / Bir tabut kadar yer tutar” mısralarıyla ölümü balkonun imgesel çağrışımını haline getirir. Şaire göre gelecek zamanlarda ölümlere balkonlara gömecekler ve ölümler de rahat etmeyecektir. Balkonun bu çağrışımları altında evleri balkonsuz yapan mimarların alnından öpmeye gittiğini söyleyerek bitirir şiiri: “Bana sormayın böyle nereye / Koşa koşa gidiyorum / Alnından öpmeye gidiyorum / Evleri balkonsuz yapan mimarların” ifadelerine yer verir.⁸⁹⁶ Narlı’nın da işaret ettiği gibi Karakoç, “Evleri balkonsuz yapan mimarların” alnından öpmeye gittiğini söyler; yapacak olan mimarların değil.⁸⁹⁷ Dolayısıyla eski mimarlar ve eski mimari yapılarıyla evlerdir onun istediği. Kapısı balkona değil, bahçeye/avluya ya da sokağa açılan, balkonun değil cumbanın yer aldığı, balkon gibi evin içi ile sokak arasında bir arafı andıran bölümlerin yer almadığı, dışarı ile içerisinin çizgilerinin net olduğu, yani klasik ev mimarisinin onun idealize ettiği mimari olduğunu söylemek yanlış olmaz. Evin dışıyla ve içiyle, barındırdıklarıyla ve barındırmadıklarıyla makro âlemin mikro izdüşümü olduğu, insanın âlem anlayışının yansıması şeklinde tezahür eden bir mekân olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle ev dışıyla ve içiyle, maddi ve manevi cephesiyle medeniyet telakkisinden bağımsız değildir. Medeniyetin âlem anlayışından bağımsız olamaması gibi, ev de o anlayıştan bağımsız değildir ve belli bir kültürün ve dünya görüşünün yansıması şeklinde meydana gelir. Bu bağlamda onun maddi ya da manevi herhangi bir şekilde yapısıyla/tabiatıyla oynanması/değiştirilmesi

⁸⁹⁴ Mehmet Narlı, Şiir ve Balkon: “Halit Fahri Ozansoy’un “Balkonda Saatler” Şiiri ile Sezai Karakoç’un “Balkon” Şiiri Üzerine Bir Çözümleme”, **Uluslararası Sezai Karakoç Sempozyumu Bildirileri**, (Ed.: Prof. Dr. Kemal Timur), Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014, s. 282.

⁸⁹⁵ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 317.

⁸⁹⁶ **A.e.**, s. 81.

⁸⁹⁷ Mehmet Narlı, **a.g.m.**, s. 283.

bir dünya görüşü/kültür/medeniyet değişimine bağlıdır. Karakoç'un balkon imgelemine ve çağrışımını bu bağlamda değerlendirmek de yanlış olmayacaktır.

4.2.3.3. Bilim

Medeniyet sadece bilim bakımından ilerlemeyi ifade etmese de bilimin ilerlemediği, bir başka deyişle bilimin yadsındığı bir medeniyet düşünülemez. İnsanlık tarihinde bilimin nasıl başladığı bilinmese bile tarımsal faaliyete bağlı olarak başladığı ve geliştiği tahmin edilmektedir.⁸⁹⁸ Bununla beraber insanoğlunun evreni anlamaya çalışması da bilimin ilerlemesinde önemli bir etken olmuştur. Bu bağlamda kozmolojiyle yetinmeyen insanoğlu kozmoloji bilimiyle gök cisimlerini incelemeye başlamıştır. Bilimin ilerlediği, bilimsel bilginin neşvünema bulduğu coğrafyalarda medeniyetin de etkin bir varlık sahasına sahip olduğu görülmüştür. Bu bağlamda İslam medeniyetinin yükselmesinde cebir ve astronomi gibi bilimlerin etkisi yadsınmadığı gibi Batı medeniyetinin yükselmesinde de Aydınlanma sonrası modern bilimin etkisi yadsınmaz.⁸⁹⁹ Şu halde medeniyetlerin yükselmesinde ve etkin bir varlık sahası kazanmasında bilimin önemli bir unsur olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Âkif, ilme de âlime de değer verir. Âlimlere saygı duyulması, onların değerinin bilinmesi hususunda ısrarcıdır.⁹⁰⁰ Kendisi de hayatında ilmiyle meşhur kişilerden faydalanmanın yollarını aramıştır. Âkif, ilimle ilgili düz yazılarında, mektuplarında ve şiirlerinde dikkat çekici ifadeler yer vermektedir. Örneğin âlimlere değer verilmesi hususunda tarihten örnek vererek meselenin önemine vurgu yapar. Bu bağlamda halifeler devrinde Müslümanların Nasturî, Yahudi âlimlerine karşı gösterdikleri saygıdan, onlara büyük memuriyetler vermelerinden, devlet kademelerinde ilerletmelerinden bahseder. Özellikle Harun Reşid'in bütün okulları Hanna Mesniye adlı bir gayrimüslimin yönetimine teslim etmesi örneği üzerinde durur.⁹⁰¹ Âkif'in bütün bu tavsiye, eylem ve söylemlerinin ilme verdiği değeri gösterdiği söylenebilir.

⁸⁹⁸ Will Durant, **a.g.e.**, s. 127.

⁸⁹⁹ Fernand Braudel, **Uygurlukların Grameri**, s. 103-107 ve 374-381.

⁹⁰⁰ Bu konuda kayda değer bir örnek ise "Darü'l-fünûn Talebesine Mühim Bir Tebşir" başlığı ile kaleme aldığı yazıdır. Bu yazıda Darü'l-fünûn öğrencilerine okullarına Arap edebiyatı hocası olarak atanan Hersek Vaizi Ali Fehmi Efendi'yi tanıtır ve onun âlim ve fazıl kişiliğine dikkat çekmek suretiyle alanındaki üstünlüğünü vurgular. Öğrencilere yeni hocalarından faydalanmalarını salık verir. Bkz.: Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 29.

⁹⁰¹ **A.e.**, s. 69.

Âkif'in "nasıl bir ilim" sorusunun cevabı üzerinde de durduğu görülür. O, ilim bakımından ilerlemek için en önemli hasletin sabır olduğu düşüncesindedir. Batılların eriştikleri ilmi seviyeyi sabırlarına borçlu olduklarını vurgular. Kendi toplumunun kusurunu Batıllar gibi sabırlı olamayışı olarak gösterir.⁹⁰² Âkif'in sabır ve tevekkül gibi İslam dininde önemli yeri olan kimi kavramları kendine has bir bakış açısıyla, geleneksel yorumlarından farklı yorumladığını da ifade etmek gerekir.⁹⁰³

Âkif'in ilim konusunda üzerinde durduğu bir diğer husus ise ilmin dine, dinin de ilme saygı duyması gerektiği düşüncesidir. Bu manada Süleymaniye Camii'nin temellerinden bir kısmını medreselerin teşkil etmesi Âkif'in için büyük bir anlam ifade eder. Yaratıcıya yükselmenin temelini ilim olduğu, temelinde ilim bulunmayan bir din anlayışının kişiyi/toplumu yaratıcıya ulaştırmayacağı "Dur da Ma'bûd'una yükselmek için ilme basan / Ma'bedin hâlini gör, işte serâpâ îman!"⁹⁰⁴ mısralarıyla ifade edilir. Benzer bir düşünce başka bir şiirde "Evet, medâris, o vahdet-serây-ı muhteşemin / Önünde: Hürmetidir dîne her zaman ilmin."⁹⁰⁵ mısralarıyla ifade edilir. Bu bağlamda Âkif'in dinle çatışmayan, dine saygısızlık yapmayan bir bilim anlayışını savunduğu söylenebilir.

Mehmed Âkif'in ilim anlayışının bir diğer unsuru ise fazilet ve marifettir. Fazilet; dürüstlük, iffet, nâmus, merhamet gibi ahlaki meziyetlerin tamamını ifade eder. Marifet ise ustalık, hüner, maharet, ilahi sırları keşif gibi anlamlara gelir. Âkif bu iki mefhumu milletlerin yükselmesi için önemli kudretler olarak görür. Ona göre bunlardan birinin eksik olması zaafa neden olur ve yükselmeyi engeller. Âkif, kendi milletinin geçmişte parlak bir fazilete sahip olduğunu, ancak son üç asırdır ilerleyen ilimle birleşemediğini, insanlar cehalete düştükçe faziletin de düştüğünü ifade eder.⁹⁰⁶

Âkif'in ilim hakkındaki ifadeleri dikkate alındığında salt akılcı bir anlayışa sahip olmadığı görülür. Batı'nın ilim bakımından ilerlemiş olmasını takdir eden Âkif, bu ilerlemenin felsefi arka planı üzerinde detaylı durmaz. Sadece çalışmak ve sabretmek

⁹⁰² Yuuf Turan Günaydın, **Mehmet Âkif'in Mektupları**, s. 32-33

⁹⁰³ İsmail Kara da bu hususa dikkat çekmiş, Âkif'in bu kullanımlarının ardında yatan sebepleri irdelemiştir. Bkz.: "Sabır Katlanmak Değil Göğüs Germektir: Akif'in Aktif Din ve Ahlâk Anlayışı", **Vefatının 75. Yılında Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildirileri**, Haz. Vahdettin Işık, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2011, s.117-133.

⁹⁰⁴ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 182.

⁹⁰⁵ **A.e.**, s. 258.

⁹⁰⁶ **A.e.**, s. 461.

hususlarına dikkat çeker. Deneye dayanan modern bilimin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediği metafizik bilgiyi, yani irfanı, bilginin önemli bir unsuru olarak sayar. Ayrıca ilimde fazilet vurgusu da üzerinde durulması gereken bir başka kavramdır. Zira bir taraftan Batı bilimine hayranlık duyan, onu takdir eden, Âsım üzerinden gençlere “alınız ilmini Garb’ın” ifadeleriyle Batı ilmini öğrenmeyi, kendi yurtlarına getirmeyi salık veren Âkif, diğer taraftan bu ilmin arkasında yatan felsefi ve ahlaki niteliklere hiç değinmez. Bu tutum, onun Batı bilimi üzerine derinlemesine bir bilgisinin olmadığıyla ya da bir an önce bu bilimin ortaya çıkardığı tekniğe ihtiyaç duyan bir ülkenin aydını olarak, bu konuda faydacı bir tutum takınmasıyla açıklanabilir.

Mehmed Âkif gibi Necip Fazıl da ilme ve âlime değer verir. İlmin ve âlimin, dolayısıyla pozitif bilimlerin toplum için olmazsa olmaz olduğunun farkındadır. Ayrıca o da Âkif gibi salt akli temele alan ve ruhu/mücerredi ihmal eden bilim anlayışına karşıdır. Âkif’in ilimde fazilet ve marifet olması gerektiği vurgusunun onda daha açık ve açıklayıcı bir şekilde bürünerek mutlak hakikatin, yani Allah’ın ilmin temeline yerleştirilmesi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir.

Necip Fazıl, Allah’ın, insanları eşya ve hadiseleri zaptetmeleri ve kendilerine tabi kılmaları için yarattığını belirtir ve bundan hareketle İslam’ın ilme verdiği kıymeti ifade eder. İslam peygamberinin “Hikmet müminin kaybolmuş malıdır, nerede bulursa alır” ve “İlim Çinde dahi olsa isteyiniz” görüş ve tavsiyelerinin bulunduğunu söyler ve bu görüş ve tavsiyelerden dolayı Müslümanların ilme sırt çeviremeyeceklerini ifade eder.⁹⁰⁷

Ona göre vecdsiz ilim ve ilimsiz vecd olmaz. Bunlar birbirinden ayrılmaz parçalardır ona göre. İlim, bir hakikat avcılığıdır ve onda donuk ve dondurucu akılla, yanık ve yandırıcı kalp olması şarttır.⁹⁰⁸ Bunlardan biri eksik olursa ilim de eksik kalacaktır. Nitekim Batı medeniyeti madde planını akılla zaptetmesine rağmen ruh planında tecellisiz kalmıştır ona göre.⁹⁰⁹

Kanunlarını felsefeden alan bazı akli ilimlerin nimetinin inkâr edilemeyeceği düşüncesindedir. İlim sahiplerinden meçhule saygı bekler. Akli ilimlerin belli başlı merhalelerde vardığı buluşlar ve neticeler önlerinde baş eğilmesi gereken gerçekleri

⁹⁰⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 49.

⁹⁰⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 3/4**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009, s. 58.

⁹⁰⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 252.

de çerçeveleyebilir, fakat bunlardan hiçbiri mutlak olanı kuşatmaz ona göre. Bu sebeple ilim adamının, fikir ahlakı bakımından bir yerde donup kalmaması gerektiğini dile getirir.⁹¹⁰

Onun her konuya bakışında olduğu gibi ilim konusuna bakışında da dünya görüşü belirleyicidir. Bu konuda referansları İslam kaynakları, özellikle “hadis” kaynaklarıdır. Bu bağlamda materyalizmin karşısında durur. Materyalizmin Batı’da, salt akılcı bilimin ortaya çıkardığı ruh boşluğunu dolduramadığını iddia eder.⁹¹¹ Alternatifi de yine İslam’da bulur. Ona göre İslamiyet’te akıl yerine göre duran, yerine koşan bir fakültedir ve dinin emirlerine bağlıdır. Aklın önemli olduğunu söylemekle birlikte, her şey demek olmadığına da işaret eder. Akıl, din ona dur dediği yerde duracak, koş dediği yerde koşacak bir mahiyette olmalıdır ona göre.⁹¹²

Denebilir ki, Necip Fazıl, Âkif gibi Batı’nın bilimine hayranlıkla bakmaz ya da bunu hissettirmez. Onun bakışı söz konusu sadece bilim olduğunda bile Batı’ya karşı eleştireldir. Batı’nın maddeye hükmetme ve alet üretme gücünde ulaştığı seviyeyi teslim ve takdir eder; fakat onun altında yatan ruh ve mana yoksunluğunun, akılla kalp uyumsuzluğunun, kendisi de dâhil insanlığa bir istikbal vaat etmeyişinin ve makineye efendi olamayışının üzerine odaklanır daima. Hâlbuki ona göre mesele makineyi yapan makine yapabilmektir. Yani, makinenin esaretinden kurtulabilmek, makineye hükmedebilmektir.⁹¹³

Karakoç da ilim ile vahyin çatışmaması gerektiğini, bunun için de salt aklın yüceltilmesi yerine, vahye kapı aralanması ve onun varlığının kabul edilmesi lüzumunu vurgular. Gerçek ilim insanının vahyin, yani dinin önünde eğilmesi gerektiğine inanır. Gerçek bilimin, vahiyle ve dinle sürekli barış halinde olduğunu, hatta dinin eşyaya uzanmasından doğduğunu ifade eder.⁹¹⁴

Bilim ve din ilişkisi konusu ayrı tutulacak olursa Sezai Karakoç’un Mehmed Âkif ve Necip Fazıl’a göre bilim konusunda daha farklı görüşler dile getirdiği söylenebilir. Onun eserlerine bakıldığında fen bilimlerinden ziyade sosyal bilimlere

⁹¹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Rapor: 11/13**, s. 123-124.

⁹¹¹ Materyalizm hakkında bilgi için Bkz.: Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, **DİA**, C.:28, 2003, s. 137-140.

⁹¹² Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 49.

⁹¹³ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 133, 250-251.

⁹¹⁴ Sezai Karakoç, **Sütun: Düz yazılar II**, s. 465.

daha fazla atıf yaptığı görülür. Öncüllerine göre bu hususta yeni ve farklı bir hassasiyeti dile getirir. O, “ırk taassubu”nu yıkmanın, yeniden büyük bir millet olmanın, geçmişte örneği gösterilmiş olan medeniyeti yeniden tesis edebilmenin yolunun psikoloji, sosyoloji, antropoloji, arkeoloji ve tarih bilimlerinin imkânlarından ve bunların getirdiği düşünce genişliğinden faydalanmakla mümkün olacağını vurgular.⁹¹⁵ Sosyal bilimlerin imkânlarından yararlanma gerekçeleri, Karakoç’un sosyal bilimlerin kimlik ve aidiyet için önemini kavramış olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Karakoç, bilimle onu meydana getiren düşünce üzerinde durur. Ona göre hayat düşünce üretir ve düşünce hayatı etkiler, şekillendirir. İkisi arasındaki bu ilişkinin oluşmasında insan belirleyici olmuştur. İnsan melekeleri düşünce ile birbirine açılır, düşünce adeta bir orta noktadır, merkezdir. Düşüncenin merkezinde ise bir çekirdek gibi bilim vardır. Bilim, ona göre, düşünce halesinin içinde doğar ve gelişir. İçinde doğduğu ve geliştiği bu düşünce halesi ise vahiyden bağımsız olmamalıdır. Düşünce vahiyden beslenmeli, Kur’an’da yapılan düşünce çağrısına uygun olmalıdır. Gerek hayatın standardını yükseltme gerekse taklitten kurtulma ancak bu düşünce anlayışıyla mümkündür.⁹¹⁶

Bilimde hakikatin araştırılmasından başka kaygının olmamasından yanadır. Bu fizik gerçekliğe tekabül eden bir görüş değildir sadece, bununla beraber metafizik gerçekliğe de tekabül eden, ikisi arasında bir dengede duran bir hakikat arayışı çağrısıdır onda. Gerçek bilgilerin böyle bir hakikati aramaktan başka kaygı gütmemeleri; her şeyi bilme, öğrenme, inceleme merakı ve sabrına sahip olmaları gerektiği inancını taşır.⁹¹⁷

Karakoç, bilimde moral dengenin önemine de işaret eder. Nükleer gelişme örneği üzerinden endişelerini dile getirir ve insanoğlunun ensesinde gün gün büyüyen bu devin bir kanser hücresi gibi tehlikeli olduğuna dikkat çeker. Bu tehlikeyi bilim kendisi oluşturmuştur ve onu dengeleyecek bir moral koyamamıştır ortaya. Böyle bir moral ortaya koyabileceğine de ihtimal vermez. Buradan hareketle onun bilim ile ahlak arasında bir denge gözettiği söylenebilir. Bilimdeki ilerlemeye eş olarak onu idare

⁹¹⁵ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, s. 89.

⁹¹⁶ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 21.

⁹¹⁷ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlü Yazılar III**, s. 69-70.

edebilecek, insanlara zarar vermesini önleyecek bir ruh gücünün bulunmasını şart olduğuna inanır. Aksi halde insanlığın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğinin altını çizer. Bilimdeki bu ölümcül ilerlemeyi moral dengede tutabilecek, onu insanların huzuru ve mutluluğu için kanalize edebilecek şeyin ise gerçek/hakiki medeniyet olduğunu ifade eder. Bu da İslam medeniyetidir.⁹¹⁸

Bilimin bir ayağı da tekniktir. Karakoç'a göre teknik, yeni bir medeniyet hareketini bütün dünyaya mal edebilecek güce sahiptir. Teknikle beraber medeniyetler kendi içlerine kapalı, kendi kendilerine gelişen, ilerleyen yapılar olmaktan çıkmış, dışarıya açık, yayılmaya ve duyulmaya müsait hale gelmiştir. Bu sebeple, artık medeniyetler bir taraflarıyla tekniğe bağlı hale gelmiştir.⁹¹⁹

Karakoç, bilimi ve tekniği kültürden ayırmaz. Bilim ve teknik bakımdan güçlenmenin şartını ekonomik güçlenmeye bağlamayı eleştirir. Bilimde, teknikte, ekonomide ilerleme ve güçlenme birliktedir ona göre. Fikirde, teoride, sanatta ilerleme olmadan bilim ve teknikte de ilerleme olamayacağının altını çizer. Bu sebeple bütün alanlarda ilerleme ve güçlenmenin şartı kültürel atılımdır. Kültürel atılımdan kastı ise sadece Batı kültürüne dönük olan yüzün, milli kültürün temellerine çevrilmesi, öz kültürün yeniden canlandırılması, onun bugüne yeniden taşınmasıdır. Ancak bu sayede -diğer bütün alanlarla birlikte- bilimde ve teknikte ilerleme ve güçlenme sağlanabilecektir. Bu atılım gerek pozitif bilimlerde gerekse sosyal bilimlerde, çağın bütün bilimleriyle haşır neşir olurken geçmişten ipuçları bulmayı, yeniliklere kendi medeniyetinin damgasını vurmayı sağlayacaktır. Böylece evrensel olan bilime İslam medeniyetinin damgası, izi ve anlayışı hâkim yansıyabilecektir.⁹²⁰

4.2.4. Devlet, Kanun, Adalet

“Devletin anası mülkiyeti, babası da harp”⁹²¹ der Will Durant ve basit cemiyetlerde hükümetin (yönetimi üstlenmiş kişi ya da kurum) bulunmadığını ifade eder. Ona göre devleti de yöneticileri de ortaya çıkaran şey savaştır. Savaşı onlar yapar ve savaştıkları düşman olduğu için onlar vardır. Her ne gerekçeyle olursa olsun medeni

⁹¹⁸ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 28.

⁹¹⁹ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 147.

⁹²⁰ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, s. 96.

⁹²¹ Will Durant, **a.g.e.**, s. 50, 114-115.

toplumların belli bir yönetim ve idare sistemlerine sahip ve bu sistemin üzerinde yükselen bir devlete sahip oldukları aşikârdır. Başta anarşistler olmak üzere, Marksistler, liberaller, sağcılar ve hatta muhafazakârlar devlete mesafeli durursalar da devlet, her geçen gün yerini sağlamlaştırmaya devam eder.⁹²²

Sosyal bir kurum olan devletin çok çeşitli ve birbirine zıt tanımları yapılmıştır. Devletin kökeni Rousseau’da toplumsal sözleşme, Carey’de ise soyguncu çetedir. Platon ve Karl Marx’ın takipçileri devleti her şeye gücü yeten (kadiri mutlak) bir unsur olarak görürler. Manchester Okulu ise bu konuda son derece uç bir liberal söylemle devleti, “jandarma devleti” olarak niteler.⁹²³ Kaynağı, mahiyeti, nitelikleri ne olursa olsun, toplumlara ve farklı ideolojilere göre değişmeyen şey devletin bir sosyal ve siyasal organizasyon olduğu gerçeğidir. Bu organizasyonda yönetenler ve yönetilenler vardır. Yönetenler kral, sultan, hükümet vs. olabilir. Yönetilen toplum ise sınıflardan oluşabileceği gibi sınıfsız bir toplum da olabilir. Bu toplumun üyeleri arasındaki ilişki ise kanun adı verilen hükümlerle belirlenir.

Mehmed Âkif, devlet üzerine felsefi ya da teorik düşünceler ortaya koymaz. O, var olan devlet sisteminin işleyişindeki aksaklıklara dönük birtakım eleştiriler ortaya koyar. “Süleymaniye Kürsüsünde” şiirinde yozlaşmış devlet sistemi eleştirilir. Liyakat sahibi olmayanların devlet kademesinde kayırcılıkla yükseldiklerini söyleyen Âkif, ayrıca birçok maskaralığın saltanat ve din adına yapıldığını belirtir ve bunları tenkit eder. O, devletin düzgün yönetilmediği iddiasındadır ve bu düzgün yönetilmemenin işsizlik, geçim sıkıntısı, askerlerin disiplinsizliği gibi birçok sosyal, siyasi ve askeri yara açtığı görüşündedir.⁹²⁴

Devletin yönetimi konusunda meşrutiyetten olan Âkif, Sultan II. Abdülhamid’in siyasi gerekçelerle ülkeyi tek başına yönetmesine karşı çıkmış, muhalif duruşunu İkinci Meşrutiyet’in ilanına kadar sürdürmüştür. Âkif, uzun yıllar meşrutiyet için mücadele verir. Buna karşın İttihat ve Terakki üyelerinin Sultan II. Abdülhamid’i tahttan indirip, meşrutiyeti ilan etmeleri sonrası ortaya çıkan yönetim manzarası -adı

⁹²² Cem Eroğul, **Devlet Nedir?**, İstanbul, İmge Yayınevi, 1990, s. 3.

⁹²³ Franz Oppenheimer, **Devlet**, Çev.: Alâeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1984, s.36

⁹²⁴ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 189.

meşrutiyet olsa da- onda bir hayal kırıklığı yaratır ve bu rahatsızlık onun şiirlerine de yansır.⁹²⁵

Mehmed Âkif, devlet ve devleti yönetenler konusunda da İslam dininin ortaya çıktığı ve dört halife dönemini de içine alan asr-ı saadet devrine atıfta bulunur. Onun için ideal yönetici başta peygamber, daha sonra ise Halife Ömer'dir. Özellikle “Koca Karı ile Ömer” manzumesi baştan sona bir yöneticinin nasıl olması gerektiği temeli üzerine kurulmuş bir eserdir. Adil, fedakâr, hakkı ve hukuku gözeten, yönettiği kişilerin sorumluluğunu her an üzerinde taşıyan, “adl-i ilâhi”nin soracağı hesaptan korkan, bu korkuyla her an tetikte duran, doğru kararlar veren, istişareyi önemseyen, Kur'an'a ve sünnete uygun hareket eden bir yönetici olarak Hazreti Ömer idealize edilir. Âkif'in kafasındaki olumsuz yönetim örneği ise Sultan II. Abdülhamid yönetimidir.

Necip Fazıl da devlete İslami dünya görüşünün penceresinden bakmakla beraber, Âkif'e göre daha teorik bir çerçeve çizer. Bu bağlamda o, devletin hakkın hâkimiyetine dayanması gerektiğini ifade eder. Devlet, bireylerine Hakk'tan gelen haklarını dağıtırken onların kölesidir; fakat bu hakları korurken sultanların en kuvvetlisidir. Onun idealindeki devlette idare şeklinden ziyade idare ruhu önemlidir. Bununla birlikte meşveret, onun devlet anlayışında üstün tutulur.⁹²⁶

Ana ölçü olan İslam'a daima bağlı kalmak suretiyle, tarihten ve insanlık âleminin tecrübelerinden yola çıkarak en doğru, en güzel, en iyi idare şeklinin seçimi ve bulunmasında insanların özgürlüğüne vurgu yapar. Zira asıl gaye hiçbir zaman şekil değil, daima ruhtur. Devlet, “mücerred ve umumî, daima arayıcı ve yenileştirici” bir ölçüdür sadece.⁹²⁷ O, idealindeki mefkûrevi devlet yönetimini “Başyücelik Kurultayı ve Başyücelik İdeali” isimleriyle *İdeolocya Örgüsü*'nde anlatmıştır.⁹²⁸ Bu hususta devlet reisinin o toplumdaki en müttekâmil ve en ileri kişi olması gerektiğinin altını

⁹²⁵ Mehmed Âkif Ersoy, İkinci Meşrutiyet sonrası beklediğini bulamaz. İstibdat dönemi olarak nitelediği II. Abdülhamid dönemini de aratan bir idare izlediği anlaşılan İttihat ve Terakki yönetimi onun şiirlerine bu yönüyle yansır. *Süleymaniye Kürsüsü*'nün ve *Âsım*'ın bazı bölümlerinde ve “Hâlâ mı Boğuşmak?” şiirinde İkinci Meşrutiyet sonrasına yönelik eleştiriler görülür. Ayrıca, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin II. Meşrutiyet sonrasında izledikleri otoriter politikalar ve baskıcı yönetim anlayışına dair Bkz.: Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 148-154, 163-164.

⁹²⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 118-119.

⁹²⁷ **A.e.**, s. 225-226.

⁹²⁸ Necip Fazıl Kısakürek'in ideal devleti denebilecek “Başyücel Kurultayı ve Başyücelik” hakkında detaylı bilgi için Bkz.: **A.e.**, s. 285-387.

çizer. Öyle ki, ondan daha mütakâmil ve ileri olarak ancak İslam peygamberi gösterilebilmelidir.⁹²⁹

Onun devlet anlayışında İslam peygamberine mutlak tabilik; hak ve hakikate kati uyum sağlama; idareyi toplumun her sahada en yücelerine teslim etme; büyük, muhteşem ve yepyeni bir mefkûreye odağa alma esastır.⁹³⁰

Sezai Karakoç, devleti statik değil, dinamik bir yapı olarak idealize eder. Durağan, yeni gelişmelere ayak uyduramayan, kendini gözden geçirmeyen, her şeyin kendi bünyesine uymasını bekleyen bir devlet yapısını tasvip etmemektedir. Bu sebeple devlet, zaman içerisinde kavramlarını, tanımlamalarını gözden geçirmeli, revize etmeli, değişen koşullarla beraber ortaya çıkan yeni tanımlama ve kavramsallaştırma ihtiyaçlarına direnmemelidir.⁹³¹

Sezai Karakoç'a göre devlet, toplum kurumlarının en önemlilerindedir ve diğer kurumları ve kişileri kendi etkisi altında tutar. İlk Çağlardan beri varlığını sürdüren devlet, zamana, çağa, topluma göre farklılıklar göstermiş, değişmiş, insanlar için bazen kurtarıcı kimi zaman da baskılayıcı ya da öldürücü olmuştur. Bakış açılarına ve ideolojilere göre devlet, kimi zaman kâbus, kimi zaman vekilharç, kimi zaman da tahsildar olmuştur. Bu bağlamda farklı görüşlere, anlayışlara, devirlere, ideolojilere göre farklı yorumlamalara maruz kalmış, dinden sanata kadar kültüre aksetmiş, insanın sığınağı, iş ve faaliyetlerin kaynağı olarak birçok cephesi bulunan tarihi ve sosyolojik bir kavramdır.⁹³²

Devlet, her şeyden önce düşüncedir ona göre. Bu öyle güçlü ve sağlam bir düşüncedir ki, reel davet eder. Düşüncede şekillenmeyen, idesi olmayan devlete sonradan bir ideal yakıştırılırsa da bu yapmacık olmaktan öteye gidemez. Dolayısıyla devlet, idede var olur, idenin gücüyle fiziki gerçekliğe bürünür ve ideal devlet olur.⁹³³

Tarihsel süreç içinde devlet anlayışlarının ve şekillerinin değiştiğine vurgu yapar. Şehir devletleri yıkılmış, milli devletler kurulmuş, onlar da zamanla yerini krallıklara bırakmış, zamanla ulus devlet denilen devletler ortaya çıkmıştır. Devlet anlayışı ve şekillerindeki bütün bu değişikliklerin teknolojik gelişmelerle bağının

⁹²⁹ A.e., s. 119.

⁹³⁰ A.e., s. 227-228.

⁹³¹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 60.

⁹³² Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s. 46.

⁹³³ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham III: Yazgı Seçimi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 133.

olduğuna inanır. Bu inanç onu teknolojik gelişmeler ışığında gelecekteki devletlerin nitelikleri üzerinde düşünmeye iter ve yirminci yüzyılda dar sınırlara sahip devletlere yer olmadığı kanaatine varır. “Hakiki devlet” olarak nitelendirdiği ideal devletin en az on milyon kilometre karelik bir alana yayılmış olması ve en az iki yüz elli milyonluk bir nüfusa sahip olması gerekliliğine işaret eder. Bu kanaatinin oluşmasında etkili olan sebep “güç”tür. Güçlü devlet olmakla nükleer silahlar, pozitif bilimlerde üstünlük, sanatta, edebiyatta ve bilimde üstün insan gücü ve toplum arasında bağ kurar. Devletin yaşamasının, ayakta kalabilmesinin ve varlık iddiasında bulunabilmesinin koşulu bu niteliklere sahip olmaktır. Aksi halde devlet parçalanmaya mahkûmdur.⁹³⁴

İslam’ın devleti zaruri gördüğünü söyleyen Karakoç, iyinin önünün açılması, üstün hale gelmesi; kötünün önlenmesi, yok edilmesi için bir güce ihtiyaç olduğunu, bu gücün de devlet olduğunu belirtir. Ayrıca İslam’ın toplu halde yaşamayı, toplu halde yaşamanın da devleti zaruri kıldığını ifade eder. İslam’ın kişinin sadece inanç sorunları ile değil, toplumsal, siyasi, ahlaki sorunları ile de ilgilendiğini, bunlar için de kanunlar vaz ettiğini söyleyen Karakoç, İslam’ın sadece kişilerin değil İslam toplumunun ve devletinin de inancı olduğunu vurgular. Bu bağlamda temel kaidesi inanç ve erdem olan, içinde yaşanan dünyanın dışında bir mutlaklık âleminin varlığına inanarak, cezalandırma ve mükâfatlandırma sistemini bu temele dayandıran, görevlerin birer emanet olduğu ilkesini benimsemiş, görevlendirmede ahlak, bilgi ve beceriyi esas edinmiş bir İslam devleti ona göre bir zarurettir.⁹³⁵

Devlet, Sezai Karakoç’ta medeniyet unsurlarının ahengini sağlayan, onları bir bütünlük içinde kanalize eden ve bütünlüğünü sağladığı unsurlarla birlikte medeniyetin parçalarından biridir. Devletsiz bir medeniyetin kâğıt üzerinde kalacağı inancını taşır.⁹³⁶ Hakiki bir medeniyette devlet, toplumu buyruğu altına almayı başarmıştır ona göre. Şu halde toplumdan devlete, devletten de medeniyete doğru bir gidişi ön gördüğü söylenebilir. Devlet ile millet arasında bir uyum olmasının zorunluluğuna dikkat çeker. Milletın devlete zorla uydurulmasını saçma, sağlıksız ve

⁹³⁴ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu III: Kutlu Millet Gerçeği**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013, s. 82-83.

⁹³⁵ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrsı I**, s. 72-73.

⁹³⁶ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s. 85.

zorlama bulur. İdeal olanın toplumun ihtiyaçlarına, karakterine ve özelliklerine uygun bir devlet modeli ortaya koymak olduğunu vurgular.⁹³⁷

Devleti meydana getiren milletin/ toplumun nitelikleri üzerinde de durur Karakoç. Bu toplum, sadece Allah'a kulluk bilinci ile yaşayan insanın kurduğu bir toplumdur ve devlet, bu metafizik amacının “realist ve lirik, en geniş ve yüce örgüsüdür.” Bu amaçla oluşmuş devlet, ağırlığının altında bireyleri ezmeyecek; onları yüceltecektir. Böylece salt sosyolojik bir varlık olmaktan çıkan, metafizik bir anlam da yüklenen, metafizik anlamını tarihi anlamıyla bütünleştiren bir devlet anlayışını ortaya koyar Karakoç.⁹³⁸ Bütün bu düşünceleri Hazreti Yusuf'un Mısır Devleti ve onun devlet adamlığı üzerinden ortaya koyar ve idealize eder.

Devleti pasif bir organizma olarak görmeyen Sezai Karakoç, kişinin temel haklarına dokunmasa da o hakların bireyler tarafından kullanılmasını, toplum yararına, sınırlandırabilecek bir devlet ideali ortaya koyar.⁹³⁹ Bu bağlamda Necip Fazıl'la aynı düşüncededir demek yanlış olmaz.

O, Batılı devlet yönetimi sistemlerini eleştirir. Demokrasiyi Batı'nın yakaladığı en ideal yönetim sistemi olarak görse de bu suni eksik bir yönetim sistemidir. İslam'ın asırlar önce devlet adamını seçme ve şura gibi sistemleri geliştirdiğini ve demokrasinin bunlara erişemediğini ifade eder. İslam yönetimi anlayışını idealize eden Karakoç, İslam devletinde seçme seçilmenin tek yönlü, yani sadece halkın devlet adamını seçmesi şeklinde değil, aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya çift yönlü bir seçme seçilme sistemine sahip olduğunu belirtir. Buna göre sadece halk devlet adamını seçmez, devlet adamı da halkı seçer. Seçilme ve biat almayı anarak buna işaret eder. Bu sistemin yapay olmayan, canlı bir organizma olduğu kanaatindedir. Örnek olarak demokratik sistemlerdeki itiraz, protesto hakkını gösterir ve bu hakkın suni olduğunu ifade eder. İslam'daki “huruç alessultan” anlayışının ise açık seçik, baştan tanınmış, hükümdarın uyması gerekirken uymadığı haklar adına kullanılan bir hak olduğunu belirtir.⁹⁴⁰

⁹³⁷ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, s. 30.

⁹³⁸ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s. 88-96.

⁹³⁹ Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 43.

⁹⁴⁰ Sezai Karakoç, **Farklar: Günlük Yazılar I**, s. 70-72.

Devlet yönetimindeki görüşlerini Kur'an'ı referans göstermek suretiyle destekler. Kur'an'da bu devletin şekli konusunda çok detaylı bilgi olmasa da danışma, adalet, görevin ehline verilmemesi, zulümden uzak durulması, servetin aynı kişiler elinde dolaşmaması gibi ilkelerin uygulanması kaydıyla yönetim biçimini insanların kendi ihtiyaçlarına göre belirleyebileceklerine işaret eder. İslam tarihinden örnek vererek hükümdarın/devlet başkanının mutlak hakimiyet sahibi olmaması idealini dile getirir.⁹⁴¹

Karakoç'un devlet yönetimi tahayyülünün Necip Fazıl'dan ziyade Mehmed Âkif'le örtüştüğü söylenebilir. Necip Fazıl, İslam dininin sınırları içinde kalmakla ve geleneksel yapıyı hatırlatmakla birlikte, adına "Başyücelik" dediği bir yönetim sistemini idealize eder. Başyücelik, yüceler kurultayı adını verdiği, her bakımdan ideal bir kurulun seçtiği bir hükümdardır. Buna seçilmiş bir küçük grubun kendi içinden seçtiği bir devlet adamı seçtiği ve ülkeyi yönettiği sistem denebilir. Bu sistem oligarşik bir teokrasiyi andırır. Ancak Karakoç doğrudan geleneğe atıf yaparak, onu idealize eder ve demokrasiden üstün tutar. Âkif'in ideal devlet adamının Hazreti Ömer, ideal yönetiminin de Hazreti Ömer adaletine dayalı bir yönetim olduğu düşünüldüğünde Karakoç'la Âkif'in devlet yönetimi ve devlet adamı anlayışlarının geleneğe dayalı bir anlayış olduğu görülür. Necip Fazıl ise kendi tasarladığı, ideal (ütöpik) bir devlet yönetimi tasarısından bahseder.

Karakoç, devletin kuşatıcı bir dünya devleti olması inancındadır, dünya devleti olmalıdır ama dünyacı bir devlet olmamalıdır bu devlet.⁹⁴² Bunun için de denebilir ki, günlük politikalardan uzak, uzak hedeflere yönelmeli, ahlakı hâkim kılıcı olmalı, ahlaklı ve karakterli, iradesi ve sağduyusu sağlam, sezgisi güçlü, milleti çekip çevirme becerisi yüksek devlet adamlarına sahip olmalıdır.⁹⁴³

İlahi ve/veya beşeri kanun hükümlerine uymak anlamına gelen adalet ise Mehmed Âkif için başat değerlerden biridir. "Ağzım kurusun, yok musun ey adl-i İlahi"⁹⁴⁴ diyerek, adalet hususunda itikadi sınırları zorlamaya varacak kadar hassasiyeti bulunan bir şahsiyettir Âkif. Söz konusu adalet duygusu olduğunda İlahi

⁹⁴¹ Sezai Karakoç, **Düşünceler II: Kurumlar**, s. 10-11.

⁹⁴² Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s. 84.

⁹⁴³ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 72-73.

⁹⁴⁴ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 235.

planda itikadi sınırları zorlaması, onun beşeri planda adalete verdiği değerden, ona atfettiği yücelikten kaynaklanır. O, adaleti en üstün değerlerden birisi olarak ele alır. Birçok hususta Hazreti Ömer’i anması, onu örnek göstermesi, kendi sosyal gerçekliğinde eleştirdiği ya da takdir ettiği hususların adalet noktasında düğümlemesi de gösterir ki adalet, Âkif’in en hassas olduğu noktadır.

Mehmed Âkif’in teorik bir devlet ve yönetim organizasyonu ortaya koymadığının altı özellikle çizilmelidir. Adalet konusunda da teorik düşünceler ortaya koymayan Âkif, İslam tarihinden verdiği örnekler üzerinden adalet anlayışını somutlaştırır. Bu bağlamda onun idealize ettiği devletin ehliyet ve liyakat sahipleri tarafından yönetilen bir devlet olduğu çıkarılması yapılabilir. Ayrıca devleti yönetenler adil olacak, yöneticilik vasfını ve gücünü kendi çıkarları için kullanmayacaktır. Ayrıca devletin her bakımdan güçlü olması, halkın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi gerekir. Halkın devlet yönetiminde söz sahibi olabilmesi, güven içinde yaşaması, adaletin devlet yönetiminde esas alınması gibi birçok hususun Safahat’ın tamamı göz önüne alındığında, onun devlet düşüncesinin unsurları olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Kanun ve adalet bahsine daha teorik yaklaşan Necip Fazıl, kanunu iyiliği yaptırmak, kötülüğü engellemek için bir zor vasıtası olarak görür. Bu sebeple kanun açık, anlaşılır ve farklı yorumlara sebep olmayacak şekilde yazılmış olmalıdır. Ayrıca, kapsayıcı olmalı ve kapsamadığı şeylerle kimse suçlanmamalıdır. O, kanunen mutlak delil bulunmadığı sürece hiç kimsenin suçlanmaması, hiç kimse hakkında işlem yapılmaması gerektiğini düşünür. Zanna, ihtimale dayanan kanunun ve adaletin olamayacağına işaret eder.⁹⁴⁵

Adaleti mülkün esası olarak görür. Bu rast gele bir söz değil, İslami bir ölçüdür ona göre ve İslam hikmetlerinin mihrabında pırıldamaktadır.⁹⁴⁶ İslam’ın mukaddes düsturlarından biri olarak görür adaleti. Ona göre, “Fertleri, aileleri, zümreleri ve nihayet cemiyeti kemiren hiçbir kötülük, adaletsizlikle boy ölçüşemez.” Adaletsizliği, toplumu kökünden yıkacak en önemli yara olarak niteler.⁹⁴⁷

⁹⁴⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 132.

⁹⁴⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 262.

⁹⁴⁷ **A.e.**, s. 94.

İslam dininin adaletin tek kaynağı olduğunu söyleyen Necip Fazıl, onu şöyle tanımlar:

“Adalet, hakkı “mâvuzua leh”ine, lâıyk olduğu yere koymaktır. Bir Şeye hakkını vermek, onu dengi olan karŐılıđa kavuŐturmak, gereğine erdirmek. Bir Şeyi, o Şey ister bir mâna, ister bir madde olsun, uygun olduğu hak ve makamına oturtmak, nisbet belirttiği ölçü plânına çıkarmak, muhtaç olduğu kıymet vahidine ulaŐtırmak... Adalet budur.”⁹⁴⁸

Bu adalet, ona göre kaynağını Allah’tan alır ve bu adaleti sağlayacak olan kanunlar, hakkın hükümleri ile bu hükümlere bağlı selim duygu ve düşünceye dayanır. Bu adalet ve kanun telakkisinin en müşahhas Şekli ise bir Şahsiyet olarak Hazreti Ömer’dir.⁹⁴⁹

Bir ismi de Hak olan Allah’ın, insanlara da haklarını bađıŐladıđını söyleyen Necip Fazıl, bu hakların kaynak noktası ve dağıtım merkezi olarak adaleti görür. Adalet toplumun belkemiğidir, ona göre ve o çökerse hiçbir Şey ayakta kalmaz. Bir milletin adalet grafiğine bakılarak, o milletin yükselme alçalma çığırlarının tespit edilebileceğini belirtir.⁹⁵⁰ Bu sebeple adalet, toplumda Őakaya gelmeyen, demagoji kabul etmeyen, kliŐeleri reddeden bir değerdir ona göre. Bu değerin en saf Şekilde belirmesi, toplumun manevi yönden güçlü, hikmet köküne bağlı ve ihtiraslarından arınmış olmasına bağlıdır. Bütün bunlar gerçekteŐtiđinde ve toplumda adalet yaşamaya baŐladıđında, o toplum “manevi âlemin tavanına asılmıŐ mutlak bir terazi doğruluk ve yüceliğini bulur ve onun bütün hükümlerine baş eğer.”⁹⁵¹

Karakoç için adalet, toplum ve devlet ahlakının aydınlık yüzüdür. Dolayısıyla ahlaktan ayrı düşünülemez. Ona göre “adaletin yokluğu, birbirine kaynaŐarak toplum ahlâkını meydana getiren fert ahlâklarını birbirinden koparır, onları yavaş yavaş küçültür ve sönmeğe terk eder.” Tersten söylenecek olursa bireyler arası ilişkide ahlakın yapıcı ve olgunlaŐtırıcı unsuru adalettir. Bu yönüyle toplum ahlakının doğumunda temel dinamiklerden biridir.⁹⁵² Karakoç’un ahlakı devletin ve toplumun,

⁹⁴⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 125.

⁹⁴⁹ **A.e.**, s. 256-257.

⁹⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 94.

⁹⁵¹ **A.e.**, s. 262.

⁹⁵² Sezai karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 138.

dolayısıyla medeniyetin yol göstericisi, arkı olarak gördüğü düşünöldüğünde, adaleti de hemen hemen aynı kıymette gördüğü söylenebilir. Zira adaletin yok olmasının anarşiye kapı aralayacağına inanmakta, “Adalet mülkün temelidir” sözüne atıf yapmakta, bu bağlamda ülkenin/mülkün varlığını adaletin varlığına, yokluğunu da adaletin yokluğuna bağlamaktadır.⁹⁵³ Şu halde adaletin yokluğunun aynı zamanda medeniyetin yokluğu, varlığının ise medeniyetin varlığı anlamına delalet ettiğı düşünölebilir.

Adalet, her düzenin şartıdır ona göre. Adaletin her düzen için şart olmasını bir paradoksa dönüştürerek, zulmün de yaşayabilmek için adalete muhtaç olduğunu söyler. Zulmün adalete ihtiyacının yok olmak zorunluluğundan kaynaklandığını, zaten adaletin zulmü yaşatmayacağını dile getirir.⁹⁵⁴

Karakoç, adalet için uyulması gereken yasa üzerinde de durur. Ona göre yasa millet özü dikkate alınarak yapılmalı, o özle yoğrulmalıdır. Özellikle anayasa bu hassasiyet dikkate alınarak oluşturulmalıdır. Millet özüne uygun şekilde mayalanmamış anayasalar ne uzun ömürlü olur ne yaşayabilir. Millet ruhunundan uzak anayasalar temeli çürük binalar gibi ufak sarsıntılarda yıkılmaya mahkumdur.⁹⁵⁵

4.3. İslam Medeniyeti

Mehmed Âkif, İslam medeniyeti ifadesini hiçbir şiirinde ve düz yazısında kullanmaz. Bununla beraber medeniyete yüklemiş olduğı fen, sanayi, teknik, bilim ve sanat gibi alanlarda gelişmişlik koşulunun geçmişte İslam toplumlarında da var olduğuna dair ifadelere ve örneklere yer verir. Bundan dolayı Âkif’in her ne kadar İslam medeniyeti terkiğine yer vermese bile geçmişte İslam’ın da bir medeniyete sahip olduğü düşüncesinde olduğü söylenebilir. Bu yargıyı güçlendiren bir diğfer husus da Âkif’in medeni olarak nitelediğı Avrupa’nın karşısına İslam’ın asr-ı saadet devrindeki yükselişini çıkarmasıdır. “Hakkın Sesleri” kitabında yer alan ve “Bir zamanlar bizde millet hem nasıl milletmişiz” mısraıyla başlayan şiir, Âkif’in Müslömanların geçmişte nasıl yüksek bir medeniyet kurduklarına dair bir anlatımı olarak gösterilebilir.⁹⁵⁶

⁹⁵³ A.e., s. 139.

⁹⁵⁴ Sezai karakoç, **Sür: Günlü Yazılar**, s. 84.

⁹⁵⁵ Sezai karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, s. 31.

⁹⁵⁶ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 238.

Necip Fazıl Kısakürek ise İslamiyet'in geçmişte bir medeniyet olarak var olduğunu söyler. Kendi milletinin hayatının Cumhuriyet'le başlamadığını, bu tarihten önce de her şeyiyle ve en mükemmel şekilde var olduğunu vurgulayarak, "Herkesten üstün, yüksek ve mükemmel bir medeniyetin, yüksek ve mükemmel bir hayatın yüksek ve mükemmel örneği halinde vardık." der.⁹⁵⁷

Ona göre hakiki medeniyet de İslam medeniyetidir ve dünya bu medeniyete muhtaçtır. İslam geçmişte bu medeniyeti kurmuştur. Fakat İslam'ı doğru anlamayan, satıhçı "kaba softa ve ham yobaz"ların elinde ruhundan uzaklaşmış, şekle saplanmak suretiyle medeniyet sahasında çökmüştür.⁹⁵⁸

Öz medeniyet kaynağı olarak İslam inancını gören Necip Fazıl, bu kaynağı yeniden harekete geçirmenin mücadelesini verir. Sezai Karakoç'ta olduğu gibi doğrudan doğruya İslam'ı başlı başına bir medeniyet gibi almasa da İslam'ın özünde bir medeniyet potansiyeli görür. Bu potansiyel İslam'ın doğuşundan itibaren ortaya çıkmış ve farklı dönemlerde yüксеle yüксеle en mükemmel şeklini alarak Kanuni Sultan Süleyman devrinin sonlarına kadar sürmüştür. Âkif gibi o da İslam dininin bu potansiyeli taşıdığını, sadece bunu ortaya çıkaracak, ruh ve mana yönü güçlü Müslümanlara ihtiyaç olduğuna inanır. Bu yeni Müslüman potansiyeli de Anadolu gençliğinde görür.

Sezai Karakoç, gerek Mehmed Âkif'ten gerek Necip Fazıl'dan İslam medeniyetine bakış itibarıyla ayrılır. Bu ayrılığın iki yönü vardır. Birincisi Mehmed Âkif ve Necip Fazıl, İslam medeniyetini Müslümanların zaman içinde ortaya koydukları ilim, sanat, teknik vb. alanlardaki gelişmeler olarak ele alırlarken, Sezai Karakoç, İslam dinini bir medeniyet imkânı olarak ele alır ve İslam medeniyetini İslam dininden ayırmaz. İslam dini onda İslam medeniyetine tekabül eder. İkincisi ise yine buna bağlı ve bu sebeple İslam medeniyetini sadece geçmişte kalmış, geçmişte potansiyel oluşturmuş, Batı medeniyetine kaynaklık etmiş bir medeniyet olarak değil, gelecekte kurulacak her medeniyetin kalıcılığı ve kuşatıcılığı için bir model, bir olmazsa olmaz olarak değerlendirir.

İslam medeniyetinin Batı medeniyetinden ayrı bir medeniyet olduğu ve onu ele alıp değerlendirirken Batı medeniyetinden bağımsız olarak değerlendirmek gerektiği

⁹⁵⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 6**, s. 282.

⁹⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 9.

de Karakoç'un İslam medeniyetine bakışındaki nüanslardan biridir. Bu yapılmadığı takdirde onun gerçeğine varılamayacağını söyler. Zira İslam medeniyeti ona göre kavramları, tanımları, deneyimleri yine kendinden çıkarılabilecek bir medeniyettir.⁹⁵⁹ Bu bağlamda İslam medeniyetine, ondan gayrı hiçbir referansa ihtiyaç duymadan, kendi yeterlilikleri içinde ve bütün harici komplekslerden arınmış olarak bakar.

İslam medeniyeti Karakoç'a göre, madde dışındaki âlemin hakkını (Batı medeniyetinin ve diğer medeniyetlerin yapamadığı şekilde), ona insan hayatı içinde bir yer ve zaman ayırmak suretiyle, en iyi şekilde verebilmiştir. Ona göre İslam medeniyeti "insanüstü âlemin de katıldığı, mukaddesler ülkesinin baş sığınağı bir sulh, iyilik ve huzur medeniyetidir." İslam medeniyetinde ülkenin bir iyilik (beldetün tayyibe) ve bir barış bir esenlik (beldetün emin) ülkesi olduğunu belirtir. Batı medeniyeti ona göre, adeta bir cehennemken, İslam medeniyeti herkesin birbirinden emin olarak yaşadığı yegâne medeniyettir.⁹⁶⁰

Ayrıca İslam medeniyeti, yeniçağlar medeniyetidir ona göre ve diriliş potansiyelini içinde taşımaktadır. O, "açık bir medeniyet" olarak yeni varyasyonlarını ortaya çıkarabilir. Bu yönüyle Çin medeniyeti gibi devri kapanmış, silinmiş, geçerliliği kalmamış eski medeniyetlerden ayrılır.⁹⁶¹ Ne Yunan medeniyetine ne Roma medeniyetine benzetir İslam medeniyetini. Bu medeniyet hem yaratıcı-evren-insan arasındaki barışı hem de hayattaki ebedi barışı sağlaması bakımından eşsiz, kendine özgü, benzeri olmayan bir medeniyettir.⁹⁶²

Karakoç, Grek medeniyetinin kendi çağında şu veya bu şekilde örnek olacak insanı tanrılaştırmış olmasından dolayı, onun örnek olma özelliğini bilinçsizce ortadan kaldırdığını, İslam medeniyetinin ise, gerçek üstün insana sahip olan tek medeniyet olduğunu belirtir. Grek medeniyeti kahramanların ölümlerinden sonra bile onları tanrılaştırmış, hatta bunu peygamberlerine bile uygulamışlardır. Rönesans sonrası Batı medeniyetinin de insanlığa uzun vadede örnek olacak şahsiyetler yetiştiremediğini, İslam medeniyetinin ise, peygamberini dahi olduğu gibi tanıtarak, tanrılaştırmadan ve gerçekliğinden saptırmadan büyük örnek olarak sunduğunu dile getirir.⁹⁶³

⁹⁵⁹ Sezai Karakoç, **İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 10.

⁹⁶⁰ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 65.

⁹⁶¹ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 15-16.

⁹⁶² Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 51.

⁹⁶³ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 421-422.

4.3.1. İslam Medeniyeti Tarihi

Âkif, İslam'ın terakkiye mani olmadığını, geçmişte medeniyet dünyasına sayısız hizmetler ettiğini vurgular. Yusuf Suresi 153. ayetin tefsirinde bir Batılının ağzından Müslümanların İslam'ın doğuşundan sonraki iki asır içinde insanlık âlemine sayısız astronomi âlimi yetiştirdiğini aktarır. Bunu söyleyen Batılı şahsiyet kilisenin, hâkimiyetinde geçen on iki asra rağmen bir astronomi âlimi bile çıkaramadığını belirttiğini aktarır.⁹⁶⁴ Âkif, bir başka yazısında da Müslümanların asr-ı saadet yıllarında ilim ve fen sahasında gösterdiği ilerlemeyi anlatır. Âkif, o dönem sahip olunan ilim ve fennin Frenklerin de dikkatini çektiğini ve tahsil için Avrupa'dan Bağdat'a geldiklerini aktarır. Endülüs medreselerinde birçok papazın ve kralın da okuduğunu söyler.

Âkif, Müslümanların muzaffer dönemlerinde, zayıf olan milletlere zulmetmediğinden, İslam'ın terakkiye mani olmadığını tarihi örneklerinden, İslam'ın yükseldiği dönemlerde sadece kendi milletini değil, bütün insanlığı da yükselttiğinden, Müslümanların huy ve ahlak güzelliklerinin asırlarca örnek olduğundan vs. bahseder.⁹⁶⁵

Necip Fazıl da Âkif gibi İslam'ın geçmişte büyük ve örnek bir medeniyet kurduğuna işaret eder. Bu medeniyetin özelliklerini, niteliklerini, maddi alandaki tezahürlerini, ruh, ahlak, adalet vs. anlayışını ifade eder ya da bunları ifade edecek tarihi anekdotlar aktarır.

İslam medeniyeti, geçmişte denizlere, yelkenleri ipekten ve çapaları altından kalyonlar indirmiştir. Karalara ise geçtikleri güzergâhları harap etmek şöyle dursun, mamur eden ordular salmıştır. Padişahlara kanundan daha yüksekte olmadığını hatırlatan kanun adamlarını yetiştirmiştir. Müspet bilgiler, kendi çağlarının en medeni aletleri, keşifler ve buluşlar İslam medeniyetinin içinden fişkırmıştır.⁹⁶⁶

İslam medeniyetinin geçmişte Bağdat sitesinde kemaline ulaştığını belirtir. Burada kurulan medeniyetin kimi işaretlerinin Hollywood filmlerinde Bağdat ipeklileri içinde sihirli seccadeler üzerinde uçanlar, *Binbir Gece Masalları*, Hint'ten

⁹⁶⁴ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 325.

⁹⁶⁵ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 328-329.

⁹⁶⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 72.

ve Çin'den baharat, kâğıt taşıyan kervanlar şeklinde sahnelendiğini söyler. İslam medeniyetinin bu medeni devirlerinde Avrupa'nın domuzlardan bir derece daha aşağıda bir hayat yaşadığını ifade eder.⁹⁶⁷

“Yahu İslam'ın zuhurundan bir iki asır sonra Şark ve Garp dünyalarının dış manzarası, bugünkü Şark ve Garp dünyalarına ters tarafından tamamiyle uygundur! O vakit biz, meşhur seyyah (Marko Polo)yu hayran bırakan, fildişi, baharat, kâğıt, billûr, ipek, amber ve binbir san'at eşyası yüklü kervanlarımız ve bunların indiği kervansaraylarımızla, hâlâ (Holivut) simsarlarına rüya filmleri çevirtici bir hayat yaşamaktayken, Garplı, sürdüğü domuzlarla aynı gıdayı alıyor ve aynı hayatı yaşıyordu.”⁹⁶⁸

Necip Fazıl ayrıca, kimya ve matematiğin İslam medeniyeti tarafından icat edildiğini belirtir. İslam'ın Abbasiler devrinde güçlenmeye başlayıp, giderek büyük bir imparatorluk meydana getirdiğini ifade eder.⁹⁶⁹

Karakoç'un İslam medeniyetinin köklerini Hazreti Âdem'e dayandırdığı görülür. Bu medeniyet her ne kadar Hazreti Muhammed'in Medine'de kurduğu İslam sitesi ile en kemale ermiş olsa da ilk insandan itibaren tarih boyunca var olmuştur. Asıl görünür başlangıç Medine'de İslam Devleti'nin kurulmasıdır ve ona göre bu bir devrimdir. Bu devrim, hiçbir şeyi yıkmamış, aksine yıkık, dökük ve dağınık olan her şeyi toparlamış, yeniden inşa etmiştir. Bu yeniden inşa sürecinde bir buhran doğmamış, aksine her kurum anlam ve ruhça yenilenmiş, tazelenmiş, adeta yeniden doğmuştur.⁹⁷⁰

İslam medeniyetinin bu hayat verici doğuşu ve gelişimi onun şiirine “bengisu” imajı olarak akseder. Bengisu, yani ölümsüzlük suyu; İslam medeniyeti tarih boyunca uğradığı her coğrafyaya ve topluma ölümsüzlük suyu vermiştir ona göre. İlk insan ve ilk peygamber olduğuna inandığı Hazreti Âdem'den itibaren, bütün peygamberler boyunca vermiştir bu ölümsüzlük suyunu üstelik İslam medeniyeti. Ama asıl çağlayanını Hazreti Muhammed'le yakalamış ve asırlarca doğuda ve batıda, kuzeyde ve güneyde birçok coğrafyayı sulamıştır medeniyetinin ölümsüzlük suyuyla. *Hızır'la Kırk Saat*'te İslam medeniyetinin bu tarihi dayanaklarına işaret edilir:

“Biz bir Hızır'ız ama belki bin Hızır gibi

⁹⁶⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 112.

⁹⁶⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 133.

⁹⁶⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 54-55.

⁹⁷⁰ Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 57.

Biliriz yeryüzünde bengisu illerini
Namazda yürüyoruz ışıldayan meşalelerle
Oruçta aydınlığa İsa'yla Meryem'le
Kulağımızda hep Zebur düğünleri
Düşümüzde İncil şölenleri
Ufkumuzda Tevrat ülkeleri
Sina dağından yapraklar
Ve Kur'an ordusunu
Başkentlere götüren bir kumandan gibi
En soy arap atının üstünde
Dimdik duran bir başkan gibi
Bengisu alayının önünde
Bir göçmen kuş öncüsüdür bengisu
Baharda gelir dünyaya
Kışın göçer aya
...
Yusuf gömleğinin yıkandığı kaynak ondadır
Mısır'ın kapıları onunla açılır
Dâvud'un demirini eriten o
Karıncanın karnından konuşandır
Hüthüt onun üstünden yedi kere uçandır
...
Bizse dirilişi gözlüyoruz
Bengisu bengisu kayna ve çağla"⁹⁷¹

Karakoç, sonraki devirlerde de İslam medeniyetinin üstünlüğünü ve her bakımdan gelişmişliğini dile getirir. Necip Fazıl gibi o da İslam medeniyetinin geçmişte ulaştığı seviyeyi Avrupa'nın yirminci yüzyılda bile bir masal hayatı gibi sunduğuna işaret eder. Çarşıların dolu, sanatların ince, ürünlerin kaliteli, fiyatların istikrarlı, toplumun her bakımdan dengede olduğu bir İslam medeniyeti tarihi tablosu çizer ve bunu idealize eder.⁹⁷²

İslam medeniyeti tarihine bu medeniyeti kuran başta vahiy, Kur'an ve peygamber olmak üzere bütün değerleri göz önünde bulundurarak baktığı görülür. Medeniyetin bir yol olduğu görüşünden hareket eder ve tarih boyunca bu yolu yürüyerek taze, canlı ve diri tutan kurumlara, insanlara, eserlere ve kavramlara daima temas eder. Cüneyd-i Bağdadî'den, Bayezid-i Bestamî'ye, Muhyiddin-i Arabî'den Mevlana'ya, İmam-ı Rabbani'den Halid'i Bağdadî'ye, Hacı Bektaş-ı Velî'den Akşemseddin'e birçok isim hakikat medeniyetinin, yolunda yürümüşlerdir. Mesneviler, naatlar, ilahiler, Mektubatlar bu yola akmışlardır. Mekke'den ve

⁹⁷¹ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 188-189.

⁹⁷² Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 57.

Medine'den başlayan bu yol, “Kudüs’e, Şam’a, Bağdat’a, Konya’ya, Diyarbakir’e, Bursa’ya, İstanbul’a” varmıştır.⁹⁷³

İslam medeniyeti tarihi boyunca birçok medeniyet hamlesi yapmış, bu hamlelerin hepsinde de başarılı olmuştur ve bu başarılar gelecek için de bir yol göstericidir ona göre. Temel ve başlangıç olan Medine medeniyeti, Şam ve Bağdat medeniyet hamleleri, İslam medeniyeti tarihinde başlı başına bir yeri bulunan Endülüs medeniyeti, sonra Hint İslam ve Türk medeniyet hamleleri gelir. Bunlardan Selçuklu medeniyeti, Osmanlı medeniyeti ve Maveraünnehir medeniyetlerinin birer varyasyon olduklarına işaret eder. Bütün bu medeniyetleri ören ve doğuran unsur ise İslam’ın ruhudur. Bu ruhun hiçbir zaman ölmediğini, kendi zamanında da ayakta olduğunu, zaman geçtikçe daha da dirilip canlanacağını vurgular.⁹⁷⁴

Bu kanıya varmasında İslam medeniyetinin sadece tarih boyunca yaptığı medeniyet hamleleri değil, bu medeniyet hamlelerini tetikleyen buhranları aşma potansiyeli de etkilidir. İslam medeniyetinin Medine İslam sitesi etrafında çiçeklenip, varlığını ortaya koyduktan bugüne irili ufaklı birçok bunalım geçirdiğini söyleyen Karakoç, bunlara ilk örnek olarak Hazreti Muhammed’in vefatı akabinde dinden dönenler ve yalancı peygamber sorununu gösterir. Bu ilk ufak çaplı bunalımdan sonraki bunalım ise daha büyük olmuş; atlatılmasına rağmen derin izler bırakmıştır. Bu, Hazreti Osman’ın öldürülmesi, Sıffin Savaşı ve ardından gelen siyasi bunalımdır. Üçüncü bunalım fikri bunalım olarak görülür. İslam medeniyeti gelişip yayılırken eski Yunan Felsefesi ile karşılaşmış, Yunan felsefesinden etkilenenlerin aşırılıkları, İslam inanç ve yaşantısına yeni sorunlar ve sorular getirmiştir. Ancak bu bunalım da kalıcı olmamış Gazzali ve İbn-i Arabi gibi bilginlerin ve düşünürlerin ortaya çıkması ile bertaraf edilmiştir. Bu isimler “akıl ile naklin, tasavvuf ile şeriatın altın sentezini” yapmışlar, böylece İslam medeniyetini tarihte öbür medeniyetlerin üzerine çıkarmışlardır. Dördüncü bunalım ise Endülüs’ün parçalanması ile başlayıp doğudan Moğolların, batıdan Haçlıların İslam coğrafyasına saldırıları ile devam edip Anadolu’nun direnişi ve Moğolları içten değiştirmek suretiyle İslam kültürünün gücünü göstermesi ile son bulur. Bu sürecin atlatılmasında Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Hacı Bayram-ı Veli gibi büyük isimlerin Anadolu’da zuhuru

⁹⁷³ Sezai Karakoç, **Makamda**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, 89-92.

⁹⁷⁴ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 303.

buhranın atlatılmasında olduğu kadar İslam medeniyetinin yeniden doğuşunda ve çiçeklenişinde de etkili olmuş, sonuçta doğuda Babür, batıda Fatih İslam medeniyetinin yeniden dirilişini gerçekleştirmişlerdir. İslam medeniyetinin son buhranının Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla ortaya çıktığını belirten Karakoç, tarihi tecrübeye dayanarak ölmemiş ve ölmeyecek dediği bu medeniyetin bu buhranı da atlatma potansiyeline sahip olduğunun altını çizer.⁹⁷⁵

O, İslam medeniyetinin geçmişte Doğu'nun başı ve önderi olduğunu, daha sonra Batı medeniyetinin kendini bulmasında İslam medeniyeti kaynaklarından yararlandığını dile getirir. Gelecekte doğması muhtemel bir medeniyetin de yine İslam medeniyetinin tarihi birikiminden yararlanacağı inancındadır. 1400 yıl önce başlayan İslam hareketi, bir medeniyet olarak Yeni Çağ'ın habercisi olmakla kalmamış, Yeni Çağ'ı da kendisi açmak suretiyle bir yeniçağlar medeniyeti haline gelmiştir.⁹⁷⁶ Bu medeniyet insanlığın umudu ve dirilişi olmuştur. Dünyayı dengede tutan bir güç olmuştur. Bu inancını şiirine de taşır. Karakoç, “Nerdesin yarasa etkisinden / Kurtaran kesin belge / Nerdesin zeytin uygarlığı / Durmadan içinde çıban yıkanan Zülküfül ırmağı” mısralarıyla, İslam medeniyetinin Kur'an özlü, barışçıl ve insancıl olduğu inancını dile getirir.⁹⁷⁷

Bu medeniyet sanat ve ilme çok büyük bir değer vermiş, kurduğu aydınlık ve eşsiz dünyanın içini ölümsüz eserler ve orijinal metinlerle doldurmuştur. Su sesleriyle örülmüş, “güvercin bakışlı sessizlik”le çevrilmiş öyle kütüphaneler kurmuştur ki, bu kütüphaneler dünya ilmine canlılık, devamlılık ve yenilikler getirmiştir. Ayrıca “Oku!” emriyle başlayan Kur'an⁹⁷⁸ insanı gerçeği sevmeye ve saymaya, ona yönelmeye çağırmıştır. Peygamber, sözleri ile gerçek münevver şahsiyetleri teşvik etmiştir. İslam bütün bu nitelikleri ile cehalete kapılarını tamamen kapatmış, “gönül ve zekâ, ruh ve dimağ dünyasının bütün kapı ve pencerelerini” açmıştır Karakoç'a göre.⁹⁷⁹

⁹⁷⁵ Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I: Perde Devrildiği An**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 66-72.

⁹⁷⁶ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 13,15-16.

⁹⁷⁷ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 310.

⁹⁷⁸ Kur'an'da ilk nazil olan ayet, Alak suresinin birinci ayetidir.

⁹⁷⁹ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 138.

İslam medeniyeti tarihinin madde zenginliği bakımından da eşsiz olmakla beraber dünya nimetlerine bakışın materyalist bir bakış olmadığını, Müslümanların medeni gelişmişliklerine karşın maddeye esir olmadıklarını ifade eder. Abbasi, Endülüs ve Osmanlı devirleri gibi yüksek devirlerde bile dünya nimetlerinin çok meşru seviyelerde sahiplenildiğini belirtir. Bu bağlamda İslam medeniyetinin geçmişte dünyaya doymuş, onun için dünyayı bırakmış olduğunu ifade eder. Bunun dünyaya esir olmamak bakımından olumlu, İslam medeniyetinin geleceği bakımından olumsuz sonuçlar doğurduğunu belirtir.⁹⁸⁰

Batı medeniyetinin Rönesans'tan beri önemli tek ilerleyişi, Karakoç'a göre tekniğidir. Bunun da gizli bir şekilde, bilimsel metodunun ve temelini İslam medeniyetinden alınmış olduğunu belirtir. İslam üniversitelerine gönderilen entelektüellerin cebir, astronomi, kimya, tıp ve felsefe gibi çeşitli bilgi ve bilim dallarında kısa zamanda bilgi sahibi olup, bunları Batı'ya taşıdıklarını bu aktarımın Batı medeniyetinin oluşmasını sağladığını dile getirir.⁹⁸¹

“Belki de medeniyetler tarihinde İslâm Medeniyetinde olduğu kadar hiç bir medeniyette insanlar bilime değer vermemişler, bilime aşkla ve şevkle sarılmamışlardır. Müslümanların, kadınlardan da bir hayli olmak üzere kabarık sayıda bilgini, her alanda gece gündüz demeksizin çalışmışlar, sönmüş olan bilim sevgisini tazelemişler, hayat şevkini yenilemişler ve diriltmişlerdir.”⁹⁸²

Mehmed Âkif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç, İslam'ın medeniyet tarihine her ne kadar duygusal, romantik ve öznel bir bakışla bakıyorlarmış gibi görünseler de söyledikleri tarihi gerçeklerle de örtüşmektedir. Buna göre özellikle sekizinci yüzyıldan başlayarak Müslümanların ulaştığı ilmi seviye uzun süre devam etmiş, bu durum sadece doğuyla da sınırlı kalmayarak, Batı'da Endülüs'e kadar uzanmıştır. “İslâm dünyasında kitaba verilen değer son derece ileri bir boyut kazanmış, adı geçen yüzyılda ve takip eden asırlarda mücevherlerden daha değerli kabul edilmiştir. Öyle ki, meşhur Endülüslü coğrafyacı Ebu Ubeyd El-Bekri'nin kitaplarını parlak ve pahalı kumaşlar içinde muhafaza ettiği bilinmektedir.”⁹⁸³ Ayrıca daha Emeviler döneminde

⁹⁸⁰ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 234.

⁹⁸¹ Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 29.

⁹⁸² Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 240.

⁹⁸³ Ali İhsan Karataş, "İslâm Medeniyetinde Kitap ve Kütüphane", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 198/199/200, Haziran-Temmuz-Ağustos 2013, s. 545.

büyük kütüphaneler kurulmaya başlanmıştır. Halkın ve öğrencilerin yararlanması için kamuya açık kütüphanelerin ilk defa Şam'da Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında kurulmuş, bu kütüphane daha sonra Muâviye'nin torunu Hâlid b. Yezîd tarafından daha da zenginleştirilmiştir. Halife Me'mun döneminde ise döneminin en büyük ilmi faaliyet merkezi haline gelen Dârü'l-Hikme kurulmuştur.⁹⁸⁴ Endülüs'ün de Şam ve Bağdat gibi ilmi merkezleri aratmayacak zenginlikte olduğu bilinmektedir.

Mehmed Âkif, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un ifade ettikleri Frenklerin Müslüman âlimlerden ders almaları ya da matematiği ve kimyayı Müslümanların keşfetmeleri meseleleri de birçok kaynak tarafından ifade edilmektedir. Örneğin, Zira John M. Hobson'ın bir kitap olarak ele aldığı⁹⁸⁵ bu mesele, medeniyetlerin ve kültürlerin sahip oldukları maddi ve manevi ilerlemenin sadece kendi iç dinamikleriyle açıklanamayacağı kaidesiyle örtüşür. Her kültür ve medeniyet kendilerine has özelliklerinin yanında başka kültür ve medeniyetlerden de beslenir. Modern Batı düşüncesinin temelini oluşturan, bu düşünceyi besleyen ortaçağ Avrupa düşüncesinde ifadesini bulan görüşlerin temelinde İslam filozoflarının görüşleri yer almaktadır.⁹⁸⁶

Bu konuda bir başka örnek olarak da Braudel'in çalışması alınabilir. Braudel, İslam medeniyetinin altın çağı olarak nitelediği sekizinci ve on ikinci yüzyıllar arasında, Müslümanların sadece cebir ve trigonometri alanlarında getirdiği yenilikleri saymanın bile, bu medeniyetin bilim ve felsefede ulaştıkları seviyeyi göstermeye yeteceğini ifade eder.

“İslam uygarlığı bu altın çağında ve en üst katlarında, hem devasa bir bilimsel başarı, hem de antik felsefenin istisnai bir yeniden atılımıdır. Başarılar bunlardan ibaret değildir (Örneğin edebiyatı aklımıza getirelim), ama bunlar diğerlerini gölgede bırakmışlardır.”⁹⁸⁷

⁹⁸⁴ A.y., s. 547.

⁹⁸⁵ John M. Hobson, **Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri**, Çev.: Esra Erment, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.

⁹⁸⁶ İbrahim Yenen, "İslâm Medeniyetinin Klasik (Ortaçağ) Batı Düşüncesine Etkileri", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 198/199/200, Haziran-Temmuz-Ağustos 2013, s. 323, 328.

⁹⁸⁷ Fernand Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, s. 103.

4.3.2. İslam Medeniyetinin Hâli

Âkif'i İslam'ın geçmişte medeniyete dair gösterdiği ilerlemeden örnekler vermeye sevk eden şey Müslümanların halidir. Hızla çöken bir imparatorluğun ferdi olarak, bu çöküşün durdurulması, medeni Batı'nın ilim, fen ve teknikte yakalanması için Müslümanlara İslam'ın ilk asırlarından örnekler verir. Bu tutum tecdit, ıslah ve ihya olarak da adlandırılabilir. İsmail Kara'nın dinî tasfiye olarak adlandırdığı ve saflaştırma, aslına irca etme, tortulardan arındırma hareketi olarak gördüğü bu süreç halen güncelliğini korumaktadır. Kara, bu sürecin, “gerçek” İslam'la “mevcut” İslam, başka bir ifadeyle “İslam'la Müslümanlar arasında tarih içinde var olduğu kabul edilen menfi ve ifsat edici mesafenin gerçek İslam'a doğru kaydırılması, en azından boşluğun daraltılması fikrine” yaslandığını söyler. Kara burada “necât/kurtuluş ideolojisinin” “dinî tasfiye”den de önde olduğunun altını çizer ve gerçek İslam'ın keşfinin bütün kötü gidişi durdurup iyiye gidişin önünü açacağına, “intibâh, te'âlî ve terakki”nin sağlanacağına duyulan inançtan kaynaklandığını belirtir.⁹⁸⁸ Bu sadece Âkif'te değil dönemin birçok aydınında görülen bir yaklaşımdır.

Mehmed Âkif, İslam âleminin asırlardan beri yerlerin ve göklerin dilinden bir şey anlamadığını söyler. Eskiden zerrelerin kalbinde bile bir güneş sistemi olduğunu bilen, madenlerin bile bir gelişme devresi geçirdiğini cansız cisimlerin dilinden duyan ariflerin, âlimlerin bulunduğunu belirtir. Âkif, bu âlimlerin ve ariflerin artık kalmadığından, kâinat kitabında yazan sayfaları artık okuyanların bulunmadığından ve neredeyse Kur'an'ın dahi kendilerine söylemeyecek, bir şey ifade etmeyecek olmasından yakınmaktadır.⁹⁸⁹ Burada Kur'an'ın “neredeyse hiç bize söylemeyecek bir hale gelecek” ifadesinin üzerinde durmak gerekiyor. Zira Âkif'in bu kaygısı İsmail Kara'nın ifade ettiği “necât / kurtuluş ideolojisi”yle yakından ilişkilidir. Kur'an'ın kendilerine bir şey söylemeyeceği kaygısını taşıyan Âkif, “Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı” mısralarıyla “söylememe”nin nasıl “söylemeye” dönüşeceğini açıklamış olur. İçtihat yapabilecek âlimlerin yetişmesi ve içtihat kapısının açılmasıdır Âkif'in istediği.⁹⁹⁰ Birçok

⁹⁸⁸ İsmail Kara, **a.g.m.**, s. 119.

⁹⁸⁹ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 325.

⁹⁹⁰ Âkif, *Âsum*'da Hocazâde'nin ağzından (Hocazâde Âkif'in kendisidir) Köse İmam'a içtihat kapısını açacak âlimlere ihtiyaç olduğunu, bu âlimlerin yetişmediğini hayıflanarak anlatır: “Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?”

yazısında, mısraında yakındığı, şikâyet ettiği şey şeriat bahanesiyle yeniliklerin, ilmin, fennin vs. engellendiğidir. İslam medeniyetinin içinde bulunduğu durumu da buna bağlar ve çıkış yolu olarak İslam'ın doğru yorumlanması gerektiğini, gerçek İslam'ın görülen, yaşanan İslam olmadığını sık sık vurgular. Örneğin İslam'ı ve Kur'an'ı bilen bir yabancıyla sohbeti esnasında, İslam dünyasını gezip dolaşan bu şahsın söyledikleri ve Âkif'in bu sözleri aktarma biçimi dikkat çekicidir:

“Ben Arap medeniyetini, İslâm medeniyetini senelerce araştırdım. Doğuyu hayli dolaştım. Şeriatınızı epeyce biliyorum. Bakıyorum ki Allah peygamberlerin en akıllısını size göndermiş. Kitapların en iyisini elinize vermiş. İklimlerin en güzeli, toprakların en zengini, insanların en itaatlisi, en zekisi sizde bulunuyor. Böyle iken nedir sizin bu haliniz? Nedir bu sizin sefaletiniz? Mümkün olsa da size beş altı sene şeyhülislâmlık etsem memleketinizi cennete çevirirdim.”⁹⁹¹

Âkif, birçok yazısında ve şiirinde nüfusu üç yüz elli milyon civarı olan Müslüman dünyasının içinde bulunduğu perişanlığı gündeme getirir. İslam dini ona göre bir çalışma ve gayret dinidir.⁹⁹² İslam dini şan, şevket ve ululuk rehberidir. Hal böyleyken dindarlık iddiasında olan Müslümanların “dünyanın değişik iklimlerinde tembel, boş, miskin, aşağılanmış, horlanmış, mahkûm, iğrenç birtakım yığınlar” olarak yaşamalarını eleştirir.⁹⁹³ Âkif, elbirliğiyle bu cehaletin ortadan kaldırılması gerektiğini, aksi halde yok olmanın kesin olduğunu söyler.⁹⁹⁴

Âkif, Şark'ın hemen her ferdi için ayrı ayrı uğraşmayı, onlara vazifelerini hatırlatmayı gerektirecek kadar geri kalmış olduğunu söyler. Doğu'daki insanların

İbn-i Sinâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?
Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?

...

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.
Kuru da'vâ ile olmaz bu, fakat ilm ister;

Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster? Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 433-434.

⁹⁹¹ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 495.

⁹⁹² Âkif'in İslam'ı ve İslam'a ait birtakım kavramları kendine göre tanımlaması, bunların içini kendi önceliklerine göre doldurması, üzerinde ayrıca durulması gereken bir husustur. Bu konuda İsmail Kara'nın adı geçen makalesinde önemli tespitler yer almaktadır. Kara, Âkif'in sabır gibi tevekkül gibi birtakım kavramları gelenekten farklı yorumladığını, bunun da necât / kurtuluş ideolojisinin bir sonucu olduğunu belirtir. Bkz.: İsmail Kara, **a.g.m.** s. 118-119.

⁹⁹³ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 348. Başka bir yazısında da benzer ifadeler kullanır: “Öyle ya, hiç birimiz inkâr edemeyiz ki bugün dünyada İslâm ümmeti kadar sefil, bedbaht, perişan, aciz, kudretsiz, kuvvetsiz, ilimsiz, irfansız bir toplum yoktur.” s. 486.

⁹⁹⁴ **A.e.**, s. 417.

fedakârlık yapmak bir yana, kendi vazifelerini bile yapmaktan çok uzak olduklarını, bu hissini kazandırılması için bir aşî mucizesine ihtiyaç olduğunu belirtir. Âkif, gittiği ve gezdiği yerlerde vazife duygusunu göremediğini, bu şuurun uyandığı gün Şark'ın kurtulabileceğini vurgular.⁹⁹⁵

Âkif, *Hakkın Sesleri*'nde, “Yazık: Şark'ın semâsından Hilâl'in geçti işrâkı! / Zaman artık Salîb'in devr-i istîlâsı, ilhâkı.” ifadelerine yer verir. Hilal İslam medeniyetine ait bir semboldür. Haç ise Hıristiyanlığı, yani Batı medeniyetini sembolize eder. Bu bağlamda Âkif, İslam medeniyetinin güçsüz ve zayıf oluşuna, Batı medeniyetinin ise güç ve kudretiyle İslam medeniyeti üzerinde hâkimiyet kurduğuna dikkat çeker.⁹⁹⁶ İslam medeniyetinin bu durumdan kurtulabilmesi için asırlardır uyuduğu uykudan artık uyanması gerektiğini belirtir. Zira etrafındaki her şey uyanırken, çalışırken onun uyuması, çalışmaması Âkif'e göre maskaralıktır. Âkif, İslam medeniyetinin üzerine çökmüş olan cehaletten kurtulması, kâbus olarak nitelediği bu rüyadan uyanması ve Zümer Suresinin dokuzuncu ayeti olan “Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” ayetinin izinden gitmesi gerektiğini vurgular.⁹⁹⁷

Âkif, İslam medeniyetinin halini anlatırken, ironik bir dil kullanır. İlim muhitine giren yoktur, fen diyarı kapalıdır. Sanayi, ticaret, ziraat eski tarzda ve niteliksiz olarak yapılmaktadır. Bunları düzeltmek için çalışmak gerektiği halde kimse çalışmak istememektedir. Fenle uğraşanlar sıkıntısız, ilimle uğraşanlar üzüntüsüz olmak istemektedirler. İctihat kapısı kapanmış, onu açmayı düşünen de yoktur. Âkif'e göre bu şartlar altında din ile medeniyetin kavuşması mümkün değildir.⁹⁹⁸ O, ahlak'ın ölümüyle İslam milletinin de öldüğünü, büyük bir levsiiyata / pisliklere saplandığını ve bundan kurtulamadığını belirtir. Bu pislikler zulüm, adaletin terk edilmesi, hakka riayet etmemek, anlaşmayı bozmak, yalandan korkmamak, tembellik, değersiz işler, kavmiyetçilik, korkaklık gibi sürüp giden ahlak kayıplarıdır. Âkif'e göre bütün bunlardan İslam medeniyetinin kurtulup çıkmasının tek çaresi de ahlakı yükseltmektir.⁹⁹⁹

⁹⁹⁵ A.e., s. 114.

⁹⁹⁶ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, s. 222.

⁹⁹⁷ A.e., s. 237.

⁹⁹⁸ A.e., s.

⁹⁹⁹ A.e., 328-329.

Necip Fazıl, İslam medeniyetinin halini tüyler ürpertici olarak niteler.¹⁰⁰⁰ Bu tüyler ürperticilik on altıncı yüzyıldan başlayarak artmış ve aktüel zamanda bir buhrana dönüşmüştür. Hem içeriye hem de dışarıya doğru olan bu buhran hali, ilk olarak kendi içindeki çürümeyle başlamış; daha sonra onu ayakta tutan bütün kıymetlerini kaybetmek suretiyle ruhi bir boşluğa dönüşüp, onu adeta bir felce uğratmıştır.¹⁰⁰¹

İslam medeniyeti kaba softa ve ham yobazların elinde, mahrekini kaybetmiş durumdadır. Bu durum artık müesseseseleşmiştir ona göre.¹⁰⁰² Bu yüzeyselleşme beraberinde İslam medeniyetinin kaynağı olan dinin ruhunun kaybolmasına, onun sadece sathi olarak yaşanmaya başlamasına, bir ucu ruhsuz din anlayışı, diğer ucu tamamen dinsizlik olacak şekilde vasatını yitirmiş durumdadır.

İslam medeniyeti, Batı medeniyeti karşısında on yedinci asırdan bu yana iflasa sürüklenmiş, yirminci asırda bu iflas temel hale gelmiştir. Bu iflas, Batı medeniyetinin akılcılıkla ulaştığı pozitif bilimlerdeki ilerleyişi karşındadır. Doğu/İslam medeniyeti ruh enginliği madde zenginliğinden uzaktır. Bunun sebeplerinin başında asırlardır saf ve büyük düşünce insanların yetiştirilmemesidir. Bu eksiklik hem Doğu'yu hem Batı'yı doğru müşahede etmeyi engellemiştir. Bu durum, Batı medeniyeti karşısında çaresizliği ve korkaklığı doğurmuştur.¹⁰⁰³ Bu düşünceler onu İslam medeniyetinin kendini var eden ne kadar değer varsa hepsine birden sırtını döndüğü, Batı medeniyetinin sihirbaz edasıyla boyadığı şekiller âleminin kölesi olduğu düşüncesine götürmüştür.¹⁰⁰⁴

Necip Fazıl, Mehmed Âkif gibi somut manzaralar çizmez İslam medeniyetinin halini göstermek için. Olaylar, hadiseler üzerinden değil, kavramlar ve meseleler çerçevesinden bakar İslam medeniyetinin haline. Dolayısıyla Âkif'te sonuç olarak görülen manzara, onda sebep olarak çıkar karşımıza demek yanlış olmaz. Bu bağlamda onun Batı karşısında yeniden bir medeniyet iddiası göstermek için olması gerektiğini

¹⁰⁰⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Hesaplaşma**, s. 54.

¹⁰⁰¹ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, s. 53.

¹⁰⁰² **A.e.**, s. 61.

¹⁰⁰³ **A.e.**, s. 73.

¹⁰⁰⁴ Dursun Ali Tökel, "Bir Medeniyet Eleştirmeni Olarak Necip Fazıl", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, Yıl: 9, S.: 97, Ocak 2005, s. 64.

düşündüğü prensipleri İslam medeniyetinin haldeki eksiklikleri olarak görmek yanlış olmaz.

Bu prensipler sırasıyla: Ruhçuluk (Allah'ı ve yaratılışı daima hatırlama), keyfiyetçilik (Batı maddeciliğine ve materyalizmine karşı niceliği değil niteliği esas alma), şahsiyetçilik (hemen her sahada ruh ve kafaca en parlak insanlar yetiştirme ve o sahaları onlara emanet etme), ahlakçılık (İslam'ın ve onun peygamberinin ahlakıyla ahlaklanma), milliyetçilik (duygu ve düşüncede İslam ve imana bağlı; bu bağlılıkla hususi ve mahalli karakter), sermaye ve mülkiyette tedbircilik (adaletsiz sermayeye, dehthaneleşmeye karşı cemiyetin bütün fertlerinin kefalet altına alınması), cemiyetçilik, (birey ve toplum arasındaki uyum, bireyin toplum için, toplumun da birey için yaşaması, en ufak bir başıboşluğun bulunmaması), nizamcılık (bütün cemat, nebat, hayvan, insan ve mefhum kadrosunun tek ve ana bir plan etrafında inşa edikmesi), müdahalecilik (hayvani ve nebati hürriyetin ve bireysel ve nefsanî tasallutların istibdadına karşı toplumun selameti için yine toplumun müdahalesi) .¹⁰⁰⁵

Necip Fazıl, bütün bunların geçmişte, İslam'ın dünyaya hâkim olduğu dönemlerde, kendi tabiriyle on altıncı asra gelinceye kadar var olduğuna inanır. Çoğu eserinde olmakla birlikte özellikle *İdeolocya Örgüsü*'nde kesifleşen düşüncelerinden hareketle onun İslam medeniyetinde kendi yaşadığı dönem itibarıyla olmadığını düşündüğü nitelikler bunlardır denebilir.

Sezai Karakoç'un İslam medeniyetine bakışında, İslam medeniyetinin sıkıntıları, eksiklikleri noksanlıklarından ziyade, onun umut verici yanları göze çarpar. Bu bağlamda yirminci yüzyılda İslam medeniyetini yavaş yavaş uyanmaya ve Batı medeniyetinin karşısına çıkmaya başlayan bir medeniyet olarak görür. Bunda da yine Afrika ülkelerinin bağımsızlık mücadelelerinin, post-kolonyal sürecin etkili olduğu söylenebilir. "İslam medeniyetinin bugüne kadar geçirdiği safhalara bakarsak ve iyi bakarsak, birkaç yüz yıldır içine girdiği köklü krizi atlatacağını anlarız." diyerek umudunu ifade eder.¹⁰⁰⁶

Karakoç, İslam medeniyetinin geçirdiği yıkıma rağmen onu meydana getiren milletin ayakta olduğunu, dolayısıyla milleti ayakta olan bir medeniyetin hali ne olursa olsun ölmeyeceğini vurgular. Bu nedenle İslam medeniyeti için "Ölmeyen Medeniyet"

¹⁰⁰⁵ A.e., s. 389-412.

¹⁰⁰⁶ Sezai Karakoç, *Gün Saati: Günlük Yazılar IV*, s. 160.

ifadesini kullanır. Ona göre İslam medeniyetinin öldüğünü iddia edenler aydınlardır. Halklar ise hem İstiklal Savaşı'nda hem de kısmen İkinci Dünya Savaşı'nda İslam medeniyetinin ölmediğini dünyaya göstermiştir. Özellikle Orta Doğu'da İslam milletini diriltmenin tohumlarını taşımaktadır. Ölümsüzlük her şeye rağmen Allah vergisi bir sır olarak bu medeniyetin özünde saklıdır. Dolayısıyla bugüne bakılmalı, bugünden ders alınmalı ama gelecekte umut kesilmemelidir. Bu noktada özellikle aydınların yüklenmesi gereken sorumluluğa dikkat çeker.¹⁰⁰⁷

İslam medeniyetinin bir krize girdiğini ve bu krizin devam ettiğini belirten Karakoç, gelecek için bir umut olsa da iyimserlikle kötümserliğin, umutla ürküntünün iç içe geçmiş halde sürdüğünü dile getirir. Bunun sebeplerinin çeşitli olmakla ve uzmanları tarafından araştırılması gerektiğini söylemekle beraber, kendisi başlıca sebebin atalet, gayretsizlik, çarpışmayı bırakma olduğuna inanır.¹⁰⁰⁸

İnsanların, ülkelerin, milletlerin ve medeniyetlerin tarih içinde olumsuz zamanların yaşanabileceğini, böyle zamanlarda paniğe kapılmadan sakin bir düşünce zemini üzerinde çareler aranmasının, gelişme ve büyümeyi ileriye bırakmanın uygun olacağını ifade eder. İslam medeniyeti de ona göre çok parlak zamanlar geçirdikten sonra bir büyümesi durmuş, zayıflama dönemine girmiş, karanlık günler yaşamış ve yaşamaktadır. Yapılacak şey ona göre, en azından mevcut durumu korumak ve daha kötüye gidişi önlemektir.¹⁰⁰⁹

Bin yıllık İslam medeniyeti ile kaynaşmış ve ayrılmaz bir bütün haline gelmiştir ona göre. Dolayısıyla “bugün ondan ayrılmak, adeta kendimizden, etimizden, kemiğimizden, derimizden ve kanımızdan ayrılmak demek olur” sözleriyle dile getirir. Batı'nın teknik üstünlüğü karşısında yirminci yüzyılda bir bocalama yaşandığını ifade eder ve bunun yavaş yavaş ortadan kalkmaya başladığının altını çizer. Batı ona göre İslam medeniyetini öldürememiş, İslam medeniyeti bu ölüm kalım savaşından ders almak suretiyle, uyanmaya ve ayağa kalkmaya başlamıştır.¹⁰¹⁰ Bununla birlikte toplum kendi medeniyet değerlerinde bir sathileşme de yaşamamış değildir. *Hızır'la Kırk Saat*'in ilk mısralarında buna işaret eder. “Birçok sağlam surlu

¹⁰⁰⁷ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham IV: Kuruluş**, s. 25-32 ve Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014, s. 111-114.

¹⁰⁰⁸ Sezai Karakoç, **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, s. 228.

¹⁰⁰⁹ **A.e.**, s. 162-163.

¹⁰¹⁰ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 53-54.

şehirden de geçtim” diyen şairin, geçtiği yerlerde gördüğü manzara genel olarak bir yozlaşma, Batı medeniyetinin tahakkümü altına girmedi. Her evde kutsal kitaplar asılıdır ama ya kimse okumamaktadır ya da okuyanlar anlamamaktadır o kutsal kitapları. Kutsal kitabın kanunları hayata aksetmesi gerekirken, tabiatla bir bütün olması gerekirken sadece kâğıtlarda kalmıştır. Bu manzarada “Kedi yavrularından başka / -O da gözleri açılmamış olanlardan başka- / El uzatmaya değer” canlı, ruhunu kaybetmemiş herhangi bir nesneye rastlayamaz. Şair “Ey batıdaki mağaralar / Beni afyonunuz bağlasaydı da / Uyusaydım / Bu katı bu sert kente gelmeseydim” diyerek Batı’nın insanları uyutan, uyuşturan, donuklaştıran yanına işaret eder. İslam medeniyetinin hali bu afyondan dolayı uyuşuktur, gezdiği kentlerdeki ruh eksikliği bu afyondan dolaydır. Yine de gelecekte umutlu olduğunu belirtmeden geçemez. “Işıklarını arttırdım bin yıl sonraki çocuklar için” ifadesi gelecek zamanlardaki düzelme, toparlanma, canlanma, dirilme umudunun ifadesidir.¹⁰¹¹

Karakoç’ta İslam medeniyetinin haline ayna tutan en önemli unsurlardan biri kentlerdir. Her medeniyetin bir şehir getirdiğine, bu şehirlerin o medeniyete özgü nitelikleri ile birbirinden ayrıldığına inanan Karakoç, farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış şehirlerde farklı medeniyetlerin izlerinin görülebileceğini ifade eder. Üstelik bu farklı izler sadece sokaklarda, caddelerde, sütunlarda, binalarda görülen farklılıklar değildir; ruhta, manada, anlayışta da görülen farklılıklardır. Her yeni medeniyet, şehirlerin köklü bir kültür değişmesi geçirmesine neden olur. Dolayısıyla yeni şehrin şahsiyeti, taşıdığı uygarlığın başarısını ya da başarısızlığını, yaşama ya da yaşamama şartlarını da içinde taşır.¹⁰¹²

Bu düşüncelerle İslam medeniyetinin çevrelediği şehirlere bakan Karakoç, özellikle şiirlerinde ve hikâyelerinde modern kentlerin ruhsuzluğuna, cansızlığına, ölü oluşuna vs. atıf yapar. Örneğin *Alınyazısı Saati*’nde Kudüs, İslam medeniyeti içinde “Ve Kudüs şehri. Gökte yapıлып yere indirilen şehir. / Tanrı şehri ve bütün insanlığın şehri.” mısralarındaki çağrışımları taşıırken, aktüel zamanda “Ve Kudüs şehri. Artık yer şehri, toprak şehri. / Bakır yaprakların, çelik göğdelerin, acımasız yüreklerin. / ... / Ve Kudüs şehri. İçiyle ve ruhuyla suskun / Göklere kaçmış hayaliyle” mısralarıyla

¹⁰¹¹ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 175.

¹⁰¹² Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar: II**, s. 189-190.

tavsif edilir şair tarafından.¹⁰¹³ *Ayinler*'de ise "Ulu bir ağaç. Şimşekle çizilmiş, gelir doğudan ve batıdan seslerle / Gök gürültülerinin eşliğinde / Ama, ne yazık ki, Şehir ölü. Natürmort şehir. Frigofirik şehir. / Ruhunun simgesi olan bir dumanla örtülü. / Yalnız bir anti şehir var durur içinde," mısralarıyla ifade eder şehrin medeniyet rüzgârına kapalılığını.¹⁰¹⁴ Kendi medeniyet dairesi dışına çıkıp, başka bir medeniyet dairesinin içine tam manasıyla giremeyen kent adeta bir çıkmaza saplanmış gibidir onun çağrışım dünyasında. Bu bağlamda batıcı modernleşmeyi taklit edip, kendi uygarlık birikimi ile bağını koparan kent, kendisiyle bağ kurmak isteyen insanın elini kolunu bağlamakta, ahengini ve insan-kent-uygarlık bütünlüğünü yitirmektedir. *Ateş Dansı* kitabında yer alan "Şehirlerim" başlıklı şiirinde "Kentler benim kırılmış / Kollarım ve kanatlarım" demesi bundandır.¹⁰¹⁵

Karakoç, İslam medeniyetinin haline şehir/kent üzerinden sadece şiirlerinde değinmez, bu ilişki hikâyelerine de bir motif olarak girmiştir. Şiirlerinde olduğu gibi hikâyelerinde de şehrin/kentin durumu aslında medeniyetin durumu olarak görülür. Kaybedilen medeniyet ruhunun ortaya çıkardığı trajedi şehirlerde gösterir kendini Karakoç'ta. Karakoç'un söz konusu hikâyelerine en tipik örnekler *Dağ*¹⁰¹⁶, *Meydan Ortaya Çıktığında*¹⁰¹⁷ ve *İz*¹⁰¹⁸ adlı hikâyeleridir. Her üç hikâye de medeniyet ruhunu kaybeden ve ölen şehir teması üzerine kurulmuştur.

Medeniyetlerin dirilmesinde, uyanmasında, yükselmesinde edebiyatı ruhun vücuttaki işlevi gibi hayati sayan Karakoç, Türkiye'de Mehmed Âkif'in gerçekleştirdiği şiir aksiyonunu, Necip Fazıl'ın metafizik ağırlıklı güçlü kalemini, *Risale-i Nur*'un üslubu, Pakistan'da Muhammed İkbâl'in şiirini, Mısır'da Seyyid Kutub'un varlığını ve edebiyatçılığını İslam medeniyetinin dirilişinin habercileri sayar. Bununla birlikte bu isimlerin eserleri ve varlıkları yeterli değildir. İslam ülkelerinin hiçbirinde bir İslam edebiyatının henüz gerçekleşmediği, bir İslam romanından söz edilemeyeceği ve bu alana sol görüşlü sanatçıların hâkim olduğu gibi hususlar, onun 1960'ların Türkiye'sinde gözlemledikleridir. Bu manzarada mimari

¹⁰¹³ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 628-629.

¹⁰¹⁴ **A.e.**, 488.

¹⁰¹⁵ **A.e.**, 617.

¹⁰¹⁶ Sezai Karakoç, **Portreler: Hikâyeler II**, s. 93-98.

¹⁰¹⁷ Sezai Karakoç, **Meydan Ortaya Çıktığında: Hikâyeler I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 7-47.

¹⁰¹⁸ **A.e.**, s. 48-53.

yetersizlik ile İslam mimarisinin “aydınlığı, ulviliği, ahenk çizgileri” arasında kurulan karşıtlığın ve resim, sinema, tiyatro alanlarındaki şahsiyet yokluğunun altı çizilir.¹⁰¹⁹

Her ne olursa olsun Karakoç, İslam medeniyetinin dirilmesinden, yeniden bir hakikat medeniyeti olarak ortaya çıkmasından umutludur. Onun bu umudunun oluşmasında aktüel zamanı içinde gördüğü potansiyel önemli paya sahiptir. Bu potansiyelin ortaya çıkmasında etkili olduğuna inandığı iki isim üzerinde özellikle durur: Mehmed Âkif ve Necip Fazıl. Ona göre Âkif toplumdaki ölüme başkaldırmış, insanların manen ve maddeten yeniden canlanması için kültür, edebiyat ve irade gücünü kullanmıştır. Bu bağlamda onun düşünce ve şiirlerinin gün geçtikçe bir mantık olarak filizlendiğini, bu filizlenmenin medeniyeti yeniden kuracak nesle ilham kaynağı olduğunu vurgular.¹⁰²⁰ Necip Fazıl ise Büyük Doğu hareketi ile yepyeni bir nesil yetiştirmiştir. İçinde az ya da çok İslam ideali taşıyan her kişi, grup ve organ Büyük Doğu’nun tesirinde kalmıştır ona göre. Bir insanı besleyen, büyüten, onun her sıkıntısına katlanan anne ve babanın hakkı nasıl inkâr edilemezse, İslam idealini taşıyan gençlerin manevi babası olarak da gördüğü Büyük Doğu’nun hakkının da unutulmaması gerektiğine inanır.

4.4. Batı Medeniyeti

Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç, kendilerini ne kadar İslam medeniyetinin bir parçası olarak görür ve ona ait hissederlerse, Batı medeniyetini de bir o kadar karşı kutup olarak görürler ve ona dışarıdan bir gözle bakarlar. Bu bakışın da Âkif’ten Karakoç’a gelinceye kadar üç isimde derece derece kemiyet olarak uzaklaşan, keyfiyet olarak yaklaşan ve derinleşen bir bakış olduğu söylenebilir.

Bu bakış onların Batı medeniyetini değerlendirme açıları hakkında da bilgi verir. Örneğin Mehmed Âkif, Batı medeniyetini ağırlıklı olarak tezahürleri üzerinden değerlendirir. Fen ve teknik bakımdan üstünlüğü, her bakımdan mamur hayatı, askeri gücü vb. alanlardaki gördükleri onu özendirir ve bunların kendi medeniyetinde de olmasını arzular. Aynı şekilde fuhuş, acımasızlık, İslam’ı yok etme arzusu olarak

¹⁰¹⁹ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 41.

¹⁰²⁰ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 60-61, 128.

gördüğü ahlak ve ruh tezahürleri onu Batı medeniyetini eleştirmeye iter. Böylece pratik olarak bir seçmeciliğe yönelir: Batı medeniyetinin maddi yönleri iyidir ve alınmalıdır. Manevi/ahlaki yönleri kötüdür ve uzak durulmalıdır. Bu seçmecilikte duygusal bakış ve tavır hâkimdir. Bunda da onun dünya görüşünden kaynaklanan hassasiyetleri ve haletiruhiyesi önemlidir.

Necip Fazıl ise Âkif'ten farklı olarak, maddi yönden üstün, manevi yönden düşkün gördüğü Batı medeniyetinin bu üstünlük ve düşkünlüğünün arka planına eğilir. Batı medeniyetini meydana getiren değerler sisteminin dayanaklarına işaret eder. Tarihi olarak nasıl bir seyir izlediğini, Eski Yunan'dan başlayarak ele alır, anlatır. Yüzeysel ve öznel de olsa bu tarihi seyirdeki kırılma noktalarına dikkat çeker. Rönesans'ın Batı medeniyeti için önemine ve aklın maddeye hâkimiyet sürecine vurgu yapar. Batı medeniyetinin akılla ulaştığı maddi uygarlığın manevi/ruhi boşluklarını sadece söylemekle kalmaz, bu boşluğun oluşum sebeplerine ve tarihine de değinir. Bu bağlamda Âkif'e göre daha derinlemesine daha geniş çerçeveli bir bakıştır onunki. Açıkça bir hayranlık barındırmaz; görünen sadece bir tespit, teşhis ve kabul barındırdığıdır. Bu tespitler, teşhisler ve kabuller ise onun dünya görüşüne dayanan ideolojik bir düşünce zeminine oturur.

Sezai Karakoç'un Batı'ya bakışı ise gerek Âkif'te gerekse Necip Fazıl'da olmayan bir bakıştır. Sezai Karakoç ne duygusaldır ne ideolojiktir Batı medeniyetine bakışta. O, kendi medeniyetini içselleştirmiş, onunla bütünleşmiştir. Dolayısıyla onun içinden bakar Batı medeniyetine. Başka bir deyişle Batı medeniyetine göre konumlanmış ve onun konumlandığı bir zaviyeden değil; tam tersine kendi medeniyetinin değerler sistemi üzerinden bakar Batı medeniyetine. Âkif'te ve Necip Fazıl'da geriye gittikçe artan Batı medeniyetinin zorlayıcı, konumlandırıcı ve belirleyici etkisi Sezai Karakoç'a geldikçe azalır ve Batı medeniyetinden bağımsız ama onu da içine alan bir bakışa dönüşür. O, Batı medeniyetini maddi manevi, soyut somut, nicel ve nitel bütün yönleriyle bir bütün olarak görür ve bir bütün olarak değerlendirir. Bu bağlamda onun bakışının belli bir dünya görüşünden tezahür eden fikir üzerine oturduğu söylenebilir.

4.4.1. Batı Medeniyeti Karşısında Tutum

Mehmed Âkif, Batı medeniyeti karşısında döneminin birçok aydını gibi seçmeci bir tutum sergiler. Tanzimat dönemi ile başlayıp Meşrutiyet ve ardından Cumhuriyet dönemlerinde devam eden Batılılaşma serencamı karşısında aydınlar genelde üç farklı tavır sergilemiştir. Maddi ve manevi her alanda Batılılaşma taraftarı olanlar, Batılılaşmaya maddi ve manevi her alanda karşı olanlar ve Batı medeniyetinin bilim ve teknikte gösterdiği başarıyı örnek alıp ahlakını almaya karşı olanlar. Seçmecilik olarak nitelendirilen üçüncü görüş, bir orta yol olması hasebiyle daha makul karşılanmış ve ekseriyetle kabullenilmiştir. Âkif de bu düşüncede olan isimlerdendir.

“Berlin Hatıraları” şiirinde Batı medeniyetinin ulaştığı maddi seviyeye hayranlığını gizleyemez. Oteller, sokaklar, kahvehaneler, trenler ve şehirler Âkif’i şaşkına çevirir; bütün bunlara gıptayla ve hayranlıkla bakar. Ancak maneviyat söz konusu olduğunda görüntü değişir, medeniyetin yerini adeta barbarlık derecesinde yıkıcı, kıyıcı ve hissiz bir kayıtsızlık alır. Kahvehanede otururken, oğlunu toprağa vermiş bir Alman annenin hisli ağlayışına şahit olan Âkif, bu manzara karşısında yıllardır savaşlarda çocuklarını, eşlerini kaybeden Doğulu kadınları artık anlayabileceklerini, bu annelik hissini Almanya’da da Doğu’da da aynı olduğunu, Avrupa’nın bunu artık görmezden gelmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁰²¹

“Berlin Hatıraları” şiirinin ilerleyen mısralarında, Avrupa medeniyetini meydana getiren unsurları, onun büyük bir medeniyet olmasındaki amilleri, kaynağını uzun uzun anlatır. Burada en çok dikkat çektiği, vurguladığı husus dinin bilime, bilimin de dine olan saygısı ve ikisinin birbiriyle olan uyumudur. Bu uyumlu birliktelikten medeniyetin doğduğunu belirtir.¹⁰²²

Âkif, “Eğer memleketimize Batı medeniyetinin rezillikleri yerine fennini, sanatını sokamazsak ne olacağız bilir misiniz? Allah esirgesin milletlerin maskarası, Müslümanlığın yüz karası!”¹⁰²³ sözleriyle Batı’nın Batı medeniyetinin fenni ve sanatıyla ahlakını ayırır. Âkif, Batı medeniyetinin ahlaki bakımdan zayıflığına dair birçok tespitte ulunur. Sukut-ı ahlaka çare bulamadıklarını ifade eder.¹⁰²⁴ Batı’da

¹⁰²¹ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 341-342, 350.

¹⁰²² **A.e.**, s. 353-354.

¹⁰²³ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 360.

¹⁰²⁴ Yusuf Turan Günaydın, **Mehmet Âkif’in Mektupları**, s. 80.

medeni insanlığın histen ve insaftan soyutlandığını, güçlü olanın güçsüzün hakkını gasp ettiğini, güçsüzün ezilip gittiğini, Spenser’ın ağzından dile getirir. Spenser, Batılı bir fert olarak Batı medeniyetinin geleceğini kötü görmektedir. Bu bağlamda Âkif, Batı medeniyetini (o Avrupa medeniyeti tabirini kullanır), “bir fazilet medeniyeti, insanlığın gerçek medeniyeti” olarak görmez. Bununla beraber çalışan, uğraşan, güçlü bir ilerlemeye erişmiş bu medeniyet karşısında çaresizliğini de itiraf eder.¹⁰²⁵

“Avrupa’yı, Asya’yı, Afrika’yı dolaşarak Avrupalı milletlerin esaret altına, tahakküm altına aldıkları zavallı insanlara karşı reva gördükleri zulmü, gadri, hakareti” gözüyle gördükten sonra Batı medeniyetine karşı aklını başına aldığını belirtir. Batı’nın güzel şeylerinin olduğunu teslim etse de bunların sadece kitaplarda olduğunu belirtir.¹⁰²⁶

İngiltere’nin Hint Müslümanlarına; Fransa’nın Cezayir, Fas ve Tunus Müslümanlarına karşı büyük zulümler yaptıklarını belirtir ve bu zulümlerin İngiliz adaleti ile Fransız medeniyeti söylemleri ile çelişmesine dikkat çeker. Hint, Cezayir, Fas ve Tunus Müslümanlarının durumlarına düşmemeleri için Osmanlı Müslümanlarını uyarır.¹⁰²⁷

Mehmed Âkif, Batı medeniyetinin İslam’ı yutup yok etmek, ortadan kaldırmak istediğini düşünür. Âkif, özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında Batı medeniyetinin maddi gelişmişliğini teslim etmekle birlikte, bu medeniyeti ahlaki anlamda sorgularken bu medeniyetin amacının İslam dinini ve Müslümanları yok etmek olduğunu düşünmüştür. Çanakkale Savaşları için kaleme aldığı ve *Âsım*’ın bir bölümünü de meydana getiren şiirde buna dair vurgular yapan şair, Batı medeniyetine sefil yakıştırması yapmakla kalmaz, onu kahpe olarak tavsif eder. Batı medeniyeti Âkif için yüz­süz bir medeniyettir, yani utanması yoktur, çekinmesi yoktur. Kısacası ahlaksızdır.¹⁰²⁸

Ona göre medeni dünya İslam milletlerine karşı hınç beslemektedir. “Süleymaniye Kürsüsünde” şiirinde Osmanlı Müslümanlarına “Siz ki son lem’a-i

¹⁰²⁵ Mehmed Âkif, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 419, 456.

¹⁰²⁶ **A.e.**, s. 455.

¹⁰²⁷ **A.e.**, s. 480-481.

¹⁰²⁸ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 442.

ümmîdisiniz İslâm'ın, / Dayanın gayzına artık medenî akvâmın!"¹⁰²⁹ şeklinde hitap eder. Hakkın Seslerinde ise sanayi ve teknik bakımdan gelişmiş Batı'nın, ürettiği silahların yıkıcılığına "Medeniyet denilen vahşete lanetler eder, / Nice yekpâre kesilmiş de sırtmış dişler" mısralarıyla dikkat çeker. Bu medeniyet Âkif için maskara bir mahlûktur ve vicdan onda sadece bir maskedir.¹⁰³⁰

Batı medeniyetinden nelerin alınıp, nelerin alınmayacağı üzerinde duran Âkif, alınacakların nasıl alınacağı üzerinde de durur. Bu bağlamda Batı medeniyetini körü körüne taklit etmeye karşıdır. Böyle taklit yoluyla gelen yeniliklerden bir hayır gelmeyeceği kanaatindedir.¹⁰³¹ Batı medeniyetinin çalışma, çabalama, uğraşma gibi yönlerine gıpta eden bir şahsiyet olarak aceleciliğe ve sabırsızlığa şiddetle karşı çıkar. Bu çalışma ve çabalama azminin sadece fen ve teknikteki ilerlemeyi değil, bunlarla beraber refahı da getirdiğine dikkat çeker. Batı'nın Süveyş'i açan fenninin bir ömrü telef etmeyi gerektirdiğini söyler.¹⁰³²

Âkif, Batı medeniyetinin yükselmesini sağlayan fen, sanayi, bedayi gibi yanlarını görmezden gelip, onun zevk ve eğlenceden ibaret yanlarına özenip, o türlü şeyleri Batı'da gördükten sonra memlekete getiren kişileri eleştirir. Fransız'ın fuhşu, Alman'ın birası gibi zevklere dalarak kendi kültürüne yabancılaşan kişilerin bunları medeniyet diye takdim etmesine karşı çıkar. Bu doğrultuda Avrupa'ya giden kişilerin biraz olsun marifet getirmesini ister. Eğer biraz olsun Batı'yı medenileştiren marifetten bir şeyler getirirlerse kendi muhitinin de marifet muhiti olacağını belirtir.¹⁰³³

Bütün bunlar Mehmed Âkif'in medeniyetçi bir aydın olduğunu gösterir. Daha sonra Sezai Karakoç'ta görülecek olan medneiyetin bütün unsurlarıyla bir bütün olduğu fikri onda yoktur. Bu nedenle onda "bir medeniyetin kurum, alan ve uygulamaları ile birbirinden bağımsız kompartımanlar gibi yürümediği, bir tarafından alınmak istenen ögenin, bütün bir yapıyı, en azından o yapının karakteristik özelliklerini de taşıyacağı düşüncesi kendisini göstermez."¹⁰³⁴

¹⁰²⁹ A.e., s. 206-207. Başka bir şiirde de bunu şu şekilde ifade eder: "Medeniyet! size çoktan beridir diş biliyor; / Evvelâ parçalamak, sonra da yutmak diliyor." A.e., s. 230.

¹⁰³⁰ A.e., s. 225-226.

¹⁰³¹ A.e., s. 257.

¹⁰³² A.e., s. 276, 291.

¹⁰³³ A.e., s. 305.

¹⁰³⁴ M. Fatih Andı, "Medeniyet Dediğin...", **İstiklâl Marşı'nın Kabûlünün 90. Yıldönümü Dolayısıyla: İtiklâl Marşı İstikbâl Marşı 41 Dize 41 Yorum**, Editör: M. Fatih Andı-Hasan Akay, İstanbul, Hat Yayınevi, 2014, s. 272.

Âkif'in sadece ahlaki yönden karşı çıktığı batı taklitçiliğine Necip Fazıl, ilkesel/prensip olarak karşıdır. Bu bağlamda medenileşmek için, Batı'nın kopya edilmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Sultan Abdülaziz çağından Cemal Gürsel çağına kadar süregelen bu düşüncenin sığ bir idrak olduğunu belirtir.¹⁰³⁵ Bu bağlamda onun üzerinde durduğu ve tenkit ettiği durum taklitçiliktir. Batı medeniyetinin taklit edilmesine karşı olması bir yana şeklen taklitçiliği ve özüne yabancılaşmayı tahammül edilemez bulur.

Ayrıca Batı hiçbir zaman Türkiye'yi ve Müslümanları kendisinden saymamıştır. Dolayısıyla kendilerinin de onlardan olma ısrarını bırakmaları gerektiğini ifade eder. Türklere ve Müslümanlara aykırı bütün tezat kutuplarında birleşmiştir Batı.¹⁰³⁶ Dolayısıyla Batı medeniyetinin kendi dünyası için ruh bakımından hiçbir örnek gösteremediğini, sadece maddede muhteşem bir müspet bilgiler manzumesinden ibaret olduğunu anlayıp ona “elveda ey silindir şapkalı maymunluk” denmesi gerektiğini belirtir.¹⁰³⁷

Batı medeniyetinin taklit edilmesine karşı olmasının sebeplerinden biri bu medeniyeti hasta olarak görmesidir. Bu hastalık ruhi bir hastalıktır. Batıyı ruh frengisine yakalanmış bir hastaya benzetir.¹⁰³⁸ Bu durum I. Dünya Savaşı'yla ortaya çıkmış, II. Dünya Savaşı ile de yerleşmiştir. Egzistansiyalizm gibi akımların ortaya çıkmasını bu ruh hastalığına bağlar.¹⁰³⁹ Ayrıca Batı medeniyeti II. Dünya Savaşı'ndan sonra sadece Avrupa'dan ibaret bir dünya olmaktan çıkmış, Avrupa medeniyetinin büyük temsilcileri, kimi iktisadi ve teknik bağılılık yüzünden dünya görüşlerindeki bağımsızlıklarını kaybederek, mecburi olarak Amerikan hegemonyası altına girmişlerdir.¹⁰⁴⁰ Bu bağlamda artık Batı medeniyetinin bir ayağı da Amerika'dır. Amerika, içtimai, iktisadi ve ruhi yönleri ile bir tehdittir ona göre:

“Bugün Amerikada hürriyet, Avrupada, yani (Greko-Latin) medeniyetinin getirdiği saadet vasıtalarına erdikten sonra elde tutulan ruhi huzur şartıdır ki, Avrupanın daima çekmekte olduğu fikir çilesinden uzak, git gide biricik gaye haline getirilmiş; ve içtimai oluş kıvamını bulamayan milletler hesabına çıkartma kağıdı gibi bir taklit unsuru

¹⁰³⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 104.

¹⁰³⁶ **A.e.**, s. 90.

¹⁰³⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 72.

¹⁰³⁸ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 224.

¹⁰³⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, s. 96.

¹⁰⁴⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 118.

olmuştur. Aslında bu milletler için Amerikan özgürlük heykeli ile sembolleşen bu hürriyet kurtarıcı olmaktan çok uzaktır. Onu, Ruhunda iki parça etmeden bir bütün halinde azizleştirici ve putlaştırıcı milletlerin vay haline!¹⁰⁴¹

Necip Fazıl, Batı'nın ruh buhranının dünyayı her geçen gün daha fazla tehdit ettiğini düşünür. Bu tehdit sadece maddi bir tehdit değil, aynı zamanda manevi bir tehdittir. Batı bir işgal ameliyesi içindedir dünyaya karşı. Bu durum giderek bütün insanlığı felakete sürüklemektedir ona göre.¹⁰⁴² O, medeni dünyanın doğu ucundan (Çin-Rusya) fişkırın maddeciliğin (komünizm) batı ucunda çöreklenen maddeleşme ekollerinin (kapitalizm-liberalizm) arasında sıkışan insanlığın, küçüklü, büyüklü bütün milletleriyle, uzay yolunda büyük bir "hiç"e doğru yol aldığını ve bu hiçlik neşesiyle çıldırdığını belirtir.¹⁰⁴³

Denebilir ki Necip Fazıl, Âkif'in ahlak bakımından eleştirdiği ve ahlakı dışında örnek alınmasında sakınca görmediği Batı medeniyetine ahlakı da kapsayacak şekilde ruh bakımından karşı çıkar ve taklit edilmesini ve yüzeysel olarak örnek alınmasını istemez. Ancak şu da belirtilmelidir ki Necip Fazıl Batı medeniyetinin bir Rönesans gerçekleştirebilmesini beğenir ve takdir eder. Bu Rönesans'tan ve pozitif bilgilerdeki başarısından Doğu/İslam âlemine, kendi dünya görüşüne uygun, yepyeni bir örnek yoğurmak ister.¹⁰⁴⁴

Onun Batı medeniyetine karşı tutumunda sloganik bir tavır yoktur. Onu Rönesans'la ulaştığı noktalar bakımından beğenirken ruhu unutmaması, akli ilahlaştırması ve bu sebeple birçok insani değeri yozlaştırması noktaları bakımından şiddetle eleştirir. Maddeye olan esareti, eşyanın çekiciliğine kapılmışlığı, insani değerlerden yoksunluk, dışı önemseme özü ise ihmal etme tavrı Batı medeniyetini uçurumun kenarına getirmiştir ona göre.¹⁰⁴⁵

Sezai Karakoç, bir medeniyete dışarıdan bakışta, "o medeniyetin bağımsızlığını görmek ve tanımak, ayrıca içten yapılan gözlem ve incelemeleri bilmek" gerektiğini

¹⁰⁴¹ A.e., s. 153.

¹⁰⁴² Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 232.

¹⁰⁴³ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 2**, s. 277.

¹⁰⁴⁴ A.e., s. 5.

¹⁰⁴⁵ Dursun Ali Tökel, **a.g.m.**, s. 64.

dile getirir.¹⁰⁴⁶ Bu bağlamda onun Batı medeniyetine bakışında ve onu değerlendirişinde bu ifadesine koştur bir yaklaşım içinde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Batı medeniyetini sadece iç nitelikleriyle değil, dışarıya akseden yüzüyle de değerlendirmiştir.

İnsanlığın Dirilişi adlı eserinde insanlığa Batı medeniyetinden hareketle bakar ve dolayısıyla insana taalluk eden bütün yanlarıyla Batı medeniyetini değerlendirir. Bu bağlamda Batı medeniyetinin Rönesans'a dayandığını fakat Rönesans'ın bir yenilik değil, yenileniş olduğunu dile getirir. Batı medeniyeti ona göre Antikite'den ilham alan, onu yeniden diriltten bir medeniyettir; dolayısıyla yeni bir insan ve medeniyet gelmiş değildir. Batı medeniyetini yeni bir medeniyet görmediği gibi hakikat medeniyeti olarak da görmez Karakoç. Zira bu medeniyet peygamber ve din merkezli bir medeniyet değildir ona göre. Rönesans, metafiziği aşamamış, getirdiği fiziki/maddi yeniliklerle eski insanı aşsa da yeni bir oluşum ve yeni bir insan meydana getirememiştir. Dolayısıyla Rönesans sonrası insan metafizik dalga ile arada kalmışlığa ve bunalıma mahkûm olmuştur. Karakoç, kendi zamanında da devam eden insanlığın bunalımın kaynağını böylece Batı medeniyetine ve onun kökleri olan Rönesans'a dayandırır. Bu bunalımın zaman zaman patlamalara dönüştüğünü belirten Karakoç, bunun sebebinin Rönesans'ın Orta Çağ'a karşı çıkar gibi görünüp İslam'ın yolunu kesmesi ve onun yerini almaya çalışıp alamaması olarak görür.¹⁰⁴⁷

Sesler'de yer alan "Köpük" şiirinde Batı medeniyetinin bunalım ve arada kalmışlığına, Necip Fazıl'ın da ifade ettiği Batı felsefesi cephesinden yaklaşır ve Kafka'dan Faulkner'e kadar Batılı sanatkar ve düşünürlerin bunalımına, sarhoşluğuna ve arada kalmışlığına işaret eder:

"Güneşti önleyen çağın siyahını
Kafka'yı kemiren
Camus'yü tedirgin eden
Sartre'a zaman zaman yıldı veren
Heidegger'i düşündüren
Kierkegaard'ı bunalıttı
Heidegger'i düşündüren
Schopenhauer'deki öfke
Nietzsche'deki savaşıklık

¹⁰⁴⁶ Sezai Karakoç, **İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 10.

¹⁰⁴⁷ Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**, s. 8, 17, 19.

Faulkner'i sarhoş eden
Van Gogh'u Van Gogh eden
Chagall'ı Chagall eden"¹⁰⁴⁸

Batı medeniyeti, ona göre, görünüşte bütün insanlığa yayılsa da aslında bu yayılış giderek bir tepkiye dönüşmekte ve Batı medeniyeti bu tepkiyi karşılayacak gücünü ve kuvvetini yitirmektedir. İnsanlık Batı etkisinden kurtulmanın yollarını aramaktadır ona göre ve ondan kurtulduktan sonra kurulacak medeniyet astık ona benzemeyecektir. Gelmekte olanın yeni bir insanlık ve yeni bir medeniyet olduğuna inanır.¹⁰⁴⁹

Karakoç, Batı medeniyeti karşısında sadece onun ortaya çıkardığı insanlık durumu dolayısıyla değil, şehirleri, politikası, bilimi, edebiyatı, sanatı ve felsefesiyle de genel olarak karşıdır. Bu bağlamda, Batı medeniyetinin şehrinin bir zulüm şehri olduğunu, bu şehirlerinin fabrikaların yanında yükseldiğini, bu şehirlerin manevi yanının bulunmadığını, bu şehirlerin boğazlanmış kurbanların kanlarının üzerine bina edildiğini vurgular. Batı medeniyetinin ortaya çıkardığı politik anlayışın ise aksiyonu düşünceden, jesti niyetten üstün gördüğünü söyler. Sadece dinden değil felsefeden de kopmuş olan bu politik anlayış, ona göre, giderek dinin yerini almaktadır. Bundan dolayı -insanlığın zararına da olsa- politik adımlardan geriye dönüş kabul edilmediğini, bunun merhametten yoksun bir anlayış ortaya çıkardığını ve sebep olduğu felaketlerin acısının bütün insanlık tarafından çekilebildiğini ifade eder. Karakoç'a göre Batı medeniyeti hakikati, bilimin tekelinde addetmiş, bilimi adeta bir put haline getirmiş; ona adeta büyülenmiş gibi tutsak olmuş ve onu bir din haline getirmiştir. Edebiyatta ve sanatta da Batı medeniyetinin karşısındadır Karakoç. Ona göre Batı edebiyatta ve sanatta metafiziği ihmal etmiş, transandantal ve tanrıya yükseltici yön sanatta ve edebiyatta ihmal edilmiş, insanı kapsayıcı, içine alıcı olamamıştır. Şiirde İslam şairlerinin üstünlüğüne, mimaride İslam mimarisine ve Klasik mimariye asla ulaşamamıştır Batı ve taklitten öteye geçememiştir ona göre. Resimde ve müzikte Batı medeniyetini içinde diğer sanatlara göre başarılı eserler

¹⁰⁴⁸ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 136.

¹⁰⁴⁹ Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**, s. 20, 23. Sezai Karakoç'un Batı medeniyetinin geçirdiği buhrana ve onun çözüm arayışlarının mahiyetine dair birçok yazı kaleme almıştır. Bu yazılardan biri için Bkz.: Sezai Karakoç, **Kıyamet Aşısı**, s. 79-83.

verildiğini ve yüksek sanatkârlar çıktığını dile getirirse de bu sanat dallarında da klasik Türk musikisinin ilahi yüceliğine, soyutlamada ise İslam sanatlarının soyutlamadaki üstünlüğüne erişemediğini vurgular.¹⁰⁵⁰

Batı medeniyetinin bütün güç ve imkânlarını seferber etmek yoluyla pozitif bilimlerdeki ilerlemesini ve geliştirdiği teknolojileri İslam medeniyetini yok etmek için kullandığını belirten Karakoç'a göre bu durum, Batı medeniyetinin büyük bir güç olarak ortaya çıkmasının yolunu açmış, sonuç olarak İslam medeniyeti Batı medeniyetinin tutsağı olmuştur.¹⁰⁵¹ Bu bağlamda Batı Medeniyetini “münker”, onun karşısında İslam medeniyetini ise “maruf” olarak ifade eder.¹⁰⁵² Ona göre “münker” sonbahar yapraklarını dökmüş, bu yapraklar kurumaya yüz tutmuştur. İnsanoğlu bir boşluktadır ve bu boşluğu Batı medeniyeti dolduramamaktadır.¹⁰⁵³ Dolayısıyla o Batı medeniyetinden ümidini tamamen kesmiştir. İnsanoğluna bu medeniyetin bir gelecek vaat etmediği kanaatindedir.

Batı medeniyetini ve onun sahip olduğu değerleri şiirlerinde kimi zaman “kara yılan” kimi zaman “yarasa” çağrışımlarıyla ifade eder Karakoç. *Taha'nın Kitabı*'nın “Taha'nın yarasalara birinci hücumu” başlığını taşıyan bölümünde, “Az çok anlamıştı Taha yarasaların ağzını / Hıncını özlemini mimarisini kabir tomarını / Tekniğini bilmiyordu belki bilmiyordu savaş imkânını / Ama biliyordu baskın niyetlerini” ifadeleriyle, Batı medeniyetinin tekniğiyle, imkânlarıyla bir saldırı içinde olduğuna ve bunun karşısındaki farkındalığa işaret edilir. “Bir tavus kavisiydi bu / Gelmiş yerleşmiş ülkeye / ... / Ha ölüm geometrisi ha yarasa sesi” ifadelerinden hareketle, şairin Batı medeniyetini göz boyayıcı, dışardan güzel gözüксе de içiyle çirkin, bilimi ve tekniği ölüm içeren bir unsur olarak gördüğü söylenebilir.¹⁰⁵⁴ Bunu aynı şiirin “Doktorun karşısında” başlıklı bölümünde açıkça ifade eder: “Ve bulmuştu yepyeni bir cebir yarasalar / Artık batı yok eden sayılar” diyen şair, Batı medeniyetinin biliminin yıkıcılığına açıkça gönderme yapar. Bu yıkıcı medeniyetin karşısına ise “Fakat birgün

¹⁰⁵⁰ Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**, s. 63, 73-74, 107, 119-123.

¹⁰⁵¹ Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III**, s. 67.

¹⁰⁵² Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 22.

¹⁰⁵³ **A.e.**, s. 56.

¹⁰⁵⁴ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 309.

gelecek / Çağırmasını bilersen gelecektir / Doğu’yu Batı’yı bilen gelecektir / Kendi cebrine çeviren gelecektir” mısralarıyla İslam medeniyetini koyar.¹⁰⁵⁵

Yılanı, Batı medeniyetinin bir sembolü olarak kullanmasının en somut örneklerinden biri ise “Yılan” isimli şiiridir. Şiirde, “Gittin ve bozdun bütün büyüünü yuvanın / Yüzyılların sabrıyla” mısralarında geçen “yuva” dünyayı sembolize etmektedir. “Çocukların pul pul düşlerinden / Doğmuş bir çiçek evine / Girdin ve bozdun sessizliğini” mısralarında bahsedilen evin ise İslam medeniyeti olduğu söylenebilir. Şair, güneşin doğuşunu, bu evin camlarından gün ışığının girmesini, yılanın uğursuz ıslığı ile durdurmak istediğini ifade eder. “Karlar içinde donmuştun / Tuttun sıcak ovaya indin / Baharın gözlerini ezdin / Nergisler üstünde dans ettin / Bozdun bütün büyüünü canlı olmanın” mısralarıyla Batı medeniyetinin Rönesans’a kadar, asırlar süren donukluğuna, sonraki canlanmasının ise kendi dışındaki hayatı cansızlaştırmasına işaret eder. Nihayet hükmünü veren şair, bu durumun onun yaratılışından, özünden kaynaklandığını ve bu medeniyetin yılan gibi, asla değişmeyeceğini ifade eder. Dıştan görünen güzelliklerinin ise zamanı geldiğinde sona ereceğini ve gerçek yüzüyle insanlık karşısında belireceğini ifade eder.

“Tanrı böyle yaratmış seni
Sen yılan olmaya mahkûmsun
Gecenin ta kendisi
Kara kaderlerin çerçisi
Zafer anıtlarının güvesi
Mutlu ülkelerin sfenksi
Göğdende ölüm zehirli bir ağıt gibi
Ve insanoğlunun karşısında
Kül kedisi”¹⁰⁵⁶

Batı medeniyetinin başta İslam medeniyeti olmak üzere kendi dışındaki medeniyetleri/toplumları sömürme eğiliminden bahseden ve onun yayılmacılığına vurgu yapan Karakoç, Batı’nın ruh bunalımının ve çıkışsızlığının en önemli göstergeleri olarak dünya savaşlarını görür. Bu bağlamda hem birincisi hem ikincisi onun ruh durumunun bir patlaması ve kendi kendini yemesidir Batı’nın. Karakoç da

¹⁰⁵⁵ A.e., s. 316.

¹⁰⁵⁶ A.e., s. 450-451.

Necip Fazıl gibi II. Dünya Savaşı'nı Batı medeniyetinin kendi kendini yemesi olarak değerlendirse de ayrıldığı nokta, bu savaşın Afrika ülkeleri için bir bağımsızlık hareketine imkân vermesi ve yeni bir medeniyet potansiyeli ortaya çıkarmasıdır.¹⁰⁵⁷ Bu potansiyelle dünyanın ihtiyaç duyduğu inancı Karakoç'ta baskındır. Zira dünya Batı medeniyeti kaynaklı bir medeniyet krizi yaşamaktadır Karakoç'a göre. Batı medeniyetinin Rönesans'la başlayan açılımının artık sonunun geldiğine inanır. Bu uygarlık açılımını tüketmiş, son sınırlarına yaklaşmıştır. Bundan dolayı bunalımı bitmemekte, bu bunalım sadece kendisini değil bütün dünyayı etkilemektedir. Bunun birçok sebebi olmakla beraber en önemli sebebi olarak Rönesans sonrası asıl ideasını kaybederek, dünyayı hâkimiyeti altına almaya yönelmesini gösterir. Dolayısıyla Karakoç, Batı'nın dışında ve Batı medeniyetinin değerlerinden farklı, yepyeni bir dünyanın kurulması gerektiği inancını taşır.¹⁰⁵⁸

Batı medeniyetinin sömürü ve yayılmacı anlayışı düşüncesi Karakoç'un şiirine de yansır. Bu bağlamda belki de en kült şiirlerinden biri "Masal"dır. 1969 yılında kaleme aldığı bu şiirde Doğulu bir babanın yedi oğlundan altısının Batı medeniyeti tarafından farklı biçimlerde yok edilmesi temasını işler. Birinci oğul daha Batı Doğu'ya gelmeden önce Batı'ya gitmiş, büyük bir coşkuyla ve izzetle karşılanmış, kuş tüyü yastıklarda yatırılmış ama bu göz boyayıcı karşılaşmadan hemen sonra öldürülmüş ve kimsenin bilmediği bir yere gömülmüştür. "Baba bunu havanın ansızın kabaran gözyaşından" anlar ve öcünü alsın diye ikinci oğlunu gönderir. Fakat ikinci oğul Batı'ya vardığından güzeller güzeli, anneden değil de sanki gökten doğmuş bir kıza âşık olur ve bu aşkla çıldırır. Baba, bunu da yağmurlardan anlar ve "İşin künhüne varsın diye" üçüncü oğlunu yollar Batı'ya. Üçüncü oğul Batı'da çok aç kalır, ezilir, yıkılır, derken bir iş bulur açlığı gidince kardeşlerini arayacakken, Batı'nın büyüüne kapılır, zaten iş de çoktur ve vakit bulamaz onları aramaya. Nihayet büsbütün unuttur onları. Şef olur, kravat bağlar, emrinde bir sürü çalışanı olur, gün gelir patron olur, parmakla gösterilir ama ruhuna işleyen uşaklıktan asla kurtulamaz. Birgün onu gazinoda bir hemşehrisi görür, ondan hesap sorar. O da utancından babasına yüklü bir çek gönderir; fakat babası bu kâğıdın neye yarayacağını bilmez, onu yırtıp köpeklerin önüne atar ve dördüncü oğlunu gönderir Batı'ya. Dördüncü oğul Batı'da okur bilgin

¹⁰⁵⁷ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 20.

¹⁰⁵⁸ **A.e.**, s. 155-158.

olur; fakat o da artık kendi ÷lku ve k÷lt÷r÷ne yabancılaşmış, kendi medeniyetini g÷n÷ geçmiş bir medeniyet olarak görmeye başlar. O da silinip gider ve baba bunu evin “kutlu koyunundan” akan kara s÷tten anlar. Beşinci oğul babanın git demesine gerek kalmadan Batı’ya gitmiş bir şairdir. Batı’nın uçarılığına, Doğu’nun kaderine dair şiirler yazar. Fakat o da geri dönmek isterken şiirlerini tekrar ede ede çöllerde kum gibi eriyip gider. Altıncı oğul Batı kapılarına varır varmaz zevk ve eğlenceye, “tatlı zehirli sulara” alışır, geceyle gündüzü karıştırır, sokaklarda karanlıklara karışıp yok olur. Baba bu arada acısından ölür. Yedinci oğul bütün bu gidişlerden ve yok oluşlardan haberdar olarak, ağaçlara baka baka büyümüştür. “Baharın yazın güzün kışın sırrına ermişti[r]” ve o da talihini denemek ister. En büyük Batı kentinin en büyük meydanına gider ve ilk olarak tanrıya yalvararak kendisini değiştirmemesini ister. Ona birden ilham gelir ve olduğu yeri oymaya başlar. Yarı beline kadar çukura girer. Başına toplanan Batılılara dönüp kendisini tanıtır ve hiç değişmeden olduğu yere göm÷lmek ve Doğulu olarak ölmek istediğini belirtir. Batılılara “Sizin bir tek ama büyük bir gücünüz var: / Karşınızdakini değiştirmek / Beni öldürseniz de çıkmam buradan / Kemiklerim değişecek toz ve toprak olacak belki / Fakat değişmeyecek ruhum” der. Batılıların onu kandırmak için bütün dil dökmelerine karşın oradan çıkmaz ve gün gün Batı’nın ortadan kaldırmaktan aciz kaldığı bir anıta dönüşür.¹⁰⁵⁹

Denebilir ki “Masal” şiiri Karakoç’un Batı medeniyeti karşısındaki tavrının şiiridir. Bu medeniyet karşısında nasıl durulması, nasıl direnç gösterilmesi gerektiğine inanıyorsa, onu aksettirmiştir mısralarına. Öncelediği, üzerinde ısrarla durduğu nokta bu medeniyetin değiştirici, her şeyi tek tipleştiren gücüdür. Altı oğul, buna altı devir de denebilir, Batı’nın bu yok ediciliği ya da tek tipleştirciliğine yenilmiş, yedinci oğul ise kendi değerlerine sarılarak bundan kurtulmuştur. “Köşe” şiirinde de “Leylâ’yı götürüp Londra’nın ortasına bıraksam / Bir bülbül gibi yaşamasını değiştirmez çocuktur”¹⁰⁶⁰ mısralarıyla ifadesini bulan bu asla bağlı kalma, kendi k÷ltür ve medeniyet değerlerinden kopmama anlayışdır onun Batı medeniyeti karşısındaki tavrını özetleyen tutum. Onun tavrının Batı medeniyetine düşmanlık değil, kendi medeniyet değerlerine sarılma, onu yaşatma, o köklerden kopmama olduğu söylenebilir. Bu duruşun bir başka yansıması da “Sürgün Ülkeden Başkentler

¹⁰⁵⁹ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s. 409-413.

¹⁰⁶⁰ **A.e.**, s. 56.

Başkentine” şiirinde görülür. Kendi medeniyetine yönelme ve onun esas alma, Batı veya başka medeniyetlerin değerlerinden etkilenmeme, onlara kendi ruhunda yer açmama düşüncesi “Bana ne Paris’ten / Avrupa’nın ülkü mezarlığından / Moskova’dan Londra’dan Pekin’den / Newyork / Bütün bu türedi uygarlıklar umurumda mı” mısralarıyla ifade edilir.¹⁰⁶¹

İslam ülkelerinin Batı medeniyetini taklit etmeye başlamalarından itibaren içleriyle dışlarıyla, ruhlarıyla ve derileriyle sürekli kavrulmakta olduklarını belirtir. Fikirde, sanatta, siyasette canlanmaya yüz tutan her çizginin, boy vermeye çalışan her kabiliyetin kısa süre içinde sönüp gölgelendiği düşüncesindedir. Bu bağlamda Batı medeniyetinden bir yarar sağlanamayacağı, taklitçilikle bir yere varılamayacağını, yapılacak şeyin Batı karşısında İslam medeniyeti ruhunu diriltmek olduğunu vurgular.¹⁰⁶² Zira o, Batı medeniyetinin İslam medeniyeti önünde daima ölü olduğuna inanır. İslam medeniyeti vahyin insan ruhunu aydınlatıp, onu her cephesiyle bir İslam iklimi haline getirmiştir. Bu iklim yaşayan bir kent gibidir adeta Karakoç’a göre. Bu benzetme, rast gele yapılmış bir teşbih değildir. Zira bir medeniyetten bahsedebilmenin ön koşuludur kent. Şu halde Karakoç’un sıralaması belirir: Allah’tan insana geçen vahiy ışığının onun eliyle bir kente, oradan da medeniyete dönüşmesi hakikatidir. İşte bu medeniyettir ki temelinde İslam ve vahiy vardır; o, Kur’an’dan gelen bir ışıkla yükselip diri kalmıştır. Halbuki Batı medeniyeti psikolojik realitelerden öteye hiçbir zaman geçememiştir.¹⁰⁶³

Denebilir ki Sezai Karakoç, bütün bu sebeplerden dolayı insan anlayışından, kent ve politika anlayışına, edebiyat ve sanat anlayışından felsefe anlayışına kadar Batı medeniyetinin karşısındadır. Bütün bu alanlarda Batı medeniyetinin karşısına İslam medeniyetini çıkarır. Batı medeniyeti karşısında İslam medeniyetini idealize eder.

Batı medeniyetine karşı çıkışta şuursuz ve körü körüne bir tavır içinde olmadığını altını da özellikle çizer Karakoç. Onunki Batı medeniyetine karşı bir direnme ve savunmadır. Birçok vesile ile Batı’ya karşı düşmanlık tavrı içinde olmadığını belirtir. Kinin ve düşmanlığın insanları bir çıkmaza sokacağına inanması dolayısıyla da buna karşıdır zaten. O, Batı’yı insanlar için zararlı, onlara zulmeden,

¹⁰⁶¹ A.e., s. 426.

¹⁰⁶² Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 443.

¹⁰⁶³ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 43.

kendi dışındaki insanları insan olarak dahi görmeyen bir medeniyet olarak görür ve duruşunu da buna göre belirler. Bu bağlamda istediği ve üzerinde durduğu şeyin Batı'nın da düzelmesi, insanlığın boğazından elini çekmesi ve yaptıkları zulümlerden vazgeçmeleri olduğunu ifade eder. Bunun yolunun da Batı'nın köklü bir değişim içine girmesi olduğuna inanır. Batı insanları sevmeyi öğrenmeli, küçümsemekten vazgeçmeli, kendi dışında kalan insanların da kendisi kadar yüksek ruh ve duygulara sahip olduğunu anlamalı ve unutmamalıdır.¹⁰⁶⁴

Batı medeniyeti gerçek bir insanlık medeniyeti olarak ve kalıcılık sağlamak istiyorsa İslam medeniyetine başvurmak zorundadır ona göre. Zira İslam medeniyeti Akdeniz medeniyetinin parça parça ifade ettiği nitelikleri bir bütün olarak içinde barındırmaktadır. Batı medeniyeti, bütün medeniyetlerin kalıcı yanlarını içinde barındıran, bununla beraber kendine has bir medeniyet olan İslam medeniyetini, insanlığa faydalı yönleri, ilahi ve mucizevi oluşu bakımından örnek almak zorundadır Karakoç'a göre.¹⁰⁶⁵

4.4.2. Batı Medeniyeti Nitelikleri

Mehmed Âkif, Batı medeniyetinin dine kayıtsız gibi görünse de aslında öyle olmadığını belirtir. Özellikle inanç meseleleri üzerine tartışmaktan geri durmamalarına dikkat çeker. Ferid Kam'dan iktibasla Avrupalıların küfürlerinin inançlarından daha zayıf olduğunu dile getirir. Âkif'i böyle düşünmeye iten şey din konusunu konuşmaya meraklı oluşlarıdır. Bu durumun onların yaratılışlarının altında saklı duran iman hissini uyanması ihtimaline karşı bir telaş göstergesi olduğunun altını çizer.¹⁰⁶⁶ Bu bağlamda Âkif, Batı medeniyetinin temelinde Hıristiyanlık inancı olduğuna doğrudan olmasa da gönderme yapmış olur. Bir başka yazısında da bu yargıya yakın tespitlerde bulunur ve Batı medeniyetinin mutaassıp oluşuna dikkat çeker:

“Bunların bütün insanlara, bilhassa Müslümanlara karşı öyle kinleri, öyle düşmanlıkları vardır ki hiçbir şekilde yatıştırmak imkânı yoktur. Görünüşte dinsiz geçinirler. Vicdan hürriyeti diye kâinatı aldatıp dururlar. Hele biz Müslümanları, biz Doğuluları taassupla itham eder dururlar! Heyhat dünyada bir mutaassıp millet varsa

¹⁰⁶⁴ A.e., s. 114-115.

¹⁰⁶⁵ A.e., s. 148.

¹⁰⁶⁶ Sezai Karakoç, **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, s. 206.

Avrupalılardır. Gerçek Avrupalılardan daha mutaassıp bir toplum vardır ki o da Amerikalılardır.”¹⁰⁶⁷

Batı medeniyeti Âkif'e göre Müslümanlara düşmandır ve büyük bir kin beslemektedir. Bu durum Batı medeniyetinin ortak gayesidir. Ona göre ırkları, lisanları, ahlakları, coğrafyaları farklı olsa da bu uğurda yekpare kesilirler.¹⁰⁶⁸

Âkif için Batı medeniyeti sadece bu olumsuz niteliklerden mürekkep değildir. Âkif, Batı medeniyetinin birçok olumlu niteliğinin olduğunu da farkındadır ve düz yazı ve şiirlerinde bunlara sık sık vurgu yapar. Örneğin Bu medeniyet sanata ve sanatkâra büyük değer vermektedir. Kendisi büyük sanatkârlar yetiştirdiği gibi, başka ülkelerin önemli sanatkârlarına da değer verir.¹⁰⁶⁹ Ayrıca din ile ilim bir uyum içindedir ve birbirlerine saygı duyar. Bundan dolayı ilim ilerlemiş, sanayi gelişmiş ve refah da artmıştır. Sokaklar, oteller, kahvehaneler ve genel olarak şehirler muntazamdır. Temizliğe verilen önem Âkif'in en çok dikkatini çeken hususların başında gelir.

Necip Fazıl, Batı medeniyetinin İstanbul'un fethinden sonra ağır uykusundan uyanmaya başladığını ve yeniden doğuş (Rönesans) ismi altında muazzam bir ruh ve kafa hareketine giriştiğini söyler.¹⁰⁷⁰ Rönesans'tan sonra dinde reformun geldiğini ve Luther'in kiliseyi eleştirip Protestanlığı kurduğunu ifade eder. Ona göre Batı, on dokuzuncu asrın sonlarından yirminci asrın sonlarına doğru bin bir tezat ve zaaf içinde boğulmuş ve bütün muvazenesini kaybetmiştir.¹⁰⁷¹ Bu kaybedişte aklın yüceltilmesi, pozitif bilimlerde ilerleme ve makinenin icadı önemlidir. Zira bütün bunlar ruh tarafı eksik bırakılarak yapılmıştır. Dolayısıyla Batı hem aklın, hem bilimin hem de makinenin esiri olmuştur ona göre. Bu da beraberinde bir ruh problemini getirmiştir. Bundan dolayı ruhu, yani Allah'ı, Batı medeniyetinin en eksik tarafı olarak görür.

Batı medeniyeti, Necip Fazıl tarafından Yunan aklının, Roma nizamının ve Hıristiyanlık ahlak ve hassasiyetinin toplamı olarak formüle edilir.¹⁰⁷² Bu bağlamda,

¹⁰⁶⁷ A.e., s. 456.

¹⁰⁶⁸ Mehmed Âkif Ersoy, **Safahat**, s. 476.

¹⁰⁶⁹ Yusuf Turan Günaydın, **Mehmet Âkif'in Mektupları**, s. 526-534.

¹⁰⁷⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **Çerçeve: 2**, s. 240.

¹⁰⁷¹ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 66.

¹⁰⁷² Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 95.

fikirce Eski Yunan'a, nizamca Roma'ya, ruh ve ahlak telakkisi ile Hıristiyanlığa bağlı olan Batı medeniyeti, skolastik düşüncenin yıkılmasından sonra ise, ona göre akli en büyük silah olarak kullanmaya başlamıştır.¹⁰⁷³ Bu bağlamda Batı medeniyeti sadece maddede muhteşem bir müspet bilgiler manzumesinden ibarettir ve ruhtan tamamen yoksundur.¹⁰⁷⁴

Necip Fazıl, Batı medeniyetinin sahip olduğu madde gücünü hem eleştirir hem de tezyif ve tahkir eder. Onları geçici oyalanma vasıtaları olarak görür. Bu hususta Batı medeniyetinin bütün dehasının, laboratuvarlarında, insanların oynayacağı ve oyalanacağı madde oyuncakları üretmesi, mesaisini buna hasretmesi olduğunu söyler. Bu bağlamda Batı medeniyeti ona göre vebalı bir medeniyettir ve bir bela arsasıdır.¹⁰⁷⁵

Batı medeniyetinin bir nevi doğuşu olan Rönesans hareketinin kilise barbarlığına karşı aklın intikamını aldığı, eşya ve hadiseleri hâkimiyeti altına aldığı ve sonuç olarak pozitif bilgiler sistemini kurduğunun altını çizer. Ona göre Batı medeniyeti eriştiği bu seviye ile bütün dünyayı ve özellikle Doğu'yu çengeline takmış, bununla birlikte artık bir bilinmez olmaktan da çıkarak, kendi iç ruh krizi içinde acınacak bir problem haline gelmiştir. Kısacası Batı medeniyetini sırrı keşfedilmiş bir hokkabaza benzetir. Öyle ki, bu ruh krizinin Batı'yı Afrikalı yamyamlardan bile ruh kopya etmeye muhtaç vaziyete getirdiğini iddia eder.¹⁰⁷⁶

Batı'nın üç gözü ve iki yüzü olduğunu belirtir Necip Fazıl. Bu gözlerin komünizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık olduklarını söyleyen Necip Fazıl, Batı'nın hümanist gözünün ise çoktan kapanmış olduğunu ifade eder.¹⁰⁷⁷ Batı'nın iki yüzü ise, kendi haline bakıp buruş buruş ağlayan yüzü ile kendi halini Doğu'ya varılmaz bir saadet gibi göstererek yayvan yayvan gülen yüzüdür. Bu yüzlerden ilkinin kendi iç muhasebesini, ikincisinin ise dışarıya doğru maddi ve manevi sömürü anlayışını çerçevelediğini ifade eder.¹⁰⁷⁸

Batı medeniyetinin on dokuzuncu yüzyılda makineyi keşfetmesinden sonra onu bir köle gibi emri altına alacakken tam tersi bir durum geliştiğini belirten Necip Fazıl,

¹⁰⁷³ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 243.

¹⁰⁷⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 1**, s. 72.

¹⁰⁷⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **Başmakalelerim: 3**, s. 197.

¹⁰⁷⁶ **A.e.**, s. 207.

¹⁰⁷⁷ **A.e.**, s. 215.

¹⁰⁷⁸ **A.e.**, s. 224.

makinenin sahibini esir aldığını ifade eder. Batı’da makineye tahakküm edici bir ruhi müeyyidenin bulunamadığını, bu hususta Batılı münevverlerin çaresiz kaldıklarına dikkat çeker. Bu ruh eksikliğinin Batı medeniyetinin ruhi çöküşüne zemin hazırladığı görüşündedir. Bu yüzden dünyanın mahrekini kaybettiğini, bunun en büyük göstergelerinden birinin egzistansiyalizm olduğunu, bu felsefenin son hükmünün insanoglunun makine ve müspet bilgiler karşısında ruhi açlık ve bunalım yaşadığıdır.¹⁰⁷⁹

Sezai Karakoç Batı medeniyetinin “aslında, Roma’nın, Avrupa ve Batı ölçüsünde yaygınlaşmasından başka bir şey” olmadığı kanaatindedir.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla bu medeniyetin yepyeni bir insan ve toplum anlayışı getirmediğini, maddi alandaki gelişmelerin metafizik sınırı aşamaması sonucu, eski insan anlayışı ile yeni bir insan anlayışı arasında sıkışıp kaldığını belirtir. Sadece insan anlayışı bakımından değil, teknik gelişmeler dışındaki birçok alanda yeni bir şey ortaya koyamamış, Antik Yunan ve Roma’yı aşamamış, İslam medeniyetinin seviyesine ise hiç yaklaşamamıştır. Karakoç, yeni bir şey getirmediği, insanın ruh ve metafizik boşluğunu dolduramadığı gibi Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinin almaması gereken yanlarını da tevarüs etmiş olarak görür Batı medeniyetini. Bu bağlamda Roma’nın insana hükmetme, hâkim olma özelliğini de tevarüs etmiştir. Karakoç’a göre bu medeniyet Roma’dan beri insanlığa hâkim olmak istemektedir.¹⁰⁸¹ Bu isteğin onun iddia ettiği gibi hümanist anlayışın bir neticesi olmadığına inanır. Zira Batı medeniyeti, medeniyetler içinde örneği görülmemiş bir şekilde kendisini hümanist addettiği halde, en az hümanist olan medeniyettir ona göre. Bunun örneği olarak da ekonomi anlayışını gösterir.¹⁰⁸²

Eski Yunan medeniyeti üzerine düşünmeyi düşünmek Rönesans’ın başarısıdır. Dolayısıyla ilhamını bu medeniyetten alır. Rönesans’ta düşüncenin ve aklın ön planda olmasının bir sebebi de medeniyet üzerine düşündürmektir Karakoç’a göre. Böyle bir ilhamın ortaya çıkmasında Endülüs birikiminin payına işaret eder. Eski Yunan birikimini hazır ve derli toplu bir malzeme olarak ortaya koyan Endülüs, Avrupa’nın

¹⁰⁷⁹ Necip Fazıl Kısakürek, **Sahte Kahramanlar**, s. 90.

¹⁰⁸⁰ Sezai Karakoç, **İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 18.

¹⁰⁸¹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s. 31.

¹⁰⁸² Sezai Karakoç, **İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 18.

gözünü kamaştırmış, bu hayranlık onun özündeki malzemeyi kendi benliğine irca etme ve işleme şuurunu doğurmuştur.¹⁰⁸³

Batı medeniyeti özüyle bir duyu medeniyetidir ona göre. Bu medeniyeti, duyuların belirleyiciliği ile ifade eder. Duyuları temele alan bu medeniyetin gelişmesi de bunlara uygun alanlarda vuku bulmuş ve bu medeniyet uzakları yakın etme, kilometrelerce uzaktaki bir şeyi görebilme, sesleri uzaklara taşıyabilme ya da kaydedebilme gibi birçok ilerlemenin sahibi olmuştur. Telefon, radyo, televizyon, radar, telgraf ve daha birçok alet bu ilerlemeye bağlı olarak keşfedilmiş medeniyet araçlarıdır. Ancak bütün bu teknolojilerin yine de bir fizik sınırında kaldığını ve metafizik alana geçemediğini, ruhu fizik ötesi âleme taşıyamadığını, bir görüntü medeniyeti olarak kaldığını ifade eder. Bu gelişmelerin zaman ve mekânı kullanmadaki bir devrimden öteye geçmediğine inanır.¹⁰⁸⁴

Karakoç, Batı medeniyetinin ana vasfının tehlike olduğunu ifade eder. Ona göre Batı medeniyeti maddeye hâkimdir, böyle bir gücü vardır; fakat bu güçle ortaya koyduğu her gelişmenin yeni bir tehlikeyi de beraberinde getirdiğini söyler. Otomobiller, elektrik ağırları, doğalgaz, atom bombası gibi birçok yenilik bir kolaylık, bir rahatlık, bir standart göstergesi olsa da aynı zamanda birer tehlikedir insanlık için. Bütün bunlardan dolayı Karakoç, tarihin hiçbir döneminde görülmemiş şekilde, hiçbir harici faktöre bağlı olmadan bir medeniyetin kendi sonunu hazırladığının altını çizer. Ona göre madde üzerine kurulmuş olan Batı medeniyeti, maddenin insana yüklediği her yükten, her madde istilasından da kendine bir pay almak zorundadır ve aldığı her pay kendi sonunu da hazırlamaktadır. Bunun sebebi de bellidir ona göre: Batı medeniyetinin madde medeniyeti, başka bir deyişle bu medeniyetin fikir temelinin pozitivism olmasıdır.¹⁰⁸⁵

Batı medeniyeti, Rönesans hareketiyle yükselmiş bir medeniyettir ona göre. Rönesans'ta, inanç ve metafizik üzerinde düşünmesi gerekirken, fizik, kimya, biyoloji ve diğer pozitif bilimlerde ve sosyal bilim alanlarında hamle yapmış; bu hamle ile teknolojik gelişmeler ve Batı medeniyeti doğmuştur. Batı medeniyeti bu teknolojik üstünlüğünü kendisi dışında kalan toplumları ezmenin ve sömürmenin bir aracı haline

¹⁰⁸³ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham I: Metafizik Gerilim Şartı**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s. 35.

¹⁰⁸⁴ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 41.

¹⁰⁸⁵ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 64-65.

getirmiş, bir nevi yeni Roma'dır. Feragatten, alçakgönüllülükten eser yoktur bu medeniyette; kendi gururunun esiri olmuş, Roma'nın hürriyeti sadece kendi yurttaşları için istemesi gibi o da aynı kavramla dünyayı sömürmüş ama bunu sadece kendine uygulamıştır.¹⁰⁸⁶ Denebilir ki, Karakoç Batı medeniyetinin teknolojisinin insanlara huzur getirmediği, onların ruhlarına bir tazelik katmadığı inancındadır. Bu bakış açısının izleri şiirlerinde de göze çarpar. "Telefon Farkı" şiiri buna örnek gösterilebilir. Şiirin isminde yer alan "telefon" ve "fark" sözcükleri birbirine zıt iki unsura işaret etmektedir. Telefon Batı medeniyetinin en önemli teknik icatlarından biridir. Ses dalgalarının uzak mesafelere iletilmesini sağlayan bu alet şairin muhayyilesinde, sesin dışında soyut unsurları iletmenin vasıtası olarak belirir. Şair alışılmış bağdaştırmanın dışında, alışılmamış bağdaştırmalarla, "Bir huzuru telefon ederim ben / ... / Çeşmelerden telefon ederim ben / Sebillerden türbelerden / Saray toz ve dumanlarından / Alinyazısından" ifadelerini kullanır. Bütün bu alışılmamış ve somut ses yerine soyut medeniyet unsurlarının telefon edilmesi, "Üstüninsanların hazırlayageldikleri" devrimle mümkün olmuştur.¹⁰⁸⁷ Bu devrimin Batı medeniyetinin Rönesans devrimiyle ve o devrim sonrası icat edilen teknolojik araçlarla ve o araçların fonksiyonlarıyla bir ilişkisi yoktur. Şair, dolaylı olarak, Batı medeniyetinin telefonundan "farklı", manevi mirası zamanlar arasında transfer eden bir telefona işaret etmektedir. Zira ona göre Batı, "Çeliğin yüksek fırınında ağaran bir tılsımdır" sadece, insan ruhunu yapıcı, inşa edici yanı eksiktir.¹⁰⁸⁸

Batı medeniyetinin temeli olan Rönesans'ı insanın kurtuluşunu değil, ister zulümle ister adaletle, her ne şekilde olursa olsun Avrupa'nın kuvvetlenmesini amaç edindiğini söyler. Bu kuvvet arayışının sonucu olarak tekniğin geliştiğini, gelişen bu teknik ile Batı'nın artık en son sınıra geldiğini sandığını, fakat bu kuvvetin bir zaman sonra kendi sınırları dışındaki coğrafyalarda kullanılmaya başlandığını belirtir. Ona göre Batı medeniyetinin bütün çırpınısının sebebi, ulaştığı teknik kabiliyetin tekeli kaybetmiş olması ile bu kuvvetin insanın kurtuluşuna yetmediğini anlamış olmasıdır.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁶ Sezai Karakoç, **Ruhun Dirilişi**, s. 86-87.

¹⁰⁸⁷ Sezai Karakoç, **Gün Doğmadan**, s.

¹⁰⁸⁸ **A.e.**, s. 256.

¹⁰⁸⁹ Sezai Karakoç, **Sütun: Günlük Yazılar II**, s. 468.

Rönesans'a kadar insanın dinle yaşadığını, kendini, tabiatı, eşyayı ve kâinatı din üzerinden yorumladığını ve daima mutlaka bağlı bir hayat yaşadığını belirten Karakoç, Rönesans'ın dinin yerine akli koymak suretiyle insanla din arasındaki ilişkiyi kestiğini, suni hale getirdiğini ifade eder. Mutlaka bağlılık devam etmiş, "mutlak"ın sadece kaynağı değişmiş, vahyin yerini akıl almıştır. Zaman içinde pozitivizm, rölativizm, ilmi felsefe gibi "mutlak"ın yerine "nispi"yi koymak isteyen görüşlerin olduğunu söyleyen Karakoç, II. Dünya Savaşı'ndan sonra "mutlak"çı görüşlerin yeniden tazelendiğini ve yükseldiğini belirtir. Buna göre din mutlakçılığının düşmanı olarak ve maddeyi mutlak kılmak isteyen materyalizm, insanı mutlak kılmak isteyen egzistansiyalizm, saçmayı mutlak kılmak isteyen Camus felsefesi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Batı sadece yapıcı mutlaktan, yani sahih dinden değil, kendi dinine bağlı mutlaktan da uzaklaşmıştır Karakoç'a göre.¹⁰⁹⁰

Batı medeniyeti, ahlakla ve dinle ekonominin ilgisini bir ölçüye bağlayamamıştır. Buhranlarının asıl kaynağı da kapitalizm-komünizm arasında biteviye devam eden ekonomik çatışmalardır.¹⁰⁹¹ Ayrıca bu medeniyet huzursuz, daima bunalım halinde, fizikten metafiziğe geçememiş bir medeniyet olarak sevgisizdir de. Sadece sevgisiz değil, aynı zamanda itici/soğuk bir medeniyettir Karakoç'a göre.¹⁰⁹² Karakoç'un Batı medeniyetini böyle değerlendirmesinin altında, onu sadece maddeye odaklanmış, metafiziği ihmal etmiş, yayılmacı/istilacı bir medeniyet olarak görmesinin payı olsa gerektir. Zira Batı medeniyetinin çoğunlukla bu taraflarına vurgu yapar. Zira Batı medeniyetini medeniyet yapan prensipler olarak Rönesans önerilerini, reform hareketlerini ve Fransız Devrimi'ni gösterir ki, Rönesans onun için başlı başına bir eleştiri odağı olmuştur. Rönesans, dolayısıyla onun üzerinde yükselen Batı medeniyeti taklit bir medeniyettir ve insanlığa teknik dışında, klasik dönemden daha kıymetli bir şey verememiştir.¹⁰⁹³

Karakoç Rönesans sonrası Avrupa'da kurulan kentlerin başlarda tatlı bir ilerleyiş gösterirken çok geçmeden Demokles'in kılıcı gibi insanların başı üzerine yükseldiğini ifade eder. Katedrallerin yanında yükselen fabrikalar, ona göre zulüm kamçısı altında

¹⁰⁹⁰ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, s. 77-79.

¹⁰⁹¹ Sezai Karakoç, **İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, s. 12.

¹⁰⁹² Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 9.

¹⁰⁹³ Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**, s. 23.

bir sınıf doğurmuştur. Ehamların zulüm kamçısından doğması gibi bu kentler de adeta yeni ehamlar olarak büyümüştür. Doğu kentlerinde manevi bir şekilde cereyan eden esere gömülüş erdemi bu kentlerde asla belirmemiştir. Modern ehamlar olan fabrikalarda ezilen insanların kanları üzerine yükselen bu kentler, Batı'yı ürperten depremlerin ve sarsıntıların da iç sebebi olmuştur.¹⁰⁹⁴

Paris, Londra, New York gibi şehirler Rönesans sonrası Batı uygarlığının siteleridir ve bu siteler üniversiteleri, katedralleri, meydanları ile modern olma niteliklerini yansıtır. Ancak Batı ruhu bu sitelerde geometrinin sınırında durmamış, fizik hızın ötesini, yani zamanı bu sitelerin yapıcı unsuru haline getirmiş, hız ve akıntı bu sitelerin anlam belirtileri haline gelmiştir. Karakoç'un Batı sitesine bakışında ilk dikkati çeken husus, bu yeni kentin daha ilk aşamada doğu/İslam kenti ile olan tezadıdır. Doğu kentlerinin uyandırdığı anın ebediliği hissi bu kentlerde yerini dinamizme ve hıza bırakmıştır. Ayrıca mükemmelliğin erişilmiş en uç noktasındaki görüntüsünün yerini de akıntı halindeki anlam almıştır. Somutlaştırılırsa modern kent trenleri, metroları, yolları, makineleri ve sürekli çalışan fabrikaları ile insanları yirmi dört saatin uçan hayalleri haline getirmiştir. İnsan artık bütün bu yeni kan devinimine uymakla mükelleftir. İnsanlar hız ve akış içinde yavaş yavaş obje haline gelmeye, hayalileşmeye başlar. Yani insanın kent karşısında edilgenleşmesi, kendisini ona teslim etmesi, başka deyişle kentin insanı esir alması, onun üzerinde tahakküm kurması söz konusudur. Bu hızlı akış kentlerin insanlar için düşünmesini, insanları şekillendirmesini, hatta insana var ediliş sebebini sormasını getirmiştir.¹⁰⁹⁵

Karakoç'un işaret ettiği asıl husus Batı uygarlığının varlık âlemiyle, çevresiyle ve kendisiyle barışık, uyumlu bir kent meydana getirememiş olmasıdır. Bu kent-uygarlık uyumunun bozukluğu, bu ilişkide düzensizlik/kaos demektir. Bu kaostan etkilenen ise ilk olarak kendi insanı olmuştur. Daha sonra Batı medeniyetini taklit edip modern kentler kurmaya çalışan diğer toplumların da aynı trajediyi yaşamalarına neden olmuştur. Üstelik bu toplumlar aslı değil, taklidi/kopyayı amaçladıkları için daha büyük bir trajedi yaşamışlardır. Özetle ölü medeniyet, ölü kentler doğurmuş, bu ölü kentleri taklit eden her kent kendi ölümünü hazırlamıştır.

¹⁰⁹⁴ A.e., 61-63.

¹⁰⁹⁵ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, s. 205.

Karakoç, Batı medeniyetinin uzlaşmacı bir medeniyet olmadığı kanaatindedir. Tarih boyunca bütün medeniyetler, önceki medeniyetlerle uzlaşmaya gitmiş olmasına rağmen Batı medeniyeti bunun tersi bir yol izlemiş, İslam medeniyetiyle uzlaşmak bir yana, onu tamamen yok etmeye çalışmıştır.¹⁰⁹⁶ Karakoç'un bu düşüncesinin temelinde Batı medeniyetini başarı özüne dayalı bir medeniyet olarak görmesinin payı olabilir. Ona göre Batı başarı özüne dayalıdır ve bunun içinde geçmişi ve aktüel zamanı iyi tespit etme dehasına sahiptir. Ancak gelecekte olacakları tespit konusunda başarısız ve gelecek için korku taşıyan bir medeniyettir. Bu sebeple kendi dışındaki medeniyetleri tehdit olarak görmektedir Karakoç'a göre.¹⁰⁹⁷

Medeniyetin tanımından yapıtaşlarına ve unsurlarına, geçmiş medeniyetlerden varlığını sürdüren ve ortaya çıkması muhtemel medeniyetlere dair Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un görüş ve düşüncelerine bakıldığında satıhta birtakım benzerlikler görülse bile farklılıkların daha fazla olduğu görülür. Mehmed Âkif'in ahlaktan taviz vermeden maddi/teknik yönden ilerleme olarak baktığı medeniyete, Necip Fazıl akılla ruhu dengede tutarak ilhamını İslam'dan alıp ilimde, teknikte, güzel sanatlarda maddi tezahürler gösterme olarak bakar. Karakoç'ta ise medeniyet bir tezdır. Bu tezin temeli "İslam inanç, düşünce, davranış ve duyuş sistemi"ne dayanır.¹⁰⁹⁸ Âkif'te mecburi bir savunma, Necip Fazıl'da Büyük Doğu İdeolojisi'ne bağlı ideolojik bir karşı tutum olan medeniyet söylemi, Karakoç'ta başlı başına "bir yeniden yorumlama ve inşa etme faaliyeti" olarak Diriliş düşüncesinin temelini oluşturur.¹⁰⁹⁹

İnsan-ekonomi, din-ahlak, bilim-düşünce-sanat, devlet-kanun-adalet gibi bir medeniyetin temel unsurlarına dair görüş ve düşüncelerine bakıldığında da üç ismin bakış açılarının farklılığı dikkat çeker. Mehmed Âkif'te bu unsurlar sırasıyla çalışma ve gayret, tecdit ve ana kaynağın ihyası, Batı'yı örnek alma, tarihteki iyi örneklerin diriltilmesi düzleminde ele alınır. Necip Fazıl bu temel unsurları sırasıyla komünizm ve kapitalizm tezine İslam iktisadı antitezi, İslam ruhunun kazanılması, saf akılcılığın ve maddeciliğin reddi, bunların ruhla dengelenmesi-metafizik, Başyücelik-denetim-

¹⁰⁹⁶ Sezai Karakoç, **İslâmın Dirilişi**, s. 10.

¹⁰⁹⁷ Sezai Karakoç, **Sûr: Günlük Yazılar III**, s. 126.

¹⁰⁹⁸ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Amentüsü**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1976, s. 20.

¹⁰⁹⁹ Münire Kevser Baş, **Diriliş'in Yapıtaşları: Sezai Karakoç Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar**, yy, Lim Yayınları, 2015, s. 352.

Hakk'tan gelen hakkın insanlara dağıtılması vurgularıyla çerçeveler. Bu iki görüşte de somutlama ve pratiklik dikkat çeker. Âkif'teki duygusal reaksiyon Necip Fazıl'da ideolojik reaksiyon olarak görülür. Karakoç ise bu unsurlara sırasıyla inanç-ibadet-ahlak-hukuk-sosyal hayat-dünya görüşü ile bütüncül bir sistem, bütün varlık âlemini düzenleyen ilahi bir sistem-ahlak bu sistemin temeli, hakikat odaklı kültürel bilinç-metafizik, ideal-kurucu güç zaviyelerinden yaklaşır. Bu bağlamda Karakoç'un diğer iki isme nazaran medeniyete ve unsurlarına çok daha ontolojik bir cepheden baktığı söylenebilir. Bir başka önemli fark ise Karakoç'un medeniyet ve unsurlarını Batı medeniyeti karşısında bir anti-tez söylemi olarak değil, bütün insanlığın sorunlarına çare olacak, yeryüzüne mutluluğu getirecek kaçınılmaz bir tez olarak ortaya koymasındır. "Modern bireyin bilincine hitap etme, sorunlarına yönelme ve açmazlarına çözüm üretmeye çalışma noktasında entelektüel bir tavır ortaya koyması yönüyle de farklıdır Karakoç."¹¹⁰⁰

Dikkatli bakıldığında her üç ismin de medeniyet ve unsurlarına İslam inancı merkezli yaklaştığı görülür. Bununla beraber bu, onlarda bir tek tip söylem oluşturmamıştır. Dönemlerinin sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik şartlarının farklılığı şahsiyet farklılıkları ile birleşerek bakış açılarının çeşitlendirmiş ve zenginleştirmiştir.

¹¹⁰⁰ A.e., s. 355.

SONUÇ

Türkiye’de Tanzimat devriyle başlayıp Cumhuriyet devriyle daha ileri bir aşamaya taşınan Batılılaşma/modernleşme hareketi, gelenek-modernite çatışmasını da daima yedeğinde taşımıştır. Geçmişle gelecek arasındaki sürekliliğin sağlanması ve toplumsal yapıyı oluşturan inanç, dünya görüşü ve bunların somut kurumsal oluşumlarının korunup devam ettirilmesi anlamına gelen gelenek olgusuyla çatışma, toplumsal bir kırılmayla birlikte bir kimlik sorununu da beraberinde getirmiştir.

Tanzimat döneminden itibaren oluşan süreçte birbirinden farklı edebi ve entelektüel tutumlar ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en güçlü olanın Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç tarafından temsil edilen çizgi olduğu söylenebilir. Aralarında hemen hemen birer nesil fark olan bu üç ismin yaşadıkları dönemlerin sosyal ve psikolojik şartları birbirinden farklıdır. Bu farklılık onların duygu ve düşüncelerine de yansır. Birçok araştırmacı tarafından her ne kadar aynı dünya görüşünün ve idealin temsilcileri olarak görülseler, “İslamcı” olarak nitelenseler de derinlemesine yapılan mukayeseli bir incelemede tarihe, coğrafyaya ve medeniyete dair birçok konuda farklı yönlerinin benzer yönleri kadar, hatta daha fazla olduğu görülür. Başka bir deyişle İslam inancına sahip olma ve İslam kimliğini savunma üst çatısındaki ortaklık ve süreklilik, bu inancın ve kimliğin sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel v.s. alanlarda yaşamasının yolu ve yöntemi söz konusu olduğunda zaman zaman yerini farklı duygu, düşünce ve hassasiyetlere bırakır. Bu, topyekûn bir farklılık olmasa da bir kimliğin yapıtaşları olan coğrafya, tarih ve medeniyet anlayışlarındaki süreklilik görüntüsünün/inancının gerisinde dikkate değer bir çokselsliliğin varlığını ispat etmeye yetecek zenginliktedir.

Üç isim de Orta Doğu, Afrika ve Asya coğrafyalarını önceler. Balkan coğrafyası ise üç ismin de değindiği fakat öneleme ve önem verme noktasında farklılıklarının bulunduğu coğrafyadır. Batı coğrafyasının da yabancı olunan ve herhangi bir aidiyet bağı kurulamayan coğrafya olduğu görülür. İklimine, doğasına, topografyasına ve insanlarına dair görüşler sınırlıdır.

Doğu coğrafyası aidiyet kurulan coğrafyadır her üç isimde de. Bunun sebebi doğu coğrafyasının İslam dininin doğuş ve yayılış merkezi olmasıdır büyük ölçüde. Orta Doğu, Afrika ve Asya’nın asırlarca Osmanlı toprağı olarak kalması, bu

coğrafyalarla özellikle sosyal ve kültürel bağların köklerinin derinlerde olması da bu aidiyette önemli bir etkidir. Cumhuriyet elitlerinin 1920'lerden itibaren ilgi ve alakalarını keskin bir şekilde Batı'ya çevirme tutumları 1980'lere kadar Orta Doğu, Afrika ve Asya coğrafyalara dönük aktif politikalar üretilmemesi gibi hususlar, muhalif bir tavır ve kimliksel aidiyet reaksiyonu olarak etkili olmuştur.

Mehmed Âkif'in bu coğrafyalara "İslam milleti"nin birliği, bütünlüğü ve tarihsel bağ zaviyesinden baktığı görülür. Ecdat toprağının bütünlüğünü koruma, tarihin şanlı zamanlarındaki coğrafyaya yeniden kavuşma isteğidir onda baskın olan. Coğrafyanın trajedisini ön plana çıkarır. Bu trajediyi gerçekçi bir gözle tasvir ve duygusal bir dille ifade etme tavrı hâkimdir. Balkanlar, Orta Doğu, Afrika, Kafkaslar, Asya "İslam milleti"nin can çekiştiği coğrafyalardır. Bu coğrafyalardaki kayıplar, yokluklar, yoksunluklar ve bunların altında yatan sebepler onun odağıdır. Bu coğrafyalarda gördüğü eksiklikler ise birlik, dirlik, düzenlilik, gayret, çalışma, İslam'ı doğru anlama ve yaşamadır. Bunlar olduğu takdirde coğrafya eski zamanlarındaki canlılığa kavuşabilecektir. Bu bağlamda onun coğrafyaya bakışında hâl ve tarihin iç içe olduğu görülür. Coğrafyanın hâlimden, coğrafyanın tarihine sığınır. Mukayeseler yapar. Yurdunu kaybetmenin korkusu, telaşı, aceleciliği ve çılgılığı yansır yazdıklarına.

Necip Fazıl'da ise "Büyük Doğu" ideali ile belirir genel olarak doğu coğrafyasına bakış. Ancak onda tarihi ya da ideal bir çerçeve somut olarak çizilmez. Öncelik Anadolu'dadır ve merkez daima Anadolu olarak görülür. Afrika'da, Asya'da ve Orta Doğu'da kurulan devletleri "ruh yoksunluğu" bakımından eleştirir. Mehmed Âkif'teki net ve koşulsuz bağdan farklı, sorgulayıcı ve politik bir bakış vardır bu coğrafyalara. Ayrıca Mehmed Âkif'te ve Sezai Karakoç'ta aidiyet bağının önemli bir parçası olan Balkan coğrafyasının onda genel olarak olumsuz çağrışımlarla belirmesi de dikkate değer bir ayrıntıdır. Necip Fazıl'ın çocukluğunun Birinci Dünya Savaşı yıllarına, ilk gençlik yıllarının İstiklal Savaşı yıllarına tekabül ettiği, Cumhuriyet kurulduğunda on dokuz yaşında bir genç olduğu düşünüldüğünde onun Anadolu'yu inceleme, merkeze Anadolu'yu koyma ve Türkiye'nin sınırları dışındaki coğrafyalara sorgulayıcı yaklaşma tavrının sebebi daha net anlaşılabilir. 1960'lardan itibaren tırmanan Kıbrıs sorununa da Türkiye'nin müdahalesine karşı durmasının sebebi de korumacılığa dayanan bu politik tavrı olsa gerektir. "Doğsun BÜYÜK DOĞU, benden

doğarak!” ifadesinin arkasındaki psikoloji de bu olsa gerektir. Önce Anadolu imar edilip güçlendirilecektir ki, “Büyük Doğu” bir ideal olarak gerçekleştirilebilir.

Sezai Karakoç ise her ne kadar önceki iki isimden izler ve benzerlikler taşısa da Afrika, Asya, Orta Doğu, Balkan ve hatta Avrupa coğrafyalarına medeniyet merkezli bir bakışı olduğu görülür. Özelde İslam medeniyetinin, genelde kadim medeniyetlerin yeşerdiği ve kök saldıdığı, gelecekte de insanlığın umudu olacak İslam medeniyetinin yeniden dirileceği coğrafyalardır buralar. Bu tarihi süreklilikte Orta Doğu ve Asya geçmişin birikimine, Afrika ise geleceğin büyük potansiyeline sahip coğrafyalar olarak göze çarpar. Balkan coğrafyası İslam medeniyetinin son büyük temsilcisi Osmanlı Devleti’nin izlerinin ve hafızasının yaşadığı önemli bir coğrafyadır onda. Ayrıca Endülüs medeniyetinin tarihi coğrafyasına da atıflar ve göndermeler dikkat çeker. Bu bağlamda Asya, Orta Doğu, Afrika, Balkan ve Güneybatı Avrupa coğrafyalarını içine alan bir çizgiyi ideal medeniyet coğrafyası olarak ortaya koyar. Bu bağlamda onda bu coğrafyalara bakış ne sadece İslam milletinin birliğine ve tarihin şanlı sayfalarındaki büyüklüğe ne de korumacı ve politik hesaplara indirgenebilir. Nitekim aynı dönemlerde Kıbrıs’a dair düşünceleri birbirinden çok farklıdır. Orta Doğu ve Afrika ülkelerine bakışlarında da önemli farklar vardır. Zira onda bütün bu bakışları da hesaba dâhil eden geçmiş, hâl ve gelecek çizgisinde tarihten ve medeniyetten bağımsız ol(a)mayan bir coğrafya görüşü vardır. Bu görüşte coğrafya tabiatıyla, topografyasıyla, tarihiyle, kültürüyle ve insanıyla birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilir. Bu değerlendirmenin merkezinde Orta Doğu; geçmişi inşa etmiş, aktüelin imtihanından geçmekte olan ve geleceğe ilham verecek coğrafya olarak ön plana çıkar.

Batı coğrafyası ise her ne kadar Mehmed Âkif’te sınırlı olarak değinilse de daha çok yabancı olunan ve öteki olarak görülen bir coğrafyadır. Bu coğrafya Mehmed Âkif’te Doğu/İslam coğrafyasının tam zıddı niteliklere sahiptir. Mamur, bakımlı, düzenli ve intizamlıdır. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’ta ise bu coğrafyanın iklimi, topografyası, manzarası ve insanına dair detaylar yer almaz. Bu coğrafyayı öteki olarak görme ve gösterme, kendi aidiyet coğrafyası ile batı coğrafyası arasına net sınırlar çekme tavrı hâkimdir.

On sekizinci yüzyılda başlayan ve giderek artan yenilgiler ve toprak kayıpları, on dokuzuncu yüzyılla birlikte hat safhaya çıkmış, buna koşut olarak yüzyılın ikinci

yarısından itibaren edebiyat sahasında tarihe bakış romantikleşmiştir. Geçmişin zaferlerle dolu tarihi birçok yazar için bir teselli sığınağıdır. Bu romantizm mahiyet ve hedef değiştirerek Cumhuriyet döneminde de yoluna devam eder. Yeni kurulan ulus-devlet, kendi tarihini inşa etme çalışmalarına başlar. Bu inşada özel olarak Osmanlı tarihinin, genel olarak İslam tarihinin yeri yoktur; odak İslam öncesi Türk tarihidir. Yeni bir kimlik inşası için iki önemli kurum olarak Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu kurulur.

Yüzyılın son çeyreğinde dünyaya gelen Mehmed Âkif de tarihe romantik bir pencereden bakar. Fakat o çağdaşları gibi bir teselli arayışından ziyade bir bellek tazeleyicisi, geçmişin içinden yeni nesle aşılacak bir ruh örneği arayıcısıdır. Üstelik o bunu bilinçli tercihlerle, açacağı tarihi sayfaların kendi zamanı ve gelecek için bir örnek teşkil etmesi amacıyla yapar. Örnek İslam'ın doğuş ve yayılış devirleri ile Osmanlı İmparatorluğu'nun muzaffer devirleridir. Bu tavrı Cumhuriyet ilan edildikten sonra da devam ettirir. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç da ulus-devletin çok da barışık olmadığı tarihi dönemlere ve şahsiyetlere vurgu yaparlar. Her üç isimde de İslam öncesi Türk tarihi hemen hiç yoktur. Varsa da kendi zamanlarına ya da geleceğe dair bir şey söylemek için anılmaz. Tarih, her üç isim için de bir örnekler ambarıdır adeta. Âkif'te Asım; Necip Fazıl'da Büyük Doğu gençliği; Sezai Karakoç'ta Diriliş nesli adlarıyla anılan ideal neslin kimliği tarihle sabitlenir.

Tarihle sabitlenen bu kimlikte uzak tarih belleği oluşturan, inşa eden temel unsurdur. İslam'ın ilk devirleri, ardından Hülefâ-yı Râşidîn Devri ve Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş asırları sürekli dönülen, hâle ışık tutulan tarih sayfalarıdır. Bu dönemlerin kişileri, kurumları, olayları ve olguları aktüel zamanda karşılaşılan sorunların çözümünde referans olarak alınır. Dolayısıyla uzak erimli tarih görüşleri olumludur. Kendi zamanlarından uzaklaşıp derinleştikleri ölçüde tarihin yapıcı ve kurucu rolü belirginleşir. Ancak kendi zamanlarına gelindikçe bu tam aksi bir nitelik kazanır. Yakın tarih -birtakım istisnalar olmakla birlikte- genel olarak olumsuzlanır ve ötekileştirilir. Bu Mehmed Âkif'te ve Sezai Karakoç'ta genel olarak on yedinci yüzyıldan kendi zamanlarına kadar olan süreç olarak belirir. Necip Fazıl'da ise Kanuni dönemini de içine alır ve kendi zamanına kadar gelir. Bu önemli bir farklılıktır. Mehmed Âkif'te ve Sezai Karakoç'ta örnek olarak gösterilen ve yüceltilen Kanuni Sultan Süleyman, Necip Fazıl'da çöküşün ilk müsebbibi, dönemi ise bozulmanın ilk

belirtilerinin ortaya çıktığı zaman olarak görülür. Üç isim arasındaki bir diğer farklılık ise II. Abdülhamid'e bakışta ortaya çıkar. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç II. Abdülhamid'i becerikli, mahir ve nitelikli bir devlet adamı olarak görürlerken Mehmed Âkif'te -daha sonra nispeten yumuşasa da- II. Abdülhamid büyük ölçüde müstebit olarak görülür. Dönemi ise istibdat olarak nitelenir Mehmed Âkif tarafından. Cumhuriyet dönemi tarih yazımında da kendisi müstebit, dönemi ise istibdat olarak gösterilen II. Abdülhamid ve dönemine Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un bakışındaki farklılık alternatif bir tarih görüşü olmaktan öte dünya görüşlerinden ve kimliksel aidiyetlerinden kaynaklı bir hassasiyetin göstergesi olarak da yorumlanmalıdır. Keza Necip Fazıl'ın Osmanlı'nın son padişahı Sultan Vahdettin hakkındaki görüşleri de bu hususta önemli bir referanstır. Yakın tarihte bir başka istisna noktası ise İstiklal Savaşı yıllarıdır. Bu yıllar da övülür ve yüceltilir. Bu istisnalar dışında özellikle Tanzimat, Meşrutiyet ve -özellikle Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'ta- 1950'lere kadar Cumhuriyet dönemine bakış olumsuz ve eleştireldir. Bu istisnalar dışında kendi zamanlarına doğru gelindikçe kişiler, kurumlar, olaylar ve olgular karşısında tutumları tenkit edici, dışlayıcı ve kimliksel olarak reddedicidir.

Mehmed Âkif, İslam'ın geçmişte büyük bir medeniyet kurduğunu, bu medeniyetten artık iz kalmadığına, Batı medeniyetinin sahip olduğu medeniyetin bilim, teknik, sanat, muaşeret ve sosyal nizam alanlarında İslam'ın vazettiği medeniyet olduğuna, bu yolda çalışılıp Batı medeniyetinin ahlaki yönü dışında örnek alınması gerektiğine inanır. Onun bakış açısında İslam medeniyetinin -nasıl olursa olsun- bir an evvel eski gücüne kavuşturulması telaşı vardır. Bu sebeple İslam medeniyetinin hâli ile tarihini mukayese etme ve tespit ve tahlillerini bu çerçevede tutma dışında sağlam bir düşünce zeminine oturtulmuş medeniyet görüşünün olmadığı görülür. Onda can çekişen bir devletin ve onun temsil ettiği bir medeniyetin yok olmaktan kurtarılması önceliği göze çarpar.

Necip Fazıl ise Batı'nın sahip olduğu şeylerin fazlasıyla İslam'da zaten var olduğunu, önemli olanın İslam'ın ruh ve manasını anlamak olduğunu, bu ruh ve mana anlaşılırsa İslam'ın Rönesans'ının gerçekleşeceğini ifade eder. Dünyanın İslam medeniyetine muhtaç olduğunu söyler ve bu ihtiyacın İslam inancını yeniden diriltmekten geçtiğini, bunun da dinin kaba softa ve ham yobazlar elinden kurtarılması ile mümkün olacağını belirtir. Dolayısıyla Mehmed Âkif'te sonuç olarak görünen

birçok hususa onda sebep olarak karşılaşılr. Ruhçuluk, keyfiyetçilik, ahlakçılık, milliyetçilik, sermaye ve mükoyette tedbircilik, cemiyetçilik, nizamcılık, müdahalecilik gibi esasları sıralayarak Batı karşısında yeniden bir medeniyet iddiası göstermek için bu prensiplere sıkı sıkıya bağlanmak gerektiğini iddia eder. Bununla beraber onda da Mehmed Âkif'te olduğu gibi medeniyet idrakinin başlı başına bir çerçevesinin çizilmesi söz konusu değildir.

Sezai Karakoç'u hem Mehmed Âkif'ten hem de Necip Fazıl'dan ayıran ana nokta da medeniyet idrakinin bütün boyutlarıyla düşünölmüş ve dile getirilmiş olmasıdır. Bu bağlamda İslam medeniyetinin dünö, bugünö ve yarını onda bir çizgisel bütönlük içinde görölr. Öncelikle o, İslam'ı başlı başına bir medeniyet olarak görür. İslam medeniyetini başka medeniyetler karşısına koyarak değerlendirmez. Onu salt öz bir potansiyel olarak ele alır ve değerlendirir. Kavramları, kurumları, maddi ve manevi yönleri ile İslam medeniyeti kendine özgü ve eşsiz bir medeniyettir. Sadece Batı medeniyetine öncölük etmesi bakımından değil, kurulmuş ve kurulacak olan bütün medeniyetlerin kalıcılığı ve insanlığa faydası açısından örneklığı tartışılmaz bir medeniyettir. Bu bağlamda İslam medeniyetinden başka dünyaya alternatif sunacak bir medeniyetin bulunmadığı inancındadır. Bütönlük eski medeniyetler içinde ölmeyen, ölmeyecek olan ve yeniden dirilme potansiyelini içinde barındıran yegâne medeniyettir. Bu sebeptendir ki, İslam medeniyetini "açık medeniyet", yani yeni varyasyonları ortaya çıkarma gücüne sahip medeniyet olarak tanımlar.

Batı'nın Rönesans'la sanat ve edebiyatta, Reform hareketiyle pozitif bilimlerde yakaladığı yükseliş, Aydınlanma ile fen ve bilim alanlarında ilerleyişi getirir, keşiflerin yolunu aralayarak özellikle teknik alanda dünyanın geri kalanını hayran bırakan yenilikleri ortaya çıkarır. Batı'nın bilim ve teknik sahada yeniden yükselttiği medeniyet, tersi istikamette bir seyir takip eden İslam medeniyetinin son büyük temsilcisi Osmanlı Devleti ricalinin de hayranlığını kazanır. Devleti yeniden güçlendirmek için önce askeri alanda başlatılan, akabinde eğitim ve kültür alanlarıyla devam eden ve nihayet sosyal hayata akseden "medenileşme" serencamı, giderek Batılılaşmaya dönüşür ve her alana yayılır. Batı medeniyetinin bu yükselişine ve üstönlüğüne temelde Mehmed Âkif "ahlak" zayıflığı, Necip Fazıl "ruh"un maddeye yenilmesi, Sezai Karakoç ise "sevgi" yoksunluğu eleştirisi getirir. Her üç isim de Batı medeniyetinin Rönesans sonrası bilim, teknik ve sanayi gibi maddi alanlardaki

üstünlüğünü teslim etme hususunda ortak bir noktada durur. Ayrıca bu medeniyete kendi anlayış ve algılayışları bakımından şerh düşme noktasında da ortak bir paydaya sahiptirler. Ancak Batı medeniyeti karşısındaki tutumlarına daha yakından bakıldığında önemli farklar hemen dikkati çeker.

Öncelikle Mehmed Âkif, bizatihi şahit olduğu yenilgi ve toprak kayıpları karşısında Batı'nın üstünlüğünü somut olarak yaşamış, bu yaşanmışlığın getirdiği bir çaresizlikle Batı medeniyetinin ulaştığı maddi seviyeye tez vakitte ulaşmanın kaçınılmazlığına inanır. Bu sebeptendir ki Âsım, Avrupa'da eğitim alması konusunda teşvik edilir. Hem de hiç vakit kaybetmeden. Tek çekincesi vardır Âkif'in, o da Batı'ya gidip dönenlerin kendi değerlerine yabancılaşmış olmaları ve Batı'nın iyi yanlarını almaları gerekirken, ahlaksızlıklarına kapılıp dönmeleridir. Bunun dışında Batı medeniyetinin bilim, fen, teknik, şehircilik vb. alanlarda ulaştığı seviyeye erişmeyi bir zorunluluk olarak görür. Hatta birçok konuda İslam'ın ve Kur'an'ın emrettiği niteliklere Batı'nın sahip olduğu vurgusu dikkat çekicidir.

Necip Fazıl ise Batı medeniyetinin akılla ulaştığı maddi seviyenin ruhi eksikliğine dikkat çeker. Mehmed Âkif'e göre Batı'yı daha kapsamlı değerlendirdiği görülür. Bu değerlendirmede tespitler, teşhisler ve kabul/ret tutumları hâkimdir. Bu tutumlar Âkif'in ahlak şerhini de içine alacak şekilde ruh yoksunluğunda düğümlenir ve ideolojik bir zemine oturur. Yunan aklının, Roma nizamının ve Hıristiyanlık ahlak ve hassasiyetinin toplamı olarak formüle ettiği Batı medeniyeti fikir, nizam ve ahlak bakımından sırasıyla bu üç temelden beslenir. Bu bağlamda Batı medeniyeti sadece maddede muhteşem bir müspet bilgiler manzumesinden ibarettir ve ruhtan tamamen yoksundur. Bununla beraber bu medeniyetin bir Rönesans yapabilmiş olmasını takdirden kendini alamaz. Ulaştığı teknik seviyeyi takdir etmek zorunda kalır. Bütün olarak bakıldığında her ne kadar Mehmed Âkif'ten daha kapsamlı, geniş perspektifli ve eleştirel bir Batı medeniyeti değerlendirmesi görünse de alttan alta bastırılmış bir hayranlığın var olduğuna dair izler de dikkat çeker.

Sezai Karakoç'un Batı medeniyeti karşısındaki tutumu ise kendi medeniyetini içselleştirmiş bir zihnin berraklığını barındırır. Bu manada ne duygusal ve aceleci, ne de doğrudan itham edici ve ideolojiktir. Onun bakışındaki en önemli farklılık, Batı medeniyetine göre belirlenmiş bir bakıştan ziyade, kendi medeniyetinin değerler sistemi üzerinden belirlenen bir bakışa sahip olmasıdır. Bu bağlamda Mehmed Âkif'te

ve Necip Fazıl'da Batı medeniyetinin zorladığı ve konumlandığı bir bakış açısı dikkat çekerken (buna savunmacı da diyebiliriz) onda bunun hemen hemen kendi değerler sistemi ve bunun verdiği bir özgüvenle oluşmuş bakış açısı dikkat çeker. Bir medeniyeti değerlendirirken “o medeniyetin bağımsızlığını görmek ve tanımak, ayrıca içten yapılan gözlem ve incelemeleri bilmek” ifadesinde anlamını bulan bir bakıştır onun bakışı. Dolayısıyla bu durum onu öncüllerinin farkına var(a)madıkları teknik-ahlak, akıl-ahlak/ruh ayrılmazlığının bilincine ulaştırır. Bu bağlamda Batı medeniyetinin ahlakı ile tekniğini, akli ile ruhunu ayırmadığını, ona ve bütün medeniyetlere böyle bir bütünlük içinden baktığı söylenebilir. Nitekim “Masal” şiirinde farklı saiklerle Batı'ya giden her oğulun ne saikle giderlerse gitsinler Batı'da kaybolduklarına işaret edişi bundandır.

Sonuç olarak, yaşadıkları dönemlerin ekonomik, sosyal, siyasal ve psikolojik şartlarından ve kendi şahsiyetlerinden kaynaklanan bakış açısı, duygu ve düşünce farklılıklarına rağmen, Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç geç-Osmanlı'dan günümüze alternatif bir kimlik söylemine kapı aralamışlardır. Bir kimliğin oluşmasında ve sürekliliğinde, o kimliğe ait belleğin yaşatılmasında ve aktarılmasında yapıtaş görevi üstlenen coğrafya, tarih ve medeniyet konularında İslami kimliklerine koşut bir söylem üretmişlerdir. Sanat ve düşünce eserleri vasıtasıyla ürettikleri bu söylem, gerek kendi dönemlerinde gerekse sonraki dönemlerde Türkiye'de İslam kimliği söyleminin köşe taşları olmuştur.

Genel kanaatin aksine bu üç ismin İslami kimliklerindeki ortaklıkların ve buna bağlı benzerliklerinin yanı sıra coğrafya, tarih ve medeniyet konularında benzer söylemleri kadar farklı söylemlere sahip oldukları da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ön planda yer alan bütün ortak değerlerine ve benzerliklerine rağmen arka planda önemli bir duygu, düşünce ve yorum zenginliğine sahip oldukları görülmektedir. Onlar hakkında yapılacak toplu değerlendirmelerde genelleyici ifadelerden kaçınmanın, duygu ve düşüncelerine bağlı şahsiyetlerine daha fazla eğilmenin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onların temsil ettikleri dünya görüşünün ve medeniyet idrakinin de tek sesli olmadığı, olamayacağı çıkarımı bir zorunluluk olarak görünmektedir. Bu durum Türkiye'de İslami kimlik söyleminin ve ona bağlı aidiyet unsurlarının algılanış ve yorumlayışlarının çeşitliliğine de delalet etmektedir.

Bu çalışmanın Türkiye’de sanatın, edebiyatın, şiirin ve düşüncenin kimlik oluşturma, sürdürme ve yaşatma gücünün örneklenmesi açısından önem arz ettiği kanaatindeyiz. Bu ve benzeri çalışmaların sayısının artması, Türk edebiyatının birçok farklı alanla olan ilişkisini, farklı disiplinlerle olan irtibatını ve mukayeseli çalışmaların önemini göstermesi bakımından önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyoruz. Bu bağlamda çalışmanın bu üç ismin ve onların ayak izlerine basarak sanat, edebiyat, şiir ve düşünce verimleri ortaya koyan isimlerin anlaşılmasına örnek olmasını ümit ediyoruz. Ayrıca *Sebilürreşad*, *Sırâtülmüstakim*, *Büyük Doğu* ve *Diriliş* dergilerinin incelenmesi bu çalışmanın bir tarafıyla eksik kalan yanının tamamlanmasını sağlayacak, bu alanda önemli bir boluğu dolduracaktır.

KAYNAKÇA

- Abat, Umut Yaşar: **Immanuel Kant'ın Felsefesinde Mekan ve Zaman**, Ankara, Ürün yayınları, 2012.
- Akkaya, M. Şükrü: **Tarih Metodu ve Felsefesi Notları**, Ankara, Ulus Basımevi, 1938.
- Aktay, Yasin: "Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı", "**Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**", İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Altun, Fahrettin: "Necip Fazıl Kısakürek'in Yakın Tarih Görüşü Hakkında Bazı Değerlendirmeler", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, Yıl: 9, S.: 97, Ocak 2005.
- Andı, M. Fatih: "Afrika Bağımsızlık Savaşlarının II. Yeni Şiirine Yansımaları", **İÜ. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, nr. XXXIII, İstanbul 2005.
- Andı, M. Fatih: "Medeniyet Dediğin...", **İstiklâl Marşı'nın Kabûlünün 90. Yıldönümü Dolayısıyla: İtiklâl Marşı İstikbâl Marşı 41 Dize 41 Yorum**, Editör: M. Fatih Andı-Hasan Akay, İstanbul, Hat Yayınevi, 2014.
- Andı, M. Fatih: "Mehmet Âkif'in Dârülfünûn Hocalığı ve Darülfünûn'da Verdiği Edebiyat Dersleri", **Vefatının 75. Yılında Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, (Haz.: Vahdettin Işık), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2011.

- Aslan Cobutoğlu, Serap: **Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- Assmann, Jan: **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, Çev.: Ayşe Takin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Baş, Münire Kevser: **Diriliş'in Yapıtaşları: Sezai Karakoç Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar**, yy, Lim Yayınları, 2015.
- Bachelard, Gaston: **Uzamin Poetiskası**, Çev.: Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.
- Baykara, Tuncer: **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar**, İzmir, Akademi Kitabevi, 1992.
- Berkes, Niyazi: **Baticılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2002.
- Bilge, Muhittin: **Medeniyet ve Diriliş**, İstanbul, Hece Yayınları, 2004.
- Bilgin, Nuri: **Tarih ve Kolektif Bellek**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2013.
- Bostan Ünsal, Fatma: "Mehmet Âkif Ersoy", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

- Braudel, Fernand: **II. Felipe Dönemi'nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası 2. Cilt**, Çev.: Ali Kılıçbay, Mehmet Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1994.
- Braudel, Fernand: **Historire et Sociologie, Ecris sur l'Histoire**, 1969.
- Braudel, Fernand: **Uygarlıkların Grameri**, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınevi, 1996.
- Braudel, Fernand: **Uygarlık Yargılanıyor**, Çev.: Kasım Yargıcı-M. Ali Yalman, İstanbul, Örgün Yayınları, 2011.
- Calinescu, Matei: **Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch**, Bloomington, Indiana University Press, 1977.
- Canefe, Nergis: **Anavatandan Yavruvatana Milliyetçilik, Kimlik ve Aidiyet**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Carr, Edward Hallet: **Tarih Nedir?**, Çev.: Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet: **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Collingwood, Robin George: **Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar**, Çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Connerton, Paul: **Toplumlar Nasıl Anımsar**, Çev.: Alâeddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.
- Connerton, Paul: **Modernite Nasıl Unutturur**, Çev.: Kübra Kelebekoğlu, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2009.

- Coşkun, Sezai: “Sezai Karakoç’un Şiirleri Üzerinde Edebiyat-Medeniyet-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme” **Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 5/1 Winter 2010.
- Curtius, Ernst Robert: **Fransız Medeniyeti**, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938.
- Çağrı, Mustafa: “Kardeşlik”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. 24, s. 485-486.
- Çıraklı, Mustafa Zeki: "Medeniyetlerin Karşılaşmasından Hibrit Kimliklere", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012.
- Çiğdem, Ahmet: **Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.
- Dellaloğlu, Besim F.: **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Durant, Will: **Medeniyetin Temelleri**, Çev: Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Erguvan Yayınevi, 2007.
- Düzdağ, M. Ertuğrul: “Son Şiiri ile Mehmed Akif”, **Altınoluk Dergisi**, S.: 5, Temmuz 1998.
- Eroğul, Cem, **Devlet Nedir?**, İstanbul, İmge Yayınevi, 1990.
- Ersanlı, Büşra: **İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

- Ersoy, Emin Âkif: **Babam Mehmet Âkif: İstiklal Harbi Hatıraları**, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2010.
- (Ersoy), Mehmed Âkif: **Düz yazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar**, Haz.: A. Vahap Akbaş, İstanbul, Beyan Yayınları, 2011.
- (Ersoy), Mehmed Âkif: “Hasbihal”, **Sırât-ı Müstakîm**, C.: 4, S.: 91, 2 Haziran 1910.
- Ersoy, Mehmed Âkif: **Safahat**, Haz.: Yakup Çelik, Ankara, 2008.
- Ferguson, Niall: **Uygarlık: Batı ve Ötekiler**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, s. 30.
- Ferré, André: **La Géographie Littéraire**, Paris: Sagittaire, 1946.
- Fukuyama, Francis: **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çev.: Zülfü Diclelili, İstanbul, Profil Yayınları, 2016.
- Gadamer, Hans-George vd.: **Edebiyat Nedir?**, Çev.: Şahbender Çoraklı-Ahmet Sarı, Erzurum, Babil Yayınları, 2002.
- Göle, Nilüfer: “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, (Ed.: Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba), Çev.: Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 1998.
- Göleç, Mustafa: “Büyük Doğu Kapaklarından Yansıyan Tarih Görüşü: Polemikle Uzlaşma Arasında”, **Özü Yüzden Okumak: Büyük Doğu Kapaklarının**

- Dili Sempozyumu Bildirileri Kitabı**, Haz.: Prof. Dr. M. Fatih Andı-Yrd. Doç. Dr. Bahtiyar Aslan, İstanbul, Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Günaydın, Yusuf Turan: **Mehmet Âkif'in Mektupları**, İstanbul, Ebabil Yayınları, 2009.
- Hobsbawm, Eric J.: **Tarih Üzerine**, Çev.: Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2009.
- Hobson, John M.: **Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri**, Çev.: Esra Erment, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Hungtington, Samuel P.: **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, Çev.: Mehmet Turhan-Y. Z. Cem Soydemir, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2006.
- Husserl, Edmund: **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- İbn Haldun, **Mukaddime**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2007.
- İbrahim, Abdürreşid: **Âlem-i İslam ve Japonya'da İslamiyet'in Yayılması**, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003.
- Jenkins, Keith: **Tarihi Yeniden Düşünürken**, Çev. Ayhan Şahin, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011.

- Kalın, İbrahim: **Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016.
- Kalın, İbrahim: “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 15, S. 29, 2010/2.
- Kaplan, Mehmet: **Edebiyat Üzerine Araştırmalar**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.
- Kaplan, Mehmet: **Nesillerin Ruh**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1991.
- Kara, İsmail: “Sabır Katlanmak Değil Göğüs Germektir: Akif’in Aktif Din ve Ahlâk Anlayışı”, **Vefatının 75. Yılında Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildirileri**”, Haz. Vahdettin Işık, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2011.
- Karaca, İsmail: **Türk Edebiyatında Tarihi Romanlar: Türk Tarihi ile İlgili, 1951-1960**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.
- Karakoç, Sezai: **Çağ ve İlham I: Metafizik Gerilim Şartı**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015
- Karakoç, Sezai: **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014
- Karakoç, Sezai: **Çağ ve İlham III: Yazgı Seçisi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.

- Karakoç, Sezai: **Çağ ve İlham IV: Kuruluş**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.
- Karakoç, Sezai: **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, İstanbul Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Çıkış Yolu III: Kutlu Millet Gerçeği**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.
- Karakoç, Sezai: **Dirilişin Çevresinde**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Diriliş Muştusu**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Diriliş Neslinin Amentüsü**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1976.
- Karakoç, Sezai: **Düşünceler I: Kavramlar**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.
- Karakoç, Sezai: **Düşünceler II: Kurumlar**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Edebiyat Yazıları I: Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Edebiyat Yazıları II: Dişimizin Zarı**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Edebiyat Yazıları III: Eğik Ehramlar**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.

- Karakoç, Sezai: **Farklar: Günlük Yazılar I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I: Perde Devrildiği An**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.
- Karakoç, Sezai: **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi: III: Doğum Işığı**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.
- Karakoç, Sezai: **Gün Doğmadan**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2010.
- Karakoç, Sezai: **Gün Saati: Günlük Yazılar IV**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: “Hâtıralar”, **Diriliş**, Yıl: 30, S.: 56, 11 Ağustos 1989.
- Karakoç, Sezai: **İnsanlığın Dirilişi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **İslâm**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **İslâmın Dirilişi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Kıyamet Aşısı**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.

- Karakoç, Sezai: **Makamda**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Mehmed Âkif**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Meydan Ortaya Çıktığında: Hikâyeler I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Piyesler I: Ertelenen Düğün-Çeyiz-Perde-Görev**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.
- Karakoç, Sezai: **Ruhun Dirilişi**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Sûr: Günlük Yazılar III**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Sütun: Günlük Yazılar II**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Tarihin Yol Ağzında**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Unutuş ve Hatırlayış**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai: **Portreler: Hikâyeler II**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Varolma Savaşı I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.
- Karakoç, Sezai: **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı: I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.

- Karakoç, Sezai: **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai: **Yitik Cennet**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: **Kıralık Konak**, İletişim yayınları, İstanbul, 2016.
- Karataş, Ali İhsan: "İslâm Medeniyetinde Kitap ve Kütüphane", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 198/199/200, Haziran-Temmuz-Ağustos 2013.
- Karataş, Turan: **Doğunun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç**, İstanbul, Kaynak Kitaplığı, 2013.
- Kasaba, Reşat: "Eski ile Yeni Arasında Modernizm ve Kemalizm", **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, (Ed.: Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba), Çev.: Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 1998.
- Kaya, İlhan: "Coğrafi Düşüncede Mekân Tartışmaları", **Düşünme Dergisi**, C.: 2, S.: 4, Yıl: 2013.
- Kaygalak, İrfan: "Postmodern Eleştirilerin Coğrafi Düşünce ve Yeni Mekân Kavrayışları Üzerine Yansımaları", **Coğrafi Bilimler Dergisi**, C.: 9, S.: 1, Yıl: 2011.
- Kemal, Namık: "Medeniyet", **İbret**, Sayı 84, 1 Ocak 1873.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Abdülhamîd Han**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Ahşap Konak**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.

- Kısakürek, Necip Fazıl: **Bâbîâli**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Başmakalelerim: 1**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2008.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Başmakalelerim: 2**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2008.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Başmakalelerim: 3**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2008.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Büyük Doğu Cemiyeti**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Canım İstanbul**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çerçeve: 1**, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çerçeve: 2**, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çerçeve: 3**, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çerçeve: 4**, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çerçeve: 5**, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çerçeve: 6**, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çile**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Çöle İnen Nur**, İstanbul Büyük Doğu Yayınları, 2006.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Dünya Bir İnkılap Bekliyor**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.

- Kısakürek, Necip Fazıl: **Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Hesaplaşma**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Hikâyelerim**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Hitabeler**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **İdeolocya Örgüsü**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **İstanbulu Hasret**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2005.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Kanlı Sarık**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Konuşmalar**, Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Künye**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Mukaddes Emanet**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **O ve Ben**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Öfke ve Hiciv**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2008.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Rapor 1/2**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009.

- Kısakürek, Necip Fazıl: **Rapor 3/4**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Rapor 5/6**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Rapor 7/8**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Rapor 9/10**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Rapor 11/13**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Sahte Kahramanlar**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Vatan Dostu Sultan Vahidüddin**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Villa Semer**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Yeniçeri**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Yunus Emre**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Kızılçelik, Sezgin: “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu, ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”, **Türk Sosyoloji Araştırmaları Sosyoloji Yılığ: Sosyoloji ve Coğrafya**, Haz.:

Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, İstanbul, Kızılelma Yayınları, 2006, s. 141.

Koç, Murat:

Yeni Türk Edebiyatında Boğaziçi ve Boğaziçi Medeniyeti, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1998.

Koç, Turan:

“Edebiyat ve Dünya Görüşü”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 194, Şubat 2013.

Koçak, Mesut:

Ahmet Midhat Efendi'nin Ahmet Metin ve Şirzad Romanında Tanzimat İdeolojileri, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Köprülü, M. Fuad:

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

Köprülü, Orhan F., Uzun, Mustafa: “Akşemseddin”, **DİA**, C.: 2, 1989, s. 299-302.

Lacoste, Yves:

Coğrafya Her Şeyden Önce Savaş Yapmaya Yarar, Çev.: Selim Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Lefebvre, Henri:

Mekânın Üretimi, Çev.: Işık Ergüder, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2014.

Lekesiz, Ömer:

“İslâmî Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü”, **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

Livingstone, D. N., Withers, C.:

Coğrafya ve Devrim, Çev.: Dilek Cenkçiler, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010..

- Mardin, Şerif: **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler III**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif: **Türk Modernleşmesi: Makaleler IV**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Meriç, Cemil: **Mağaradakiler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Mirabeau, Markisi Victor Riqueti: **L’Ami des hommes, ou Traité de la Population**, Hambourg, 1756.
- Montesquieu, C.L. Secondat: **Kanunların Ruhü Üzerine**, Çev.: Fehmi Baldaş, İstanbul, Hiperlink Yayınları, ty.
- Moran, Berna: **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İstanbul,
- Mülâyim, Selçuk: “Sinan”, **DİA**, C.: 37, 2009, s. 224-227.
- Narlı, Mehmet: “Şiir ve Balkon: “Halit Fahri Ozansoy’un “Balkonda Saatler” Şiiri ile Sezai Karakoç’un “Balkon” Şiiri Üzerine Bir Çözümleme”, **Uluslararası Sezai Karakoç Sempozyumu Bildirileri**, (Ed.: Prof. Dr. Kemal Timur), Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014.
- Okay, Orhan: **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008.
- Oppenheimer, Franz: **Devlet**, Çev.: Alâeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1984.
- Ortaç, Yusuf Ziya: **Üç Kathı Ev**, İstanbul, 1953.
- Öz, Asım: “Geçmiş ile Gelecek Arasında: “İslam Medeniyeti” Kavramının Serüvenine İlişkin Bazı

- Notlar”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 186/187/188, Haziran-Temmuz-Ağustos 2012.
- Özbaran, Salih: **Tarih, Tarihçi ve Toplum: Tarihin Çağrışımı, Doğası, Tarihçilik ve Tarih Öğretimi Üstüne Düşünceler**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Özcan, Abdülkadir: “Akıncı”, **DİA**, yıl: 1989, cilt: 2, sayfa: 249-250.
- Özdenören, Rasim: “Yazar Kendi Dünya Görüşünün Dışına Çıkabilir mi?”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 194, Şubat 2013.
- Özlem, Doğan: **Tarih Felsefesi**, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 1998.
- Öztürk, Serdar: **Mekân ve İktidar**, Ankara, Phoenix Yayınları, 2012.
- Sâmî, Şemseddin: **Medeniyet-i İslâmiyye**, Haz. Remzi Demir, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 1996.
- Sâmî, Şemseddin: **Kâmus-ı Türkî**, İstanbul, İkdam Matbaası, 1317.
- Schweitzer, Albert: **Medeniyet Felsefesi: 1. Cilt**, Çev.: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011.
- Şinasi, İbrahim: **Müntahabât-ı Eş’âr**, Haz.: Süheyl Beken, Ankara, Dün Bugün Yayınevi, 1960.
- Şulul, Kasım: **İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Yaşadığım Gibi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.
- Taşdelen, Vefa: “Dünya Görüşü ve Sanatçının Konumu”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 194, Şubat 2013.
- Tatçı, Mustafa: “Yunus Emre”, **DİA**, C.: 43, 2013, s. 600-606.
- Temel, Ali Ulvi: "Fransız Devriminin Düşünsel Temelleri", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 210/211/212, Haziran-Temmuz-Ağustos 2014.
- Thompson, Paul: **Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih**, Çev.: Şehnaz Layıkel, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Topaloğlu, Aydın: “Materyalizm”, **DİA**, C.:28, 2003, s. 137-140.
- Tökel, Dursun Ali: “Bir Medeniyet Eleştirmeni Olarak Necip Fazıl”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, Yıl: 9, S.: 2005 97, Ocak
- Traverso, Enzo: **Geçmişin Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika**, Çev.: Işık Ergüder, İstanbul, Versus Kitap, 2009.
- Uçan, Hilmi: “Tasavvufun Değiştirici Yönü, Necip Fazıl ve Ehl-i Sünnet Anlayışı”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, Yıl: 9, S.: 97, Ocak 2005.
- Uslu, Recep: “Bedir Gazvesi”, **DİA**, C.:5, 1992, 324-325.
- Ünüvar, Kerem: “İttihatçılıktan Kemalizme İhya’dan İnşa’ya” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası**

- Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, İstanbul, 2009.
- Ünüvar, Kerem: “Abdullah Cevdet”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, İstanbul, 2009.
- Yetiş, Kazım: **Bir Mustarip: Mehmet Âkif Ersoy**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2006.
- V. Findley, Carter: **Modern Türkiye tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik: 1789-2007**, Çev.: Güneş Ayas, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016.
- Yanar, Işık: “Necip Fazıl Düşüncesinde Doğu-Batı ve Modernleşme”, **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, Yıl: 9, S.: 97, Ocak 2005.
- Yenen, İbrahim: "İslâm Medeniyetinin Klasik (Ortaçağ) Batı Düşüncesine Etkileri", **Hece Aylık Edebiyat Dergisi**, S. 198/199/200, Haziran-Temmuz-Ağustos 2013.
- Zeydan, Corci: **İslam Uygarlıkları Tarihi I-II**, Çev.: Necdet Gök, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Zürcher, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Yozgat'ta dünyaya geldi. 2007 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. 2011 yılında "Ahmet Midhat Efendi'nin Ahmet Metin ve Şirzad Romanında Tanzimat İdeolojileri" başlıklı tezi ile Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nden yüksek lisans derecesi aldı. Çeşitli özel eğitim kurumlarında öğretmenlik ve idarecilik yaptı. 2015 yılında Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi'nde çalışmaya başladı.