

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEZAI KARAKOÇ’UN SİYASAL FİKRİ VE DİRİLİŞ
TEZİ

HARUN AKDEMİR

2501160781

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ AĞCAN

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HARUN AKDEMİR Numarası : 2501160781
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE
ULUSLARARASI İLİŞKİLER Danışmanı : DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ
AĞCAN
Tez Savunma Tarihi : 04.10.2019 Saati : 11.00
Tez Başlığı : SEZAI KARAKOÇ'UN SİYASAL FİKRİ VE DİRİLİŞ TEZİ

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ÖYÇÜMLÜSÜYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-PROF. DR. MAHMUT HAKKI AKIN		KABUL
2- DOÇ. DR. AHMET EMRE ATEŞ		
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ AĞCAN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. EDİP ASAF BEKAROĞLU		KABUL
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ ASLAN		

ÖZ

SEZAI KARAKOÇ'TA SİYASAL FİKRİ VE DİRİLİŞ TEZİ

Harun Akdemir

Türkiye’de Sezai Karakoç hakkında yapılan akademik çalışmalarda, Karakoç’un genel düşünce yapısı siyasal ile olan ilişkisi bağlamında yeterince değerlendirilmemiştir. Bu tez çalışması Sezai Karakoç’un siyasal fikrini, siyasal teori bağlamında felsefi-analitik bir metodoloji ile tartışmıştır. Çalışmanın temel iddiası; Sezai Karakoç’un düşüncelerinde açık seçik siyasal bir fikrin terkip edildiğidir. Bu siyasal fikrin çözümlenmesi ve izah edilmesi için ontoloji olarak siyasal, başka bir deyişle varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramı eşliğinde bir tartışma yürütülmüştür. Öncelikle siyasal ve siyaset kavramlarıyla nasıl bir muhtevanın kastedildiği açıklanmış, akabinde ise ifade edilen kavramsal çerçeve eşliğinde Karakoç’un siyasal fikri izah edilmiştir. Karakoç’un eserleri siyasal düşünce bağlamında büyük ölçüde görmezden gelinmiş ya da gerekli ilgiyi görmemiştir. Bu nedenle düşünürümüzün fikirlerini ontoloji olarak siyasal kavramı bağlamında değerlendirmenin, Türkiye’de gerçekleşen siyasal tartışmalara sağlayacağı katkı göz önüne alınarak hareket edilmiştir. Çalışma boyunca Karakoç’un kamusa alanda bir varoluş biçimi olarak teklif ettiği kurumsal-olgusal-pratik unsurları mümkün kılan varlık-anlam-değer kümesinin ne olduğu cevaplanmaya çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Karakoç’un düşünceleri bağlamında siyaseti mümkün kılan şey nedir sorusunun cevabı aranmıştır. Bu bağlamda siyasal ile siyaset kavramları arasında yapılan ayırımdan istifade edilerek hareket edilmiştir. Bu sayede ontoloji olarak siyasal kavramını oluşturan temeller ve ilkeler açıklanmış ve beraberinde bunun ontik düzeye olan yansımaları gösterilmeye çalışılmıştır. Burada yapılan tartışmalar ile Karakoç’un düşüncelerindeki siyasal fikrin ilgili kavramsal çerçeve eşliğinde izah edililişinin, Sezai Karakoç’un teklif ettiği siyasal varoluş biçiminin daha iyi anlaşılması için yararlı olacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, Diriliş Tezi, Siyasal, Siyaset,

ABSTRACT
THE POLITICAL IN TOHUGHT OF SEZAI KARAKOC AND
HIS RESURRECTION THESIS

Harun Akdemir

In studies that have been carried out in Turkey, Karakoç's ideas have not been adequately appreciated in the context of their relations with the political. In this study, Sezai Karakoç's political idea was discussed with a philosophical-analytical methodology in the context of political theory. Main claim of the study is that a political idea is clearly composed in Sezai Karakoç's writings. In order to decode and explain this political idea, a discussion was conducted with the concept of political as ontology, in other words, political as being-meaning-value. Primarily, what kind of content is meant by the concepts of political and politics is explained and afterwards Karakoç's political idea is explained within the conceptual framework that has been stated. In the context of political thought, Karakoç's works were largely ignored or didn't get required attention. Therefore this study was conducted by taking into account the contribution that will be made to the political debates taking place in Turkey by evaluating his ideas within the concept of political as ontology. Throughout the whole thesis, there is an attempt to answer what is the set of being-meaning-value that makes the institutional-factual-practical elements possible that Karakoç proposes as a form of existence in the public-private sphere. In other words, I tried to find an answer to the question of what makes politics possible in the context of Karakoç's thoughts. In this context the thesis is written by making a use of the distinction between political and politics. In this way the foundations which make the concept of political possible was made an exposition, and their reflections of exposition to ontic dimension was disclosed. It is hoped that the explanation of the discussions that has been put forward in these thesis and Karakoç's political idea within the conceptual framework helps to better understand the political existence form that he proposes.

Key Words: Sezai Karakoc, Resurrection Thesis, Political, Politics

ÖNSÖZ

Siyasal kavramının ontolojik bir soruşturmasını felsefi-analitik bağlamda tartışmak, siyaset biçimlerini açıklamak ve daha anlaşılır kılmak için oldukça önemlidir. Bu tartışmada siyaseti mümkün kılan şey nedir sorusu eşliğinde siyasal kavramına yüklenen ontolojik anlam-değer kümesini oluşturan temeller çözümlenmeye çalışılır. Böyle bir çözümleme disiplinler arası bir araştırma sürecini gerekli kılar. Bu süreç ise oldukça zordur. Heidegger'in ismiyle müsemma olmuş, varolanı mümkün kılan varlık idraki/anlayışı nedir sorusu, çağdaş siyasal teori içerisinde yeni bir terminolojiyle siyasal teklifleri mümkün kılan temelleri tartışmak için mülahaza edilen öncelikli konular arasında yer alır. Bu çalışmada bu soruların salt teorik bir tartışması yoktur. Bunun yerine siyasal teorinin sunmuş olduğu kavramsal zenginlik eşliğinde, Sezai Karakoç'un siyasal fikrini keşfetmek ve izah etmek için bir tartışma ortaya konmuştur.

1933 yılında Ergani'de doğan Sezai Karakoç, Türkiye'de tecrübe edilen siyasal varoluş için teorik ve pratik bağlamda özgün bir teklif ortaya koyar. İlgili tartışmalar eşliğinde siyasal bir duruş olarak ifade edebileceğim bu tavır, Türkiye'de siyasi düşünce serüveni için bir zenginlik kaynağıdır. İdeolojik yaklaşımları bir kenara bırakarak ve ön yargılarımıza mesafe koyarak Karakoç'un siyasal fikrini olduğu şekliyle tefekkür etmenin, çağdaş Türkiye tarihinde ortaya konulan siyasal tefekkür terkiplerinin belirli bir bağlamda anlaşılması ve tartışılması için gerekli olduğuna inanıyorum. Bu çalışmanın tohumları, lisans yıllarımda gerçekleştirdiğim Sezai Karakoç ziyaretlerinde atıldı. Bu ziyaretlerde Sezai Karakoç'un şair yönünün ön plana çıkarılarak siyasal varoluşumuz için dile getirdiği tekliflerin görmezden gelinmesinden duyulan rahatsızlığa şahit oldum. Bu durumdan duyduğu rahatsızlığı Sezai Karakoç bizzat ifade ederek dile getirmiştir. Ziyaretlerim esnasında dinlediklerim ile siyasal kavramı üzerine gerçekleştirdiğim okumalar/tartışmalar arasında bir bağ kurduğumda, Karakoç'un siyasal fikrinin nasıl tartışabileceği ve açıklanabileceği sorusunu gündemime aldım. Bu düşünceler eşliğinde, yüksek lisans tezimi Karakoç'un siyasal fikrini açıklamaya, ontoloji olarak siyasal/varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramları etrafında gerçekleştirmeye karar verdim. Bu noktada

siyasal kavramını anlamlandırmak için teorik bir çerçeve oluşturma zorluğu, zaman zaman çalışmadan vazgeçme düşüncelerini aklıma getirmiş olsa da, nihayetinde iktiza eden açıklamaları yapabileceğim bir kavramsal çerçeve ortaya koyduğuma inanıyorum. Siyasal ve siyaset kavramları arasındaki ontolojik ve ontik boyuttaki ayırmadan istifade ederek gerçekleştirdiğim bu çalışmanın, Sezai Karakoç'un bir varoluş problemi olarak anlamlandırdığı siyasal fikrini açıklamamız ve bu fikri entelektüel tartışmalara dâhil etmemiz için faydalı olmasını umuyorum.

Çalışmanın ortaya çıkmasına katkısı olan ve araştırma sürecinde desteklerini esirgemeyen birkaç ismi burada anmak isterim. Öncelikle Sezai Karakoç'un kendisi ve eserleriyle tanışmama vesile olan Rasim Aytin ve Sedat Can'a minnettarım. Kendileri için sarf edeceğim her türlü şükran ifadesi nakıs kalacaktır. Sohbetleri ve önerileriyle desteklerini esirgemeyen kıymetli dostlarım Bahadır Sancak, Yasir Talha Öztürk ve Elif Beyza Öztürk'e teşekkür ederim. Tez yazım sürecinde, tüm yoğunluklarına rağmen metni birkaç defa okuyan, eleştirel değerlendirmelerini ve önerilerini esirgemeyen Uğur Altuntaş ve M. Asım Öncel'e de ayrı ayrı teşekkür ederim. Lisans yıllarımdan itibaren gerek akademik çalışmalarımızda gerekse hayatın içinde desteklerini esirgemeyen, hoca-talebe ilişkisinin ötesine uzanan bir samimiyet ve muhabbetle öğrencilerine verdiği değeri hissettiren ve kendisini tanımış olmaktan büyük mutluluk duyduğum Muhammed Ali Ağcan'a müteşekkirim.

Her zaman yanımda olan annem, babam ve eşim için her türlü şükran ifadesi nakıs kalacaktır. Büyük bir sabır göstererek desteklerini esirgemedikleri için kendilerine ayrı ayrı minnettarım.

Çengelköy - 2019

Harun Akdemir

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK İDRAKİ VE VAROLUŞ ŞUURU: SİYASAL VE SİYASET

I. Giriş	15
II. Siyasal Kavramının Unsurları	24
A. Temeller: Aşkınlık ve İçkinlik	24
B. Tarih	29
C. Çoğulluk: Biz ve Öteki.....	33
D. Tikellik ve Evrensellik	37
E. Korku ve Umut.....	39
III. Varlık İdraki Olarak Siyasalın Tezahürü: Siyaset	40

İKİNCİ BÖLÜM

SEZAİ KARAKOÇ'TA SİYASAL FİKRİ

I. Giriş	46
II. Karakoç Siyasal Fikrinin Kurucu Temelleri.....	47
A. Varlık-Anlam-Değer Olarak Siyasal: Aşkın Temellerin Ontolojik ve Epistemolojik Yansımaları.....	47
B. Tarih Şuuru ve Eskatolojik Motivasyon	55
C. Evrensellik ve Tikellik Arasında Gerilimli Bir İlişki Olarak Kimlik: Biz ve Öteki-ler	63
III. Karakoç Siyasal Fikrinin Kavramsal Temsili	71
A. Kâmil İnsan Temsilleri	72
B. Toplum ve Medeniyet	76
C. Millet ve Devlet.....	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİRİLİŞ TEZİ VE KURUMSALLAŞMA ÇABASI

I. Giriş: Varoluşun Çıkmaz Sokağında Diriliş Tezi	88
---	----

A. Yapılandırma Süreci.....	90
B. Diriliş Ruhu ve Diriliş Eri	93
C. Diriliş Sitesi ve Öncü Şehirler	97
II. Siyasal Bir Kurtuluş Olarak Diriliş Tezi	100
III. Bir Ütopya Tasavvuru Olarak Diriliş Tezi	102
IV. Kamusal Alanda Diriliş Tezinin Tezahürü ve Kurumsallaşma Teşebbüsü: Yüce Diriliş Partisi.....	104
SONUÇ.....	109
KAYNAKÇA	112



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
bs.	: Baskı
bkz.:	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
ed.:	: Editör
No:	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Aralığı
yay.haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Türkiye sahip olduğu tarihsel tecrübe eşliğinde siyaset sahnesinde farklı anlam-değer yüklü tanımlamalar ile farklı varoluş çabalarına şahit olmuştur. Türkiye'nin kendine özgü tecrübe ettiği sosyo-politik dönüşüm, müslüman düşünürler için de oldukça sancılı bir yapı ortaya koymuştur. Cumhuriyet dönemi ile birlikte *kopuş ve süreklilik*¹ arasında yaşanan gerilim, islami söylemleri yeni bir siyasal varoluş dili üretmeye mecbur bırakmıştır. Bu nedenle, müslüman düşünürler sahip oldukları varlık idrakiyle gerek sosyo-politik alanda gerekse kurumsal süreçlerde arzu edilen ahengi sağlamak için çaba göstermişlerdir. İsmail Kara, müslüman düşünürlerin bu gayretlerini; hayatın bütününde epistemolojik, ontolojik ve ontik ahengi tesis etme çabası olarak ifade eder.² Ancak cumhuriyetin ilanı ve akabinde yaşanan kurumsallaşma süreci³ ile müslüman düşünürlerin muhafaza döneminde arzu ettikleri muvaffakiyeti sağlayamadıklarını ve bu nedenle yaşanan varlık-anlam-değer krizine geniş çaplı bir tecdit faaliyetini gerçekleştirme mesuliyeti taşıdıklarını iddia edebiliriz.⁴ Bu bağlamda böyle bir ihya ve tecdit mesuliyetinin izlerini Sezai Karakoç'un yaşamında bizatihi siyasal olarak görmenin mümkün olduğunu öne sürebiliriz. Zira Karakoç'ta toplumsal ve tarihsel yaşamın siyasal değeri metafizik bir konumlanış üzerinden anlamlı hale gelmektedir.

Türk siyasi düşüncesinde göz ardı edilemeyecek bir yer işgal eden Sezai Karakoç, 1960'da ilk sayısını yayınlamış olduğu *Diriliş Dergisi* ile teorik zeminini oluşturduğu diriliş tezini hemen hemen otuz yıl boyunca geliştirerek, teklifini sistematik bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Bu satırların yazıldığı sırada 85 yaşında olan Sezai Karakoç, hayatta iken çok az kişinin görebileceği bir şöhrete farklı düzeylerde sahip olmuştur. Kuşkusuz bu şöhret, Sezai Karakoç'un gündeme

¹ Kemalizm'in Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün mirasından mutlak bir kopuşu temsil eden söylemlerine karşı, Osmanlı mirasının sürekliliğinin izlerini arayan söylemler arasındaki farklılıklara işaret eden "*kopuş ve süreklilik*" tezi için bkz.: Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.23-57.

² İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1: Metinler/Kişiler**, 4. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2014, s.17.

³ Ulus-devlet paradigması içerisinde, laik-seküler temelli bir devletin yenilenen siyasal varoluş kabulleri devletin kurumlarına yansımaktaydı. Halifeliğin kaldırılması, harf inkılabı, hukuki düzen ve eğitim reformlarını bu yeni zihniyetin müesseleşme veya kurumsallaşma çabaları olarak ifade edebiliriz.

⁴ Ahmet Davutoğlu, **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi**, 2. bs., Çev: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

getirilişinde birtakım olumsuzlukları, göz ardı edilişleri ve yanlış anlamaları beraberinde getirmiştir. Sezai Karakoç hakkında yapılmış çalışmaları değerlendirdiğimizde, büyük ölçüde sanat, düşünce ve edebiyat başlıkları altında yapılmış sınıflandırmalar ile karşılaşmaktayız. Sanat ve edebiyat dünyasında neredeyse tartışmasız bir otoriteye sahip olan Karakoç, düşünce başlığı altında birçok farklı konuya gündem oluşturmuştur. Fakat bu gündem oluşturma, Karakoç düşüncesinde insan, medeniyet, toplum, devlet gibi konuların daimi bir ilişki içerisinde oldukları siyasallıktan bağımsız bir şekilde ele alındığını gözlemliyoruz. Özellikle son yıllarda, yüksek lisans düzeyinde yapılmış olan çalışmalarda Karakoç'taki siyaset düşüncesini gündeme getirme çabaları olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu çabaların ikna edici bir şekilde gerçekleştirildiğini ve okuyuculara gerekli kavramsal çerçeveyi çizmiş olduklarını ifade etmemiz mümkün gözükmemektedir.

Bazı çalışmalar Karakoç'taki siyasallığa işaret etmiş, ancak gerekli kavramsal çerçeve ile siyasal muhtevayı anlamamıza yeterli katkıyı sağlayamamıştır. Diğer taraftan Sezai Karakoç, düşünce ve sanat dünyasındaki popülerliği sebebiyle genellikle edebiyat çalışmalarına konu edilmiştir. Bu edebiyat incelemeleri ve değerlendirmeleri Sezai Karakoç'u edebiyat alanı içerisine hapsetmiş, onun düşüncelerinde ve pratiklerinde açık seçik ortada olan siyasallığın takdir edilip tartışılmasına engel oluşturmuştur.⁵ Bu bağlamda Karakoç hakkında yapılan çalışmalar için siyasal düşünce doğrultusunda bir çölleşmeden⁶ bahsetmemiz mümkündür. Heidegger'in düşünmenin neliği üzerine kullandığı bu metaforu belli ölçüde Karakoç hakkında yapılmış çalışmalar için de kullanabileceğimize inanıyorum. Karakoç hakkında yapılan siyaset düşüncesi başlığı altındaki çalışmalarda bir çölün olduğunu ve aynı zamanda da bir çölleşmenin gerçekleştiğini kabul etmemiz gerekiyor. Zira bu alanda oluşmuş bir literatürün olduğunu söyleyemediğimiz gibi, yapılan çalışmaların çölün giderek büyümesine ve kuraklaşmasına, yani çölleşmenin giderek artmasına sebep olduğunu ifade edebiliriz.

⁵ **İslamın Dirilişi** isimli kitabın yayınlamasından sonra Türkiye'de teokratik bir devlet kurmak amacını benimsemiş olması iddiası ile Sezai Karakoç'un mahkemeye sevk, eserlerindeki siyasal muhtevaya işaret edebilir. Bu husus ile ilgili bir yazı için bkz.; Cavit Marancı, Şahin Torun, "Söz ve Fikir Mahkeme Karşısındayken Sezai Karakoç ve Diriliş Yargılaması: 8 Aralık 1971", **Ayraç: Aylık Kitap Tahlili ve Eleştiri Dergisi**, No:83, 2016, ss.37-47

⁶ Martin Heidegger, **Düşünmek Ne Demektir?**, Çev: Rıdvan Şentürk, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009.

Bu çölleşme ise Sezai Karakoç'un düşüncelerindeki siyasal fikrini değerlendirmemize ve entelektüel gündemimize taşımamıza gem vurmaktadır.

Şimdiye değin işaret edilmiş olan problemin üstesinden gelebilmek adına Sezai Karakoç'taki siyasal boyutu, ontoloji olarak siyasal (varlık-anlam-değer olarak siyasal) kavramı üzerinden keşfetmeyi, idrak etmeyi ve izah etmeyi amaçlıyorum. Varlık-anlam-değer olarak siyasal veya ontoloji olarak siyasal kavramlarını merkeze alarak bir tartışmayı yürütmemiz neden iktiza etmektedir? Heidegger'in varlık üzerine yapmış olduğu tartışmalarında istifham ettiği ve cevaplanması oldukça zor olan bir soru vardır; "*Varolanı mümkün kılan varlık nedir?*".⁷ Siyaset düşüncesine dair yapılan bazı çalışmalar, tıpkı bu soruda olduğu gibi siyaseti mümkün kılan şeyin ne olduğunu keşfetmek ve idrak etmek istemiştir. Heidegger'in ontoloji ve ontik arasında yapmış olduğu ayrım eşliğinde, siyasal ve siyaset arasında bir ayrım yapılmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.⁸ Siyasete dair olan soruların bir şekilde varoluşa ve doğal olarak varlık anlayışıyla⁹ ilişkili olduğunu göz önüne aldığımızda, siyaseti mümkün kılan varlık-anlam-değer kümesinin açıklanması ve tartışılması ehemmiyet arz eder. Siyasal ve siyaset arasında ontoloji ile ontik arasında yapılan ayrımında olduğu gibi, benzer bir sınıflandırma yapılmıştır. Siyasal ile varlık-anlam-değer olarak ya da diğer bir ifade ile ontoloji olarak yapıp-etmelerimizi şekillendiren ve onlara anlam oluşturan temel kabulleri, varsayımları ve idrakleri kastederken, siyaset ile ise siyasalın ontolojik kuvvesi ile oluşan siyaset pratiklerini yani ontik ifa biçimlerini kastediyoruz.¹⁰

Diriliş tezinin, sistematik bir şekilde teorik ve pratik boyutlarıyla ifade edilmesini mümkün kılan varlık idrakini deşifre etmeye çalışmak, Karakoç düşüncesindeki siyasal unsurların izhar edilmesini sağlayacağı gibi, bunun yanı sıra devletin, milletin, toplumun, insanın ve diğer unsurların nasıl bir varlık-anlam-değer kümesi ile şekillendirildiğinin ortaya çıkarılmasını kolaylaştıracaktır. Bu tartışma eşliğinde, siyasalın ontolojik boyutlarının siyaset sahnesine yansımalarını daha

⁷ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, 2. bs., Çev: Kaan H. Ökten, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018.

⁸ Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, 3. bs., Çev: Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

⁹ Adriana Cavarero, "Politicizing Theory", ed.: Stephen K. White & J. Donald Moon, **What is Political Theory?**, London, SAGE, 2004, s.54-80.

¹⁰ Bu ayrım için büyük oranda Mouffe'dan yararlanıyorum. Ancak o, Schmitt'ten hareketle siyasalın ontolojik kuvvesine yüklediği antagonistik boyutu tek-tipleştirmektedir. Bu noktada Mouffe'dan ayrılmaktayım.

makul bir zeminde mülâhazalarımıza dâhil edebileceğimize inanıyorum. Karakoç için siyaseti mümkün kılan temelleri bu kavram eşliğinde serimlemek, Karakoç özelinde süregiden tartışmalarını daha berrak, sağlam ve bütünlüklü bir zeminde yürütmemize yardımcı olacaktır.

Bu dakikadan sonra siyasal kavramını, siyaset pratiklerine varoluş idrakini temin eden varlık-anlam-değer kümesi olarak, siyaseti ise bu varlık-anlam-değer kümesinin ifa biçimleri olan pratiklere, söylemlere ve kurumlara işaret ederek kullanacağım. Bu kavramın gerekliliğini ve bu kavramdan tam olarak nasıl bir muhtevayı kastettiğimi açıklamadan önce, Sezai Karakoç hakkında ele alınmış çalışmaları serimleyerek ve ilgili literatürün genel bir resmini oluşturarak neden ontoloji olarak siyasal kavramına ihtiyaç duyduğumuzu tartışmak istiyorum.

I

Hamit Can'ın "Siyasal Bir Tasarım Olarak: Diriliş Partisi" isimli makalesi Karakoç'un siyaset düşüncesine açıkça odaklanan ilk çalışmalar arasındadır. Giriş niteliğinde bir makale olarak değerlendirebileceğimiz bu çalışma, Karakoç'un düşüncesini siyasal bağlamda ele almış olması bakımından önemlidir. Siyaseti, toplumun tümünü ilgilendiren ve aynı zamanda sosyo-politik bağlamda kurucu bir rol üstlenen eylemler bütünü olarak açıklayabileceğimizi düşünen Can,¹¹ Diriliş Partisi üzerinden Karakoç düşüncesindeki siyasal gündemi ve Diriliş Partisi'nin siyaset sahnesinde niçin yer aldığını temel kavramlar eşliğinde izah etmeye çalışmıştır. Türk siyasi yaşamının içerisinde bulunduğu dönemi tarihî süreci doğrultusunda hatırlatmış ve akabinde diriliş kavramını izah ederek partinin ilkelerini ve diriliş tezinin ana eksenini oluşturan medeniyet olgusunu tartışmıştır.¹² Bu tartışmalar ile Karakoç siyasal fikrinin kamusal alanda hayat bulma girişimi olan partileşme süreci üzerinden, siyasete dair yapılmış olan teklifleri gündeme getirmiştir.¹³

¹¹ Hamit Can, "Siyasal Bir Tasarım Olarak Diriliş Partisi", ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, 3. bs., Ankara, Hece Yayınları, No:73, Şubat 2018, s.467-79.

¹² **A.g.e.**

¹³ Hamit Can'ın bu çabası, Karakoç siyasi düşüncesini doğrudan ifade etmiş olmasından dolayı takdir edilmelidir. Özellikle, siyaseti nasıl anlamlandırdığına dair yaptığı kısa tanımlamalar çok az karşılaşılan bir durumdur. Ancak, ontoloji olarak siyasal kavramı üzerinden bir değerlendirmeyi ya da başka bir ifade ile *varlık-anlam-değer* olarak siyasal kavramının açılımını görmemiz mümkün değildir. Zira kullanmak istediğim kavramsal çerçeveden haberdar olmak zorunda değildir. Fakat bu

Sezai Karakoç'un eserlerinde siyasal fikrini dile getiren bir diğer önemli kişi ise Akif Emre'dir. 2006 yılında "Sezai Karakoç'ta Devlet ve Siyaset Tasarımı" başlıklı çalışması ile Karakoç'un düşüncelerini siyasal fikri dolayımında değerlendirmiştir. Bu çalışma, devlet mefhumu merkezinde Karakoç'un çağdaş siyasal varoluşumuz için alternatif bir tasavvuru terkip ettiğini iddia eder. Diğer bir yandan Karakoç'u yalnızca sanat ve düşünce adamı dolayımında ele almanın temsil ve teklif ettiği siyasal ufuklar açısından eksik kalacağını ifade ederek önemli bir soruna da işaret etmiştir.¹⁴

İrfan Karadeniz'in 2017 yılında yayınlanmış olan yüksek lisans tez çalışması,¹⁵ siyaset felsefesi açısından Sezai Karakoç'u ele aldığını açıkça iddia eden ilk metindir. Platon, Aristoteles, T.Hobbes, N.Machiavelli ve J.J.Rousseau ile Fârâbî, İbn Rüşd, Nâsiruddin Tûsî, Mâverdi ve İbn Haldun gibi isimler eşliğinde mukayeseli olarak Karakoç'u ele almaya çalışan Karadeniz, şimdiye değin az rastlanan bir çaba içerisine girmiştir. Müşterek bir endişeyi paylaştığımız Karadeniz, büyük ölçüde edebi yönü üzerinde durulan Karakoç'un düşüncelerindeki siyasal boyutu ele almaya çalışmıştır. Çalışmasının temel hipotezini, siyaset felsefesinin temel konularının Karakoç eserlerinde sistemli bir şekilde ele alınıp alınmadığını incelemek olarak ifade eden Karadeniz, bu tartışmaları toplum, devlet ve millet kavramları ile sınırlandırarak gerçekleştirir. Bu tartışma neticesinde Karakoç'un siyaset düşüncesi üzerine yoğunlaştığını ifade ederken aynı zamanda siyaset felsefesi içerisindeki kavramları kullanarak mülâhazalara girişmediğini ve kavramlara kendi zihin dünyasından anlamlar vermiş olması sebebiyle bir siyaset felsefecisi olarak tanımlanamayacağını iddia eder.¹⁶

İlginç bir şekilde 2018 yılında yayınlanan Sezai Karakoç ile ilgili bir başka yüksek lisans tezi de Karakoç'un siyasi yönü hakkında yapılmış ilk çalışma

makale, Sezai Karakoç düşüncesindeki siyasal boyutun gündeme getirilişi ve tartışmalara dahil edilişi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

¹⁴ Akif Emre, "Sezai Karakoç'ta Devlet ve Siyaset Tasarımı", yay.haz., Cevdet Kabakcı & Serdar Yakar, **Kahramanmaraş'ta Sezai Karakoç Sempozyumu**, Öncü Basımevi, Kahramanmaraş, 2014, ss. 194-201

¹⁵ İrfan Karadeniz, "Sezai Karakoç'ta Toplum, Millet ve Devlet Kavramları", Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2017.

¹⁶ Siyaset felsefecisinin kim olduğu tartışmalı bir konu olsada, Karakoç'un bir mütefekkir olarak varoluşunu siyasal boyutta gerek teorik gerek ampirik olarak anlama ve anlamlandırma çabasında olduğunu kabul etmemiz gerekir. Karakoç'u nasıl tanımlarsak tanımlayalım, eserlerinde ve amillerinde mevcut olan siyasal muhtevanın tartışmalarımıza dahil edilmesinin, siyasal akıl yürütmelerimiz için faydalı olacağını söyleyebiliriz.

olduğunu dile getirir.¹⁷ Ancak bu çalışma, bir ilmi faaliyetin sahip olması iktiza eden ilkeleri yok denecek kadar az taşır. Bölümler arasındaki bağlantıların sağlamadığı, içeriğin ise özgün herhangi bir ifadeye sahip olmadığı bu eser, Karakoç hakkında yapılan çalışmalar için kullandığımız çölleşmenin giderek artmasına katkı sağlamış olmaktan öteye geçememiştir. Enteresan bir şekilde tüm tez içerisindeki 176 paragrafın 166'sı; adı geçen eser incelendiğinde, ... tarihli konuşmasında, ...aynı eserde gibi ifadeler ile başlayıp herhangi bir kavramsallaştırmadan ve özgünlükten mahrum olarak ortaya koyulmuştur.¹⁸

Daha çok “Diriliş’in Yapıtaşları” isimli kitabı ile bilinen Münire Kevser Baş,¹⁹ Karakoç’un düşünce ve sanat dünyasındaki etkisini titiz bir çalışma ile ortaya koymuştur. Karakoç’un düşüncelerini iyi bir şekilde analiz eden bu çalışma, diriliş tezinin niteliklerini serimler. Sezai Karakoç okurları için başucu kitaplarından biri olarak raflarda yerini alan Diriliş’in Yapıtaşları, genel bir giriş olmanın ötesinde araştırmacılar için kullanışlı bir yol haritası sunar. Sezai Karakoç’un eserlerinde geçen kavramları ilgili genel başlıklar altında sınıflandırarak tartışmalarına dahil eden Baş, genel olarak açıklayıcı bir usulü takip etmiştir.²⁰ Karakoç’un siyasal fikrini

¹⁷ Murat Ceylan, “A. Sezai Karakoç’un Eserlerinde Diriliş Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Nişantaşı Üniversitesi, 2018.

¹⁸ Tüm bunlardan daha vahim olan ise, ekler bölümüne yerleştirilmiş olan “*Karakoç ile Röportaj*” başlığıdır. İçindekiler bölümünde böyle bir başlığı gördüğümde oldukça heyecanlanmış olsam da, röportajın içeriğine baktığımda kabul edilemeyecek bir durumla karşılaştım. Karakoç’u ziyaret etmenin 2016 yılının sonlarına kadar çok zor olmadığı bilinen bir durumdur. Kapısı ziyaretine gelen herkese açık olmuştur. Fakat içeride fotoğraf çekimi veya ses kaydı alımı asla izin verilmeyen hususlardandır. Böyle bir ortamda Ceylan, nasıl bir röportaj yaptığını da ifade etmekten çekinmemiştir: “*Tezin konusunu “A. Sezai Karakoç’un Eserlerinde Diriliş Anlayışı” olarak belirledikten sonra araştırmaya A. Sezai Karakoç’u ziyaret ile başladık. Diriliş Yayinevinde olduğunu öğrendikten sonra bir grup arkadaşla üstadı ziyarete gittik. 50 m2 belki daha küçük bir odada, masada oturuyordu. İçeride bir grup öğrenciler sorularını soruyor, O da tüm samimiyeti ile cevaplıyordu. Biz de sohbeti dinlemeye başladık...*”, bkz.; Murat Ceylan, **a.g.e.** Çalışmasının temel iddiası ile doğrudan bir ilişkisi olmayan bu sözüm ona röportajda aşağıdakine benzer sorular yer almaktadır: “*Büyük Doğu Dergisi’nden önce Mehmet Akif’in, Eşref Edip’in Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad gibi dergileri islami meselelerde bir öncülük yapamadılar mı, biraz daha gölgede mi kaldılar?*”, bkz.; Murat Ceylan, **a.g.e.** Buna benzer sorular, herhangi bir ilişki içerisinde olmaksızın röportaj içerisine dahil edilmiş olup, tez ile ilişkilendirilmeye çalışılır. Sezai Karakoç’un müsaadesi ve haberi olmaksızın gerçekleştirilen bu yayın, ilmi bir çalışmanın taşıması gereken etik ilkeleri yok saydığı gibi konu ile doğrudan alakasız bir şekilde sunulmuştur. Bu çalışma ne yazık ki yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiş olup, çölün büyümesinin ötesinde bir katkı sağlayamamıştır.

¹⁹ Münire Kevser Baş, **Diriliş’in Yapıtaşları: Sezai Karakoç’un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar**. 2. bs., İstanbul, Lim Yayınları, 2015.

²⁰ Sezai Karakoç ile yakın bir ilişkisi olan Şakir Diclehan’ın çalışması da M.Kevser Baş’ın çalışmasında olduğu gibi, Karakoç okumaları için temel kaynak kitaplardan biridir. Bu çalışmanın Karakoç’u tanımak, hayat hikayesi, düşünceleri ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmak adına istifade edilebilecek bir eser olduğunu ifade etmemiz gerekir. Diclehan’ın yapmış olduğuna benzer olarak,

tartışırken, M. Kevser Baş'ın metafizik temeller üzerindeki vurgusunu özellikle dikkate almamız gerektiğine inanıyorum. Kurucu bir yere sahip olan metafizik muhteva, Karakoç'un siyasal düşüncesini anlamak ve izah etmek için yapılacak tartışmalara katkı sağlayabilir.²¹

Mahmut Hakkı Akın, Tezkire dergisinin Sezai Karakoç'a 85. yaş armağanı olarak hazırlanan sayısında *"Türkiye'de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi"* isimli bir makale yayınlamıştır. Akın, diriliş tezinin sistematik bir bütünselliğe sahip olduğunu düşünür.²² Ruhun dirilişi, islamın dirilişi ve insanlığın dirilişi altında üç aşama üzerinden Karakoç'un düşüncelerinin sistematik bir akıl yürütme eşliğinde terkip edildiğini iddia eder. Akın'ın makalesindeki diğer önemli bir vurgu ise Karakoç düşüncesinin ütopyacı bir teklif olmadığı şeklindedir. İdeal olanı çok fazla öne çıkaran Karakoç, ütopyist olmak ile suçlanabilir.²³ Düşünürümüzün siyasal fikrini, tarihsel baği ile tahlil ettiğimizde ideal olan ile reel olan arasında arzu edilen ahengin, Hz. Peygamber döneminde sağlandığı düşünülür. Akın için tarihsel dayanakların oluşturduğu arka plan, Karakoç'un diriliş tezi ile teklif ettiği siyasal ufukların ütopyist olmak ile suçlanamayacağını gösterir.

Şaban Abak, M. Önal Mengüşoğlu, A. Ballı, Turan Karataş gibi isimlerin eserlerini de aynı kategoride değerlendirebiliriz. Bu eserler zaman zaman eleştirel bir şekilde Karakoç'u gündeme alsalar da genel olarak Karakoç'u tanıtan giriş niteliğindeki çalışmalar olarak ele alınmalıdır. Fakat siyasal bağlamda bir kavramsallaştırmayı veya vurguyu doğal olarak bu çalışmalardan bekleyemiyoruz. Sezai Karakoç'u anlamak adına yapılan bu çalışmalar, aynı zamanda Karakoç çalışmaları için bir haritanın çıkmasına katkı sağlamakta olduğundan dolayı takdir edilmelidir. Bkz.; Şaban Abak, **Yeni Başlayanlar İçin Sezai Karakoç**, Ankara, Altiva Kitap, 2017; Abdulvehap Ballı, **Koşu Bittikten Sonra da Koşan Atlı Sezai Karakoç**, İstanbul, Çıra Yayınları, 2018; Şakir Diclehan, **Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç**, 3. bs, İstanbul, Dicle Yayınları, 2018; Turan Karataş, **Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998; Metin Önal Mengüşoğlu, **Felsefe Sıfır Din Bir'di: Sezai Karakoç**, İstanbul, Okur Kitaplığı, 2017.

²¹ Kurucu-şekillendirici metafizik muhtevanın vurgulanması, Sezai Karakoç'un siyasal temellerini ayrıksı kılan özelliğini ifade edebilmemiz için önemli olabilir. Nitekim Karakoç düşüncesindeki metafizik temellendirmeleri ve anlamlandırmaları çıkardığımızda, elimizde hiçbir şey kalmayacağını ifade edebiliriz. Bkz.; Münire Kevser Baş, "Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Metafizik", ed.; Saadettin Acar & Vahdettin Işık, **Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu**, Fatih Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2011 / Münire Kevser Baş, **Sezai Karakoç Şiirinde Metafizik Vurgu**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.

²² Mahmut Hakkı Akın, "Türkiye'de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi", **Tezkire: Düşünce, Siyaset ve Sosyal Bilim Dergisi**, No:66, Ekim-Kasım-Aralık 2018, s.9-18. Ruhun dirilişi, islamın dirilişi ve insanlığın dirilişi üzerinden yapılan açıklamalar, diriliş tezinin *yapılandırma süreci* olarak gördüğüm silsilesinin eksik bir şekilde ortaya koyulmasına sebep olabilir Bu hususla ilgili tartışmayı üçüncü bölümde gerçekleştireceğim..

²³ Bkz.; Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler**, s.446-450.

Sezai Karakoç'un siyasal düşüncesini medeniyet kavramı üzerinden değerlendiren çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Sezai Karakoç için medeniyet olgusunu, siyasal varoluş idrakinin kalbi olarak ifade ettiğimizde, medeniyet merkezli bir okumanın dikkate alınması gerekir. Ancak salt medeniyet merkezli idrak ve izah çabaları, bizatihi siyasallığın ne olduğunu görmemize engel olabilir. Karakoç çalışmalarında yaşanan temel sorunlardan biri; medeniyet merkezli okumaların ve genelleştirmelerin neticesinde Karakoç siyasal düşüncesinin fark edilmesinin zorlaşmasıdır. Fakat bu durum, medeniyet olgusunu ayrıksı bir şekilde ele alarak Karakoç düşüncesindeki siyasallığı teşhir etmemiz gerektiği şeklinde algılanmamalıdır. Netice itibarıyla Karakoç'un medeniyet vurgusu ve açıklamaları tüm düşüncesine sirayet etmiştir. Bun minvalde literatürde Karakoç'u medeniyet merkezli ele alan çalışmaları değerlendirmek faydalı olacaktır.

1996 yılında “Sezai Karakoç Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı” başlığı altında Muhittin Bilge'nin yapmış olduğu yüksek lisans tez çalışması, Sezai Karakoç düşüncesindeki medeniyet anlayışını açıklamaya çalışır. Bu çalışma, bizlere Karakoç düşüncesindeki siyasal unsurları belli ölçüde fark etmemiz açısından yardımcı olmaktadır. Bilge, diriliş tezinin metafiziğe, tarihe, dine, topluma, millete, devlete ve *kurucu-dışsalları* olarak ifade edebileceğimiz öteki algısına nasıl yaklaştığını açıklayarak medeniyet olgusuna giden sürecin temellerini izah etmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Muhittin Bilge, Karakoç'un medeniyet kavramı üzerinde tarihi-sosyolojik usul eşliğinde gerçekleştirdiği tartışmaların düşünce hayatımızı zenginleştireceğine inanır.²⁴ Aynı zamanda Toynbee' den hareketle devletlerin, medeniyetlerin bir alt unsuru olduğunu ve medeniyetlerin daimi, devletlerin ise gelip geçici olduğunu ifade eden Bilge, bu nedenle Karakoç'un eserlerinde kuşatıcı bir muhteveya sahip olan medeniyet olgusunun özellikle ele alınması gerektiğini düşünür.²⁵

Karakoç'un eserlerinde görülen Toynbee etkisini gündeme getiren Aydın ve Duran, Toynbee ile Karakoç'u mukayese ederek Karakoç düşüncesindeki medeniyet fikrini tartışmaya açmaktadırlar. Karakoç'u post-kolonyal bir çerçeveye oturtan bu çalışma, aynı zamanda diriliş tezinin medeniyet vurgusunu siyasi bir birlik olarak

²⁴ Muhittin Bilge, “Sezai Karakoç Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1996.

²⁵ A.g.e.

ifade etmiştir. Ancak yine de Karakoç'un batı ötekileştirmesi ile yüzleşerek diriliş tezini inşa etmeye çalıştığı vurgulanan bu makalede, daha çok Toynbee ve Karakoç mukayesesine odaklanılmış ve Karakoç üzerindeki Toynbee etkisi gösterilmeye çalışılmıştır.²⁶

Hüseyin Su, diriliş düşüncesini bütünüyle varolma çabası ve özüne sahip çıkma gayreti olarak değerlendirmiş ve bu nedenle diriliş tezinin bir medeniyetin varoluşu için kurucu bir tecdit hareketi olarak değerlendirmeyi hak ettiğini ifade etmiştir.²⁷ Gerçekten de diriliş tezinin yeni bir teklif mi olduğu yoksa bir hatırlatma mı olduğu üzerinde durulması gereken bir konudur. Dirilişi, insanlığın sırası yani kendisiyle yeniden buluşması olarak yorumlayan Su, bir tecdit hareketi olarak diriliş tezinin, medeniyet paradigması içindeki varoluş idrakini tekrar hatırlattığını ifade eder.²⁸ Benzer bir şekilde, diriliş tezini özel kılan bir hususu ifade eden Akif Emre, Sezai Karakoç'un dünya algısını ve tasarımını tartışmış ve bu tasavvuru bir muştı üzerine kuran belki de tek düşünür olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Umut olgusunun Karakoç için büyük bir ehemmiyete sahip olduğunu göz önüne aldığımızda, Emre'nin bu tespiti oldukça kıymetlidir.

“Diriliş ve Uygarlık” başlıklı çalışması ile Ömer Lokesiz, medeniyet olgusunun kurucu-şekillendirici etkisine dikkat çekmiş ve bunu; “Diriliş ve uygarlık kavramları bir bütündür; uygarlık kavramının diriliş düşüncesinden çıkarıldığı ya da ayrıştırıldığı takdirde her ikisinin de içeriği boşalır”³⁰ diyerek ifade etmiştir. Lokesiz, uygarlık/medeniyet kavramını gerek şiir gerek düz yazılar üzerinden genel bir şekilde birçok hususa değinerek izah etmeye çalışır. Şahit olduğu döneme ait sosyal, ahlaki ve siyasi bağlamları olan varoluş problemlerini aşmak için bir medeniyet inşasının gerekliliğine inan Karakoç'un çabaları, M. Fatih Kalın tarafından da analiz edilmiş ve yine diriliş tezi ve onun merkezi olgusu olarak medeniyet vurgusu

²⁶ Cemil Aydın, Burhanettin Duran, “Arnold J. Toynbe and Islamism in Cold War-Era Turkey Civilizations in the Writings of Sezai Karakoç”, **Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East**, Cilt: 35, No:2, 2015, 310-23.

²⁷ Hüseyin Su, “Bir Tecdit Hareketi Olarak Diriliş Düşüncesi”, ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, s.337-54.

²⁸ **A.g.e.**

²⁹ Akif Emre, “Bir Dünya Tasarımı ve Orta Doğu”, ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, s.385-94.

³⁰ Ömer Lokesiz, “Diriliş ve Uygarlık”, ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, s.354-76.

etrafında tartışılmıştır. Kalın için diriliş düşüncesi; “İslam’ın temel prensiplerinden hareketle islam milletinin düşünce ve medeniyet sisteminin yeniden yapılandırılmasını hedefleyen bir medeniyet reformasyonudur”.³¹

Karakoç ile Mehmet Akif’i medeniyet paradigması üzerinden mukayese eden bir makale ise, Karakoç ile Akif arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, Karakoç’un bir islamcı olarak mı yoksa medeniyetçi olarak mı ele alınması gerektiğini tartışmıştır. Bu değerlendirmede, islamcılık çatısı altında medeniyetçi temeller üzerinden düşünceler üretildiği ve bu sayede medeniyetçiliğe islamcılık adı altında meşruiyet sağlandığı düşünülür.³² Akif’in aksine Karakoç’un, medeniyeti tali olmaktan çıkarıp amaç haline getirdiğini ve bu nedenle Karakoç’un medeniyetçi olarak görülmesi gerektiği ifade edilir.³³

Medeniyet kavramı oldukça geniş bir muhteva eşliğinde birçok olgu ile ilişkilendirilebilir. Karakoç’un eserlerinde merkezi bir ehemmiyete sahip olan bu kavrama çok fazla değinilmesi ve onun üzerinden mülahazalar yapılması hiç de şaşırtıcı değildir. Yukarıda ifade etmiş olduğum çalışmaların eksiklerinin ve fazlalıklarının yanı sıra sahip oldukları müşterek bir nokta vardır. Her biri, Karakoç siyasal düşüncesinin unsurlarından birini ele alarak genel çerçeveyi daha iyi anlayabilmemiz için katkı sağlar. Daha önce ifade ettiğim gibi medeniyet olgusunun ehemmiyetini görmezden gelmemiz mümkün değildir, fakat Sezai Karakoç’un eserlerindeki siyasal boyutu medeniyet kavramı ile sınırlayarak yapılacak tartışmaların ve yorumların, bizatihi siyasal olanın özgünlüğünü görmemize engel teşkil edeceğini de nazarı dikkat almak gerekir.

II

Siyasal veya siyaset ifadeleri gerek günlük söylemlerde gerek entelektüel çabalarda sık sık kullanılır. Fakat bu iki kavram ile neyin kastedildiği veya bu

³¹ Mehmet Fatih Kalın, “İslam Medeniyetinin Yeniden Teşekkülü Noktasında Sezai Karakoç’un Diriliş Düşüncesi”, **Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi**, C.2, No: 3, Ocak 2015, ss.36-58.

³² Enes Şahin & Selin Şahin, “İslamcılık Olarak Medeniyetçilik, Medeniyetçilik Olarak İslamcılık: Mehmet Akif’ten Sezai Karakoç’a Medeniyet Tasavvurunun Değişim ve Dönüşümü”, **Tezkire: Düşünce, Siyaset ve Sosyal Bilim Dergisi**, No:66, Ekim-Kasım-Aralık 2018, s.19-33.

³³ Karakoç’un düşüncelerinin medeniyet vurgusuna sahip olduğunu ve bu vurgunun oldukça hayati bir ehemmiyet arz ettiğini inkar etmemiz mümkün değildir. Fakat islamcılık ve medeniyetçilik kavramları arasında bir gerilim oluşturarak yapılan tartışmalar çok sağlıklı olmayabilir.

kavramların nasıl anlamlandırıldığı üzerinde yeterince mülâhaza yapılmamaktadır.³⁴ Farklı siyasal anlamlandırmalar ve kabuller, farklı varoluş biçimlerini siyaset sahnesinde karşı karşıya getirirken, bizatihi siyasalın muhtevasının ne olduğuna dair zihni bir berraklığa kavuşmak oldukça güç bir durumdur. Herhangi bir kişinin veya topluluğun siyasal düşüncesini ifade ettiğinizde, bu siyasallıktan neyi kastettiğinizi de ifade etmeniz gerekir.³⁵ Bunu ifade etmek, hem ilgili kişinin siyasal düşüncesini daha sarıh bir şekilde ortaya koymayı kolaylaştıracak hem de muhatapların daha sağlıklı bir tartışmaya dahil olmasını sağlayacaktır. Sezai Karakoç'un siyasal fikrini tartışacağım bu çalışmada öncelikle siyasal ile nasıl bir muhtevanın ifade edildiğini izah etmem gerekir. Fakat siyasalın ne olduğunu cevaplamak, sanıldığı kadar kolay değildir. Siyasal üzerine herkesin mutabık kalabileceği genel-geçer ilkeler veya tanımlar bulmamız da mümkün gözükmemektedir. Böyle bir çabanın, öncelikle siyasalın ne olduğuna dair kavramsal-analitik-felsefî bir soruşturmayı ele alması iktiza eder. Siyasal ve siyasete dair kullanacağım kavramsal çerçevenin Karakoç'taki siyasal düşünceyi daha berrak bir şekilde idrak etmemize yardımcı olacağına inanıyorum. Bu nedenle, son dönemlerde literatürde gündeme gelen siyasal ve siyaset ayrımına dair yapılan tartışmalardan istifade ederek siyasal ontoloji kavramı eşliğinde Karakoç'taki siyasallığı mülâhazalarımıza dahil edebiliriz. Çalışmanın temel varsayımı ise şu şekilde ifade edilebilir: Sezai Karakoç'un düşüncelerinde açık seçik ortada olduğuna inandığım siyasal muhteva, varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramı üzerinden çözümlenebilir ve bu çözümleme eşliğinde Karakoç'un sahip olduğu siyasal fikri ilan ve izah edilerek, gerekli kavramsal yapı ortaya çıkarılabilir.

III

Çalışma boyunca felsefi-teorik bir çözümleme ve soruşturma eşliğinde içerik analizi üzerinden bir değerlendirme yapılmış ve Karakoç'un eserleri yorumsayıcı bir yöntemle değerlendirilmiştir. Hermeneutik usul, düşünürün siyasallığa atfettiği

³⁴ Carnap'ın önermiş olduğu "*explication*" kavramı günlük söylemlerde kullanılan kavramlar ile bilimsel tartışmalarda ele alınan benzer kavramlar arasında detaylı bir tartışmanın yapılması gerektiğini ve kavramların künhüne inmenin ehemmiyetini ifade etmektedir. Siyasal kavramı üzerinde durmamızın ve bu kavram eşliğinde bir değerlendirme yapmamızın gerekçelerinden biri de ; günlük söylemlerde kullanılan siyaset, siyasal, diriliş gibi ifadeleri yüzeysel anlamlandırmalar ötesinde sahip oldukları mahiyeti ortaya koymaktır. "*Explication*" kavramı için bkz.; Sheldon S. Volin, **Political And Vision**, Princeton University Press, New Jersey, 2004, s.15.

³⁵ Benzer bir tartışma için bkz.; **a.g.e.**, ss.3-27.

anlamın ve bu anlamın belirli bir düşünce sistemi içindeki temsil, söylem ve çerçevesinin rasyonel olarak soruşturulmasına izin vereceği için tercih edilmiştir. Bu soruşturmanın Karakoç'un düşüncelerindeki siyasal fikrini keşfetmeye ve güncelliğini ortaya çıkarmaya yardımcı olacağını düşünüyorum. Ayrıca bu şekilde Karakoç'un çağdaş siyasal düşünce içinde nerede konumlanacağına cevap da bulma imkanı doğabilecektir.

Çalışmanın dışarıda bıraktığı bazı olgular olduğunu da ifade etmem gerekir. Daha çok gazete ve dergilerde yayınlanmış olan yazılarının kitaplaştırılması ile teşekkül eden bir Sezai Karakoç külliyatı mevcuttur. Bu nedenle Karakoç'un eserlerinde konu bütünlüğü ve kurgusu sağlanmış uzun soluklu metinler ile muhatap olamıyorsunuz. Zaman zaman devlet, medeniyet, toplum gibi olguların dizi yazılar olarak yayınlandığını görmemiz mümkün olsa da, bu kavramların metodolojik bir bütünlüğünü eserlerde bulmamız oldukça güçtür. Bu husus, araştırmacının işini zorlaştırmakta ve aynı zamanda tek tek bütün eserlerde ilgili konuların geçtiği yazıların keşfedilmesini ve analiz edilmesini gerektirmektedir. Böyle bir çabanın, dergiler veya gazeteler üzerinden gerçekleştirilmesi ise geniş bir zaman dilimine ihtiyaç duymaktadır. Çalışmanın sınırlı bir zaman dilimine sahip olması sebebiyle yalnızca Sezai Karakoç'un kitaplaştırılmış olan yazıları dikkate alınmıştır. Netice itibarıyla bu kitaplaştırma, Karakoç tarafından uygun görüldüğü şekilde yapıldığı için teklif etmiş olduğu muhtevanın doğrudan bu eserler üzerinden değerlendirilmesinin bir sakıncası olmadığını ifade edebilirim.

Ayrıca Yüce Diriliş Partisi'nin internet sitesinde yayınlanan Sezai Karakoç'un konuşmalarının sistemli bir şekilde analizi yapılamamış ve değerlendirmelerin içerisine bütünsel olarak dahil edilememiştir. Eğer yapılabilsen, böyle bir değerlendirme ve analiz oldukça faydalı olacaktır. Ancak daha önce ifade ettiğim üzere sınırlı bir süre zarfının olması, ilgili konuşmaların tümünü dinlememize ve değerlendirmemize engel oluşturmıştır.

Varlık İdraki ve Varoluş Şuuru: Siyasal ve Siyaset başlıklı birinci bölümde şimdiye değin ifade ettiğim fakat muhtevasına işaret etmekle yetindiğim siyasal ve siyaset kavramlarını daha detaylı olarak ele alacağım. Siyasal kavramının unsurları olarak gördüğüm; aşkınlık ve içkinlik, tarih, çoğulluk: biz ve öteki, tikellik ve evrensellik, korku ve umut başlıkları altında siyasal kavramını açıklamaya

alışacağım. Gzlemleyebildiğim kadarıyla literatürde bu haliyle bir tasnif oluşturulmamıştır. Bu sıralamayı siyasal kavramına dair yapılan tartışmalardan ve bizatihi kavramın kendi mndemiliğinden yola çıkarak oluşturdum. Elbette eksik tarafları olmuştur, fakat oluşturmaya çalıştığım kavramsal ereve ile Karakoç'taki siyasal unsurları izah edebileceğimize inanıyorum. Bu bölüme haiz bir diğer önemli husus ise siyasal ve siyaset kavramlarını tartışırken Karakoç isminin hiç geçmeyecek olmasıdır. Bunun sebebi, okuyucunun yani muhatapların zihninde, öncelikle siyasal olanın neliğini nasıl anlamlandırdığımı resmetme gayesidir.

Kavramsal olarak siyasala ve siyasete dair bir ereve oluşturduktan sonra, çalışmanın ikinci bölümünde Karakoç'taki siyasal muhteva, ifade edilmiş olan kavramlar eşliğinde ele alınacaktır. Bu bölümde Karakoç siyasal düşüncesinin kurucu-şekillendirici temellerini, varlık-anlam değer olarak siyasal kavramı üzerinden izah ettikten sonra Karakoç'ta siyasal düşüncenin bütünsel bir terkibi olarak gördüğüm diriliş tezini hazırlayan; birey, toplum, millet, devlet ve medeniyet gibi olguları kavramsal bir n tasnif olarak değerlendirdim. Bu bağlamda, üçüncü bölümde ontoloji olarak siyasal fikrinde temellenen kavramsal arka plan eşliğinde varlık-anlam-değer kabullerinin siyaset alanına “Diriliş Tezi” ile nasıl sirayet ettiğini göstermeye çalıştım. Bu bölüm, Karakoç'un siyasal fikrinde ontolojik boyut ile ontik boyut arasındaki ilişkinin diğer bir ifade ile siyasal ile siyaset arasındaki bağın bir değerlendirmesi olacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK İDRAKİ VE VAROLUŞ ŞUURU:

SİYASAL VE SİYASET

I. Giriş

Siyasal ve siyaset ayrımı başlangıçta oldukça karmaşık ve bir o kadar da zor bir tartışmaya gebe olmasına rağmen, bu kavramlar hakkındaki tartışmalarımızda ve akıl yürütmelerimizde kendimizi yasladığımız siyasal idraklerimiz söylemlerimizi ve pratiklerimizi belirleyen bir etkiye sahiptir. Bu kurucu-şekillendirici etkiyi gün yüzüne çıkarmak ve siyaset sahnesindeki yapıp-etmelerin anlamlarını deşifre etmek, göz ardı edilemeyecek bir ehemmiyet arz eder. Siyasal olan nedir? Bir şey ne zaman siyasal bir muhteva kazanır? Ahlaki olan ile siyasal olanı nasıl ayırt edebiliriz? İnsanların hayatlarına siyasal unsurlar hangi şekillerde nüfuz etmiştir? Siyaseti mümkün kılan varlık-anlam-değer kümesi olarak siyasal ne demektir? Buna benzer sorular, siyaset sahnesinde varoluşu mümkün kılan varlık idrakinin keşfedilmesi ve anlam kazanması için faillerin istifham etmesi kaçınılmaz olan sorulardır. Farklı biçimlerde farklı kavramlar eşliğinde, fakat aynı muhtevaya işaret edecek şekilde bu soruları sormak elbette mümkündür. Varolanın varlığını ortaya çıkarmak ve onun asli anlamını yorumlamak siyasal idraklerin temellerini serimleyecek, imkân ve olanaklarını, sınır ve kısıtlarını, gerilim ve sorunsallarını güçlü ve zayıf yanları ile birlikte ortaya çıkaracaktır.

Siyasal ve siyaset arasındaki ayrım İngilizcede **political** ve **politics**, Fransızcada **la politique** ve **le politique** olarak ifade edilmiş ve bu ifade ediliş Almandaki **politik** ve **das politische** ayrımından temellenerek kullanılmıştır.¹ Bu ayrımların içeriğine dair mevcut bir uzlaşığı birçok kavramda olduğu üzere bulmamız mümkün değildir. Siyasalın kurucu-şekillendirici etkisini temele alan yaklaşımlar olduğu gibi *siyaset-merkezli siyasal* kavramı (**politics-centered political**)² ile siyasetin, siyasalın sahip olduğu varlık-anlam-değer boyutunu

¹ Oliver Marchart, **Post-Foundational Political Thought: Political Différence in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, s.1.

² James Wiley, **Politics and the Concept of the Political**, New York, Routledge, 2016.

dönüştürme kuvvetine vurgu yapan yaklaşımlar da mevcuttur. Ontoloji olarak siyasal kavramının muhtevasına dair genel geçer bir tanımlı teklif etmek, bizzatı siyasalın kendisini ortadan kaldıracak ve tek-tipleşmesine neden olacaktır. Bu nedenle varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının unsurlarına dair farklı kavrayış ve yorumları; aşkınlık ve içkinlik, tarih, çoğulluk, tikellik ve evrensellik, korku ve umut alt başlıkları eşliğinde ele almanın faydalı olacağına inanıyorum.

Literatürde siyasal felsefe ve siyasal teori arasında yapıla gelen ayrımlar mevcuttur. Berktaş zaman zaman bu iki ifadenin bir biriyle büyük oranda benzerlik gösterdiğini belirtirken aynı zamanda aralarında farklılıkların da olduğunu ortaya koyar.³ Bu tartışmalar, siyasal kavramının varlık-anlam-değer boyutunu serimlemek için değinmemiz iktiza eden öncelikli konular arasında değildir. Ancak bu noktada, yine de siyasal teorinin, siyasal felsefenin ve kısmen de siyaset biliminin (**science of politics**) ne anlama geldiğini ele almak uygun olacaktır. Her ne kadar ontoloji olarak siyasal veya varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının muhtevasına dair genel-geçer bir kavram teklif etmenin sakıncalı olduğunu ifade etmiş olsam da, Sezai Karakoç'un düşüncesindeki siyasallığı keşfetmek, idrak etmek ve izah etmek için araçsallaştırmam gereken siyasal kavramının bir tanımına ihtiyaç duyuyorum. Bu nedenle siyasal felsefenin, siyasal teorinin ve siyaset biliminin ne olduğunu tartıştıktan sonra, çalışma boyunca kullanacağım siyasal kavramının tanımını ifade edeceğim. Zira bu çalışma, bizzatı siyasal ve siyaset kavramlarına dair yapılan bir araştırma veya mülahaza olmadığı için böyle bir araçsallaştırmanın hoş karşılanacağını umuyorum.

Siyasal ve siyaset kavramları arasında doğrudan bir ayrım gözeterek tartışmalarını yürüttüğünü söyleyemeyeceğimiz Strauss, siyasal felsefeyi (**political philosophy**)⁴ iyi bir toplumun nasıl mümkün olacağını keşfetmek üzere hakikate dair

³ Siyaset felsefesi, siyaset bilimi ve siyaset teorisi tartışmalarını dile getiren Berktaş, genel olarak bu başlıkların birbiriyle örtüşüyor olmalarına rağmen birtakım farklılıkları olduğunu ifade etmiştir. Siyaset felsefesi daha çok iyi yönetimin özelliklerini belirlemek için sahip olunması gereken siyasal düşünüşe işaret etmektedir. Siyaset bilimi daha pozitivist ve ampirik olgular üzerinden değerlendirilirken, siyaset teorisi ise olgular üzerine anlam ve değer yükleyerek açıklayıcı yorumlar yapmayı mümkün kılan soyut bakış açılarıdır. Daha detaylı bilgi edinmek için bkz.; Fatmagül Berktaş, **Politikanın Çağırısı**, 3. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, ss.11-36.

⁴ **Political philosophy** ifadesi genel olarak Türkçeye *siyaset felsefesi* şeklinde tercüme edilmiştir. Siyasal kavramı ile ifade etmiş olduğum muhteva doğrultusunda, **political philosophy** ifadesini

bir soruşturma olarak anlamlandırır.⁵ Ancak bu felsefi soruşturma hakikate dair özcu bir konuma sahip olma şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu nedenle siyasala dair felsefi araştırmalar nihayete erdirilemeyecek bir öze sahiptir. Bu durum siyasal felsefeyi nafiye bir çaba olarak tanımlamak için bir gerekçe olarak sunulamaz.⁶ Siyasal felsefe, iyi bir toplumun nasıl olması gerektiğine dair çözüm bulmak için hakikat hakkında bir soruşturma olduğunda, bu arayış varlık-anlam-değer olarak toplum için en doğru siyasal idrakin peşine düşmek manasına gelebilir. Siyasal felsefenin özgünlüğünü ve neliğini ortaya koymaya çalışan Strauss, *tarihsicilik* kavramı üzerinden yaptığı tartışmalarla bunu serimlemek istemiştir.⁷ Onun için tarihsiciliği, felsefe tarihi üzerinden oluşturulan modern pozitivist anlatıların bir terkibi olarak ifade etmemiz mümkündür.⁸ Tarihsicilik üzerinden gerçekleşen anlatılar ise siyasal felsefenin özgün dinamiklerini nakıs bırakır. Bu husus, siyasal felsefenin tarihten ayrık bir şekilde değerlendirilmesi iktiza ettiği anlamına gelmez, bundan ziyade siyasal felsefe, tarih ile interaktif bir ilişki içerisinde hareket ederek iyi toplumun nasıl mümkün olduğu hakkında varlık-anlam-değer olarak bir soruşturmadır. Tarihin kurucu-şekillendirici etkisinin farkında olan Strauss, aynı zamanda anlamın ve meşruiyetin tarihsel olarak beslenebileceğinin de bilincindedir. Siyasal felsefenin ne olduğunu cevaplamaya çalışan Strauss'un, bir anlamda ontoloji olarak siyasal kavramının varlık-anlam-değer boyutunu ifşa etmeye çalıştığını iddia edebileceğimize inanıyorum. Zira o, siyasal felsefe ile siyasi düşünce arasında yaptığı ayrım ile buna işaret etmiş olabilir. Siyasi düşünce siyasal fikirler üzerine düşünme ya da onları açıklama çabası iken siyasal felsefe temeller ile ilgili varsayımları dönüştürmeye yönelik şuurlu bir çabadır.⁹ Bu noktada, siyasal felsefe ile siyasal teori arasında bir ayrım gözetildiğini söyleyebiliriz. Siyasal felsefeye daha kuşatıcı bir muhteva yüklenirken, siyasal teoriye bu muhteva içerisinde bir idrak

siyasal felsefe olarak ifade etmek istiyorum. Siyaset felsefesi şeklinde ifade ettiğim taktirde siyasal kavramı ile işaret etmek istediğim anlam-değerin müphem bir durum oluşturacağını düşünüyorum.

⁵ Leo Strauss, "What is Political Philosophy?" **The Journal of Politics**, C: 19, No: 3, 1957, ss. 343-68
⁶ **A.g.e.**

⁷ Leo Strauss, "Political Philosophy and History", **Journal of the History of Ideas**, C. 10, No: 1, 1949, ss. 30-50.

⁸ Luc Ferry & Alain Renault, **Siyaset Felsefesi Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma Tarih Felsefeleri Sistemi/ İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye**, Çev: Cenk Gürçan ve Murat Erşen, İstanbul, Dergah Yayınları, 2015, s.57.

⁹ Strauss, "Political Philosophy and History".

hakkı tanınır. Bu anlamda teori ile ilgili izahlara Oakeshott'dan yararlanarak başlamak istiyorum.

Teori kelimesinin etimolojik kökeni üzerinden tartışmasına başlayan Oakeshott, teorileştirmeyi dört aşaması olan bir araştırma ve keşif süreci olarak görür. Teorileştirmenin belli bir derecede idrak edilmiş şeyler ile başladığını, **thea** ile yani bir şekilde meydana gelmiş anlama dair olan memnuniyetsizlik ile mülahazaların devam ettiğini, üçüncü aşama da ise spesifik memnuniyetsizliklerin daha anlaşılabilir olması için bir araştırma sürecine başlanmasını ve dördüncü aşamada ise ulaşılan teoremin yeni bir idrak teklifi ile bir sonuca vardığını ifade eder.¹⁰ Fakat son aşamada ortaya koyulan teoremin, başlangıçtaki yerleşik manalardan bağımsız olmadığını ve bu nedenle olgular ile teorinin bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını düşünür.¹¹ Aslında teorik gayretler, mevcut idraklerin veya anlamlandırmaların nasıl daha iyi anlaşılabilceğine dair kapsamlı süreçlerdir. Bu süreç, bizatihi siyasalın dünyada olmaklıgımızdan kaynaklanan¹² sonu asla tahayyül edilemeyecek içeriğine işaret eder. Çünkü **theoros**, anlam-değer bir soruşturmanın öznesi olmaktan kendini alıkoyamaz.¹³ Bu nedenle pratiklere ve teoriye dair memnuniyetsizlikler asla itminana eremeyecektir.

Teorileştirmenin bir şekilde yerleşik genel kabullerden bağımsız olarak başlamayacağını sıkça vurgulayan Oakeshott, tecrübeye dayalı olgular ile fikirler arasındaki ilişkinin basitçe görmezden gelinemeyeceğini ifade etmek adına sistematik bir tutukluluk (**a systematic arrest**) kavramını kullanmaktadır.¹⁴ Kurucu-temellerin içkinliğine ve yerleşikliğine işaret eden bu kavram, siyaset sahnesindeki ontik edimlerin siyasal kavramı ile olan interaktif ilişkisine ve bizatihi siyaset sahnesinde gömülü olan varoluş idrakine işaret etmektedir. Siyasetin bu özgün kuvvetini göstermek için *siyaset-merkezli siyasal* kavramı üzerinden tartışmalarını dile getiren James Wiley'den¹⁵ istifade edeceğim. Bu hususla ilgili tartışmaları ise

¹⁰ Michael Oakeshott, "What Is Political Theory?", ed.: Luke O' Sullivan, **What Is History? And Other Essays: Selected Writings**, Exeter, Imprint Academic, 2004, ss.391- 403.

¹¹ **A.g.e.**

¹² David Miller, "Political Philosophy for Earthlings", **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.; David Leopold & Marc Stears, New York, Oxford University Press, 2008, ss.29-48.

¹³ Michael Oakeshott, "What Is Political Theory?", s.393.

¹⁴ **A.g.e.**

¹⁵ James Wiley, **Politics and the Concept of the Political**.

öncelikle siyasal kavramını daha detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra “Varlık İdraki Olarak Siyasalın Tezahürü: Siyaset” başlıklı bölümde ele alacağım.

Sistematik bir tutukluluk anlam-değer yüklü bir idrak içerisindeki içkinliğe işaret eder. Sartori’nin de belirttiği gibi teori, içeriden bir bakış neticesinde meydana gelmektedir.¹⁶ Sartori’nin bakış açısından hareket ettiğimizde, siyasal teori ancak siyasal bir felsefe içerisinde mümkün olabilir.¹⁷ O, siyasal felsefeyi Bobbio’dan hareketle dört önemli temanın yansıması olarak adlandırmaktadır;

“.. I)... toplum için yönetimin en iyi biçimini aramak, II)... devlet ve siyasal zorunluklar için en iyi kurucu temelleri aramak, III)... siyasalın doğasını ya da daha iyi bir ifade ile özünü aramak, IV)... siyaset dilini analiz etmek.”¹⁸

Gerçekten de siyasal varoluşun her daim zorunlu kıldığı çoğulluk olgusu özellikle ilk üç maddenin gündemde olmasını gerektirir. Bu maddeler devamında mantıksal bir çıkarımı, gerekçelendirmeyi (meşruiyeti), normatif değerleri ve buyrukları, metafizik veya metafizik olmayan bir özü ortaya koymaktadır.¹⁹ Dördüncü madde ise siyasal felsefenin kendi terminolojisini kurması için iktiza eder. Siyaset bilimi ile siyasal felsefenin aynı kelimeler ile konuşuyor olmalarına rağmen neden anlaşılmadıkları, bu dördüncü unsura bağlanmaktadır. Her bir disiplin gerek siyasal felsefe veya siyasal teori olsun gerek siyaset bilimi olsun kendi farkındalığına ve içkinliğine ait terminolojiye sahiptir.²⁰ Bu husus her bir disiplinin varlık-anlam-değer kümesinin mülahazasını mümkün kılan araçsallaştırılmış; şuurlu, eleştirel, özel ve eklemeli bir dile sahip olmasını sağlamaktadır.²¹ Şuurludur çünkü kendi ontolojisinin inşasına yardımcı olur, eleştireldir çünkü kendi doğrulamalarını ve düzeltmelerini mümkün kılar, özelleştirilmiştir çünkü kendi tartışmalarına olanak sağlayan kelimeleri/kavramları temin eder ve son olarak eklemelidir çünkü

¹⁶ Giovanni Sartori, “Philosophy, Theory And Science of Politics”, **Political Theory**, C.2, No:2, 1974, s.140.

¹⁷ A.g.e.

¹⁸ A.g.e., s.137.

¹⁹ A.g.e., s.139.

²⁰ A.g.e., s.144.

²¹ A.g.e., s.149.

deneyimlerin ve araştırmaların neticesinde ortaya çıkan sonuçların uygun görüldüğü şekilde eklenmesine müsaade eder. Sartori yapmış olduğu tartışmalar neticesinde siyasal felsefenin, siyasal teorinin ve siyaset biliminin bir birinden tamamen ayrılamayacak olan ilişkisine işaret etmeye çalışmıştır. Onun için siyaset bilimi bir teorinin oluşturulması ve geçerliliğinin sağlanması için bir araç olarak araştırma ve uygulama süreci iken aynı zamanda teori de siyaset biliminin uygulanmasını mümkün kılan temeldir. Siyasal felsefe ise tüm bunların üstünde, uygulanmayı mesele haline getirmeden²² sosyo-politik olarak bir toplumun sahip olacağı en iyi idraki keşfetme çabasıdır. Bu keşfetme çabası ise siyasal teori ve siyaset bilimi için kaynak oluşturmaktadır. Sartori'nin vurgulamak istediği ise bu olguları bir birine zıtladırmaksızın bir aradalıklarını göz önüne almamız gerektiğidir.

Siyasal felsefe, tüm toplumu ilgilendiren bir ehemmiyete işaret eder. Ancak siyasal felsefe pratiklerin nasıl organize edileceği ile doğrudan ilgilenmez.²³ Bundan ziyade, siyasal kurumların temin ettiği interaktif ilişkiler arasındaki şeylerin doğasına/özüne dair bir anlam oluşturma ile mesuldür. Bu anlam oluşturma mesuliyeti beraberinde anlam-değer yüklü bir düzeni ortaya çıkarır. Siyasala dair varlık idraki teklifinde bulunan hiçbir düşünür anlamsız ve değersiz bir düzen fikrinin savunuculuğunu yapmamıştır.²⁴ Bu nedenle siyasal varoluş hakkında teklifte bulunacak olan kişilerin siyasalın ne olduğuna ve ne olmadığına dair berrak bir açıklamada bulunması gerekir. Ancak bu açıklamalar değişikliğe uğramayacak kalıcı bir içeriğe ve yapıya sahip olmamıştır.²⁵

Siyasal felsefe toplumun tümünü ilgilendiren bir öneme sahip olduğunda, ahlak felsefesi ile siyasal felsefenin birbirinden ayrı bir şekilde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği istifhamı, siyasal idraklerin bütünlük kazanması için önemli bir sorudur. Ahlak ile siyasal arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek ise kolay kolay cevaplanabilecek bir olgu değildir. Bu sorunu tartışan Larmore için siyasal felsefe, bizatihi siyasal varoluş idrakinin ve hayatının amacına

²² A.g.e., s.143.

²³ Sheldon Volin, **Politics and Vision**, s.4.

²⁴ A.g.e., s.9.

²⁵ A.g.e., s.4.

ve doğasına dair sistematik bir arayışı ifade eder.²⁶ Bu nedenle ahlak felsefesiyle siyasal felsefeyi bütünüyle ayrıksı bir şekilde değerlendirmek oldukça zorlaşır. İnsanların birlikte nasıl ve ne için yaşayacaklarını cevaplamak, kaçınılmaz bir şekilde normatif iddiaları gerektirir. Ahlak felsefesi, yaslanılan ontolojik temeller eşliğinde bireylerin nasıl yaşamaları gerektiğine öneriler getirirken, siyasal yaşamın kendine özgü karmaşık ve derin dinamikleri çok daha kapsamlı bir tefekkür ve araştırma sürecini ortaya çıkarır. Kurucu-temellere dair ahlaki ilkelerin neliğinin idraki için ahlak felsefesinden istifade etmek kaçınılmaz olsa da, kolektif siyasal bir yaşamın mümkünlüğü siyasal felsefeyi zorunlu kılmaktadır.²⁷ Larmore için siyasal felsefe, siyasal yaşamın amacının ve doğasının anlamlandırılması için bütünsel sistematik bir çabadır. Bu bütünsel sistematik çaba ise varlık idrakinin oluşumunu mümkün kılan temeller ile yine sistematik bir ilişkiye ihtiyaç duyar.

Siyasalın anlam kazanması için siyasal felsefe veya siyasal teori dönüşümlü olarak sosyal bilimler ve siyaset pratikleri ile ilişki içerisinde. Siyasalın ontolojik boyutu sosyal bilimlerin desteği olmaksızın ve bir karar alıcı veya uygulayıcı olarak siyaset adamları olmaksızın hayatın içerisine sirayet edememektedir. Örneğin teolojik temelli siyasal idraklerin bizatihi siyaset sahnesinde yer kazanabilmesi için kültür çalışmalarına, ekonomi ilmine, hukuk ilmine veya ilâhiyat çalışmalarına sirayet etmesi gerekebilir. Siyaset pratiklerinin uygulayıcıları için sosyal bilimlerin ve siyasal tasavvurların; bütünlükten mahrum, kısmen atomize olmuş ancak bütünlükten de tam olarak ayrıksılaşmamış bir yapı oluşturduğu düşünülebilir. Varlık-anlam-değer olarak siyasalın normatif yönlendirmelerinin meşruiyet kazanması ve hayata geçirilmesi, ancak atomize olmuş bu yapının oluşturacağı bir bütünlük içerisinde mümkün olabilir. Bu tartışmalara odaklanan Swift ve White, bu ilişkiselliği vurgularken siyaset sahnesinde yaşanan gerilimlere ve siyaset sahnesinin kendine has ontolojik kabullere baskın gelen kuvvetine çok fazla vurgu yapmazlar. Bu nitelikleri vurgulamak yerine, yapmış oldukları açıklamalar ile siyasalın kurucu-şekillendirici etkisini gözler önüne getirirken aynı zamanda siyasal kuvvenin nakıs

²⁶ Charles Larmore, "What is Political Philosophy?", *Journal of Moral Philosophy*, C.10, No:3, Ocak 2013, ss.276-306.

²⁷ A.g.e., ss.277-287.

taraflarına da işaret etmektedirler.²⁸ Ancak bu nakışlığı ileri de ele alacağım. Daha önce ifade ettiğim üzere siyasal kavramını unsurlarıyla birlikte biraz daha açtıladıktan sonra, siyasetin özgünlüğünü ve bu özgünlüğü nasıl anladığımı izah etmeye çalışacağım.

Siyasal felsefeyle meşgul olmak, kaçınılmaz olarak normatif bir teşebbüs içerisinde dâhil olmayı gerekli kılar. Bu durum deneysel olarak doğrulanabilecek veya test edilebilecek bir içeriğe sahip değildir. Aslında siyasal felsefenin bu deneysellikten uzak olma durumu, bir şekilde teolojik olsun ya da olmasın, her siyasal felsefenin aşkınlığına yani metafizik tarafına işaret eder. Örneğin Marx'ın tasavvur ettiği toplumu veya liberalizmin siyaset sahnesine sunmuş olduğu ilkeleri bir laboratuvar ortamında test etmemiz ve deneysel temeller kazandırmamız mümkün değildir. Tıpkı Strauss'ta olduğu gibi McDermott için de siyasal felsefe toplum pratiklerinin yaslanacağı bir hakikat keşfidir. Ancak bu hakikat keşfinin nasıl uygulanacağı sorusu siyasal felsefenin keşif ve idrak sürecinin içerisinde mümkün oldukça dâhil edilmez.²⁹

Siyasal tekliflerin bizim için ne anlama geldiği, onları neden önemsememiz gerektiği soruları tarihsel olarak bizlere miras kalmış, zaman ve mekân ötesi muhtevalara mündemiç istifhamlar olabilir.³⁰ Kendi şuurumuzun ve farkındalığımızın peşinde oluşumuz, mevcut tarihsel konumumuzdan ve bu mevcudun tarihselliğinden koparılamamaktadır. Zira mülahazalarımızı boş bir levha üzerinde gerçekleştirmemiz nasıl mümkün olabilir sorusu, Grant için buna işaret eder. Kendimizin farkındalığını aradığımız siyasal idraklerin tarihsel olarak sahip olduğu içkinlik, göz ardı edilemeyecek şekilde siyasal tartışmalar ile birliktedir. Bu temelleri ifade ederken Grant, siyasal teorinin; anlamın ve bu anlamın öneminin peşine düştüğünü, siyaset biliminin ise nedenlerin ve etkilerin peşine düştüğünü ifade

²⁸ Adam Swift & Stuart White, "Political Theory, Social Science, and Real Politics", **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.; David Leopold & Marc Stears, New York, Oxford University Press, 2008, ss.49-70.

²⁹ Daniel Dermott, "Analytical Political Philosophy", **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.; David Leopold & Marc Stears, New York, Oxford University Press, 2008, ss.11-29.

³⁰ Ruth W. Grant, "Political Theory, Political Science, and Politics", ed.: Stephen K. White & J. Donald Moon, **What is Political Theory?**, London, SAGE, 2004, ss.174-93.

etmektedir.³¹ Yani siyaset bilimi daha pozitivist bir cepheye sahipken siyasal teori ontolojik anlamlandırmalara ve yorumlamalara işaret edebilmektedir.

Siyasal ve siyaset kavramları arasındaki ayırmadan hareketle siyasala yüklenen ontolojik anlam ve değeri aşikâr kılmak adına siyaset ontolojisi kavramını kullanan çalışmalar da mevcuttur. Siyaset ontolojisi, herhangi bir siyasi düşünce ikrarımızda açık seçik olmasa bile zımnen mevcut olan varlık idraklerine işaret eder.³² Yani siyaset ontolojisi, genel manada siyasetin ardındaki ontolojik ve ahlaki düzlemlerin izinin sürüldüğü bir teorik yörüngedir.³³ Diğer bir ifadeyle siyasal, siyaseti temellendiren ontolojik bir kategori olarak tezahür ederken, siyaset ontolojisi de işte bu siyasala odaklanmış ontolojik bir bakışı temsil eder.³⁴ Siyaset edimlerinde farkında olunan veya olunmayan varlık tasavvurlarını ifade etmek ve siyasalın ontolojik boyutu ile siyasetin ontik cephesi arasındaki iç içeliği gösterebilmek adına siyaset ontolojisi kavramı kullanılabilir. Siyaset ontolojisi kavramı, siyasal ve siyaset kavramları arasında bir ayırım yapılageliyor olsa bile, aralarındaki bütünselliğin göz ardı edilmemesi için ehemmiyet oluşturur.

Siyasal felsefenin, siyasal teorinin ve siyaset biliminin ne olduğu, arasındaki ayırımların ehemmiyeti ve muhtevası öncelikli tartışma konularım içinde değildir. Yine de varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının unsurlarını açıklamadan önce, bu tartışmalardan istifade ederek değerlendirmelerimi daha tutarlı bir zemin üzerinde yapabileceğime inandığım için ilgili literatüre yer ayırdım. Bu tartışmalar varlık idraki olarak siyasal kavramının anlam-değer boyutunu ele alabilmek adına bir ön hazırlık aşaması olarak ifade edilmiştir.

Siyasal kavramı bizatihi bu dünyada olmaklığımızdan kaynaklanan ve varoluşumuzu anlamlı kılma arayışımızdan neşet eden bir varlık soruşturması neticesinde, kabul edilmiş belirli normatif ilkeler vasıtasıyla, anlam-değer yüklü kamusal-tikel bir kimlik ve iradenin oluşumudur. Bu oluşum; aşkınlığı ve içkinliği, çoğulluğu ve ötekileştirmeyi, tarihi ve geleneği, evrenselliği ve tikelliği, korkuyu ve umudu ontolojik olarak içeren varlık-anlam-değer kümesine sahiptir. Bu varlık-

³¹ A.g.e., s.186.

³² Halil İbrahim Yenigün, “Siyaset Düşüncesinde Yeni Ufuklar: Siyasi Ontoloji, Siyasi Teoloji ve Demokrasi”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, C.18, No:34, Yıl:2013, ss.1-48.

³³ A.g.e., s.11.

³⁴ A.g.e., s.16.

anlam-değer kümesinin ontolojik boyutunun epistemolojiye sirayeti neticesinde izah ve teklif edilişi ise siyaset sahnesindeki yapıp etmelerimizin yani ontik ifa biçimlerimizin hayat bulmasına olanak sağlar. Bu tanımlama, siyaset sahnesindeki tecrübelerin varlık-anlam-değer üzerindeki dönüştürücü etkisini görmezden gelebileceğimiz şeklinde anlaşılmamalıdır. Şimdilik, siyasete yani kamusal-tikel alandaki kurumsal-olgusal pratiklerimize işaret eden ontik edimlere oldukça zayıf bir anlam vermekle yetinmek istiyorum. Siyasalın unsurlarını açtıladıktan sonra siyasetin neliğini ele alarak bu hususu tekrar tartışacağım.

II. Siyasal Kavramının Unsurları

Bir varlık idraki olarak siyasal kavramını ele aldığımızda, bu idraki mümkün kılan unsurların ya da başka bir ifade ile siyasalı mümkün kılan ontolojik kümenin açılımının, kavramın kendisinin anlaşılabilmesi için gerekli olduğuna inanıyorum. Varlık idraki neticesinde teşekkül eden normatif ilkeleri mümkün kılan temeller nedir? Bu temellerin metafizik dayanakları nasıl konumlandırılmıştır? Ben-in veya biz-in tanımı ile ortaya çıkan kimlik nasıl bir kamusal alan tasavvuru meydana getirir? Tarih ve geleneklerin bizatihi siyasal idrake nasıl bir etkisi vardır? Korku ve umut siyasal idraklerin ikrarını ve ifasını nasıl etkilemektedir ya da korku ve umut siyasal idrak için nasıl bir ehemmiyete sahiptir? Bu soruların cevaplanmasının siyasal kavramının kendine özgünlüğünün anlaşılması için iktiza ettiği öne sürebilir. Bu nedenle siyasal kavramının unsurlarını tartışarak siyasala dair yaptığım tanımlı daha anlaşılır kılmak istiyorum.

A. Temeller: Aşkınlık ve İçkinlik

Siyasala dair yapmış olduğum tanımda işaret ettiğim üzere varoluşu anlamlandırma arayışı ile kabul edilen bir varlık idraki, kurucu unsurların toplandığı bir temele işaret eder. Böyle bir yaklaşım neticesinde her siyasal oluşumun ontolojik sorgulamalara ve arayışlara yöneldiği iddia edilebilir.³⁵ Herhangi bir siyasal varoluşun, varlık idraki ile dayanaklarını oluşturmaksızın kamusal alandaki yerini konumlandırabileceğini iddia etmek güçtür. Bu nedenle siyasalın merkezi

³⁵ Adriana Cavarero, "Politicizing Theory", s.61.

unsurlarından olan ontolojik temelleri gündeme getirmek birincil önceliklerimizdendir. Bu ontolojik temellerin metafizik ya da pozitivist kabuller ile açıklanıyor olması aşkınlığın ve içkinliğin değerlendirilmesinde herhangi bir fark oluşturmaz. Metafizik veya ilâhî dayanaklı idraklerin aksine pozitivist veya rasyonel iddialı idrakler de bir şekilde siyasalın kurucu temellerine ontolojik bir mana yüklemektedir. Örneğin temeller ifadesi (**foundations**); ilk ilke, metafizik veya mutlak ön varsayımlar ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılabilir. Temellere işaret, yalnızca teolojik ilkeleri dikkate almaz, aynı zamanda seküler tabanlı tüm idraklere de işaret eder.³⁶ Siyasal kavramının felsefi-teorik bir tartışmasını yürütmek, siyasal iddiaların bir şekilde köklerini saldırdığı kurucu ilkeleri/temelleri açığa çıkarmaya çalışmaktır.

Stephen K. White'ın temellerin ontolojik boyutları hakkında kullandığı pek ontolojiler (**strong ontology**) ve seyrek ontolojiler (**weak ontology**)³⁷ kavramları bu hususun açıklanması için oldukça faydalıdır. Pek ontolojiler; değişime kapalı, zaman ve mekân ötesi evrensel geçerliliklere sahip, teolojik veya özcü ontolojik anlamlandırmaları ve kabulleri ifade eder. Pek ontolojiler doğal olarak metafizik bir içeriğe fazlasıyla sahiptir. Seyrek ontolojiler ise pek ontolojilerin aksine, insan merkezli akıl yürütmelerde olduğu gibi yoruma ve tartışmaya açık, evrensel iddiaların mutlaklığından uzak, metafizik önermelerin daha az veya hiç olmadığı siyasal temeller için kullanılmaktadır.³⁸ Örneğin Vogel'in ve Strauss için siyasal fikri pek ontolojilere daha yakındır. Onlar siyasal akıl yürütmeyi evrensel geçerliliği olan normatif-aşkın ilkeleri keşfetme çabası olarak görmektedirler.³⁹ Ancak Strauss vahye dayanan siyaset öğretileri ile yardım görmeksizin gerçekleştirilen felsefi-analitik akıl yürütmeler arasında ayrım yapmaktadır. Bu ayrım, teolojinin felsefeden ayrılması için gerekli görülür. Zira teolojik temeller tartışmaya kapalı, iman edilmesi gereken zorunlu normatif ilkeler olarak düşünülebilir.⁴⁰ Siyasalın özünün ne olduğu sorusuna bir cevap aradığımızda, böyle bir ayrımın altında bulunan varsayımları kabul

³⁶ Andrew Vincent, **The Nature of Political Theory**, New York, Oxford University Press, 2007, s.4.

³⁷ Stephen K White, **Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory**, New Jersey, Princeton University Press, 2000, s.7

³⁸ **A.g.e.**, ss.6-7.

³⁹ Bhikhu Parekh, "Theorizing Political Theory", **Political Theory in Transition**, ed.: Noel O'Sullivan, Taylor & Francis e- Library, 2003, s.243.

⁴⁰ Leo Strauss, "What is Political Philosophy?", s.3.

edebiliriz. Aslında White, pek ontolojiler ve seyrek ontolojiler kavramlarını ilâhî dayanaklı temelleri tartışmaya kapalı alanlarından kurtarmak için araçsallaştırmaktadır. Seyrek ontolojilerdeki tartışmaya açık olan insan tasavvuru⁴¹ siyasal kabuller için vazgeçilmez olmayan ve tartışmaya müsaade etmeyen temellere yönelik karşı bir duruştur. Tanrının her şeyin ölçüsü ve merkezi olduğu **(theocentric humanism)** durumların aksine, şeylerin ölçüsünün ve merkezinin insan olduğu **(anthropocentric humanism)**⁴² yaklaşımlar, temeller hakkında süregiden tartışmaların çehresini şekillendirmektedir. Temeller, siyasal akıl yürütmelerin ve mülâhazaların ihtiyaç duyduğu zorunlu unsurlardır. Bu nedenle temellerin hangi dayanaklar ile açıklandığını tartışmadan önce kabul etmemiz gereken bu temellerin kaçınılmaz olduğudur. Buradaki öncelikli mesele, temelleri sorguya açan ile kapatan yaklaşımlar arasındaki farktır.

Vincent, *Nature of Political Theory* isimli çalışmasında literatürün oldukça kapsamlı ve derinlikli bir şekilde dayandığı temelleri resmetmiştir. Post-temelci bir yaklaşım ile tartışmasının serencamında teklif ettiği hermeneutik döngü kavramı, asla elde edemeyeceğimize inandığı kesinlik içeren, tartışmaya kapalı, örtülü/aşikâr metafizik temellerin aksine, asla bir çözüme kavuşturamayacağımız ve durmaksızın devam edecek olan siyasal bir döngüye işaret eder.⁴³ Hermeneutik usul eşliğindeki açıklamaları ise bunun metodolojik dayanaklarını güçlendirmekte ve sürekliliğini sağlamaktadır.

Siyasal hakkındaki her bir yorumlama, kamusal yaşamda insanlığın varoluşunu gerekli kılan çeşitli temelleri gündeme getirir. Böyle bir yorumlama esnasında temellerin neliği hakkındaki istifhamlar, Connolly'nin ifadesi ile siyasal üzerine **(onto-political)** yorumlamaları içerir.⁴⁴ **Onto-political** kavramı temellere dair müsamahalı bir tartışma alanının açılması için geliştirilmiştir. Hiçbir şeyin nihai temel olmadığı iddiası, bir cezalandırma ile karşılaşmaksızın kamusal yaşamdaki mülâhazaları mümkün kılmaya yardımcı olacaktır.⁴⁵ Ancak **onto-political**

⁴¹ Seyrek ve pek ontolojiler hakkında bir değerlendirme için bkz.; Halil İbrahim Yenigün, "Siyaset Düşüncesinde Yeni Ufuklar: Siyasi Ontoloji, Siyasi Teoloji ve Demokrasi".

⁴² Germino'dan aktaran Andrew Vincent, *The Nature of Political Theory*, s.22.

⁴³ **A.g.e.**, ss.321-325.

⁴⁴ William E. Connolly, *Ethos of Pluralization*, 4. bs., London, University of Minnesota Press, , 2004,s.1.

⁴⁵ **A.g.e.**, ss.1-41.

kavramsallaştırması temellerin ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Temelcilik sonrası **(post-foundationalism)** ile temelcilik karşıtı **(anti-foundationalism)** yaklaşımlar arasında oldukça önemli ve hassas bir fark vardır. Temelcilik karşıtı olanlar manayı sabitleyen herhangi bir temel teklifine karşı çıkarken, temelcilik sonrasının savunucuları temeller olmaksızın siyasal bir teklifin mümkün olmayacağını farkında oldukları için temelleri ortadan kaldırmayı değil, onların statüsünü zayıflatmayı ve genel-geçerliğini azaltmayı teklif etmektedir.⁴⁶ Nihayetinde temelcilik sonrası yaklaşımlar temellerin vazgeçilmezliğini vurgularken, nihai bir temele erişilemeyeceğini ifade etmişler ve siyasal tartışmaları sınırlanmamış, açık uçlu arayışlar olarak görmüşlerdir.⁴⁷ Temelcilik karşıtı bir tutuma sahip olduğu iddia edilebilecek olan Oakeshott, temeller hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder; “İnsanlar, sınırsız ve dipsiz bir denize yelken açtıklarında: sığınmak için ne bir liman, demir atmak için ne bir zemin, ne de belirlenmiş bir başlangıç ya da bir varış noktası vardır.”⁴⁸ Temelcilik sonrası ve temelcilik karşıtı yaklaşımlar varlık-anlam-değer olarak siyasal tartışmaların sınırsız, açık uçlu doğası üzerinde mutabıktırlar. Aralarındaki nüans ise bilinçli bir şekilde ya da tam tersi bir şekilde kabul edilen temellerin vazgeçilmezliğine olan vurgudur. Bu vurgu temelcilik sonrası düşünceye aittir ve bu düşünceyi Marchart’ın kendi söylemi ile şu şekilde ifade edebiliriz:

“Bir toplumun, kendine ait temellerin yokluğu **(absent)** ile yüzleşmesi ve kurumsal birlik için temellerin gerekliliğinin farkına varması neticesinde, siyasalın vuku bulduğu bir an **(moment)** meydana gelir ve bu süreç asla sona ermez.”⁴⁹

Siyasal kavramının ontolojik boyutunu varlık-anlam-değer olarak ifade etmemdeki önceliklerden biri de, her bir siyasal teklifin kendini konumlandığı temellere işaret etmektir. Varlık tasavvuru veya kabulü neticesinde varoluş eylemlerine sirayet eden anlam ve değerler aşikâr bir şekilde metafizik öğeleri içeriyor olsun ya da olmasın, içkinlik ve aşkınlik arasında sürekli devam eden bir

⁴⁶ Oliver Marchart, **Post-Foundational Political Thought: Political Différence in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau**, ss.1-5.

⁴⁷ **A.g.e.**, s.2.

⁴⁸ Oakeshott’dan aktaran Oliver Marchart, **a.g.e.**, s.3.

⁴⁹ **A.g.e.**, s.174.

süreci oluşturur. İçkin olmasının sebebi bizatihi insani varoluş dolayımında bir anlama ve değere kavuşuyor olmasıdır. Aşkın olan dahi bu içkinlikte bir anlam ve değer bulur. Metafizik olguyu dışarıda bırakarak siyasal tekliflerini ortaya koyan yaklaşımlara, temellerin nereden geldiğini sorduğumuzda pozitivist bir yöntem ile rasyonel açıklamalar getirebilirler. Ancak bunun bir adım ötesinde, bizatihi rasyonelliğin veya pozitivist akıl yürütme biçiminin nasıl mümkün olduğu sorusu, tıpkı teolojik veya metafizik akıl yürütmelerde olduğu üzere açıklanmakta güçlük yaşanan ve büyük ölçüde açıklanamayacak bir unsura, yani aşkınlığa işaret edebilir. Aşkınlık, içkinlik ile buluştuğunda kusursuz bir yapıya bürünmediği için temelcilik sonrası veya temelcilik karşıtı yaklaşımlarda görüldüğü üzere sonu asla düşünülemez varlık-anlam-değer olarak siyasal arayışlara sebep olabilmektedir.

Aşkınlık ve içkinlik ifadeleri ile vurgulamak istediğim husus, siyasal kavramının bir şekilde sahip olduğu temelleri gündeme getirmektir. Bu temeller metafizik bir muhteva içeriyor olsun ya da olmasın, herhangi bir siyasal teklifin içerisinde barındırdığı kurucu ilkeleri gündeme getirir. Bu temellerin farkında olmak, siyasallığın hangi köklerden neşet ettiğini anlamak ve tartışmak için birincil önceliklerden olmalıdır. Zira varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının diğer unsurları olarak gördüğüm; tarihin, biz ve ötekinin, tikelliğin ve evrenselliğin, korkunun ve umudun ancak aşkınlık ve içkinlik ile işaret etmeye çalıştığım temellerin serencamında meydana geldiği iddia edilebilir. Aynı zamanda, bu sürecin kaçınılmaz olarak karşılıklı bir etkileşime ihtiyaç duyduğunu da göz önünde bulundurmalıyız.

Siyasal kavramında bir şekilde meydana gelmiş temellerin açıklanamazlığına işaret etmek için aşkınlığı, bu aşkınlığın tarihi-toplumsal gerçeklikte belirli bir anlama büründüğü temelleri ifade etmek için ise içkinliği kullanıyorum.⁵⁰ Temeller hakkında yapmaya çalıştığımız her bir anlama ve açıklama çabası bir yerden sonra nakıs kalabilir. Kurucu ilkelerin nereden geldiği istifhamı, tıpkı Derrida'nın *yapı-bozumunda* olduğu gibi nihayete erdirilemeyecek bir oyuna gebedir. Netice olarak söylemek istediğim, varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramına mündemiç olan

⁵⁰ Burada aşkın olanın kendisinde bir anlamın mevcut olmadığını söylemek istemiyorum. Aşkın olanın taşıdığı anlamın, ancak içkin olanla ilişkisinde ortaya çıktığını ifade ediyorum. Siyasal hakkında felsefi-teorik bir akıl yürütme insanlara içkindir ve bu içkinlik farklı temellerde aşkınlığın bir anlam ve değere kavuşmasına sebep olabilir.

temellerin kaçınılmazlığını kabul etmemiz gerektiğini dile getirmek ve aşkınlık ile içkinlik arasındaki etkileşim neticesinde siyasal kavramında ortaya çıkan temellerin ontolojik anlamlarının mülâhaza ve ifşa edilmesinin siyasal tartışmalar için öncelikli önemine vurgu yapmaktır.

B. Tarih

Toplumların ve toplumlar ile birlikte bireylerin siyasal tasavvurları tarih ile olumlu ya da olumsuz bir şekilde ilişki içerisinde dirler. Siyasalın temellendirilmesi kaçınılmaz bir şekilde tarihi olaylar ve tarih içerisinde ortaya çıkan felsefi veya teolojik düşünceler ile muhasebe içerisine girmeyi gerekli kılabilir. Bu süreç, siyasalın ontolojik olarak anlamlandırılması için oldukça önemli bir konuma sahiptir. Nitekim varlık-anlam-değer olarak siyasalın gerekçelendirilmesi ve belli ölçüde meşruiyetini sağlayarak sürekliliğini tesis etmesi, tarihin ontolojik bir değer olarak sorgulamasına ve araştırılmasına ihtiyaç duyar. Zira tarih, ölü bir geçmiş değildir, farklı saiklerle bugün hala yaşayan bir geçmiştir.⁵¹ Aynı şekilde geçmişte teklif edilmiş olan düşünceler de entelektüel tartışmalarda canlılığını korur. Hobsbawm'ın da ifade ettiği üzere, "herhangi bir insan topluluğunun mensubu olmak, onu reddederek olsa bile kendini geçmişine göre konumlandırmak demektir. Bu nedenle geçmiş, insan bilincinin sürekli bir boyutu; insan toplumunun kurumları, değerleri ve diğer kalıplarının kaçınılmaz bir bileşenidir."⁵² Bu bölümde tarihin, siyasal anlamlandırmalarda üstlendiği kurucu-taşıyıcı etkisini tartışmak ve siyasal tekliflerde mevcut olan tarihselliği gün yüzüne çıkarmak istiyorum. Her bir siyasal teklif, tecrübe ettiği çağdaş siyasal varoluşunda geçmişi yeniliğin maskesi haline getirmek isteyebilir.⁵³ Saati geri çevirmeye yönelik hiç bir çaba ise eski günleri geri getiremeyecektir.⁵⁴ Nitekim geçmişin taşıdığı veya geçmişe yüklenen anlam-değer kümesi durağan değildir. Bu değer kümeleri günümüzde, sahip olduğumuz bakış açılarına göre farklı boyutlarda bizlerle birlikte hala yaşamaktadırlar. Siyasalın

⁵¹ Collingwood'dan aktaran Edward H. Carr, **Tarih Nedir**, Çev: Misket Gizem Öztürk, 17. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.73.

⁵² Eric J. Hobsbawm, **Tarih Üzerine**, Çev: Osman Akınhay, 3.bs., İstanbul, Agora Kitaplığı, 2009, ss.12-13.

⁵³ A.g.e., s.16.

⁵⁴ A.g.e.

ontolojik olarak temellendirilmesi, bugünün anlamlı kılınabilmesi için tarihten birtakım düşünceleri, sembolleri ve yaşanmışlıkları ödünç almaya ihtiyaç duyabilir. Bu ödünç alışlar neticesinde ortaya çıkan anlamlandırmalar *yorumsal boşlukların* oluşmasına sebep olabilmektedir.⁵⁵ Graham'ın kullandığı bu kavram bir ölçüde anakronizm sıkıntısına işaret eder. Örneğin Hume'un, eserlerini oluştururken hangi anlamı kastetmiş olduğunu tam olarak bilebilmemiz neredeyse olanaksızdır. Buradan hareketle şu soruyu sormamız mümkündür; tarihteki aktörleri ve onların ortaya koymuş oldukları değerleri ve düşünceleri onların anlamış olduğundan daha iyi bir şekilde nasıl anlayabiliriz? Tarih ile interaktif bir ilişki içerisine giren siyasal mülahazalar, aynı geçmişe farklı yorumlar getirerek daha iyi bir anlam-değer kavrayışını ortaya koymaya çalışırlar. Burada yapmak istediğim, bu yorumların sıhhatini tartışmaktan ziyade, varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının içerisinde bulunan tarih olgusunun ontolojik değerine işaret etmektir.

Ontolojik düzlemde felsefi-analitik akıl yürütmeler ile tarih arasında mevcut olan kaçınılmaz ilişkide, musiki icra edenler ve musiki tarihi çalışanlar arasındakine benzer bir ilişki vardır.⁵⁶ Örneğin, Buhûrîzâde Mustafa İtrî'nin ve Dede Efendi'nin güftelerini bugün icra etmek isteyen bir hânende, bu güftelere ulaşmak için musiki tarihi ile bir şekilde meşgul olmaktadır. Güftelere ulaşılsa bile, icra edilen eserin Dede Efendi veya Buhûrîzâde Mustafa İtrî'nin icraları ile aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? Bunu iddia etmek oldukça güçtür. Bir hânendenin; geçmiş güfteleri nasıl daha iyi icra edebilirim sorusuna yanıt bulabilmek adına, musiki tarihi çalışanları bu güfteleri ve güftelerin kompozisyonlarını araştırırlar. Benzer bir durumu siyasal üzerine gerçekleşen ontolojik mülahazalar üzerinde de görebiliriz. Varlık-anlam-değer olarak siyasal üzerine akıl yürüten düşünürler, tarihi sahip olduğu bağlam içerisinde nasıl daha iyi anlayabiliriz sorusunu istifham ederler. Buradan hareketle, siyasal olanın ortaya koyulabilmesi için tarih, uygun metinlerin ve bağlamların oluşturulması veya keşfedilmesi için önemli bir konuma sahiptir.

⁵⁵ Gordon Graham, "Political Philosophy And The Dead Hand of History", **Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in Conemporary Political Thought**, ed.: Jonathan Floyd & Marx Stears, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, ss.84-103.

⁵⁶ Bu metaforu Graham'ın siyasal felsefe ve tarih ile müzik ve müzik tarihi arasında kurduğu benzerlikten hareket ederek kullanıyorum. Bkz.; Gordon Graham, **a.g.e.**, s.89.

Siyasal felsefenin, felsefe tarihini ele almadan gerçekleştirilemeyeceği iddiası, bu iki farklı söylemin aslında bir bütüne işaret ettiğini ifade etmektir. Taylor için felsefe, kalıtsal bir şekilde tarihseldir. Felsefenin, tarihe olan içkinliği her daim onunla birlikte hareket eder.⁵⁷ Siyasal hakkında felsefi-analitik bir akıl yürütme, geçmişin olumsal ya da eleştirel bir şekilde yeniden yorumlanmasını gerektirebilir. Bu durum, geçmişin her daim diri tutulduğuna ve zamanın ruhunda anlam kazandığına işaret etmektedir.⁵⁸ Tarih olgusu, istediğimiz zaman sorguya çekebileceğimiz savunmasız bir mahkûma benzetilebilir. Geçmişin ifadeleri, sormuş olduğumuz sorular ve ortaya koyduğumuz yorumlar neticesinde farklılık gösterecektir. Mahkûm olan geçmiş ise her bir tarih hücrelerinde sürekli elimizin altında bulunur. Her sorgulama, yanlışlamaları veya yeni yorumlamaları beraberinde getirebilir. Tarihi olgular ile felsefi bir soruşturmaya girişmek, kendimizi daha iyi anlamamız veya anlamlandırmamız ve mevcut konumlarımıza nasıl geldiğimizi görebilmemiz için kaçınılmaz bir şekilde felsefe ile tarihin karşılıklı ilişkisini gündeme getirmiştir.⁵⁹

Tarihe yönelttiğimiz sorular, farkında olunan ya da olunmayan birtakım ön kabuller ile ortaya çıkmış olabilir. Taylor gibi kendimizle ilgili ilk kavrayışımızın topluma derinden gömülmüş olduğunu ve toplumla bütünsel bağlar içerisinde bulunduğunu ileri sürdüğümüzde, elbette böyle bir durum söz konusudur. Taylor'ın kullandığı *toplumsal tahayyüller* kavramı bu durumun açıklanması için değerlendirilebilir. Toplumsal tahayyül; ortak uygulamaları ve geniş ölçüde paylaşılan bir meşruiyet duygusunu mümkün kılan müşterek bir anlayıştır. Bu tahayyül belli uygulamaları anlamlı kılan arka plandaki dolaysız kavrayışın ötesine uzanır.⁶⁰ Toplumsal tahayyülün ne zaman mevcuda geldiği açıklanamayan temellere işaret eder. Bir taraftan ise sınırsız ve belirsiz doğası gereği apaçık doktrinler biçiminde asla yeterince ifade edilemez.⁶¹

⁵⁷ Charles Taylor, "Philosophy and Its History", **Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy**, ed.: Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s.17.

⁵⁸ A.g.e., s.20.

⁵⁹ A.g.e., s.28.

⁶⁰ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev: Hamide Koyukan, 2.bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s.31.

⁶¹ A.g.e., s.33.

Siyasal temellendirmeler için tarihin yorumu masum bir aktivite değildir. Siyasal pratiklerin meşrulaştırılması özenle seçilmiş ve bilinçli bir şekilde anlamlandırılmış tarihsel olgulara ve düşüncelere dayanır. Genellikle siyasal tekliflerin geçerliliğini arttıracak tarihsel içeriklere ulaşmak için belli bir anlam ile koşullandırılmış sorular, masum olmayan bir şekilde tarihe yöneltilebilmektedir.⁶² Tartışmak istediğim husus tarihe yöneltilmiş soruların mahiyeti olmadığı için bu konu üzerinde çok fazla durmak istemiyorum. Philip'in belirttiği gibi, herhangi bir siyasal duruş kendini geçmişe saygı duymak zorunda hissetmeyebilir.⁶³ Tarihe yönelişin mahiyeti her bir konum üzerinde farklı şekillerde değerlendirilecektir.

Siyasal akıl yürütmelerin tarih ile olan ilişkisini kavramsal olarak değerlendirmek için Hegel'in tarih felsefesi hakkındaki tartışmalarından da istifade edilebilir. Nitekim siyasal tekliflerin tarih ile olan ilişkisinde Hegel'in tarih hakkındaki sınıflandırmalarını bulabiliriz. Hegel, tarihi üç kategori altında sınıflandırarak değerlendirir; kökensel tarih, düşünsel tarih ve felsefi tarih. Bu sınıflandırmalar hakkında dile getirdiği düşünceler, siyasal kavramının tarih ile olan ilişkisini farklı boyutlarda ortaya koyabilir.

Kökensel tarih, Hegel 'in ifadeleri ile tarihi ele alanların gözlerinin önünde yer alan ve kendileriyle aynı tını paylaştan eylemleri, olayları ve durumları betimler. Dışsal olarak bulunan, tinsel tasarımın alanına aktarılır.⁶⁴ Burada tefekkür ile çok fazla uğraşılmaz, çünkü mevcut olguların tininde yaşayan bir akıl yürütme ile hareket edilir.⁶⁵ Düşünsel tarih ise; evrensel tarih, pragmatik tarih ve eleştirel tarih olmak üzere üç farklı başlık altında değerlendirilir. Birincisinde, yazarın anlatısında konuşan tin, içinde bulunduğu zamanın tininden bütünüyle başka bir tindir. Bu tin, zamanın ve mekânın ötesine geçmeyi hedefler. Pragmatik tarihte ise olaylar değişiktir, ancak onları birbirine bağlayan öz; evrensel ve içkin olduğu için bu tür tarih yaklaşımı da geçmişin ortadan kaldırır ve olayları şimdiye getirir. Aslında pragmatik tarihler, geçmişin anlatılarını bugünün yaşamında diriltirler. Eleştirel tarih ise, tarihin bizzat kendisi değil, bundan ziyaden tarihin ve tarihsel anlatıların bir

⁶² Bu konu için bkz.; Leo Strauss, "What is Political Philosophy?".

⁶³ Mark Philip, "Political Theory and History", **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.:David Leopold ve Marc Stears, ss.128-150.

⁶⁴ George W.F Hegel, **Tarih Felsefesi**, Çev: Aziz Yardımlı, 2. bs., İstanbul, İdea Yayınevi, 2010, s.7

⁶⁵ **A.g.e.**, s.8.

yargılanışıdır. Burada gerçeklik ve inandırıcılık temel meseledir.⁶⁶ Son olarak felsefi tarih ise, tarihi araçsallaştırır ve onu olduğu gibi bırakmaz. Bir anlatının oluşması için onu düzenler ve onu a priori bir şekilde merkeze yerleştirir.⁶⁷

Siyasal akıl yürütmelerde yer edinen tarih ve onun hakkındaki araştırmalar siyasal tanımında işaret ettiğim varlık-anlam-değer kümesinin oluşumunda önemli bir unsurdur. Şimdiye kadar ifade etmeye çalıştığım üzere tarihin farklı metodolojiler ve anlamlandırmalar ile siyasal akıl yürütmeler üzerinde kurucu, şekillendirici ve taşıyıcı bir etkiye sahip olduğu iddia edilebilir. Siyasal temellerin oluşumundaki kurucu etkisi *toplumsal tahayyüller* kavramında olduğu gibi gömülüdür. Tartışmalar bir şekilde sosyo-politik düzene gömülü olan bu tarihsel arka plan temelinde neşet etmektedir. Tartışmaların ve anlamlandırmaların çeşitliliği ise Hegel'in tarih hakkındaki sınıflandırmalarında ifade etmiş olduğu gibi farklılık gösterebilir. Tarih, siyasal kavramının normatif bir boyuta sahip olmasına yardımcı olduğu için varlık-anlam-değer boyutunun pratiklerde ve söylemlerde hayat bulmasına katkıda bulunmaktadır. Diğer bir taraftan ise zamanın ve mekânın ötesinde bir süreklilik sağlanabilmesi için, siyasal ufukların nesiller boyu taşınmasına, aktarılmasına ve yeniden inşa edilmesine yardımcı olmaktadır.

C. Çoğulluk: Biz ve Öteki

Siyasalin içerisinde taşıdığı çoğulluk mefhumunu daha çok kamusal alanda sergilediğimiz siyaset biçimleri aracılığıyla farkedebiliriz. Farklı siyasal tasavvurlara sahip aktörler tarafından siyaset alanına taşınan farklı varoluş sesleri ile kamusal alan çeşitlenmekte ve çoğulluğu gözler önüne sermektedir. Bu nedenle çoğulluğu siyasal kavramının taşıdığı bir unsur olarak ele aldığımızda, bu çoğulluğun daha dinamik bir şekilde tezahür ettiği alan siyaset pratiklerine ait olabilir. Burada şu soruyu sormamız mümkündür; siyasal kavramının taşıdığı çoğulluk olgusu nedir ve siyasal akıl yürütmelerde nasıl bir anlam taşır? Arendt' in de belirttiği üzere herhangi bir siyasi hayatın öncelikli koşulu çoğulluktur.⁶⁸ Çünkü her bir insan hayatı muhtaçlıktan

⁶⁶ A.g.e., ss.8-12.

⁶⁷ A.g.e., s.12.

⁶⁸ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev: Bahadır Sina Şener, 8.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016 s.36.

hiçbir zaman kurtulamamaktadır. İnsani ihtiyaçların karşılanması için tekil sosyo-politik bir topluluk tasavvurunun mümkün olmadığı ifade edilebilir. Nitekim *vita activa* terimi de; iş, emek ve eylem kavramlarına işaret ederek kullanıldığında,⁶⁹ bir bakıma insanın kaçınılmaz bir şekilde çoğulluğa muhtaç olduğunu da ortaya koyar.

Çoğulluk olgusunu siyasal alandan çekip aldığımızda, muhtemeldir ki bir boşluk ve sessizlik oluşacaktır. Çoğulluk olgusu hayatımız boyunca kulaklarımızda bir çağlayan gürültüsüyle bulunur. Çağlayanın sesi, günlük yaşamda farkına varamadığımız daimi bir fon oluşturmaktadır. Çağlayanın herhangi bir nedenle aniden kesilmesi neticesinde bahsettiğimiz boşluk ile karşı karşıya kalırız ve asıl işitilmeyeni yani sessizliği işitmeye başlarız.⁷⁰ Bir boşlukla karşılaşmamanın sebebi, çoğulluğun yalnızca kuru bir kalabalığı kastetmiyor oluşudur. Çoğulluk ile maddi ölçütlerdeki karşılıklı muhtaçlığımızın ötesinde bir anlama işaret etmek istiyorum. Siyasal kimliklerin oluşumu bir duruş belirlemeye muktedir olduğumuz ufukları meydana getirir.⁷¹ Kimliğe ise ancak başka kişilikler arasında sahip olabiliriz. Kimlik etraftakilere atfı yapılmaksızın asla tanımlanamaz.⁷² Çoğulluk, siyasal kimliklerin oluşumu için ontolojik bir kurgunun meydana gelmesine yardımcı olmaktadır. Bu nedenle kimliğin ne olduğu ve kimliğe neden ihtiyaç duyulduğu soruları, siyasal kavramının çoğulluğa olan muhtaçlığını açıklamak için tartışılması gereken konular arasındadır.

Kimlik, siyasal ufukların kendisinde toplandığı ve kamusal alanda siyaset biçimleri aracılığı ile farklı çehrelerde yer edinen bir olgudur. Kendimizi tanımlama ve nasıl biri olmamız gerektiğine dair normatif bir değerlendirme ve karar verme seçeneği kimlikler aracılığıyla meydana gelir.⁷³ Kimliği anlamlandırma süreci, araştırmanın öznesi olan siyasal aktörlerin hangi çatı altında bir araya geleceklerini sorgulamaya işaret eder. Nitekim kimlikte ontolojik olarak temerküz etmiş unsurların ahenk içinde ilişkilendirilememesi, manasız bir hayata sahip olmak anlamına

⁶⁹ Arendt, **a.g.e.**

⁷⁰ Ernesto Laclau, **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Çev: Ertuğrul Başer, 4.bs, Birikim Yayınları, 2015, s.148.

⁷¹ Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, Çev: Selma Aygül Baş & Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s.52.

⁷² **A.g.e.**, s.63.

⁷³ Bhikhu Parekh, “Kimliğin Mantığı”, Çev: Suat Aksoy ed.: Fırat Mollaer, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, 2.bs, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2014, s.56.

gelecektir. Bu nedenle kimlik arayışı, bu dünyada olmaklıgımızdan ya da Heidegger'in ifadesi ile yeryüzüne atılmış oluşumuzdan dolayı daima bir anlam arayışıdır.⁷⁴ Çoğulluk olgusu, kimliğin soyut-tikel bir şekilde meydana gelmesine engel oluşturmaktadır. Yeryüzüne atılmışlık ile başlayan serüven, belirli tarihsel ve toplumsal yapılar içerisinde kimliğin gelişim göstermesine yardımcı olmaktadır. Yani kimliğin doğuştan mevcut olduğunu iddia etmek güçtür.⁷⁵ Herbert Mead için benlik oluşumu yani kimlik, en temelde toplumsal bir yapının ürünüdür. Bu oluşum ise ancak toplumsal yapı içerisindeki etkileşimler ve deneyimler neticesinde vücut bulur. Çünkü bireyin kendisi toplumsal bir yapıya ve düzene aittir.⁷⁶ Böyle bir bakış açısı kişilere oldukça zayıf bir konumu uygun görmektedir. Yeryüzünde nereye atılacağımızı seçemediğimiz için kimlik oluşumu bireyin özgün iradesinin olmadığı bir sürece işaret edebilir. Bu noktada *ferdî-ben* ile *sosyal-ben* arasında yapılan ayrım aynı zamanda bireyin de kimlik oluşumunda söz sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Mead için sosyal-ben ve ferdî-ben özdeş olamaz çünkü ferdî-ben tamamen hesap edilebilir bir şey değildir.⁷⁷ Sosyal-ben yoğun bir toplumsallığa işaret ederken ferdî-ben toplumsal yapı içerisinde bireyin toplumsal kimliğe olan eleştirel etkisini ortaya çıkarmaktadır. Bu eleştirel etki toplumun kimlik üzerinde yeni istifhamlara yönelmesine sebep olabilir. Muhtemeldir ki bu etki oldukça uzun bir dönem içerisinde ortaya çıkacaktır. Ferdî-benin bu bilinmezliği, kişinin toplumsal yapı ile özdeşleşmesi durumunda zayıflayabilir. Nitekim özdeşleşme bir kişinin hangi sosyo-politik yapının kendisi için anlamlı olduğunun, bunlarla ilgili hangi tutumları alması gerektiğinin ve ne tür bir davranışın isabetli olduğunun farkına varmaya başladığı süreçtir.⁷⁸ Ancak özdeşleşme durumunda bile, *différance* oyunu ortadan kalkmadığı için⁷⁹ ferdî-ben ile sosyal-ben arasındaki karşılıklı ilişkinin süreklilik arz ettiği iddia edilebilir.

⁷⁴ Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, s.84.

⁷⁵ G. Herbert Mead, **Zihin, Toplum ve Benlik**, Çev: Yeşim Erdem, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2017, s.165.

⁷⁶ **A.g.e.**, s.45.

⁷⁷ **A.g.e.**, s.199.

⁷⁸ Philip Gleason, "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", Çev: Fırat Mollaer, ed.: Fırat Mollaer, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, s.30.

⁷⁹ Stuart Hall, "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?", Çev: Büşra Helvacıoğlu, ed.: Fırat Mollaer, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, s.280.

Kimliğin bu sürecini doğrudan siyasal bir içerikle ilişkilendirmenin problemli bir yaklaşım olma ihtimali vardır. Kimlik ile siyasal arasındaki ilişkiyi toplumsal ilişkilerin her anına indirgemek siyasal fazlasıyla mutlaklaştırmaya sebep teşkil edebilir. Her ne kadar kimlik ve kimlik ile toplum içerisinde tezahür eden ahlaki ilişkiler potansiyel olarak siyasala içkin olsalar bile, siyasal beşeri ilişkilerimizde mutlaklaştırmak siyasal olanın ne olduğu ayrımını yapmaya engel oluşturacaktır. Nitekim her şeyi siyasal olarak ifade etmek aynı zamanda hiçbir şeyin siyasal olmadığını ifade etmektir. Çünkü böyle bir durumda siyasal olanı, siyasal olmayandan ayırt edebileceğimiz bir ölçüt bulunmamaktadır.

Açıklanması gereken bir kavramın açıklanmadan diğer kavram ve durumları aydınlatması ne derece mümkündür?⁸⁰ Bu soru, Schmitt'in siyasal kavramının öncelikliğini tartışmak için istifham ettiği bir saptamadır. Schmitt, eylemleri ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal tanımın dost-düşman ayrımı üzerinden mümkün olduğuna inanır.⁸¹ Dost-düşman ayrımının ortadan kalktığı bir durum siyasal yaşamı da ortadan kaldıracaktır.⁸² Schmitt için siyasal olan antagonistik ilişki ağları neticesinde ortaya çıkmakta, anlam ve değer kazanmaktadır. Ancak buradaki düşman, varoluşu radikal biçimde sorgulanan kişiler için kullanılır. Her nefret biçimi düşmanlık üzerinden değerlendirilemez.⁸³ Schmitt siyasal olanı dost-düşman ayrımı üzerinden antagonistik bir boyutta değerlendirirken siyasal kimliklerin oluşumunda sürekli muhtaç olunan öteki algısını da ortaya koyar.

Schmitt ile birlikte Schmitt'e karşı sloganı ile hareket eden Mouffe, benzer bir şekilde siyasal olana ontolojik olarak antagonistik bir boyutu uygun görmektedir.⁸⁴ Liberal gelenek ile birlikte yükselen post-politik söylemlerin

⁸⁰ M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.45.

⁸¹ Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Çev: Ece Göztepe, 4.bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2018

⁸² **A.g.e.**, s.81.

⁸³ M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**.

⁸⁴ Mouffe, siyasal kavramı ile antagonizmalara ontolojik boyutu, siyaset kavramıyla da insanların çoğul sosyo-politik yaşamlarını örgütlemeye çalışan pratikler ve kurumlar bütününe temele alır. Mouffe'a göre antagonistik boyutun kendini ifade edebileceği kurumlar ve söylemlere agonistik bir ilişki ağı açılmadığı takdirde, hasımlar arasında bir mücadele yerine düşmanlar arasında bir savaş çıkma tehlikesi doğacaktır. Dost-düşman ayrımının yani antagonizmaların ontolojik olarak siyasalın kurucu unsuru olduğunu düşünen Mouffe, bu yapıyı daha yaşanabilir hale getirebilmek adına agonistik demokrasi modeli üzerinden ehlileştirmeyi teklif eder. Bu tartışmalar için bkz.; Chantal Mouffe, **Dünyayı Politik Düşünmek: Agonistik Siyaset**, Çev: Murat Bozluolcay, İstanbul, İletişim

karşısındaki Schmittyen politik⁸⁵ duruşlar, biz/onlar ayrımının aşılacağı bir dünyaya duyulan özlemin hatalı öncüllere dayandığına inanır.⁸⁶ Nitekim kurucu-dışsallara olan muhtaçlığımız biz olanın tanımlanması ve belirli bir sosyo-politik anlama kavuşması için süreklilik oluşturur. Toplum içerisinde siyasal bir birlikteliğin sağlanması *genelleştirilmiş ötekilerin*⁸⁷ inşa edilmesine ve mevcudiyetinin sürdürülmesine ihtiyaç duyar. Schmitt'in ve Schmitt'ten hareketle Mouffe'un antagonizmaları siyasalın ontolojik olarak kurucu unsuru şeklinde tanımlamaları görmezden gelinemeyecek bir açıklama kuvvetine sahiptir. Siyasalın çoğulluk olgusu kaçınılmaz bir şekilde biz ve öteki ayrımı arasındaki antagonistik ilişkiye işaret eder. Herhangi bir merkeze yaslanmaksızın ve herhangi bir kurucu dışsala ihtiyaç duymaksızın siyasal bir duruşu ifade etmek ve adlandırmak mümkün gözükmediği için, çoğulluk olgusu eşliğinde yüzleşmek zorunda olduğumuz biz ve öteki unsuru varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının ortaya çıkmasında oldukça kurucu bir öneme sahiptir. Bu nedenle antagonizma, farklılaşma, çoğullaşma ve dışlama söylemlerine tüm siyasal kimliklerin ontolojik olarak muhtaç olduğu ifade edilebilir.⁸⁸

D. Tikellik ve Evrensellik

Bir önceki başlık altında çoğulluk olgusu ile her bir siyasal duruşun kendi varlık-anlam-değer kümesini inşa etmek için muhtaç olduğu dışlama pratiklerini değerlendirdim. Tikellik ve evrensellik başlığı çoğulluk unsuru neticesinde her bir siyasal teklifin yüzleşmek durumunda olduğu bir süreci ifade eder. Siyasal kimliklerin oluşumunda bizim tanımı ve kuruluşu öteki'nin varlığını aynı anda hem gerektirir hem de reddeder.⁸⁹ Tikellik ve evrensellik arasında yaşanan dikotomik ilişkinin de buradan neşet ettiği söylenebilir. Açıkça bir evrensellik iddiası görünürde

Yayımları,2015 / Chantal Mouffe, **Demokratik Paradoks**, Çev: A. Cevdet Aşkın, Ankara, Epos, 2001.

⁸⁵ Schmittyen Politik Realizm; şeyler düzenini metafizik çerçeveden farklı olarak, ontik düzeyde çatışmanın / antagonist boyutun kuruculuğu fikrine dayanmaktadır. İlgili tartışma için bkz.; M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, ss. 11-23.

⁸⁶ Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, s.8.

⁸⁷ Genelleştirilmiş öteki kavramı için bkz.; G. Herbert Mead, **Zihin, Toplum ve Benlik**, ss. 165 -235.

⁸⁸ Ernesto Laclau, **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, s.28.

⁸⁹ **A.g.e.**, s.69.

mevcut olmasa bile, siyasal ufuklarımız ve söylemlerimiz evrenselliğe mündemiçtirler. Ancak bu evrensellik her daim belirli bir tikellikten sökün edebilir.⁹⁰ Siyasal varoluşun tüm cephesini ihata eden evrensel bir bakış açısına sahip olmak, varlığı sınırlı ve başkalarına muhtaç olan insanoğlu için mümkün değildir. Yine de tikel yaklaşımların siyasal kimlikler için dile getirdikleri varlık-anlam-değer kümesinin arka planında, bir evrensellik iddiası üzeri örtülü bir şekilde bile olsa mevcuttur.⁹¹ Örneğin liberal, marksist veya herhangi teolojik dayanaklı siyasal tanımlamalar bir taraftan tikel bir arka plandan kök salarken bir taraftan da evrensel olana kendilerini açmaktadırlar. Aksi taktirde yalnızca tikel bir söyleme sahip siyasal ufuklar, muhatapların sınırlı oluşu sebebiyle zayıf bir konuma indirgenebilir. Diğer taraftan tikellikten sökün eden farklılıklar, evrensel iddiaların genel-geçerliliğini zayıflatabilir. Evrensel açılımlar için bu farklılıklar çözüme kavuşturulması gereken problemler olarak görülür.⁹² Evrensel ufuklardan arındırılmış siyasal söylemler bir taraftan çoğulluk olgusunun mecbur bıraktığı farklılıkların ve dışlama pratiklerinin görmezden gelinmesine sebep olurken, diğer taraftan ontoloji olarak siyasal fikrinin ihtiva ettiği biz tanımının inşasına problem oluşturabilir.

Örneğin islamın epistemolojik ve ontolojik anlam-değer kümesinden beslenerek teklif edilen siyasallıklar, öteki tanımlamalarına sürekli muhtaç iken bir taraftan da ötekilere islamın evrensellik içeren mesajlarını iletmek durumundadırlar. Ötekiler ile kurulan ilişki de tikellik naif bir yapıya sahip olmazsa, evrensellik içeren açılımlar mümkün olmayacak ve bu durum varlık-anlam-değer olarak siyasal içerisinde donuk bir ilişkiyi meydana getirecektir. Tikelliğin mutlaklaştırılması ise evrensel açılımı olanaksızlaştırır ve siyaset pratiklerinin alanını daraltır.

Tikelliğin ortadan kaldırılması ile tasavvur edilecek salt evrensel siyasal ufuklar, dışlama pratiklerinin gerçekleştirileceği kurucu-dışsal olgusundan mahrum olacağı için siyasal olanı ortadan kaldırabilir. Benzer şekilde evrenselliğin göz ardı edilmesi, tikel olanın anlam ve değer dünyasının ontolojik konumunu kırılğan bir yapıya dönüştürebilir. Bu durum siyasal kimliklerin oluşum sürecinde bir boşluk ve

⁹⁰ A.g.e.

⁹¹ Simon Thompson & Paul Hoggett, "Universalism, Selectivism and Particularism: Towards a Postmodern Social Policy", **Critical Social Policy**, C.16, No:46, 1996 s.34.

⁹² David A. Hollinger, "Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way", **Constellations An International Journal of Critical Democratic Theory**, C.8, No:2, Haziran 2001, s.239.

sessizlik meydana getirecektir. Nitekim tikellikten s k n eden her bir siyasal teklif, evrensele olan açılımla sebebiyle ötekiler ile olumsal bir ilişkiyi ortaya koyar. Tam ve evrensel bir toplum tasavvuru mümkün olmayan bir hedef olsa bile, ona duyulan ihtiyaç asla kaybolmaz ve o her zaman yokluğunun varlığıyla kendini hissettirir.⁹³ Bir taraftan dünyanın daha doğrusu varoluşun gerçek idrakini üstlenmeye talip olurken, bir taraftan da bunun m mk ns zl   ile yüzleşmek evrensellik ve tikellik arasında yaşanan dikotomik ilişkiyi meydana getirir.

E. Korku ve Umut

Siyasal tekliflerin oluşumunda ve sürdürülmesinde korku ve umut kavramları ontolojik boyuta sahip kurucu unsurlar arasında değerlendirilebilir. Buradaki korku ve umut unsuru iktidar ve tebaa arasındaki siyaset pratiklerini yönlendiren ara salla tırılmı  bir içeriğe sahip değildir. Korku; siyasal toplulukların kendi varlık idrakleri karşısında konumlandırılan alternatif varlık idraklerinin bir tehdit unsuru olarak tanımlanması ile inşa edilen ya da iman edilmesi gereken saf hakikat olarak sunulan dışlama pratiklerini gösterir. Aynı zamanda korku unsuru bir siyasal fikre teslim olmayı da mecbur kılar. Aksi taktirde siyasal varoluş mümkün olmayacak ve siyasal birliğin yokluğu tecrübe edilecektir. Bu durum beraberinde umut unsurunu da  a ırmaktadır. Korkutma söylemleri ile ilan edilen siyasal yokluktan kurtulmak için siyasal tekliflere teslim olmak; huzuru, zenginliği, iktidarı ve ölüm sonrası sonsuz mutluluğu beraberinde getirecektir. Bu nedenle korku ve umut siyasal tekliflerin muhatapları için bir meşruiyet ve razı olma kaynağı oluşturabilir.

Siyaset pratiklerine taşınan korku unsurunu oldukça negatif bir şekilde değerlendirmek de mümkündür. Örneğin Halis  etin, siyasete içkin olan korku olgusunu iktidarın meşruiyetini ve otoritesini korumak ve sürdürmek için kullandığı salt araçsal bir muhteva eşliğinde değerlendirir. Böyle bir yaklaşım siyasal tekliflerin muhataplarını muhakemeden mahrum bir konuma indirgeyecektir. Nitekim  etin için;

“...korkan insan zihni sadece tehlike ile me guld r ve artık bir yargıda veya bir usavurmada bulunamaz. Onun için her şey bulanık, belirsiz,

⁹³ A.g.e.

anlamsız ve düzensizdir. O, artık analiz yapamaz ve akıl yürütemez. O, artık tamamen irrasyonel dünyanın parçasıdır.”⁹⁴

Çetin, siyasal söylemlerdeki korku unsurunun etkisi sebebiyle varoluşun kaygısına düşen insanlara işaret etmekte pek de haksız değildir. Aynı zamanda korku unsurunun, iktidarın sosyo-politik kontrolü sağlamak ve kendi yasal otoritesini kurmak için düzenleyici bir işlev görmesine yardımcı olduğu da iddia edilebilir.⁹⁵ İktidar ve tebaa arasındaki siyasal ilişkiler incelendiğinde bu tarz bir ilişkiyi görmek muhtemeldir. Ancak varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramı açısından korku ve umut unsurunu farklı bir boyuttan değerlendirmemiz gerektiğine inanıyorum.

Siyasal kavramı için yaptığım tanımda varoluşumuzu anlamlı kılan bir varlık idraki neticesinde teşekkül eden normatif ilkeler vasıtasıyla oluşan anlam-değer yüklü kamusal-tikel bir kimlik ve iradeyi ifade etmiştim. Siyasal olanın bu ontolojik anlam-değer kümesi varoluş hakkında yaşanan sorgulamalar ve arayışlar neticesinde tezahür etmektedir. Siyasal ufukların belirli temeller eşliğinde bir anlama kavuşması ile bizi siyasi tasavvurlar hakkında yaşanan varoluş kaygıları artmaktadır. Çünkü çoğulluk olgusu ile işaret ettiğim ötekiler ile siyaset pratiklerinde antagonistik bir şekilde karşılaşılması, ontik alanda derin ontolojik gerilimlere sebep olmaktadır. Bu gerilim siyasal tekliflerin kendi varlığını sürdürmesi için korkunun ve umudun birlikte bulunmasına olanak tanır. Korku sürekli olarak mevcuttur, çünkü siyasal ufukların buyurduğu normatif ilkeler uygulanmazsa ötekiler bizi bize ait olmaktan kaldıracaktır. Korku ile umut olgusu kaçınılmaz bir şekilde birlikte bulunur, aksi takdirde muhatapların birliğini ve katılımını sağlamak müşkül bir duruma düşer. Bu unsurlar çoğulluk olgusu ile siyaset pratiklerinde tecrübe edilen antagonistik boyut tarafından beslenebileceği gibi eskatolojik olarak öte dünya tasavvuru aracılığıyla da inşa edilebilir.

III. Varlık İdraki Olarak Siyasalın Tezahürü: Siyaset

Çalışmanın başında siyasal ile varlık-anlam-değer kümesini oluşturan ontolojik unsurları, siyaset ile siyasalın ontolojik açılımı neticesinde kamusal alanda

⁹⁴ Halis Çetin, **Korku Siyaseti ve Siyaset Korkusu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.31.

⁹⁵ A.g.e., s.33.

ortaya çıkan kurumsal-olgusal-pratik biçimleri kastettiğimi ifade etmiştim. Şimdiye kadar olan kısımda varlık-anlam-değer olarak siyasalın nasıl bir ontolojik yapılandırmayı içerdiğini tartıştım. Burada ise siyasetin neden ontik bir ifa biçimi olduğunu ya da başka bir deyişle siyasetin neden varlık idraki neticesinde tezahür eden bir varoluş biçimi olduğunu ele almak istiyorum.

Siyasal kavramı sahip olduğu ontolojik anlam-değer kümesi ile siyaset biçimlerini şekillendiren ve kamusal alanda farklı siyasetlerin ortaya çıkmasının imkân ve olanaklarını temin eden bir kuvvete sahiptir. Siyasal kavramı ile oluşan ontolojik kurgu olmaksızın şuurlu bir siyasal varoluşun hayata geçirilebileceğini iddia etmek güçtür. Siyasal olanı varlık idraki neticesinde oluşan anlam-değer kümesi olarak tanımladığımızda, bu varlık idrakinin kamusal alana yansımaları, yani varlık idrakinin varoluş edimlerine sirayetini siyaset pratikleri aracılığıyla gözlemleyebiliriz. Bu nedenle siyaset edimlerini siyasalın varlık-anlam-değer kümesini taşıyan ontik ifa biçimleri şeklinde değerlendiriyorum. Varlık-anlam-değer kümesi; söylemlerin, pratiklerin ve kurumların oluşmasına imkân tanıyan ontolojik bir kuvveti ihtiva eder. Siyaset ise bu ontolojik kuvvetin hayat bulduğu göstergelere aittir. Bu nedenle siyaseti, siyasalı görünür kılan toplumsal ve tikel tüm varoluş edimlerini kastederek kullanıyorum.

Ancak böyle bir bakış açısı, siyaseti oldukça zayıf bir konuma indirgeyecektir. Siyasalın kuvveti neticesinde, siyasetin kendi içerisindeki özgün dinamikleri görmezden gelinir. Siyasetin sahip olduğu kurucu ve şekillendirici etkilerini yok saymak, noksanlıktan mahrum, aşkın ve kuşatıcı bir siyasal tasavvura yol açabilir. Heidegger'den hareketle varolanı mümkün kılan varlık anlayışı nedir sorusunu, siyaseti mümkün kılan varlık idraki nedir şeklinde istifham ettiğimizde, siyasal ve siyaset arasında yapılan ayırım kabul edilebilir bir açıklama yeterliliğine sahiptir. Bu ayırım neticesinde siyasal olana odaklanışımız, siyasete gereğinden fazla zayıf bir konum vermemize sebep olmaktadır. Meseleyi daha somut kılmak adına şu soruyu mülâhaza edebiliriz; Sezai Karakoç'un diriliş tezini ortaya koymasına imkân ve olanak tanıyan siyasal kavramını keşfetmemiz ve izah etmemiz mümkündür, ancak Karakoç'un böyle bir ihtiyacı hissetmesine sebep olan unsurlar nedir sorusu bizleri siyaset edimleri ile ifade ettiğimiz olguları bir başka boyuttan değerlendirmeye mecbur bırakabilir.

Siyasetin nasıl bir kuvveti vardır ve bu kuvvetin siyasal ile olan ilişkisini nasıl değerlendirebiliriz? Siyasal fikrini merkeze alarak yürütülen tartışmalara muhalif olarak siyaseti merkeze yerleştiren yaklaşımlarda mevcuttur. James Wiley, 2016 yılında yayınlamış olduğu “*Politics and Concept of the Political*” isimli kitabında *siyaset-merkezli siyasal* kavramı ile böyle bir duruşu ortaya koyar. Wiley için siyaset, kolektif birliktelik adına fikirlerin ve çıkarların geliştirilmesi için ideolojinin, otoritenin ve gücün işbirliği içerisinde kullanımı veya bunlar için gerçekleştirilen bir mücadele alanı olarak tanımlanmaktadır. Siyasal ise tüm bu mücadele neticesinde ortaya çıkan güç ve toplum arasındaki birlikteliğe işaret etmektedir.⁹⁶ Wiley, ontoloji olarak siyasal kavramı üzerinde fazla durmaz. Nitekim varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramını eleştirel bir şekilde değerlendirir. Onun için siyasal teorinin tüm ihtiyacı, şeylerin nasıl çalıştığını açıklamak ve tanımlamak olan orijinal kaygısına dönmesidir.⁹⁷ Siyasetin kendine özgün bir konumu olduğuna ve bu özgünlüğün etik, din ve metafizik gibi alanlar ile bağımsız bir ilişkisi olmadığına inanmaktadır. Ahlakın, etiğin, metafiziğin ve dinin siyaset edimlerinin içerisine dâhil olması neticesinde aşkarlık kazandığını ve tüm bunları siyaset edimleri aracılığıyla gündeme aldığını ifade etmektedir.⁹⁸ Buradan hareketle Wiley için siyaset; etik, ahlak, din/metafizik ve tarih gibi unsurlarla asimetrik bir ilişkiye sahiptir. Bu nedenle *siyaset-merkezli siyasal* kavramına odaklanmak, siyaset edimleri içerisinde örtülü veya aşikâr olan ontolojik unsurları da dikkate almayı, imkânlarını ve sınırlarını tartışmayı kolaylaştıracaktır.

Aslında Wiley, varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramını siyaset üzerinden tersten bir okuma aracılığıyla değerlendirmektedir. Farkında olunan ya da olunmayan, siyasalın içerdiği ontolojik anlam-değer kümesi siyaset edimlerine bir şekilde yansımaktadır. Bu nedenle *siyaset-merkezli siyasal* kavramı aracılığıyla yapılacak değerlendirmeler bir taraftan ontolojik tartışmaları da gündeme getirebilir.

Farklı bir şekilde siyasalın ontolojik boyutunu belirli ve sınırlı bir ana **(episodic)** hapseden Volin⁹⁹, kamusal alandaki siyasetlerin sürekli devam eden

⁹⁶ James Wiley, **Politics and the Concept of the Political**, ss.1-23.

⁹⁷ **A.g.e.**, ss.222-47.

⁹⁸ **A.g.e.**, ss. 1-23.

⁹⁹ Sheldon S. Volin, “Fugitive Democracy”, **Constellations An International of Critical and Democratic Theory**, C.1, No:1, Aralık 1994, s.11.

durdurulamaz bir tartışmaya içkin olduğunu düşünmektedir. Tartışmalara zenginlik katan bu görüş, gerçekten de ontolojik unsurların yanı sıra ontik biçimlere mündemiç olan memnuniyetsizliklerin fark edilmesi için önemlidir. Aslında her siyaset biçiminin siyasalın ontolojik boyutunu taşıdığını ve yansıttığını dikkate aldığımızda, Volin 'in vurguladığı husus temeller hakkındaki sonu gelmeyecek mülâhazalar ile aynı anlama işaret edebilir. Kastettiğim, temeller hakkında varlık-anlam-değer olarak siyasal bir döngüden bahsetmek bir taraftan siyaset biçimleri için de aynı manaya dikkat çekmek anlamına gelir.

Siyaset tecrübeleri, siyasal tasavvurların tahmin edilemez bir boyutunu ortaya koymaktadır. Ontoloji olarak siyasal kavramı ile ifade ettiğimiz tasavvurlar, inanılan tüm mükemmelliklerine rağmen kamusal alanda arzu edilen muvaffakiyeti ve ahengi tesis edememektedir. Elbette bunun birçok gerekçesi olabilir. Siyasetin tahmin edilemez boyutu ile ifade etmek istediğim husus ontik düzlemde karışılacağımız olguların sınırsızlığı ve bilinmezliğidir. Tasavvur edilen siyasal ufukların önüne tahmin edilemeyen birçok engel çıkabilir. Bu engeller, siyasal ufuklarımızın bir dönüşüme uğrayarak varlık-anlam-değer kümesinden farklılaşmasına ve tavizler vermesine neden olabilir.

Ancak şurası aşikâr ki, siyaseti olmayan bir siyasal fikri yoktur. Kurumsal-pratik-olgusal olanı ihtiva eden siyaset terkibi, siyasalın ayrılmaz bir parçasıdır. Her iki kavramda birbirleriyle interaktif bir ilişki içerisinde, birbirine muhtaçtır. Siyasal fikirlerin teşekkülünde, insan mülâhazasını pratiklerden, olgulardan ve kurumlardan tümüyle soyutlamak mümkün değildir. *Sistematik bir tutukluk*, siyasal düşünüş içerisinde önemli bir yere sahiptir. Siyasal üzerine felsefi-analitik bir akıl yürütme, yerleşik genel kabullerden tümüyle bağımsız bir hüviyete kavuşmamaktadır. Tecrübeye dayalı pratikler, olgular ve kurumlar ile fikirler arasındaki ilişki alelâde bir şekilde görmezden gelinemez.¹⁰⁰ Ancak ontolojik olarak şuurlu bir siyasal fikrinin dile getirilişi için böyle bir soyutlama teşebbüsüne ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, Karakoç'un eserleri ile ortaya koyduğu siyasal fikrini tespit etmeye çalışırken böyle bir soyutlama ile hareket etmem gerektiğine inanıyorum.

¹⁰⁰ Michael Oakeshott, "What Is Political Theory?", s.393.

Çalışmanın birinci bölümünde siyasal ve siyaset kavramları hakkında dile getirdiğim tartışmalar, Sezai Karakoç'un siyasal fikrini değerlendirmemizi mümkün kılan kavramsal zenginliği ve çerçeveyi oluşturmak adına yapılmıştır. Siyasal kavramının varlık-anlam-değer olarak açılımı ile ortaya çıkan ontolojik küme, siyasal fikrini mümkün kılan temelleri mülâhaza etmemize olanak tanır. Bu sayede kamusal-tikel alandaki siyaset pratiklerinin anlamını ve gerekçesini felsefi-teorik bir bağlamda değerlendirebiliriz. Bir anlamda Karakoç eserlerinde siyasal fikrinin izlerini ararken, istifade edeceğimiz kavramsal şemayı bir dedektör misali ifade etmeye çalıştım.





İKİNCİ BÖLÜM

SEZAI KARAKOÇ'TA SİYASAL FİKRİ

I. Giriş

Çalışmanın şimdiye kadar olan kısmında Sezai Karakoç'un eserlerini değerlendirenken istifade edeceğim kavramsal arka planı izah etmeye çalıştım. Onun düşüncelerini böyle bir arka plan eşliğinde mülahaza etmenin daha faydalı olacağına inanıyorum. Sezai Karakoç'un düşüncesinde siyasal olanı mümkün kılan unsurların ne olduğunu cevaplamaya çalıştığım bu bölüm, "Karakoç Siyasal Fikrinin Kurucu Temelleri" ve "Karakoç'ta Siyasal Olanın Kavramsal Temsili" ana başlıkları altında tartışılmıştır. İlk kısımda Karakoç'un varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının temel unsurlarını ifade etmeye çalıştım. İkinci kısımda ise kurucu temeller aracılığıyla şekillenen kâmil insan temsillerini, toplum, millet, devlet ve medeniyet kavramlarını ele aldım. İkinci kısımda ifade ettiğim kavramların, belli ölçüde Karakoç siyasal düşüncesinin bütünsel bir ifadesi olarak gördüğüm diriliş tezi için mihenk taşları olduğunu düşünüyorum. Kavramsal bir temsil olarak adlandırdığım bu terkiplerin, diriliş tezi için ontolojik ve epistemolojik güçlü bir arka plan oluşturduğu iddia edilebilir.

Terminolojik olarak siyasal ve siyaset kavramları eşliğinde bir tartışma yürüttüğümü ifade etmiştim. Bu bölümün temel amacı, Karakoç düşüncesindeki siyasal unsurları gün yüzüne çıkarmak, onları keşfetmek ve izah etmektir. Burada yapılan tartışmaları, Karakoç'un siyasal düşüncesinin siyaset edimlerine yansıyan kısımlarını mülahaza etmek için bir hazırlık aşaması olarak da değerlendirebiliriz.

Düşünürün eserlerinden yola çıkarak, onun için siyasal olanı şu şekilde ifade edebileceğimize inanıyorum. Yeryüzündeki zorunlu varoluşumuz sebebiyle, öncelikle varlık-anlam-değer sorunsalını çözüme kavuşturmamız gerekir. Bu sorunsal aşkın olanın tefekkürü, tarih ve geleneğin tezekkürü ve muhasebesi ile başlar. Bu ilk adım ile toplum ve birey için ikrar edilmiş belirli normatif ilkeler sistematik bir düşünce içerisinde terkip edilmeye çalışılır. Nitekim bu süreç, anlam-değer yüklü kamusal-tikel bir biz tanımının ve iradenin oluşumunu ortaya çıkarır. Karakoç, metafizik ufuklarda islam ile kurduğu ilişki vasıtasıyla, varoluşumuzu

mümkün kılan varlık nedir istifhamına güçlü ontolojik dayanaklar eşliğinde bir cevap bulmuştur. Tanrıya olan teslimiyet hayatın tüm alanlarının yorumlanmasına ve inşa edilmesine tesir etmeye muktedir bir anlam-değer çerçevesi ortaya koyar. Onun için siyaseti mümkün kılan siyasal kavramı, ontolojide temellenen bu anlam ve değer dünyasının idraki, izahı ve terkididir. Daha açık bir ifade ile Sezai Karakoç için siyasal; bir varoluş sorununun belirli bir anlam-değer dünyası ile en başta ontolojik olarak çözüme kavuşturulmasıdır.* Bu nedenle düşünürümüzün siyasal fikrinin sahip olduğu varlık-anlam-değer kümesinin ne olduğu sorusu, zorunlu olarak en başta soruşturma ve incelemeye konu edilmeyi gerektirir. Bu bölümde yaptığım tartışmalar ile bu sorunun cevabını oluşturmaya çalıştım.

II. Karakoç Siyasal Fikrinin Kurucu Temelleri

Kurucu temeller, siyasal fikrin mevcudiyetini mümkün kılan unsurları ifade eder. Karakoç'un siyasal varoluş teklifinde kendini yasladığı öncelikli dayanaklar bu başlık altında değerlendirilecektir. Aşkın temeller, tarih ve kimlik tanımları diriliş tezinin siyasal bir teklif olarak terkip edilmesini mümkün kılan üç temel yapı taşıdır. Aşkın temellerin ontolojik ve epistemeolojik yansımaları düşünürümüzün siyasal akıl yürütmesini tüm cepheleriyle kuşatmıştır. Burada kabul edilen veya oluşturulan varlık-anlam-değer kümesi eşliğinde diğer kavramsal terkiplerin inşa edildiğini de söyleyebiliriz.

A. Varlık-Anlam-Değer Olarak Siyasal: Aşkın Temellerin

Ontolojik ve Epistemolojik Yansımaları

“Varoluşumuz neye değer?”¹ istifhamı, Sezai Karakoç'un varlık-anlam-değer olarak bir soruşturma ve araştırma sürecine dahil olduğunun göstergesidir. Bu süreç neticesinde Karakoç için ikrar edilmiş temeller eşliğinde oluşturulan siyasal teklif, “Diriliş Tezi” kavramsallaştırması ile açık seçik bir şekilde ortaya koyulmaktadır. Karakoç için aşkın temellerin ne olduğu, eserlerinde görüleceği üzere müphem bir

* Böyle bir çıkarım için bkz.; Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 13.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016, s.71.

¹ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, 6.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018, s.7.

konu değildir. Onun için aşkın temeller bir iman meselesi olup, islamın teklif ettiği değişmeyen öz ile kurulan ilişkide saklıdır. Bu bölümde, Karakoç için aşkın temellerin nasıl bir muhteva içerdiğini ve bu muhteva eşliğinde anlam ve değer kazanan ontolojik ve epistemolojik düzlemdeki karşılıklı ilişkilerin siyasal teklifinde hangi ifadelerle yer aldığını tartışmak istiyorum. Bu tartışma Karakoç siyasal düşüncesinin inşa edildiği ontolojik temelleri ifade etmemizi sağlarken aynı zamanda Sezai Karakoç'un siyasal fikrinin ne olduğunu keşfetmemize de yardımcı olacaktır.

Onun için aşkın olan; İslam dini ile teklif edilen tanrı inancının ve bu inancın taşıdığı nüfuz edilemeyen ontolojik gücün² bizatihi kendisidir. İslam; değişmeyen, zaman ve mekân üstü evrensel geçerliliği olan bir öze sahiptir. İlahî sözün bu gücü³ kuşatıcı, sınırsız, mutlak ve nakıslık içermeyen bir kuvveti barındırır. Böylesine güçlü bir aşkınlık, idrak ve tahlil imkânları kısıtlı olan, belirli bir zamanın ötesine geçemeyen bireyler tarafından nasıl anlaşılabilecek ve ontolojik bir şuura nasıl kavuşulacaktır? Aşkın temellerin taşıdığı nüfuz edilemez gücün ontolojik bir anlam ve değer oluşturması ve bunun gündeme getirilişi ancak epistemolojik ve aksiyolojik araçlar ile mümkün olmaktadır. Kur'an-ı kerim ve hadisler aşkın olanın epistemolojik olarak ifade biçimleri iken, sünnetullah ve gelenek ise aksiyolojik olarak ontolojinin ve epistemolojinin bir arada ifade edilişinin göstergesidir.⁴ Örneğin Allah'ın bir olduğunu ifade eden ayetlerin epistemolojik olarak ifade edilişi bir taraftan ifade eden kişiye içkinken, diğer taraftan aşkın olanın izlerini de taşır. Bu noktada aşkın olan ontolojik temeller ile epistemolojik anlamlandırmalar arasında yapılması gereken bir ayrımın bilincinde olmamız gerektiğine inanıyorum.

İslam'ın tevhid ilkesini ifade eden ayetler hakkında ihtilaflı bir tartışmayı görmek genel anlamda olanaksızdır. Tevhid, nübüvvet, ahiret ve ölüm gibi konuların müslümanlar arasında reddi mümkün değildir. Bu konular, ilahî sözde temellendiği için aşkın bir anlama sahiptir. İnanan kişilere; varlık, varoluş ve kendilikleri

² Ahmet Davutoğlu, **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi**, s.184.

³ İslam geleneği açısından ilahî kaynağın muhtevası hakkında bir değerlendirme için bkz.; Tahsin Görgün, **İlahî Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an**, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2013.

⁴ İslam siyaset düşüncesi kapsamında ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik unsurların siyasal bir bağlam dahilinde gerçekleşen tartışmaları için bkz.; Davutoğlu, **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi**.

hakkında belirli bir idrak ve kavrayış imkânı sunar. Diğer taraftan aşkınlıkta temellenen bu kabullerin müslüman bilincindeki anlamı ve yorumları muhtelif olabilir. Devletin, hukukun, ahlakın, ekonominin ve daha birçok alandaki hususların müslüman düşünürler arasında farklı yorumlara sahip olduğu aşikârdır. Elbette mutabık kalınan temel kaideleri görmezden gelmemiz mümkün değildir. Yine de ontolojik olarak tevhid ilkesine olan inançta ortaklık, tarihi-toplumsal temsillerin farklılaşmalarını ortadan kaldırmaz. Nitekim islam düşüncesinde kelam, tasavvuf, fıkıh ve felsefe geleneklerinde bu çeşitlilik ve çoğulluğu görmek mümkündür. Ancak İslam'ın aşkın olan anlam ve değeri ile kişiler tarafından ortaya koyulan siyasal hakkındaki yorumlamaların çeşitliliği arasındaki ayrımın farkında olmamız, kişilere dayalı ontolojik mülâhazalar ile kişilerden bağımsız aşkın olanın taşıdığı anlam arasındaki nüansı ayırt etmemize fırsat tanıyacaktır. Bu nedenle aşkın olanın sunmuş olduğu muhtevanın farklı yorumlamaları, ontolojik olarak farklı siyaset tasavvurlarını beraberinde getirmektedir. Karakoç için bu hususun izlerini şu ifadelerinde görebiliriz;

“İnsanın ve toplumun din yorumları, kavrayış ve uygulamaları eskiyebilir, fakat din eskimez... Din yenilenmeye muhtaç değildir.”⁵

Bu alıntıdan hareketle, Karakoç'un aşkın olan ile içkin olan arasındaki ayrımın farkında olduğunu söyleyebiliriz. Aşkın olan temellerin değerlendirilişindeki farklılıklar, beşeri yorumlara içkin olan noksanlık nedeniyle siyasal yorumların muhtelif bir çehreye bürünmesine sebep olur. Varlık-anlam-değer olarak terkip edilen siyasal fikirler tarihi-toplumsal temsiller bağlamında yeni bir dil üretir. Karakoç, aşkın olan ontolojik temelleri eleştirmez. Nitekim alıntıda geçen din kelimesi ile onun vurgulamak istediği, İslam'ın noksanlıktan münezze olan aşkınlık boyutudur.⁶ Diğer taraftan beşeri yorumların içkin tekliflerini de mutlaklaştırmaya karşıdır.

⁵ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham I: Metafizik Gerilim Şartı**, 11.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2019, ss. 56-70.

⁶ İslam düşüncesi ile ortaya koyulan yorumlamalar ve teklifler, İslam dininin kendisiyle özdeş değildir. İslam, Allah'a bakan yönüyle tamamen aşkın bir muhtevaya sahiptir. Muhataplara bakan yönüyle ise beşeridir. İslam kelimesinin ilâhî düzeyi ifade eden kullanımı, eksiklikten ve noksanlıktan mahrum olan nüfuz edilemez aşkınlığa işaret ederken, beşeri düzeydeki kullanışı ise insan olmanın

Sezai Karakoç, diriliş tezi ile siyasal varoluşumuzda karşılaştığımız tüm problemlere, zamanın, mekânın ve bilginin üstünde her daim çözüm getirecek bir sistem teklif etmeyi amaçlamaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken, daha doğrusu ayırım yapılması iktiza eden önemli bir nokta vardır. Karakoç bu teklifi yaparken, varoluşun temellerini külliye dayandırdığı islamı farklı düzeylerde ifade eder. İslam kelimesini, zaman zaman ilahî düzeyde, zaman zaman ise beşeri düzeyde kullanmaktadır.⁷ Bu müphem kullanım, onun siyasal fikrinin anlam ve değeri ile aşkın olan ontolojik temellerin iç içe geçen bir muhtevayı çağrıştırmasına sebep olur. Tarihi-toplumsal kavrayışların ve yorumların mutlaklaştırılmasına karşı olsa da, sahip olduğu siyasal fikri kuşatıcı ve aşkın bir anlam-değere işaret edebilir.

Bu konu hakkında Sezai Karakoç'un eserlerinde öz-islam şeklinde ifade edilen bir kavramsallaştırma mevcuttur. Genel olarak Karakoç külliyyatında bu kavramın sistemli bir şekilde kullanıldığını iddia etmek güçtür. Nitekim tek bir yazısı altında bu kavramsallaştırmayı ele aldığı görülmektedir.⁸ Öz-islam, islam düşüncesi içerisindeki beşeri yorumların katkısı ile oluşturulan muhtelif ontolojik bakış açıları ile islamın saf halini ayırt etmek için kullanılır. Kavram sahibinin ifadesi ile öz-islam, islamın asli ruhudur.⁹

Aşkın olan ile islam dininin normatif, anlam-değer yüklü ilkeleri vasıtasıyla şuurlu bir ilişkinin kurulması için *metafizik gerilim şartlanması* Karakoç siyasal düşüncesinin temel kaidelerindendir. O, materyalist bakış açılarının maddeyi önceleyen pozitivist esaslarını eleştirmiş ve fizikötesi ile kurulacak ontolojik ilişkinin

getirdiği çaresizlik ve sınırlılık sebebiyle çeşitli ontolojik anlamlandırmalara işaret etmektedir. Bu tartışma için bkz.: Salih Aydın, **İslam Düşüncesi I: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik**, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2016, ss.25-116.

⁷ Karakoç, zaman zaman islam kelimesinin aşkın boyutuna dikkat çekmek için kelimeyi, özellikle *İslam* şeklinde, metin içerisinde büyük harfle yazarak belirtmektedir. Ancak bu durum, genel külliyyat içerisinde tutarlı bir süreklilik taşımamaktadır. Aralarında bilinçli bir şekilde sınıflandırma veya ayırım yaparak bu kullanımları ifade ettiğini eserlerinde göremiyoruz. Bazı yazılarında böyle bir farkındalık oluşturmaya çalıştığı söylenebilir, ancak genel manada bir farkındalık oluşturmak için böyle bir çabası olduğu, terminolojik olarak söylenemez. Karakoç okuyucularının bu nüansın farkında olması, onu ve eserlerini değerlendirirken daha sağlıklı yorumların yapılmasına olanak sağlayabilir. Örneğin; “İslam’ın dirilişi deyimiyle şüphe yok ki, İslâm halklarının dirilişini söylemek istiyoruz. Yoksa İslâm prensiplerinin değil. Çünkü: İslâm prensipleri hiçbir zaman ölmemiştir ve ölmez, her zaman için dipdirdir, ezeli ve ebedir” ifadeleriyle islamın aşkın boyuttaki değerlendirmesini ortaya koyar. Bkz.; Sezai Karakoç, **İslamın Dirilişi**, 26.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017, s.21.

⁸ Sezai Karakoç, **Çağ ve ilham III: Yazgı Seçici**, 7.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2019, s.77.

⁹ A.g.e.

kurucu etkisinin terkiibini yapmıştır.¹⁰ Metafizik gerilim şartlanması yalnızca teolojik ya da dini bir veçheye işaret etmez. Her dindar insan metafizik bir soruştırmaya girmek mecburiyetinde değildir. Herhangi bir çile ve ruh gerilimi olmaksızın da metafizik unsurları içerisinde taşıyan bir din anlayışı kabul ve tatbik edilebilir. Böyle bir inanış ve yaşayış da kınanmayı gerektirmemektedir.¹¹ Ancak Karakoç bununla yetinilmesini istemez. Metafizik gerilim şartlanmasından mahrum olan siyasal topluluk, bu mahrum olma durumu sebebiyle mağlubiyetlere, ahlaki alalışlara, faziletlerin ve siyasal egemenliklerin yitirilmesine mahkûm olmuştur.¹² Metafizik gerilim, onun ifadeleri ile:

“Aklın ve tedbirin terki değil, aklı aşan kudretin rperışiyle dolu olmak ve onun getireceği zaferin sevincini dünyaya değişmemektir.”¹³

Bu gerilim ise Karakoç’un tasavvur ettiği siyasal topluluğun ontolojik bir şuura kavuşması ve siyasal ile siyaset arasındaki ahengi tesis etmesi için gerekli ilk şartlar arasındadır. Karakoç bu meseleyi değerlendirirken, islam dünyasının çağdaş sosyo-politik durumunu tahlil etmiş ve islam tarihinden örnekler vererek aklı aşan aşkın kudreti idrak etmenin yollarını kur’ân-ı kerim, hadisler, sünnetullah ve gelenek aracılığıyla epistemolojik ve aksiyolojik olarak temellendirmeye çalışmıştır.¹⁴

Karakoç, aşkın olan tanrı tasavvuru ile islam inancı doğrultusunda varoluşunu anlamlı kılan bir varlık idrakine sahiptir. Metafizik şartlanma için aşkın olan ile kurulan ilişkinin anlamlı olması ve güçlü temeller oluşturması ancak Allah inancı ve O’ndan gelen ilâhî mesajlar aracılığı ile mümkündür. Nitekim Allah inancı, “metafizik inancın merkezi ve ruhun sonsuz huzur, güven ve mutluluk kaynağıdır. Ruh susuzluğunun giderileceği tek kaynak. eşmelerin, eşmesi, baş çeşmedir.”¹⁵ Bu varlık idraki onun tüm düşünce dünyasına tesir eden, varlık-anlam-değer olarak

¹⁰ Genel olarak Karakoç’un eserlerinde materyalist ve pozitivist anlatıların bir eleştirisini görmek mümkündür. **Fizik tesi Açısından Ufuklar ve Daha tesi I-II-II** başlığı altında neşredilen serinin, özellikle bu konu için ele alındığı iddia edilebilir.

¹¹ Sezai Karakoç, **ağ ve İlham I: Metafizik Gerilim şartı**, s.89.

¹² **A.g.e.**

¹³ **A.g.e.**, s.98.

¹⁴ Bu irtibatlar için bkz.: Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, 42.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2019; Sezai Karakoç, **Kıyamet Ağısı**, 14.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016.

¹⁵ Sezai Karakoç, **Fizik tesi Açısından Ufuklar ve Daha tesi I**, s.25.

siyasal yorumlamalarına etki eden bir kuvveti oluşturur. Onun ifadesiyle Tanrı ışıyla yaşıyor oluşumuz,¹⁶ siyasal fikrinin temellendirilmesi için Kur'an ve hadisin taşıdığı ontolojik anlam-değer ile kurulan ilişkinin mahiyeti ile epistemolojik olarak doğrudan irtibatlıdır. Bu irtibat, kur'an-ı kerim ve hadis merkezli bir epistemolojinin yanında gelenek ile kurulan ilişki sebebiyle tasavvuf ıstılahlarından da istifade edilen siyasal bir dilin oluşmasına imkân tanımaktadır. Örneğin diriliş tezinin islam dünyası ve tüm insanlık için siyasal bir kurtuluş olarak terkip edilişi ile islam inancına dayanan eskatolojik motivasyon arasında bir bağ bulunur. Epistemolojik ve ontolojik olarak diriliş tezi kavramsallaştırması ölüm sonrası ahiret inancı bağlamında anlamlandırılmıştır. Ayrıca diriliş eri, diriliş ereni ve diriliş piri gibi ifadeler doğrudan tasavvuf terimlerinin Karakoç siyasal diline sirayet ettiğinin göstergeleridir.¹⁷ Post-temelci bakış açılarının aksine, şüpheyi yer bırakmayacak şekilde özcü olan Karakoç'un, bir taraftan da çağdaş siyasal varoluşumuzu anlamlı kılan bir dilin inşa edilmesi için hermeneutik bir usulü benimsediği söylenebilir. Teolojik kabuller, özcü bir bakış ile bireye, topluma ve tarihe gömülüdür. Öz-islam'ın siyasal bir dile aktarımı ise yorumsayıcı bir bakışa ihtiyaç duyar.

“İnsanlığın gerçek metafizik sistemini İslam'dan yeniden devşirmek. Her şey yeniden başlıyor gibi. Kur'an yeni nazil oluyor gibi insanlığa anlatmak. O zaten hep bugün nazil oluyormuş gibi değil midir?...öz değişmez. Öze katkı da gerekmez. Ancak yöntemde yenileniş, niyette tazeleniş ve ruhta diriliş olabilir. Gerekli olan, budur.”¹⁸

Karakoç için öz asla değişmez. Yapılması gereken özün ifade edilmesine, terkibine, kamusal alandaki varoluşuna imkân ve olanak tanıyacak yeni usullerin belirlenmesidir. Bu sayede zaman ve mekân üstü muhtevayı taşıyan ontolojik anlam-değer kümesinin siyasal tasavvurlara aktarımı, yeni yorumlamalar ile mümkün olmaktadır.

¹⁶ A.g.e, s.11.

¹⁷ Bu durumun yansıması görmek için bkz.; Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, 14. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

¹⁸ A.g.e., s.34.

Karakoç'un aşkın temeller eşliğindeki yorumlamaları ile ortaya koymuş olduğu siyasal tasavvur ve dil güçlü bir ontolojik¹⁹ ifadeyi beraberinde getirir. Bu güçlü ontolojik siyasal teklifin temelleri eleştiriye ve tartışmaya kapalı, taviz verilemez bir yapıya sahiptir.²⁰ Temellerden taviz verildiği takdirde varoluş, bilhassa siyasal varoluş yok oluşa mahkum olacaktır. Bu nedenle Karakoç, siyaseti; *insana ve eşyaya, imanı nakşetme eylem ve direnişi şeklinde tanımlar*.²¹ Temenni edilen eylem ve direniş, yani siyasetin ontik cephesi, ruhun buyruğunda olmalıdır. Ruh ise mutlak âleme başını uzatmalı, oradan soluk almalıdır.²²

Diriliş tezi kavramsallaştırması ile ontoloji olarak siyasal fikrinin oluşturulması, Tanrı inancı aracılığıyla irtibat kurulan aşkınlık eşliğinde mümkün olmuş ve teferruatlarına kavuşmuştur. Karakoç siyasal dilinin epistemolojik yansımaları yoğun teolojik kavramsallaştırmalar, terkipler ve bunların yorumları ile irtibatlıdır. Bu irtibat en temelde Kur'an ve hadisler üzerinden değerlendirilir. Diğer taraftan tasavvuf ıstılahlarının yoğun bir şekilde bulunması; Mevlana, Yunus Emre, İbn Arabi, İmam Gazali gibi tarihsel aktörler ile kurulan ilişkinin yansımalarını ortaya koyar.²³

Varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının Karakoç düşüncesi içerisindeki muhtevasını keşfetmek ve izah etmek için, kurucu temellerin ontolojik ve epistemolojik dayanaklarını en temelde islam ile kurulan fizik ötesi ilişkinin aşkın boyutunda görebiliriz. Karakoç, tanrı sevgisini hayatın ve varoluşun tek temeli olarak ifade ederken,²⁴ bu durumu islam ile kurduğu interaktif ilişki üzerinden mülahaza etmektedir. Dünyada olmaklığımızın ontolojik zorunluluğu gereği, islamın varoluş karşısındaki vaziyet alışının ana çizgilerini; *metafizik perspektif – realizm –*

¹⁹ *Güçlü ontolojiler* ifadesini Stephen White'ın kavramsallaştırdığı şekliyle kullanıyorum. Bkz.; I. Bölüm.

²⁰ Bu durum, Karakoç düşüncesindeki sürekli otokritik kavramı ile karıştırılmamalıdır. Nitekim, Karakoç'un eserlerinde geçen sürekli otokritik vurgusu toplumun ve bireyin islami bağlam dâhilindeki faziletlerini geliştirmesi ve yanlış yollara sapmaması için dile getirilmektedir.

²¹ Karakoç'un siyaset hakkında yapmış olduğu bu tanım eşliğinde, *siyaseti mümkün kılan asli unsur nedir* sorusunu mülahaza etmemiz, Karakoç düşüncesini ,siyasal kavramının bahsettiğimiz terminolojik arka planı ile değerlendiriyor oluşumuzun gerekçesini kuvvetlendirecektir. Bkz; Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü, İstanbul**, Diriliş Yayınları, 15.bs, 2012, s.19

²² **A.g.e.**, s.8

²³ Bu durumun izlerini görmek için bkz.; Sezai Karakoç, **Mevlâna**, 11. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018

²⁴ Sezai Karakoç, **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II**, 5.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s.116

teslimiyet ve aşkınlık üzerinden konumlandırır. Onun için siyasal fikri; aşkınlık ve içkinlik arasındaki interaktif ilişki aracılığı ile güçlü bir ontolojik dayanak oluşturur. Kamusal alanda karşılaşılan realitelerin, metafizik şartlanma/muhakeme sürecine dâhil edilmesi gerekir. Bu süreçte aşkın olan ontolojik temellere teslimiyet ve beraberinde gelen kur'ân-ı kerim, hadis, gelenek ve tarih yorumları siyasal terkinin oluşması için zengin bir ifade imkânı sunar.

“Kur'ân-ı Kerim.... Her çağ, onu yeni bir yorumla kendisine yaşama sevinci veren ilâhî bir aşî gibi idrak edecektir. İnsanlık onda yeni yeni anlamlar, yeni yeni ve sonsuzca ışıık pencereleri keşfedecektir.”²⁵

Karakoç düşüncesinde siyasal fikrini kuran ontolojik kabuller, Tanrı'ya olan muhtaçlık ve sevgi bağı ile tevhid ilkesi eşliğinde temellenir. Bu temellenmenin birincil kaynağı olan kur'ân-ı kerim, insanlara herhangi bir devlet ve yönetim biçimini şekli olarak buyurmaz. Gerçekleştirilmesi beklenen temel ilkeler ifade edilir.²⁶ Bu ilkelerin yaşamın içinde anlam ve değer kazanması, inananlar için bir mesuliyettir.²⁷ Nitekim Hz. Muhammed, “*Bütün müminler gelecek nesilleri,.....İslam'a davet ederek, İslam'ı tebliğ ve davet görevini yerine getirmelidirler*” tavsiyesinde bulunarak, kelâm-ı kadim yani kur'ân-ı kerim ile aynı doğrultuda bir telkinde bulunmuştur.²⁸ Bu dini ıstılahlar, kamusal alanda dile getirilen normatif ilkelerden dışlandığı ve arındırıldığı taktirde siyasal bir hüviyete kavuşmayabilir. Sezai Karakoç ise islam inancını kişisel veya toplumsal bir inanç meselesi olmanın ötesinde, kamusal-tikel birlikteliğin sağlanması için bir varoluş sorunu olarak anlamlandırır. Kur'ân-ı kerimden, hadislerden ve bunlar ile irtibatlı olarak islam düşünce geleneğinden beslenerek oluşturulan bir siyasal fikri, aşkın olan ontolojik temellere bağlıdır. Burada şekillenen varlık-anlam-değer kümesi, kamusal alandaki siyaset edimlerine bilinçli bir şekilde yansıtıldığı için, Karakoç'un düşüncesindeki siyasal fikrinin kurucu temellerini oluşturur. Bunlar, düşünürümüzün siyasal fikrini kuran ontolojik kabullerdir.

²⁵ A.g.e., s.118.

²⁶ Ömer Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak: Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s.164.

²⁷ Kur'ân-ı Kerim, 2/193.

²⁸ Bkz.; Veda Hutbesi.

Sezai Karakoç'un varoluşumuz neye değer sorusuna verdiği cevap, Tanrı'ya teslim olmaktır. Bu nedenle islam ile kurulan irtibat eşliğinde güçlü bir ontolojik ve epistemolojik çerçeve oluşturur. İslam dinin aşkınlıkta temellenen ontolojik unsurları, siyasal fikrinin terkibine metafizik gerilim şartlanması vasıtasıyla imkân tanır. Ona göre bu ontolojik anlam-değer dünyası, varoluşun her anını kuşatan bir ruha işaret eder.²⁹ Aşkın olanın tikel olana açılımı ile kabul edilen ontolojik temeller, siyasal kavramının ihtiva ettiği diğer unsurların anlamlı kılınmasının imkanlarını tayin eder. Karakoç'un terkip ettiği siyasal fikrinin tüm unsurları, metafizik anlamlandırmalar ile kurulan ilişki sayesinde mümkün olur. Her bir siyasal terkip, fizik ötesi ile ilişkilendirilerek ifade edilir. Temel mesele, varoluşun her anına sirayet eden anlam ve değeri, insanların idrak edebilecekleri bir dil ile ifade edebilmektir. Bunun kamusal alandaki siyaset edimlerine bir temel oluşturması için yorumlanması ve düzenlenmesi ise Karakoç'un çabalarını doğrudan siyasal bir muhteva ile ilişkilendirmemize sebep olmaktadır.

B. Tarih Şuuru ve Eskatolojik Motivasyon

Sezai Karakoç'un siyasal fikri içerisindeki tarih olgusu en önemli yapı taşları arasında yer alır. Tarih üzerine ortaya koyulan istifhamları ve ödünç alışı Karakoç siyasal fikrinden çekip aldığımızda büyük bir boşluk meydana gelebilir. Varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramının diriliş tezi içerisindeki köklerini daha berrak bir şekilde anlamak için Karakoç'un tarih unsurunu nasıl ele aldığını ve tarihten ve tarihi aktörlerden nasıl istifade ettiğini eleştirel bir şekilde değerlendirmek faydalı olacaktır. Aynı zamanda ahiret inancı ile siyasal dile ontolojik ve epistemolojik olarak sirayet etmiş olan eskatolojik motivasyonun korku ve umut unsuru ile olan ilişkisini ortaya koymak da benzer bir etkiyi sağlayacaktır.

Karakoç için tarih, tıpkı tabiat gibi insanların kaçınılmaz bir şekilde ilişki içerisinde bulunduğu bir olgudur. Tabiat, insanların yaşam koşullarını belirlemede nasıl bir etkiye sahipse, tarih de toplumların ve bireylerin alın yazılarını

²⁹ Ruh kavramı, Karakoç için siyasal fikrini kuşatan, imkân ve olanaklarını tayin eden bir karşılığa sahiptir. Ruh; aşkın olan ontolojik temelleri ve bunun dile getirilişini mümkün kılan epistemolojik unsurları ihata eder. Buradaki teklif pasif/edilgen olmaktan ziyade, siyasalın tüm boyutlarında aktif bir şekilde konumlanır. Karakoç düşüncesinde en derinlere yerleşmiş olan bu ruh; *kurucu-düzenleyici bir etkiye sahiptir.*

şekillendirmede benzer bir kuvvete sahiptir. Bu pencereden bakıldığında Karakoç, tarihi *ikinci tabiat* olarak ifade etmektedir.³⁰ Burada tek taraflı bir ilişki yoktur. İnsanlar doğal koşullar ile mücadele etmekte ve aynı zamanda onu dönüştürmektedir. İkinci tabiat olarak terkip edilen tarihin, farklı bir çehreye kavuşması için toplumların şuurlu bir tavrının bulunması gerekir. Yani tarihin içinde ve dolayımında var olmak, tarihin mahkûmu olmak anlamına gelmez.³¹ Bu farkındalık eşliğinde siyasal toplum tarihle hesaplaşarak şimdiki zamanını emniyetli hale getirmenin yollarını aramalıdır.³² Ancak Karakoç'un bu düşünceleri ile bazı ifadeleri bir müphemliğin oluşmasına sebep olur. Nitekim bir taraftan tarih, toplumların siyasal ufuklarının belirlenmesi için müdahil olunamayan kader olgusu ile irtibatlıdır;

“...büyük tarihî dönemler yaşamış ülke insanları için tarih, kaçınılmaz bir hayat anlamı gibi yapışık bir insanın alın yazısına.”³³

Geçmişlerinde güçlü bir siyasal toplum mirası bulunmayan insanlar için, tarih içerisinde istifade edilecek anlam ve değer kümelerinin yokluğu, çağdaş siyasal varoluşlarında onları aynı kaderi yaşamaya mahkûm etmektedir. Karakoç, toplumların siyasal tasavvurlarını tarihsel olarak kısıtlı, imkân ve olanakları tayin edilmiş bir çerçeve içerisine yerleştirmiştir. Çağdaş dönemde siyasal muvaffakiyetin tesis edilmesi, geçmişte güçlü bir siyasal fikrin mevcudiyetine ontolojik olarak şartlandırılmıştır.

Karakoç için tarih, ilk insan Hz. Âdem ile başlar. Bu durum, hakikat tarihinin başlangıcı olarak ifade edilir. Hz. Muhammed ile hakikat tarihi ve hakikat bilinişi en yüksek, en son, en mükemmel gelişme noktasına ulaşmıştır. Kıyamete kadar, yani insanoğlunun dünya hayatı son buluncaya kadar da sürecektir.³⁴ Karakoç için burada süreklilik arz eden olgu, muhtemelen, hakikat şuurunun ve ifasının pratikteki mükemmel bir tezahürü değildir. Daha ziyade Hz. Muhammed'in vafatında toplanan aşkın temellerin sunduğu kusursuz varlık-anlam-değer kümesidir. İslam inancının getirmiş olduğu anlam-değer kümesi böyle bir düşünceyi kaçınılmaz olarak ortaya

³⁰ Sezai Karakoç, **Çağ ve ilham III: Yazgı Seçiş**, ss.123-124.

³¹ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV : Gün Saati**, 4.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s.17.

³² **A.g.e.**, s.17 .

³³ Sezai Karakoç, **Kıyamet Aşısı**, s.98.

³⁴ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.12.

koyar. Aksi halde Karakoç, siyasal varoluşunu mümkün kılan temeller ile çelişkili bir tutum takınmış olur. Tarihin bu şekilde yorumlanması, siyasal fikrini mümkün kılan ontolojik temellere yüklenen kuvvetin göstergesidir. İnsanlığın yeryüzündeki serüvenini, başlangıcından sonuna kadar anlamlı kılacak metafizik temeller, siyaset edimlerindeki başarısızlıklardan soyutlanarak tarih ile irtibatlandırılmaktadır. Buradan hareketle Karakoç'un, tarihi ontolojik bir okuma eşliğinde değerlendirdiğini ifade edebiliriz.

Sezai Karakoç düşüncesinde siyasal fikri, tarihle olan varoluşsal bağın sürekliliğini koruduğu ve devam ettirdiği ölçüde anlamlıdır. Varoluş, bu sürekliliğin bizatihi kendisine bağlıdır.³⁵ Karakoç'ta siyasal varoluş ve toplumsal tahayyüller;³⁶ geçmişe gömülü, öylece duran, hatırlanmayı bekleyen temellere içkindir. Tarihin ontolojik olarak idrak, izah ve ifa edilmesi bugün ve geleceğin siyasal varoluşunu şekillendirecektir. Karakoç'un zaman kahramanlığı şeklinde ifade ettiği kavram, bu durumu aydınlatmak için kullanılır. *Zaman kahramanlığı*; geçmiş zaman ile gelecek zamanı şimdiki zamanda yaşatmaktır.³⁷ Onun sahip olduğu tarih bilinci, tarih üstü ontolojik temellere duyulan hayranlığın/özlemin donuklaştırılarak yâd edilmesi değil, aksine tarih bilincinin şuurlu bir şekilde aktive edilip ruh kazanması ile geleceğe aktarılmasıdır. Tarihsel varoluşun anlamı, kamusal-tikel alanda siyaset edimleri aracılığı ile aktif bir şekilde yorumlanarak güncel kılınır.

Karakoç, siyasalın varlık-anlam-değer olarak teşekkülü için tarihi-sosyolojik metot olarak adlandırdığı bir usulden de istifade eder. *Tarihi-sosyolojik metot*; geçmiş, şuan ve gelecek arasında kurulacak bütünsel bir bağlam ile siyasalı anlamlı kılma dolayısıyla da siyasete yön verme biçimi olarak ifade edilebilir.³⁸ Tarihi-sosyolojik metot sayesinde Karakoç için zaman mefhumu yani tarih, aşkın bir anlam içermektedir. Bu sayede geçmiş, bugün de nefes almakta, gelecek ise bugünün nefesi

³⁵ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017, ss.12-13. Tarih muhtevası gereği, ontolojik temeller ile paralel bir konumda değerlendirilerek, Karakoç siyasal fikrindeki biz ve ötekiler arasındaki dost/düşman ilişkisine indirgenir. Aslında bu tarih yorumu, Karakoç düşüncesindeki ontolojik temellerin siyasal bir boyutta değerlendirilmesi için imkan tanıyan hususlar arasında değerlendirilebilir. Örneğin Karakoç, tarihi şu şekilde yorumladığını açıkça ifade etmiştir; “ *Tarihi şu şekilde yorumluyorum, hakikat savaşı ve hakikate karşı savaşlar*” bkz.; Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.123.

³⁶ Kavram için bkz.; Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**.

³⁷ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.25.

³⁸ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I : Ülkemizin Geleceği**, , 7.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017, s.21.

ile yine şuanımız da hayat bulmaktadır.³⁹ Bu metot aracılığıyla geçmiş-gelecek-şuan arasında bütünsel bir bağ ile çağdaş siyasal varoluşun ahengi tesis edilebilecek ve gelecek nesillere arzu edilen varlık idraki ve varoluş biçimi aktarılabilir. Bu süreçte tezekkür ve tefekkür faaliyetleri aynı anda gerçekleştirilerek geçmişteki siyasal varoluş hatırlatılmakta, hatırlamaya dayalı olarak bir kavrayış oluşturulmakta ve bu şekilde çağdaş siyasal varoluş temellendirilmektedir.

Siyasal ufukların yaslandığı aşkın temeller eşliğinde, islam geleneğinin kültürel ve siyasal mirası, tarihi dayanaklar için zengin bir kaynak oluşturur. İslam tarihinin bırakmış olduğu etki, disiplinler arası bir okuma ile birçok alanda tarihsel anlamlandırmaları meydana getirir ve mevcut siyasal varoluş teklifinin terkip edilmesine katkı sağlar. Özelde Osmanlı mirası genel de ise islam tarihi olumsal bir şekilde değerlendirilerek varlık-anlam-değer olarak siyasal teklifin güçlü köklere sahip olacağına inanılır ve bu sayede sarsılmaz bir meşruiyetin ve akabinde de muvaffakiyetin temin edileceği umut edilir.⁴⁰ Böyle bir tahlil neticesinde tarihin kaderi, diriliş tezi ile ifade edilen siyasal ufukları çağırmaktadır.⁴¹ Bu çağrıda siyasal fikri, tarihsel anlam ve değerlere ontolojik olarak muhtaç bir şekilde konumlandırılmıştır. Aynı zamanda toplumların kaderleri, tarihin köklerinde yer etmiş olan manevi idealler ve amaçlar ile yakından bir irtibat içerisinde.⁴² Siyaset edimleri ise tarihsel olarak yüzyılların içerisine kök salan varlık-anlam-değer ile rabıtalı bir şekilde hayata geçirilmelidir.⁴³

Örneğin tarihsel mirasın; sanat, mimari, felsefe ve devlet faaliyetleri gibi birçok alandaki izlerinin tahlili, Karakoç için öncelikli konular arasındadır. Peygamberlerin, filozofların ve kahramanların tarih şuuru ile tefekkürü, bütün bir tarihi; şunda ve gelecekte kamusal-tikel bütünlük içerisinde yaşatmak için gerekli

³⁹ Karakoç'un tarihi-sosyolojik metot ile ilgili yapmış olduğu açıklamalar oldukça ilginç ve bir o kadar da çetrefilli bir konuyu içerisinde barındırır. Geçmişin, şuanın ve geleceğin tek bir an üzerinden tefekkür edilmesi, tafsilatlı bir açıklamaya ihtiyaç duyar ve bu nedenle ciddi araştırmalara gebe olabilecek birtakım soruları gündeme getirir.

⁴⁰ Karakoç'un siyasal fikri ile dile getirdiği kimlik tahayyülünü özelde Osmanlı mirası genelde ise müslümanların tarihi ile özdeşleştirdiği de iddia edilebilir.

⁴¹ Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1996, s.38.

⁴² Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, s.50.

⁴³ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II : Medeniyetimizin Dirilişi**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları 2015, s.99.

bir olgudur.⁴⁴ Karakoç'un eserlerindeki Mevlana, Yunus Emre ve Mehmet Akif gibi isimlerin analizi bu ilişkinin göstergeleri olarak ifade edilebilir.⁴⁵ Diğer taraftan Osmanlı devleti ile yerleşik bir yapı ihdas eden siyasal ufuklar, tarihin sürekliliği bağlamında çağdaş meselelerle iç içedir. Bu meselelerin eleştirel bir şekilde tahlili, olumlu ve olumsuz taraflarının muhasebesi gerekli koşullardır. Tanzimat döneminin siyasal kavramı bağlamındaki eleştirel değerlendirmesi, olumsuz durumların muhasebesine örnek teşkil eder. Ona göre Tanzimat dönemi, tarihsel olarak temellendirilen siyasal fikrin bozuluşunun resmi bir ilanıdır.⁴⁶ Karakoç için Osmanlı Devleti ve onun siyasal temelleri vazgeçilmesi mümkün olmayan ilâhî anlam-değer dünyası için bir örnek teşkil eder.⁴⁷ Osmanlı ile olan varlık-anlam-değer bağının tarihsel sürekliliği, toplum için reddi mümkün olmayan bir kader olgusudur.⁴⁸ Nitekim diriliş kavramının terkihi de epistemolojik olarak böyle bir anlam-değere işaret eder.

Yitik Cennet isimli çalışmada, peygamberler ile birlikte peygamberlerin yaşadıkları tarihi-toplumsal koşullar değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler ile peygamberlerin dile getirdiği tevhid ilkesi etrafında şekillenen ontolojik anlam-değer, tarihi-toplumsal bağlamda tartışılarak çağdaş siyasal fikir için temellendirilir. Bu temellendirmenin izlerini genel olarak Karakoç siyasal fikrinin terkihiinde görmek mümkündür. Tüm bunlar siyasal fikrinin tarihle olan varoluşsal bağının sürekliliğini mümkün kılma çabaları arasındadır.⁴⁹

Düşünürümüz, tarih olgusunu değerlendirirken tek tip bir felsefi-analitik akıl yürütme metoduna sahip değildir. Bir taraftan kökensel tarih yaklaşımı ile hareket

⁴⁴ Bu değerlendirme için bkz.; Münire Kevser Baş, **Diriliş'in Yapıtaşları: Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar**, s.152. Ayrıca bu hususu destekleyen açıklamalar için bkz.; Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**.

⁴⁵ Karakoç bu isimler için hususi olarak yazılar kaleme almıştır. Bkz.; Sezai Karakoç, **Mehmed Âkif**, 22.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018.; Sezai Karakoç, **Yunus Emre**, 21. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018.; Sezai Karakoç, **Mevlâna**.

⁴⁶ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016, s.158.

⁴⁷ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, s.16.

⁴⁸ Karakoç'un bu konudaki düşünceleri için bkz.; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**.

⁴⁹ Karakoç'un tarih hakkında değerlendirmeleri, *tarihsicilik* yaklaşımları ile karıştırılmamalıdır. Onun düşünceleri, tarihsel anlatıların kaba bir tekrarı değildir. Tarih ile interaktif bir ilişki içerisinde olarak, siyasal fikrini anlamlı kılmaya çalışır.

ederken diğ er taraftan düş ünsel ve felsefi tarih okumalarının izlerini de taş ır.⁵⁰ Bulunduğ u zamanın haricinde meydana gelen tarihsel olaylar, sahip oldukları ruh ile çağdaş siyasal ufukların tasarımı nda yer almaktadır. Bu sayede tarihin ruhu/tini; geçmiş in, ş imdiki zamanın ve geleceğ in alanında yer bulur. Bu cepheden analiz edildiğ inde kökense l tarih anlatıları iç erisinde yer edinen Karakoç , tefekkürü bu sürecin iç ine dâhil etmesi sebebiyle düş ünsel ve felsefi tarih anlatılarının da iç erisinde yer alabilir. Düş ünsel tarih okumaları altında yer edinen evrensel tarih, pragmatik tarih ve eleşt irel tarih kavramları eş liğ inde Karakoç ’un tarih mefhumuna olan yaklaş ımı tartış ılabilir. Evrensel tarihte, yazarın anlatısında konuş an tin, iç inde bulunduğ u zamanın tininden büt ünüyle baş ka bir tindir. Bu tin, zamanın ve mekânın ötesine geçmeyi hedefler. Sezai Karakoç iç in de tarih anlatısı, teolojik anlamlandırmalar ile Hz.Âdem ile baş lar. Tarihin ruhu ise Hz.Muhammed ile kemale ermiştir. Kaç ınılmaz bir ş ekilde tarihin ruhu, evrensel bir okumaya ihtiyaç duymaktadır. Aksi taktirde aş kın temeller aç ısından teklif edilen veya hatırlatılan siyasal varoluş ilkeleri ile ç elişk ili bir tavır ortaya ç ıkar. Geçmiş in anlatılarının bugünde diriltilmesi ve siyasal bir anlam-değ ere kavuş ması ise Karakoç ’un tarih okumasının pragmatik cephesini ortaya koyar.

Avrupa-merkezli tarih anlatıları ile yer edinmiş olan ç alış malar, Karakoç ’un teklif ettiğ i siyasal ufukların yanlış anlaş ılmasına sebep olacağı iç in, batı kaynaklı ve batı hayranlığ ı eş liğ inde sunulan düş ünceler eleşt irel bir ş ekilde değ erlendirilmektedir.⁵¹ Bu nedenle, Karakoç ’un eserlerinde tarihin ve tarihsel anlatıların da bir yargılanış ını bulmaktayız.⁵²

Karakoç , tıpkı felsefî tarih okumalarında olduğ u gibi, tarihi olduğ u gibi bırakmaz. Siyasal ufukların dayanaklarını güçlendirmek iç in onu düzenler ve onu *a priori* bir ş ekilde anlamlandırır. Diriliş tezi ile ortaya koyulan siyasal teklif böyle bir okumanın neticesinde köklerini tarihin derinliklerine salarak bugünü anlamlı kılmaktadır. Nihayetinde Karakoç iç in tarih ş uuru; kaderin bir tecellisi olan öz benliğ in farkında olmayı gerekli kılar. Bu öz benlik tarih iç inde konumlanmış

⁵⁰ Tarih okumaları hakkında yapılan kavramsallaşt ırmalar iç in bkz.; I. Bölüm.

⁵¹ Sezai Karakoç , **Ç ıkış Yolu III: Kutlu Millet Gerçeğ i**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015, s.156.

⁵² Bu konular iç in bkz.; Sezai Karakoç , **Ç ağ ve İlham I: Metafizik Gerilim Ş artı**; Sezai Karakoç , **Ç ağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**; Sezai Karakoç , **Ç ağ ve İlham III: Yazgı Seçiş i**; Sezai Karakoç , **Ç ağ ve İlham IV: Kuruluş**, 4.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012

ontolojik temeller ile güçlendirilmektedir. Tarihe gömülü olan bu öz benliğin farkında olmak, onu hatırlamak ve geleceğin bir teminatı olarak sürekli diri tutmak iktiza eden unsurdur.

*

Çağdaş siyasal varoluşun bekası için zamanın getirdiği meydan okumalara cevap vermek, tarih şuurunun sunduğu varoluşsal boyutun neticelerinden biridir. Bu noktada korku ve umut unsuru siyaset sahnesinde antagonistik cepheye direnmek ve üstün gelmek için siyasal dil içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Karakoç'un düşüncesinde, siyasal kavramının varlık-anlam-değer kümesi korku ve umut başlıkları ile sık sık irtibatlandırılır. Dönemin mevcut sosyo-politik yapısı ile hesaplaşma içerisinde olan Karakoç için siyasal varoluşun beka meselesi en köklü ve ehemmiyetli problemler arasındadır. Nitekim siyasal alanda bir varoluş kavgası antagonistik bir biçimde hüküm sürer.⁵³ Bu mücadele neticesinde Karakoç'un tasavvur ettiği siyasal topluluk ya yok olacak ya da hep birlikte varoluş mücadelesini kazanacaktır.⁵⁴

Aşkın temeller ile kurulan ilişki gereği eskatolojik motivasyon, korku ve umut unsurunun siyasal fikrinde dile getirilişini sağlar. Ahiret inancı eşliğinde ölüm sonrası ile kurulan irtibat eskatolojik motivasyonları arttırmakta ve kıyamet şuurunun siyasal dil içerisinde yer edinmesine sebep olmaktadır. Kıyamet şuru, diriliş erlerinin her saat yaratıcının karşısına çıkacakmışçasına bir hazırlık içinde olmalarını gerekli kılar.⁵⁵ Eskatolojik motivasyonların yokluğunda, bu dünyada hakkında dile getirilen varoluş sorusu bir hiçliğe mahkûm olur. Düşünürümüze göre ahiret inancı olmadan yaşanan bir dünya hayatı kapkaranlık bir hayattır.⁵⁶ Varlık-anlam-değer olarak siyasal tekliflerin anlamı, ölüm sonrasına verilecek anlam ile yakın bir irtibat içerisinde.⁵⁷

⁵³ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar II : Sütun**, 6.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2011, s.466.

⁵⁴ **A.g.e.**, s.550.

⁵⁵ Sezai Karakoç, **Kıyamet Aşısı**, s.7.

⁵⁶ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II : Medeniyetimizin Dirilişi**, s.17.

⁵⁷ **A.g.e.**, s.13.

Onun düşüncelerindeki korku unsuru, derin bir varoluş kaygısı eşliğinde ortaya çıkmıştır. Karakoç'un siyasal düşüncesi, günlük meselelerin ötesinde ölüm sonrası ile kurulan bağ ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu için bugünün kıymeti ve anlamı farklı boyutlarda ele alınır. Yeryüzünde siyasal muvaffakiyetin temin edilememesi durumunda varoluş imkânı ortadan kalkacak ve bütün insanlık için varoluşun en kıymetli anlam ve değeri yitirilmiş olacaktır.⁵⁸ Karakoç'un siyasal fikrini temellendirdiği ontolojik anlam-değer dünyası, öteki siyasal fikirleri antagonistik bir şekilde konumlandırır. Ötekilerin bu konumlanması, varoluşun devamı için süreklilik arz eden bir tehdit oluşturur. Yaşanan tarihsel tecrübeler eşliğinde tahlillerini kuvvetlendiren Karakoç, korku telkinleri ile siyasal toplumun ontolojik ve ontik birlikteliğini güçlendirmeye çalışır.⁵⁹

Bu telkinler diriliş tezinin muhatapları için irrasyonel tutumların oluşmasına neden olmaz. Karakoç için korku, en ulvi ilkeler eşliğinde siyaset sahnesinde yer edinir. Bu söylem en üstün varoluş ilkelerini hatırlatmakta ve tatbiki için çağrıda bulunmaktadır. Aksi halde varoluşun hikmeti yitirilecek ve yokluğa düşülecektir.⁶⁰ Bu ikazlar neticesinde irrasyonel tutumların aksine, varoluş ödevinin farkında ve şuurunda olmak hem teorik hem de pratik düzeyde iktiza eden bir mesuliyet olarak ifade edilir.⁶¹

Korku dili, arzu edilen siyasal muvaffakiyetin sağlanabilmesi için umut aşılır. Bu umut ise Karakoç'un dile getirmiş olduğu siyasal teklifin önemini artırır. Karakoç'un düşüncelerinde yalnızca korku unsuru yoktur. Varoluş kaygısını güçlendiren korku telkinlerinin yanında umut unsuru da sık sık dile getirilir.⁶² Aşkınlıktan beslenen ve ilâhî bir müjde olarak temellenen tükenmeyen bir umut vardır.

⁵⁸ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, ss.28,40.

⁵⁹ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, s.45. Ayrıca bkz.; Sezai Karakoç, **Unutuş ve Hatırlayış**, 4. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.; Sezai Karakoç, **İslamın Diriliş**, 26.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017, ss.9-50.

⁶⁰ Bkz.; Sezai Karakoç, **Varolma Savaşı**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.

⁶¹ Teorik ve pratik düzeyde bütünsel tasavvurun bir göstergesi olarak Karakoç'un devlet adamı tanımı ile ilgili yaptığı değerlendirmelere bkz.; Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, ss.169-194.

⁶² Sezai Karakoç, **Gündönümü**, 4.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 1985, s.13.

“...ideal taşıyan insanların işi umut vermek ve korkutmaktır. Bu ise peygamberlerden kalma bir mirastır hakikat adamlarına.”⁶³

Umut telkini, toplumun ve bireylerin karamsarlığa düşmemeleri için dile getirilir. Tamamen çaresiz bırakılan ve korkuya boğulan bir siyasal fikri Karakoç düşüncesinde mevcut değildir. Eskatolojik motivasyon, yer yüzünde umut ve korku arasında itidalli bir siyasal duruşu meydana getirir. Diğer taraftan ölüm sonrasına verilen anlam-değer, bugünün yaşamını şekillendirir. Umut ve korku unsuru, eskatolojik motivasyon eşliğinde düşünürümüzün siyasal fikrini terkip ettiği yazılarına ve kavramlarına genel olarak yansımıştır. Bu sirayetin izlerini, genel olarak Karakoç düşüncesinde takip etmek de mümkündür.⁶⁴

C. Evrensellik ve Tikellik Arasında Gerilimli Bir İlişki Olarak

Kimlik: Biz ve Öteki-ler

Karakoç siyasal düşüncesinde kimlik olgusu, ontolojik duruşundan emin bir söylem ile güçlü temeller eşliğinde terkip edilir. Karakoç için biz tanımı, içerisinde herhangi bir müphemlik bulunmayan ve kesin öncüllere dayanan bir muhteva eşliğinde siyasal dile yansımıştır. Aşkın temellerin getirmiş olduğu varlık-anlam-değer silsilesi ve tarih mirası biz ve ötekinin zaman ve mekân üstü bir şekilde tanımlanmasına imkân tanır. Karakoç’un sahip olduğu siyasal ufuklar evrensellik ve tikellik arasında yaşanan gerilimin açık bir örneğini de bizlere sunar. Karakoç için biz kimdir? Öteki-ler kimlerdir? Antagonistik bir siyaset tasavvuru var mıdır, eğer yoksa agonistik bir siyasetin izlerini görmek mümkün müdür? Buna benzer istifhamların peşinden gitmek, Karakoç siyasal düşüncesindeki çoğulluk olgusu için yapılacak değerlendirmeleri kolaylaştıracaktır.

Düşünürümüz biz tanımını oldukça açık bir şekilde ifade eder. Karakoç için biz tanımı; aşkın temeller eşliğinde anlamlandırılan, tarihsel olarak beslenen ve güçlendirilen ontolojik bir duruşa sahiptir. Karakoç için temelde iki tip insan vardır; müslüman olan ve müslüman olmayan. Müslüman olanlar Kur’an merkezli bir

⁶³ Sezai Karakoç, **Günlük yazılar II: Sütun**, s.122.

⁶⁴ Bu izleri yoğun bir şekilde görmek için bkz.; Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü.**; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği.**; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi.**; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu III: Kutlu Millet Gerçeği.**; Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu.**

tanımlama ile sağcı, olmayanlar ise solcu olarak ifade edilir. Müslüman toplum insanlık için ışık kaynağı iken, solcu toplum karanlık kaynağıdır.⁶⁵

“Gerçek sağ, Kur’an’da tanımlanmıştır. Sağcılar Allah topluluğu, solcular da şeytan topluluğu olarak.”⁶⁶

İnsanlar, hakikate uyan ve uymayan başlığı altında sağcılar ve solcular olarak ikiye ayrılır. Karakoç için hakikat, islamın teklif etmiş olduğu varoluş ilkeleridir. Bu nedenle islam inanç esasları doğrultusunda tanımlanan kimlik ile zamanın ve mekânın ötesine geçen bir biz tanımı ortaya çıkar. Ümmet ve millet kavramlarına verilen anlam ve değer, böyle bir muhteva doğrultusunda terkip edilmiştir. Karakoç’un düşüncesinde millet, tarih olgusu ile paralel bir şekilde Hz. Âdem ile başlamıştır ve Hz. Muhammed ile kemale ermiştir. İnsanlığın yeryüzündeki serüveni boyunca islamın tevhid ilkesini kabul eden tüm kişiler islam milletini oluşturur. İnsanlık tarihi boyunca tevhid ilkesine teslim olan tüm inananlar tek bir milleti meydana getirir. Millet düşüncesi zamanın ve mekânın ötesine geçmiş eskatolojik bir birlikteliğe de sahiptir. Ümmet ise her bir peygamberin gönderilmiş olduğu dönemi ihtiva eder. Hz. İsa’nın ümmeti ile Hz. Muhammed’in ümmeti arasındaki ayrım ontolojik farklılaşmadan ziyade, farklı tarihi-toplumsal koşullar içerisinde ortaya çıkmasından kaynaklanır. Tarih sahnesinde peygamberler eşliğinde ifade edilen ümmet tanımları, tek bir millet çatısı altında ontolojik birlikteliğe sahiptir. Bu nedenle Karakoç için ümmet ile millet bir birinden ayrılamaz, biri astarken biri yüzdür.⁶⁷ Millet, islam toplumunun objektif ifadesi iken, ümmet ise subjektif ifadesidir.⁶⁸

Düşünürümüzün millet tanımı, evrensel bir muhteva içerir. Millete dâhil olmak herkes için mümkündür. Karakoç, müslüman olmanın başlangıcı olan kelime-i şehadet terkipini, toplumsal bir mukavele olarak dile getirir. Onun ifadeleri ile:

⁶⁵ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar I: Farklar**, 6. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2011, s.141.

⁶⁶ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Amentüsü**, ss.12-13.

⁶⁷ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, s.22.

⁶⁸ Sezai Karakoç, **Yapıtaşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.88.

“Şehadet kelimesi, inananları Allah’a, Peygamberlere ve birbirlerine bağlayan ve [bu] bağı şuur planında tutan açık seçik bir ilâhî mukavelenin kabul edilmesidir.”⁶⁹

İslam inancının getirmiş olduğu normatif buyruklar ile evrensele açılan bir kimlik tanımı, Karakoç düşüncesinde merkezi bir konumdadır. Bu noktada Karakoç’un siyasal fikri, evrensel bir açılıma mutad bir şekilde ontolojik olarak şartlandırılmıştır. Fakat bizin tanımlanması ve güçlü bir birlikteliğin sağlanması için *kurucu-dışsallara* olan muhtaçlık durumu ortadan kalkmaz. Ötekilere yapılan atıf gereği tikellik sürekli olarak Karakoç düşüncesinde kendini hissettirir. Buradaki tikellik, Karakoç’un ötekiler ile olan yüzleşmesinde ortaya çıkar. Karakoç’un evrensellik iddiaları, ötekilerin tikel varoluş tahayyüllerini ortadan kaldırdığı takdirde kendisini teşhir edeceği ve bir alternatif olarak sunacağı rekabet ortamını ilga edecektir. Kurucu-dışsalların yokluğunda ise biz tanımını mümkün kılacak dışlama pratiklerinin ortadan kalkması beklenir. Bu nedenle ötekiler ile olan yüzleşmeler ontolojik bir zorunluluktur. Bu yüzleşme esnasında siyasal varoluş için alternatif terkipler ile karşılaşan Karakoç, özellikle Osmanlı mirası ile neşvünemâ bulmuş bir siyasal düzeni öne sürer. Bu miras dolayımında tikellikten sökün ederek evrensel ufuklar ile bağ kuran siyasal teklif, varoluşun gerçek idrakini üstlenmeye talip olurken bunun zorluğu ile yüzleşmek durumunda kalır.

Karakoç’un metinlerinde batı, doğu, kapitalizm, komünizm, marksizm, avrupa gibi öteki kavramları ile karşılaşırız. İçinde bulunduğu çağ ile bir hesaplama içerisinde olan Karakoç için ötekiler dönemin yaygın düşünce ve inanç sistemleridir. Ancak Karakoç düşüncesinde ötekiler zaman ve mekân üstü bir içeriğe de sahiptir. Bu nedenle zamanın ruhunda anlam kazanmış kurucu-dışsal biçimleri ile yanlış bir değerlendirme yapılmamalıdır. İslam inanç esasları eşliğinde siyasal alana yansıtılan varoluş ilkelerinin dışında kalan, onlarla çelişen, onların karşısında yer alan herhangi bir varlık-anlam-değer tanımlaması doğrudan öteki olarak konumlandırılır. Aşkın temellerin varlık-anlam-değer kümesi üzerindeki zaman ve mekân üstü nüfuzu sayesinde, kurucu-dışsal olarak ifade ettiğimiz öteki tanımlamaları da **zeitgeist** ifadeleri aşan bir muhtevaya sahiptir. Çağdaş siyasal varoluşu gereği, dönemin terkip edilen siyasal fikirleri ile yüzleşmek Karakoç için bir zorunluluktur. Fakat aynı

⁶⁹ Sezai Karakoç, **İslam**, 18.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017, s.17

zamanda aşkın temellerin insanlığın tüm serüvenini kapsayan ontolojik etkisi neticesinde, öteki tanımlamaları **zeitgeist** değerlendirmelerin dışında bir konuma sahiptir. Yine de Karakoç'un; batı, doğu ve orta-doğu gibi kavramları nasıl tanımladığının farkında olmak, onun hakkında yapılan değerlendirmeler için faydalı olabilir. Bu değerlendirme ise; batı, doğu ve orta-doğu kavramlarının genel bir tahlili olmaktan ziyade, Karakoç düşüncesindeki siyasallığı mümkün kılan ve biz tanımının oluşumuna tesir eden tarafları ile ele alınacaktır.

Karakoç, Batı'yı oldukça olumsuz bir şekilde değerlendirmektedir. Siyaset pratiklerinin kurucu unsurları arasında olan antagonistik ilişkiyi de daha çok batı ve batı merkezli ideolojik yaklaşımlar hakkındaki değerlendirmeleri aracılığıyla dile getirir. En temelde Karakoç yazınında Batı; hakikat idealinin aksi yönünde ilerleyen, insanlara zulüm ve kahr getiren, bu dünyada ve öte dünyada toplumları yokluğa düşüren bir manaya sahiptir. Batı, şeytanın yoluna iğfal olmuştur.⁷⁰ Zaman ve mekân üstü bir şekilde tanımlanan sağ ile solun antagonistik mücadelesinde sol, islama aykırı ve karşı olan her türlü varoluş anlayışını ifade eder.⁷¹ Bu sol akımlar içerisinde yer alan Batı, genelleştirilmiş bir öteki olarak terkip edilir. Osmanlı mirası ile olan rabitasını sürekli diri tutan Karakoç, Tanzimat dönemi ile resmi bir dil kazanan batılı reformların ciddi bir eleştirisini ortaya koyar. Batı sahip olduğu teknik üstünlükler ile özelde islam dünyasını genelde ise batı-dışı dünyanın tümünü sömürmek ve sömürgeleştirmek için her türlü çabayı harcamıştır. Batının bu çabası karşısında diğer milletlerin batı hayranlığı ile fikrî olarak göstermiş olduğu teslimiyet, varoluşun anlam ve değerinin yitirilmesine sebep olmuştur. Hâlbuki İslam kaidelerinin sunmuş olduğu ontolojik huzur, ancak islam milletinin gerekli şartları yerine getirmesi ve batı karşısında siyasal muvaffakiyetini temin etmesi ile mümkün olacaktır. İslam'ın dirilişi ile insanlığın kavuşacağı selametın önündeki en büyük engellerden biri batılı faaliyetlerdir.

“...batılılar ve batılılaşmış kişiler, islam yeniden canlanmasın diye islam ülkelerinde korkunç bir propaganda ağı kurmuşlar ve geceli gündüzlü bu

⁷⁰ Sezai Karakoç, **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III**, 5. Bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016, s.95.

⁷¹ Sezai Karakoç, **Dirilişin Çevresinde**, 9.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018, s.95.

ağın etkili silahıyla Müslümanları islamdan uzaklaştırmak için ellerinden geleni esirgememektedirler⁷²

Karakoç'un ifadeleri ile batı, üç bin yılı aşkın bir süredir *bize* düşmanlık yapmaktadır. Batı'nın sırrına vakıf olmadan ise bizin varlığını korumak mümkün değildir.⁷³ Buradaki biz, Karakoç'un daha önce ifade etmiş olduğu millet tanımını ihtiva eder. Bu millet tanımının oluşması için zaman ve mekânın ötesinde genelleştirilmiş bir öteki kavramına ihtiyaç duyan Karakoç, içinde bulunduğu zamanın diline hitap etmek için batı ve batılı düşünce sistemlerini antagonistik olarak konumlandırmakta ve kavramsallaştırmaktadır.⁷⁴

Karakoç, doğu kavramını jeopolitik ifadelerin ötesinde, varoluşa anlam ve değer yükleyen inanç esasları cephesinden değerlendirir. Doğu'nun aksine batı, hakikati geçmişe değil geleceğe itam eder. Hakikat, batı için özünde hiçbir anlam ifade etmez. Batı için hakikat inşa edilmesi gereken bir yapıdır. Doğu için ise tarihe gömülüdür. İdeal olan eskidedir. Mükemmellik eskiye yaklaşıldıkça vuku bulur.⁷⁵ Din ve inanç atalara teslimiyettir. İlahlar atalardır ve en büyük fazilet hiçbir şey yapmamaktır. Statik durum, yani hiç değişmemek doğulunun esas ilkeleridir.⁷⁶ Doğu kavramı ile daha çok uzak doğu dinlerinin inanç esaslarını kritik eden Karakoç, buradan hareketle orta-doğulu kavramsallaştırmasına da zemin hazırlamaktadır.⁷⁷

Orta-doğu ifadesi başlangıçta jeopolitik olarak belirli bir coğrafi bölgeyi ihtiva edecek şekilde kullanılmıştır. Orta-doğu kavramı, avrupa merkezli bir okuma ile farklı siyasal anlamlara gelecek şekilde terkip edilebilir. Nitekim kavramın batı merkezli bir kullanım ile lügatlerde yer edindiğini belirten Karakoç, buna rağmen bu kavramı kendi anlam-değer penceresinden dile getirmeye çalışmıştır:

⁷² Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, 7.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012, s.31.

⁷³ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, s.156.

⁷⁴ Karakoç'un Batı hakkındaki tespitleri ile ilgili bir çalışma için bkz.; Sezai Karakoç'un Batı Medeniyeti Hakkındaki Tespitleri, yay.haz., Cevdet Kabakcı & Serdar Yakar, **Kahramanmaraş'ta Sezai Karakoç Sempozyumu**, ss. 80-97

⁷⁵ Sezai Karakoç, **İslam**, ss.98-99.

⁷⁶ **A.g.e.**

⁷⁷ Karakoç'un sağ ve sol tanımları ile doğu, batı ve orta-doğu kavramları birbiriyle tamamen aynı manaya işaret etmeyebilir. Solu, şeytan topluluğu olarak ifade etmiş olsa da, doğu kavramı altında ifade ettiği ötekiler doğrudan şeytan toplumu olmak ile suçlanmaz. Sağcılar olarak ifade ettiği Allah topluluğu içerisinde yer almayan, ancak tamamen şeytan topluluğu olarak da ifade edilmeyen *ötekiler* olduğunu da söyleyebiliriz. Karakoç düşüncesindeki *doğu* terkihi bunun bir örneğidir. Onlar tamamen şeytanlaştırılmasa da faziletlerini yitirmiş ve unutmuş bir toplum olarak değerlendirilebilir.

“Ortadoğu, Batının taktığı bir isimdi; biz bile, ne yazık ki, yerleşik ve geçerli isim haline geldiği için bu ismi kullanmaktayız.”⁷⁸

Karakoç, orta-doğu ile islam inanç esasları temelinde yükselen siyasal ufukların ilk merkezini kasteder. Öz-ülke toplumlarında, bütün peygamberlerin fizik ötesi aşkın kaynaktan gelen vahiy destekli diriliş hamleleri, orta-doğu çekirdekli ülkelerde filizlenmiştir.⁷⁹ Bu nedenle orta-doğulu olmak, müslüman olmak ile eş bir anlam taşır. Karakoç doğu ve batı kavramlarını varlık-anlam-değer olarak eleştirel bir şekilde ötekileştirirken, siyasal ufukları mümkün kılacak biz tanımının meşruiyetini güçlendirmeye çalışmıştır. Karakoç için islam; batılı veya doğulu gibi sıfatlar dolayımında ifade edilmekten münezzehtir. Varoluşunu islam ile özdeşleştiren biri olarak Karakoç, kendini mutlak bir doğulu ya da birçoklarının yaptığı gibi, onun ifadeleri ile gereksiz olarak batılı saymaz.⁸⁰ Fakat yine de orta-doğu kavramını kullanmaktan çekinmez. Siyasal alanda yaşanan hüsrandan kurtulmanın çaresi, orta-doğulu olmanın yani müslüman olmanın taşıdığı varlık-anlam-değer sırrında yatmaktadır.⁸¹

Karakoç siyasal düşüncesinde biz tanımı ile bu tanımın kendi anlam-değerini ifade etmek için ihtiyaç duyduğu öteki tanımı, onun *kaos çağı* kavramsallaştırmasından hareketle açıklanabilir. Kaos çağı, Allah’tan kopmuş felsefeler, inançlar ve olaylar içerisinde varoluşu anlamlı kılma çabalarının vücut bulduğu dönemlerdir.⁸² Karakoç’un siyasal düşüncesinde terkip edilen ontolojik birliktelik, aşkın olanın idraki ile varoluş ilkelerini normatif olarak kuran islam inanç esasları vasıtasıyla oluşur. Siyasal düzlemde arzu edilen bu ontolojik birliktelik ise kâfi değildir. Ontik ifa biçimleri ile siyasalın taşıdığı varlık-anlam-değer kümesi arasında tesis edilecek ahenk sayesinde biz tanımı arzu edilen şekline kavuşacaktır. Bu ahengin bulunmadığı çağlar, ötekilerin tesirinde şekillenen kaos çağlarını ortaya çıkarır. Karakoç için ötekiler, metafizik gerilim şartlanması ile ikrar ve ifa edilmesi

⁷⁸ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham IV: Kuruluş**, s.20.

⁷⁹ Öz-ülke toplumları ile Karakoç İslam dininin ilk kez dile geldiği bölgeleri kasteder. Bkz.; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II : Medeniyetimizin Dirilişi**, ss.57-70.

⁸⁰ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Amentüsü**, s.23.

⁸¹ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham I: Metafizik Gerilim Şartı**, s.105.

⁸² Sezai Karakoç, **İslam**, s.41.

gereken islam yaşantısının dışında kalan ve ona karşı antagonistik bir cephe alan her türlü özne, söylem ve edimi kapsar. Buradan hareketle Karakoç düşüncesindeki ontolojik birlikteliğin ve ontolojik dışlamanın zaman ve mekân üstü bir muhtevaya sahip olduğu iddia edilebilir.

Karakoç'un siyasal fikri içerisinde ötekiler, dışlama pratikleri ile antagonistik alan içerisinde değerlendirilmiştir. Fakat diğer taraftan ise yine sahip olunan siyasal tanımının evrensele açılma muhtaçlığı ile gerilimli bir ilişki ağı ortaya çıkmıştır. Örneğin batı kavramı, Karakoç yazınında genelleştirilmiş bir öteki olarak ifade edilebilir. Batı, her türlü kötülüğün kaynağı olan, şeytanın nefesi şeklinde teşbih edilen bir içeriğe sahiptir.⁸³ Batı özelinde dile getirilen dışlama pratikleri neticesinde, batının varoluş ilkelerinin ortadan kaldırılması gerekir. Bu süreçte Karakoç'un siyasal dili, sürekli olarak evrensel bir açılıma ihtiyaç duyar. İnsanlığın kurtuluşunun dile getirmiş olduğu varlık-anlam-değer ilkelerinde saklı olduğu inancı, ötekiler olarak ifade edilen kişileri de bu kurtuluşa davet etmek ile yükümlüdür. İslam inanç esasları ile siyasal ufukların temellerinin belirlenmiş olması; ırk, renk, dil ve tarih ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığa açık, evrensel bir teklifi sürekli olarak terkip etmek durumundadır. Ancak bir taraftan, zaman ve mekân üstü bir şekilde dışlanan ve ötekileştirilen diğerleri ise biz tanımını diri tutmak ve anlamlı kılmak için ortadan tamamen kaldırılamaz. Burada dikkat çekmek istediğim husus, Karakoç'un siyasal fikrine mündemiç olan evrensel muhtevanın, ötekiler ile kurulan antagonistik ilişkiye bağlı olduğudur. Düşünürümüzün siyasal fikrinde; tam ve evrensel bir toplum tasavvuru bütünüyle gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir hedef olsa bile, ona duyulan ihtiyaç asla kaybolmaz. Her zaman yokluğunun varlığıyla kendini hissettirir.⁸⁴ Bir taraftan dünyanın daha doğrusu varoluşun gerçek idrakini üstlenmeye talip olurken, bir taraftan da bunun mümkünsüzlüğü ile yüzleşir.⁸⁵ Bu gerilim, Karakoç siyasal fikrini kamusal alana taşıyan kurucu bir öğeye işaret eder: Antagonizma.⁸⁶ Nitekim düşünürümüz için siyasal tasavvurlar ötekiler ile büyük ve köklü karşılaşmaları ortaya koymalıdır.⁸⁷

⁸³ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s.7.

⁸⁴ **A.g.e.**, s.29.

⁸⁵ Bkz.; "Tikellik ve Evrensellik" bölümü.

⁸⁶ Karakoç'un, evrensellik ile tikellik arasında yaşanan bu gerilimli ilişkinin farkında olduğu da iddia edilebilir. Nitekim o, Batı hakkındaki yorumlamalarını düşmanlığından değil bilakis insanlara olan

Siyasal kavramı içerisindeki antagonistik boyut tarihsel bir akışa sahiptir. Karakoç için savaş kaçınılmaz bir şekilde gereklidir. İslam inanç ilkeleri cephesinden hareketle değerlendirme yapan Karakoç açısından çağdaş siyasal varoluşumuzda, çağın ötesinde ve öncesinde üç yoz taraf ile antagonistik bir ilişki vardır; 1- *Yahudilik ve Hristiyanlık*, 2- *İlkel dinler ve batıl inançlar*, 3- *Tanrısızlık ve dinsizlik*.⁸⁸ Dost-düşman ayrımının farkında olmak zorunda olan sosyo-politik topluluk,⁸⁹ kıyamete kadar savaşçı olarak kalacaktır. Katliama, zulme, istilâya, haksızlığa ve batıla karşı, hakikat adına, barış ve huzur adına insanlık için antagonistik bir ilişkiyi sürdürecektir.⁹⁰ Bu varoluş mücadelesi, düşünürümüzün siyasal fikrine genel olarak sirayet etmiştir. Varoluşu anlamlı kılma çabası ile siyasal akıl yürütmesini temellendirirken, oluşturduğu anlam-değer kümesi kamusal alandaki pratiklere de yansır. Ötekiler ile olan bu mücadele, örtülü ya da aşikâr oluşu fark etmeksizin siyasal fikri için kurucu bir öneme sahiptir.

Batı hakkındaki eleştirilerini dile getirirken siyasal muvaffakiyeti sahip olduğu aşkın temellere mündemiç kılan Karakoç, Japonlar ve Asya milletleri hakkında yaptığı değerlendirmelerde çelişkili bir tutum takınmıştır. Japonlar kendi dinlerine, milletlerinin ahlakına ve disiplinine bağlı kaldığı ölçüde batı merkezli siyasal ufuklar karşısında başarıya ulaşmıştır. Aynı şekilde, batı medeniyeti karşısında kişiliğini koruyan Asya devletleri içinde benzer bir durum geçerlidir.⁹¹ Bu noktada Karakoç, sahip olduğu siyasal temeller dışında, başka siyasal ufuklara da iktidar alanları açmıştır. Buradan hareketle, batı karşısında arzu edilen siyasal ahengin, sahip olunan siyasal temeller eşliğinde evrensel bir dille terkibi mümkün kılınırken, farklı tikel siyasal ufuklara yapılan atıflar ile bir ikilik meydana çıkmıştır.

Karakoç'un siyasal fikrini dile getirdiği evrensel ufuklar, tüm insanlığın varoluş problemlerine çözüm üretebilecek bir kuvvet eşliğinde ifade edilir. Diğer bir taraftan ise bu varlık-anlam-değer kümesi dışında farklı ontolojik konumlanışların, Batı karşısında siyasal bir muvaffakiyet kazanabileceği iddiası, Karakoç'un siyasal

dostluğundan dile getirdiğini ifade etmiştir. Bkz.; Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, s.17.

⁸⁷ A.g.e., s.10.

⁸⁸ Sezai Karakoç, **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I**, ss.43-44.

⁸⁹ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, s.185.

⁹⁰ Sezai Karakoç, **Yapı taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.86.

⁹¹ Sezai Karakoç, **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III**, ss.18-19.

fikri için çelişkili bir durum oluşturur. Japonya gibi ülkeler üzerinden yaptığı değerlendirmeler ile öze dönüş/kendine dönüş telkinlerini güçlendirmek ister. Tarihsel olarak toplumsal tahayyüllere içkin olan temeller ile bağın tazelenmesi için buna benzer örneklerin verilişi makul gözükebilir. Bu değerlendirmeler, siyasal toplumun kendi geçmişine, anlam ve değer dünyasına dönmesini vurgulayan iddialar için tutarlı bir örneklem olabilir. Fakat diğer taraftan, insanlığa sonsuz huzur, güven ve mutluluk getirecek tek kaynak olarak belirtilen aşkın temellerin evrensellik iddiaları bu noktada zayıflar. Tikelliği korumanın ve tarihsel olarak meydana gelen öz-benliklerin muhafazasının siyasal ufuklar için gerekli olduğu vurgusu, Karakoç siyasal düşüncesinin evrensele açılan ufukları için gerilimli ve çelişkili bir ilişkiyi de ortaya koyar. Tikelliğin dışına çıkıldığında, evrensellik iddiaları yine kendi tikellik vurguları sebebiyle diğer siyasal fikirler tarafından makul karşılanmayabilir.

III. Karakoç'ta Siyasal Fikrinin Kavramsal Temsili

Kavramsal temsiller, kurucu temeller ile oluşturulan/kabul edilen unsurlar eşliğinde ifade edilen hususlardır. Buradaki tartışmalar, düşünürümüzün kamusal-tikel alanda bir varoluş biçimi olarak terkip ettiği diriliş tezini mümkün kılan kavramsal çerçeveyi içerir. İnsanın, toplumun, medeniyetin, milletin ve devletin ontolojik temeller eşliğinde düzenlenmesi diriliş tezinin siyasal bir teklif olarak gündeme gelmesi için temel dayanakları oluşturur. Bu kavramların terkibi ile siyaset pratiklerindeki kurumsal-olgusal durumlar anlam ve değer kazanır.

Öncelikle Sezai Karakoç'un diriliş erleri olarak siyasal bir mesuliyet yüklediği birey tasavvurunun dayanağı kâmil insan temsillerini ele alacağım. Daha sonra ise *toplum ve medeniyet* ile *millet ve devlet* başlıklarını değerlendireceğim. Karakoç için bir toplum, bir medeniyet oluşturur. Medeniyet ise bir millet oluşturur. Millet ise bir devlet tasavvurunu zorunlu kılar.⁹² Toplum-medeniyet-millet-devlet sıralaması Sezai Karakoç'un ifade ettiği bir sıralamadır.⁹³ Bu bölümde yapılan tartışmalarda, bu sıralama dikkate alınarak hareket edilmiştir.

⁹² Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu III: Kutlu Millet Gerçeği*, s.17.

⁹³ Karakoç bir toplumun bir kültür oluşturduğunu, kültürün bir medeniyet oluşturduğunu, medeniyet eşliğinde ise millet ve devlet sıralamalarının geldiğini ifade etmiştir. Düşünürümüzün siyasal fikrini izah etmeye çalışırken “kültür” olgusu için ayrı bir alt başlık açmadım. Kültür olgusunu toplum ile

A. Kâmil İnsan Temsilleri

Karakoç'un siyasal fikri içerisinde kâmil insan temsilleri olarak işlenen peygamber motifleri, diriliş tezi ile dile getirilen siyasal ufukların ontolojik duruşunu daha güçlü kılar. Peygamber motifleri üzerinden yapılan yorumlar, siyasal kavramının ontolojik anlamlarının oluşmasına ve mülâhaza edilmesine imkân tanımıştır. Kâmil şahsiyetlerin taşıdığı varlık-anlam-değer kümesi; tarih üstü, aşkın ve eskatolojik motivasyonlar içeren insan, devlet ve millet gibi kavramların muhtevasının şekillenmesine altyapı oluşturur. Temel mesele, üstün şahsiyetlerin taşıdığı özün; zamanın ruhunda, kavramlarında ve dilinde hayat bulmasını mümkün kılmaktır.

Cennetin sekiz rahmet kapısına remiz edecek şekilde anılan Âdem, Nuh, İbrahim, Yusuf, Musa, Süleyman, Yahya ve İsa peygamber ve onlara bağlı öbür peygamberler varlık-anlam-değer olarak kemal sıfatına sahip olan son peygamber Hz. Muhammed'e açılan kapılar olarak ifade edilmiştir.⁹⁴ İslam tarihi içerisinde anılan bu peygamberlerin, tarih sahnesinde tecrübe ettiği olayların teferruatlı bir anlatısını yapmaktan ziyade, peygamber motifleri üzerinden kurulan anlam ve değerlerin siyasal ufuklar ile olan bağını dile getirmeyi amaçlıyorum. Nitekim bu bağ, siyasal bir teklif olan diriliş tezinin meşruiyetini sağlamasında ve temellerini güçlü kılmasında önemli bir role sahiptir. Çünkü peygamber motifleri, tartışmaya kapalı güçlü ontolojik dayanakları ifade eder.

Güçlü siyasal ufuklara sahip olunabilmesi için, Âdem'in öteki ile yani şeytan ile karşılaşması, yenilir gibi olup düşmesi ve sonra tövbeye yönelip aczini idrak edip tekrar güçlenmesi gerekmiştir. Hakikatin ve yaradılış sırrının yeryüzünde sahne alması için perde Hz. Âdem ile açılmıştır.⁹⁵ Yeryüzüne düşüş; insanın varoluş hikmetini soruşturmak, aramak ve idrak etmek için gerekli ilk şarttır. Hz. Âdem cennetin yitirilişini simgeler. Dünyayı aşip cennete tekrar kavuşabilmek için önce onu yitirmek iktiza eder.⁹⁶ Yitik cennete kavuşma muvaffakiyetini gösteren

medeniyet terkipleri içerisinde değerlendirebileceğimize inandığım için böyle bir yol izledim. Bkz.; **a.g.e.**, s.20.

⁹⁴ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s.130.

⁹⁵ **A.g.e.**

⁹⁶ **A.g.e.**, s.17.

H.z.Âdem aracılığıyla teşbih edilen insanın idrak etmesi gereken ilk husus; dünyadaki mesuliyeti ve yaradılış sırrıdır. *Düşüş, özleyiş ve varış* kavramları, H.z.Âdem anlatısı üzerinden temellendirilmekte ve bu temellendirme uzun bir siyasal sürecin başlangıcı olmaktadır. İnsanlık, varoluş imtihanını H.z. Âdem ile vermiştir.⁹⁷ Bu imtihan değerlendirmesi, çağ içinde siyasal ufukların anlam-değer oluşturacağı bir metafor olarak ele alınır.

İnkâra batmış bir toplumda, tevhid ilkesine olan davetin karşılıksız kalması neticesinde tecrübe edilen ilâhî cezanın yorumu, H.z. Nuh üzerinden terkip edilmiştir. Nuh peygamber, insanlığın çoğu inkâr bataklığına düşmüş olsa bile islam esaslarına teslimiyeti ve yeniden dirilişi sembolize eder. İnkâr rüzgârı, ilâhî cezanın farkına bir türlü varamazken, ancak ruh adamları ilâhî takdiri sezerler.⁹⁸ H.z. Nuh anlatısında, korku ve muştı remizleri yoğun olarak bulunmaktadır. İlâhi davete uyulmadığı takdirde yok oluş tecrübe edilecek, davete uyulduğu takdirde ise Nuh'un Gemisi yeniden doğuşun aracı olacaktır. Varoluş imtihanını H.z. Âdem ile tecrübe eden insanlık, varoluşunu sürdürebilme imtihanını ise H.z. Nuh ile vermiştir. Nitekim Nuh'un gemisi, tanrı sitesinin özünü taşır.⁹⁹

“Nuh'un Gemisi, bir nevi yeniden doğuşun, rönesansın sembolüdür batmaya yüz tutmuş uygarlıklar için.....tohumlar diriliş merkezinde derlenip toplanacak ve oradan yeniden hayata aşkla, inançla ve umutla doğacaktır.”¹⁰⁰

H.z.İbrahim motifi sabrın, teslimiyetin ve özgürlüğün sembolleştirildiği kahramanlık anıtına işaret edecek şekilde kullanılır. İnsanlığın en ağır yükünü, varoluş problemini omuzlayan İbrahim peygamber tanrı sevgisi ve aşkı ile bir milletin temellerini atmıştır.¹⁰¹ Milletören H.z.İbrahim, tanrı halkının dirilişini ve bir milletin doğuşunu inanç temelleri etrafında inşa etmiştir. Aşkın temeller karşısında yer alan her türlü engeli ve müdahaleyi, ötekileri ve putları ortadan kaldırmanın prototipi olan H.z.İbrahim örnelemi, bir irade ve gönül imtihanının hikâyesidir.¹⁰²

⁹⁷ A.g.e., s.38.

⁹⁸ A.g.e., s.36.

⁹⁹ A.g.e., ss.37-53.

¹⁰⁰ A.g.e., s.38.

¹⁰¹ A.g.e., ss.56-60.

¹⁰² A.g.e., ss.64-80.

Hakikat medeniyetinde kahramanlığın anlamını bulduğu İbrahim Peygamber, Hz. Âdem ile atılan tohumların filizlenmesini sağlamıştır. Karakoç'un biz tanımında işaret ettiğimiz millet mefhumu, Hz.İbrahim tarafından zaman ve mekân ötesine tesir edecek şekilde ontolojik olarak inşa edilmiştir.¹⁰³

Devlet düşüncesinin ilk temellerini, Hz.Yusuf üzerinden mülahazalarına dâhil eden Karakoç, Yusuf peygambere yüklenen vazifeyi şu şekilde yorumlar;

“Allah’a inanmış ve onun uygarlığını gerçekleştirmeyi ülkü bilmiş insanlık olarak, Hazreti Âdem’le yaratıldık, Hazreti Nuh ile yaradılışımızın varoluşuna çevrilişini kesinleştirdik. Hazreti İbrahim’le İnanmışlar Milletini ve toplumunu kurduk. Hazreti Yusuf’la da Devletini kurma ödevi belirdi.”¹⁰⁴

Devlet düşüncesi, ilkeleri ve teşebbüsü Hz.Yusuf’un hayatında merkezî bir yer edinmiştir.¹⁰⁵ Bu noktada devlet teşekkülünün tafsilatlı bir açıklamasını görmek mümkün değildir. Bu husus ile alakalı olan tartışmalar, Karakoç’un başka yazılarında mevcuttur. Devlet kavramının Karakoç’un siyasal düşüncesindeki yerini ilerleyen bölümlerde ele alacağım. Burada önemli olan nokta, Hz. Yusuf üzerinden oluşturulan anlatı ile Karakoç’un devlet kavramına yüklediği aşkın ontolojik temellerin siyasal dil içerisindeki terkipte yerini almış olmasıdır.

Musa, Süleyman, Yahya ve İsa peygamberler hakkında diğer kâmil insan tiplerine nazaran tafsilatı daha az olan açıklamalar yapılmıştır. Karakoç’un bu isimleri daha yüzeysel bir şekilde değerlendirdiğini gözlemliyoruz. Bu isimler için ise şu açıklamaları yapmamız mümkündür; Musa peygamber, toplum ve devleti sahip olduğu öz ilkeler eşliğinde kurmuşken, kader ironisi bu ahengin devamına engel olmuştur. Süleyman peygamberde siyasal ve siyaset arasındaki denge ve ahenk sağlanmıştır. Hz.Yahya puta tapıcılığı ve hayasızlığı lanetlemiş, yalancı dünya

¹⁰³ Zamanın ve mekânın ötesinde olma durumu oldukça karmaşık felsefî konular arasındadır. Tarihsellik ve tarih dışılık aynı anda ifade edilmeye çalışılır. Bu hususta tarih üzerine tartışılması ve açıklanması gerekir. Fakat benim zamanın ve mekânın ötesinde ifadelerimde temel vurgu, Karakoç siyasal fikrinin beslendiği temellerin belirli bir ana içkin olmanın yanı sıra, çağ içinde ve dışında bir etkiye ve sürekliliğe sahip olduğunu göstermek ve bu etkinin ise Karakoç’un siyasal fikrine olan yansımaları izah etmektir.

¹⁰⁴ A.g.e., s.82.

¹⁰⁵ A.g.e.

cennetine isyan etmiştir. Hz.İsa ise dinin ruhunu diriltmeyle görevlendirilmiş, ruhun ancak tanrı ile var olduğunu hatırlatmıştır.¹⁰⁶

Müslüman düşünürler için müstesna bir yeri olan kemâl-i Muhammedî; sıdk, emanet, fetanet, tebliğ ve ismet sıfatları ile tüm inanlar için ideal olanı temsil eder.¹⁰⁷ Bu temsil her bir inanan birey için anlam-değer oluşturan kamusal-tikel bir olgudur. Örneğin emanet olgusu, Karakoç siyasal fikrinde ödev şeklinde ifade edilerek, insanlığın kurtuluşu için zorunlu olan ontolojik temellerin terkibine yansımıştır. Tanrının emir ve yasaklarını aslından taviz vermeksizin anlatmak ve yaşamak, Karakoç düşüncesinde siyasal bir ödev olarak değerlendirilir.¹⁰⁸

H.z.Muhammed'in taşıdığı kemal sıfatları ve o sıfatların yaslandığı ontolojik anlam-değer kümesi; ideal toplumu, milleti, medeniyeti ve devleti ütopya olmaktan çıkarıp hayatın içine nakşetmiştir.¹⁰⁹ Hatırlayacağımız üzere Karakoç, siyasal fikrini sağcılar ve solcular tanımı eşliğinde antagonistik bir temelde şekillendirir.¹¹⁰ Son peygamber, bu savaşın önderi ve öncüsüdür. O diriliş peygamberidir.¹¹¹ Ona doğru yaklaşmak dirilişi ve cenneti bulmak anlamına gelir. Mesuliyet şuuruna sahip insanlar, kendilerine bağışlanan bu cenneti muhafaza etme onurundan mahrum edilmemiştir.¹¹²

Yitik Cennet, son peygamber H.z.Muhammed ile yeniden bulunmuş cennettir.¹¹³ Son peygambere kadar yorumlanmış olan bütün peygamberler, yitik cennete kavuşmak üzere anlamlandırılan bir süreci ifade eder.¹¹⁴ Cennetin sekiz

¹⁰⁶ A.g.e., s.102-125.

¹⁰⁷ Bu vasıflar bütün peygamberlerde bulunan müşterek sıfatlar olarak değerlendirilir. Fakat bunların kemalî temsili H.z. Muhammed üzerinden ifade edilir. Bkz.; Osman Nûri Topbaş, **Kur'ân-I Kerîm Işığında Nebîler Silsilesi: Hazret-i Muhammed Mustafa I**, İstanbul, Erkam Yayınları, 2013, s.190

¹⁰⁸ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar II: Sütun**, ss.52-55.

¹⁰⁹ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s.136.

¹¹⁰ Karakoç siyasal fikrini antagonistik bir şekilde temellendiriyor olmasına rağmen, ötekilerin varlığını ortadan kaldırmak, yalnızca savaş gibi antagonizmaların en şiddetli temsil araçlarıyla meydana gelmek mecburiyetinde değildir. Antagonistik ilişkilerin temel-kurucu bir etkisi olduğunu söylemem, Karakoç siyasal fikrini şiddet yanlısı olarak düşünmemize sebep olmamalıdır. Kültür, sanat, ilim ve diğer alanlarda yapılacak çalışmalarda bu varoluş mücadelesine dâhildir. Ayrıca, ötekiler ile “tebliğ” sorumluluğu dâhilinde kurulacak ilişki, şiddet yanlısı yaklaşımların öncelenmesini savunmaz.

¹¹¹ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s.132.

¹¹² A.g.e., s.140.

¹¹³ A.g.e., s.130.

¹¹⁴ H.z. Peygamber'in benzer bir değerlendirmesi için müslümanlar arasında genel bir kanaat vardır. Bkz.; Osman Nûri Topbaş, **Kur'ân-I Kerîm Işığında Nebîler Silsilesi: Hazret-i Muhammed Mustafa I**, s.207.

rahmet kapısıyla ilgili olarak anılan sekiz peygamber ve onlara bağılı diğer peygamberler, birer kurtuluş kapısı olarak hep son peygambere açılmıştır.¹¹⁵ Ontolojik olgunluğun nihai noktası olan son peygamber, insanlık için son kurtuluş kapısıdır. Hz.Muhammed'in şahsında ifade edilen ideal insan şahsiyeti, Karakoç siyasal ufuklarının anlam, değer ve meşruiyet kazanmasında süreklilik oluşturan kavramlar arasındadır.

Kâmil şahsiyetlerin temsili hakkında gerçekleştirilen mülâhazalar, genel olarak diriliş tezi ile ilgisi kurularak ortaya koyulmuştur. Tek tanrı inancının ve hakikat uygarlığının dirilticisi olan peygamberler; birey, toplum, millet, devlet ve medeniyet örgüsü içerisinde yorumlanmış ve Karakoç'un düşüncesi içerisinde ifade edilecek kavramların güçlü temellere sahip olması için varlık-anlam-değer olarak siyasal fikri açısından terkip edilmiştir. Kâmil/ideal insan profillerinin ahlaki duruşları, tarihi-toplumsal deneyimleri ve ilkeleri biz kimliğinin sahip olacağı ahlaki çatıları meydana getirirken, yine üstün insan profillerinin sahip olduğu varlık idraki siyasal ufukların şekillenmesine, zaman ve mekân üstü ontolojik bir kuvvet kazanmasına yardımcı olmuştur.¹¹⁶

B. Toplum ve Medeniyet

Sezai Karakoç için toplum mefhumu, siyasal tasavvurların güçlü bir duruşa ve ahenge sahip olabilmesi için aşkın temellerle ilişki içerisinde olan, tarihsel sürekliliği ve birlikteliği yaşatan, entelektüel gündeme zamanın üç boyutu (geçmiş-şuan- gelecek) içerisinde yer veren bir muhtevaya sahiptir. Birey, toplum, medeniyet, millet ve devlet şeklinde ifade edilen siyasal birliktelik silsilesi içerisindeki karşılıklı bağımlılıkların yanı sıra, oldukça kurucu-taşıyıcı bir etkiye sahip olan toplum kavramı, metafizik unsurların yoğun şekilde kullanıldığı bir anlam-değer içeriği ile yoğrulmuştur. Toplum, inanç sütunundan beslendiği ölçüde zamanı aşan bir tesire ve dayanıklılığa sahip olabilir.¹¹⁷ Karakoç için bu inanç sütunu ise daha önce ifade ettiğimiz aşkın temellerin ontolojik-epistemolojik-aksiyolojik sirayetleri

¹¹⁵ Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s.130.

¹¹⁶ Üstün insanlar kullanımı Karakoç'un kendi kullanımıdır. Ancak Nietzsche'yi çok fazla çağrıştıracığı için metin içinde mümkün oldukça kullanmamayı tercih ediyorum. Bkz.; Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, s.135.

¹¹⁷ Sezai Karakoç, **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar II**, s.126.

doğrultusunda imkân ve olanaklarına kavuşur. Toplum, onun teşekkülünü mümkün kılan kişilerin toplamından ibaret olmanın ötesinde, yeni bir varlık-anlam-değer kümesine işaret eder.¹¹⁸ Yani toplum, kamusal alanda hayat bulan siyaset edimlerinin ontik cephesinin yanı sıra, ontolojik bir şuuru meydana getirmelidir. Bu şuur veya başka bir ifade ile ruh, kişilerin kendileri hakkındaki ontolojik idraklerini mümkün kılan tükenmez bir hazinedir.¹¹⁹

Siyasal kavramının taşıdığı çoğulluk mefhumu, toplum kavramının terkinde yoğun bir şekilde ortaya çıkar. Karakoç'un amentüsü, tek kişiye ait olmanın derinliği yanında kişilerin birbirlerine olan bağlılığı ve muhtaçlığı neticesinde adeta bir koro sesi gibi olmayı iktiza etmektedir.¹²⁰ Karakoç düşüncesinde toplum, siyasal kavramının uzantısı gereği tanrı sevgisi ve korkusu sayesinde bir anlam taşır. Onun ifadeleri ile toplum, ancak bu sevgi ve korku vasıtasıyla cennet geometrisine kavuşur.¹²¹ Bu nedenle toplumun siyasal birlikteliğini tesis etmenin yegâne kaynağı, tanrının insanlığa bağışladığı İslam dinidir.¹²²

Diğer bir taraftan toplumların kaderleri ontolojik olarak zorunlu bir konumlandırmaya sahiptir. Çünkü toplumlar, tarihin ve uygarlığın derinliklerinde gömülü olan manevi ideal ve amaçla kuşatılmıştır.¹²³ Bunun ötesinde, toplumların sahip olduğu zorunlu ontolojik konumlanışın değişmesi beklenemez.¹²⁴

Karakoç'un tahayyül ettiği toplum; varoluş sorumluluğunu islam inanç ilkeleri doğrultusunda içselleştiren, hakikat toplumu olmaya kendini adayan, islamın normatif buyrukları ile portresini çizen, ruhta ve pratikte tam bir ahengi yakalayan, kişi hakkını koruyan ancak toplum hakkını onun üzerinde tutan, kötülüğün ve zorba toplumların karşısında yer alan, tarih ve gelenek ile hesaplaşan ve onu bugüne taşıyan bir birlikteliği ifade etmektedir.¹²⁵ Bu toplumda, her bir kişi kendi imkanları

¹¹⁸ A.g.e., s.124.

¹¹⁹ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.93.

¹²⁰ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.24.

¹²¹ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, s.40.

¹²² Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, ss.106-7.

¹²³ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, s.50.

¹²⁴ A.g.e., ss.63-70.

¹²⁵ Zorba Toplumlar; insanlığa zulüm ve kahr getiren, insanlık onurunu çiğneyen toplumlardır. Bkz; **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.22. Karakoç'un böyle bir kavramı kullanmış olmasında Farabi'nin kendisi üzerindeki etkisi etkili olmuştur. Farabi'nin Karakoç siyasal düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir yeri vardır. Bu etkinin izlerini görmek için bkz; **Çağ ve İlham III: Yazgı**

ve kabiliyetleri ölçüsünde sorumludur. Zira Karakoç için insan, sorumluluk aldıkça ve almış olduğu sorumluluğu yerine getirdiği ölçüde kıymetlidir.¹²⁶ Böyle bir toplumun örneği 13 yüzyıl önce ortaya koyulmuş ve gerçekleştirilmiştir. Yapılması gereken bu ideal toplumun, varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramı çerçevesinde hatırlanması ve çağdaş dönemde ahenginin tesis edilmesidir. Bu süreçte ise doğrudan siyaset edimlerine atılmak tehlikeli olacaktır. Karakoç'a göre siyasetin ontik cephesinde hayata geçirilecek pratiklerin bir ön hazırlığı olmalıdır. Bu nedenle toplumda, yaygın bir ortak kültür dokusunun oluşturulması gerekir.¹²⁷ Toplumu ihtiva eden varlık-anlam-değer kümesi, kurumsal-olgusal-pratik cepheleriyle yaşamın içerisine nakşedilir. Bu sayede medeniyet tasavvuruna giden yol açılmış olur.

*

Medeniyet çok geniş bir muhtevayı kapsayacak şekilde oldukça yaygın kullanılan bir kavramdır. Karakoç külliyyatının, bir medeniyet iddiası ortaya koymuş olduğu ve bir medeniyet teşekkülü etrafında terkip edildiği genel olarak ifade edilen bir husustur. Bu çalışmada, medeniyet merkezli bir okumadan mümkün oldukça uzak durmaya çalıştım. Bunun başlıca sebebi, siyasal kavramı doğrultusunda bir tartışmanın yürütülerek bizatihi Karakoç düşüncesine içkin olan varlık-anlam-değer boyutunu keşfetmenin daha gerekli ve faydalı olacağına olan inancımdır. Yine de itiraf etmem gerekir ki, siyasal ve siyaset terkibi hakkında bir literatürden beslenmeyen Karakoç - *ki bu husus kendisinden beklenemez*- böyle bir ayrımı medeniyet kavramı etrafında ortaya koymuştur. Siyasal kavramı ile ifade etmeye çalıştığımız varlık-anlam-değer kümesi, onun düşüncelerinde zaman zaman doğrudan medeniyet terkibi ile aynı manayı ihtiva edecek şekilde kullanılmaktadır.¹²⁸ Fakat medeniyet kavramını merkeze alarak yapılacak bir tartışma, siyasal olanın kendine özgün unsurlarını ifade etmemizi zorlaştırabilirdi. Bizatihi siyasal olanı ifade

Seçiş, s.80-90. Ayrıca, Farabi'nin siyasal düşüncesi hakkında tafsilatlı bir çalışma için bkz; Şenol Korkut, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü**, Ankara, Atlas Kitap, 2015.

¹²⁶ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, s.35.

¹²⁷ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.149.

¹²⁸ Fakat yine de böyle bir genellemeyi yapmak her zaman mümkün değildir. Nitekim Karakoç, medeniyet kavramını bir taraftan siyasala, bir taraftan da siyasete işaret edecek şekilde kullanır. Yine de, *medeniyet/sel siyaset* tartışmaları doğrultusunda da Karakoç'un siyasal fikri tartışmalara dahil edilebilir.

etmek ve düşünürün teklifinin siyasal bir muhteva içerdiğini gösterebilmek asıl amacım olduğu için medeniyet kavramını merkezi bir konuma yerleştirmemeyi tercih ediyorum. Medeniyet merkezli bir okumanın, siyasal ve siyaset kavramı ile tartışmaya çalıştığımız unsurları kısıtlayacağına inanıyorum.

Karakoç'un düşüncesinde medeniyet olgusunu ele alırken aralarında büyük benzerlikler olduğuna inandığım Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet kavramı hakkında yaptığı tartışmalardan istifade etmek istiyorum.¹²⁹ Nitekim Davutoğlu'nun *ben-idraki* kavramı eşliğinde gerçekleştirdiği medeniyet tasnifleri, Karakoç'un kullanımındaki medeniyet kavramını daha sarıh bir şekilde ifade etmek için oldukça kullanışlıdır. Medeniyetlerin ben-idraki kavramı; varlık sorunsalını anlamlı bir yapıya oturtan, kişilerin varoluş şuuruna kavuşmasını mümkün kılan, metafizik bir cepheyi ihtiva eden, tarihselliği ve geleneği içerisinde taşıyan ontolojik bir konumlanışa işaret eder.¹³⁰ Ben-idraki kavramı ile siyasal kavramının varlık-anlam-değer olarak idraki arasında bir paralellik olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölüm boyunca, ben-idraki kavramını siyasal kavramı ile yakın bir anlamı kastederek kullanacağım.

Düşünürümüz için medeniyet, insanlığın fizikötesi amacına kavuşması için kurduğu yaşam tarzı ve ortaya koyduğu tüm çevre olarak tanımlanır.¹³¹ Aşkın temellerin hatırlanması, vahyin merkeze alınması ve metafizik gerilimin medeniyet terkibi içerisinde bulunması medeniyet tasavvuruna süreklilik kazandıracak unsurlar arasında yer alır. Tanrının razı olduğu kul olmanın en üstün plandaki teşekkülü, medeniyet tasavvuru altında meydana gelir. Karakoç için islam medeniyeti, siyasal varoluşun ulaşabileceği en üstün yapılanmadır.¹³² İslam medeniyeti, vahiy medeniyeti ve hakikat medeniyeti gibi epistemolojik terkipler, Karakoç düşüncesinde aynı manaya işaret ederek kullanılmaktadır.¹³³ Medeniyet tasavvurunun, aşkın kaynakların nüfuz edilemeyen ontolojik kuvveti eşliğinde temellendirilişi, yine ontolojik düzeyde bu terkibe güçlü ve sarsılmaz bir otorite sağlamıştır. Nitekim

¹²⁹ Ahmet Davutoğlu ile Sezai Karakoç hakkında yapılacak mukayeseli bir çalışma, aralarındaki entelektüel irtibatın ortaya çıkarılması, benzerliklerin ve farklılıkların teşhir edilmesi için oldukça kıymetli olabilir.

¹³⁰ Ahmet Davutoğlu, **Medeniyetlerin Ben-idraki: Medeniyet Teorisine Mukaddime**, 2.bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

¹³¹ Sezai Karakoç, **Düşünceler ve Kavramlar I**, 6. bs. İstanbul, Diriliş Yayınları 2015, s.10.

¹³² Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.207.

¹³³ Sezai Karakoç, **Düşünceler ve Kavramlar I**, s.11.

Karakoç'un; "hangi medeniyet benim medeniyetim ile boy ölçüşebilir?" istifhamı, medeniyet ufuklarına olan güvenin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹³⁴

Karakoç düşüncesinde medeniyet; manevi ve maddi bütünlüğün tesis edilmesidir.¹³⁵ Manevi düzeyi, varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramı ile irtibatlandırabileceğimiz gibi, maddi düzeyi de siyasetin ontik cephesi ile ilişkilendirebiliriz. Bu nedenle medeniyet terkinin, siyasal ve siyasetin birlikte ifade edildiği geniş bir muhtevayı ihtiva ettiği öne sürülebilir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Her şeyin siyasal olduğunu iddia etmek tehlikeli bir şeydir. Böyle bir durumda neyin siyasal bir değere sahip olduğu oldukça müphem kalabilir. Ancak medeniyet terkibi içerisinde her türlü olgu kendisine yer edinebilmektedir. Medeniyet kavramı ile ifade edilen, tarihi-sosyolojik-kültürel yapı toplum ruhuna ve pratiklerine işlemiştir. Bir şehrin mimarisi, müzik kültürü, adab-ı muaşeret kuralları, aile içi ilişkileri, günlük pratikleri veya tabiata dair yaklaşımı doğrudan medeniyet ufukları ile ilişkilendirilebilir. Ancak benzer bir ilişkiyi aynı oranda siyasal kavramında görmemiz mümkün değildir. Netice olarak Karakoç için medeniyet kavramını; siyasal ile siyasetin yani ontolojik durum alış ile ontik cephenin ahenkli bir birlikteliği olarak ifade edebiliriz.

Karakoç'un eserlerinde medeniyetler hakkında yapılan tasnifler ise yeterince açık değildir. Bazı durumlarda kavramlar birbirine girmekte ve bir anlam kargaşası oluşmaktadır. Bir yandan islam vurgusu ile dile getirilen medeniyet kavramı; çekirdeği iman olan insanlığın medeniyeti ve hakikat medeniyeti şeklinde ifade edilmiştir.¹³⁶ Öyle ki ilk insandan itibaren başlayan tek bir medeniyet vardır; hakikat medeniyeti, diğer taraftan ise bir tarih terimi olarak, tarih içerisinde somut olarak adlandırılmış medeniyetler vardır.¹³⁷ Onun için varoluşun anlam ve kaynağı olan medeniyet tektir, o da hakikat medeniyeti yani islam medeniyetidir. Fakat aynı zamanda beşeri müdahaleler ve yorumlamalar ile tarih sahnesinde farklı medeniyet biçimleri ortaya çıkmıştır. Karakoç için medeniyetin özündeki varlık-anlam-değer kümesi, tüm insanlığa yönelik bir açılıma sahip olması sebebiyle insanlık medeniyeti olarak da ifade edilebilir. Daha önce ifade ettiğim gibi, hakikat medeniyeti, insanlık

¹³⁴ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar III: Sûr**, 7. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017, s.110.

¹³⁵ Sezai Karakoç, **Düşünceler ve Kavramlar I**, s.7.

¹³⁶ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.57.

¹³⁷ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, ss.235-240.

medeniyeti, vahiy medeniyeti veya islam medeniyeti gibi kavramlar aynı manaya gelecek şekilde kullanılabilir. İnsanlık medeniyeti veya hakikat medeniyeti olarak isimlendirilen olgu, bilinmeyen bir tarihten itibaren başlayan ve tüm insanlığı kapsayan ve yine tüm insanlığın ulaşması hedeflenen iki boyutlu bir muhtevaya sahiptir.

Karakoç, insanlık medeniyetini aynı zamanda islam medeniyeti ile eşleştirmiştir. Burada iç içe geçmiş bir kavramsallaştırma mevcuttur. Fakat roma medeniyeti, antik yunan medeniyeti, mısır medeniyeti gibi tarihte belli bir dönem etkin olmuş uygarlıkları bir tarih terimi olarak adlandırdığı medeniyetler içerisine dahil etmiştir. Bu dâhil ediş ve ayırış, aynı zamanda insanlık medeniyetinin bir parçası olmaktadır. Bu anlamda insanlık medeniyeti ile islam medeniyeti kavramsallaştırmalarına dair yapılan açıklamaların gerekli berraklığı sunmamakta olduğu ve bir kavram karışıklığına yol açtığı görülmektedir. Aslında Karakoç, insanlık medeniyeti ile tarih sahnesinde yer almış farklı medeniyetler arasındaki etkileşime dikkat çekmek ister. Bağlantılı tarihler¹³⁸ kavramı üzerinden değerlendirdiğimizde bu açıklama insanlık medeniyeti kavramsallaştırması için makul bir ifade olarak kabul edilebilir.

Bir medeniyet, ben-idrakini ve hayat alanını yeterince güçlü ve kuşatıcı bir şekilde ortaya koyabilirse, tarih sahnesinde yaşayan bir form olarak yer alabilir. Karakoç'un medeniyet perspektifi ile akıl yürüttüğümüzde, bir toplumun tüm yönelişleri medeniyet kapsamına girmektedir. Eğer bir toplum ve millet bir medeniyeti meydana getirebilmişse artık o toplumlar bir nevi kendilerini ebedileştirmişlerdir.¹³⁹

Davutoğlu güçlü ve sert ben-idraki, güçlü ve esnek ben-idraki, güçlü ve yerel ben-idraki, zayıf ve esnek ben-idraki olmak üzere dört başlık altında medeniyetleri tasnif etmiştir.¹⁴⁰ Medeniyetlerin güçlü ve sert ben-idraki; içselleştirme kabiliyetleri düşük, ötekileştirme kabiliyetleri yüksek, hegemonik ve güç-merkezli bir anlayışa sahiptir. Bu tarz medeniyetler, insanlığın bütün erdemlerinin tek bir medeniyete ait olduğu iddiası ile hareket etmektedir. Güçlü ve esnek yani içselleştirici ben-idraki

¹³⁸ Kavram için bkz.; Gurminder K. Bhambra, **Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül**, Çev: Özlem İlyas, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015

¹³⁹ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, ss.33-34.

¹⁴⁰ Ahmet Davutoğlu, **Medeniyetlerin Ben-İdraki: Medeniyet Teorisine Bir Mukaddime**, ss.39-50.

ise, iyi tanımlanmış bir varlık-anlam-değer kümesine, tutarlı ve evrensel bir dünya görüşüne dayanmakla birlikte, birinci medeniyet tipinden farklı olarak esnek bir nitelik taşımaktadır. Bu tarz bir medeniyet biçimine dâhil oluşlar daha kolaydır. Hayat tarzı farklılaşmaları ve kültürel yapıların kendilerini üretebilme ve sürdürebilme imkânı mevcuttur. İçselleştirici medeniyet ben-idrakinin en güçlü örneği olarak islam medeniyeti gösterilmektedir:

“İslam medeniyetinin ben-idrakini daha esnek yapan iki temel unsur vardır: Birincisi, özel bir ırk, kabile ya da sosyal grubun seçilmiş ve üstün olduğu inancına dayanmayan İslam toplumuna nüfuz edebilmenin kolaylıkla mümkün olması, ikincisi ise, farklı inanç mensup toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmasıdır.”¹⁴¹

Güçlü ve yerel ben-idraki evrensel bir hegemonik güç peşinde değildir. Bu tip medeniyet biçimlerinde dışlama pratikleri, yerel olanı korumak adınadır. Zayıf ve esnek ben-idrakleri ise basit ve yerel bir dünya tasavvuruna sahiptir. Varlıkları diğer medeniyetlerin tavır ve tutumlarına bağlıdır.

Davutoğlu’nun kavramlarını referans aldığımızda, insanlığın sahip olduğu ve olabileceği en üstün erdem ilkelerini ihtiva ettiğini iddia ediyor olması sebebiyle Karakoç’un medeniyet tahayyülünün güçlü ve sert ben-idrakleri içerisinde yer aldığı söylenebilir. Fakat diğer taraftan dışlama ve ötekileştirme pratiklerinin esnekliği ve ontolojik olarak farklılıklara açık bir medeniyet algısının mevcudiyeti güçlü ve esnek ben-idrakli medeniyetler içerisinde yer almasına sebep olur. Tevhid ilkesinin kabulü ve islam inanç esaslarına göre düzenlenecek ahenkli bir yaşam biçimi, farklılıkların içselleştirilmesine imkân ve olanak tanır. Bu nedenle Karakoç’un tam olarak dışlayıcı ve ötekileştirici bir ben-idrakine sahip olduğu söylenemez. Davutoğlu’nun altını çizdiği diğer tip medeniyet tasniflerinin Karakoç’un terkip ettiği medeniyet kavramı ile bir ilişkisi olmadığını da söyleyebiliriz.

¹⁴¹ A.g.e., s.90.

C. Millet ve Devlet

Millet tanımı toplum ve medeniyet kavramlarının üstünde, ondan beslenen ve aynı zamanda onu tamamlayan bir terkibe sahiptir. Karakoç düşüncesi için millet kavramı en temelde aynı inancı paylaşan insanların şuurlu bir topluluğudur.¹⁴² Bu tanım milletin öz benliğini oluşturan islam inancı etrafında teşekkül etmiştir.¹⁴³ Millet fikrine dayanan islam inanç ilkeleri ümmet ile millet terkibi arasında bir gerilim oluşturmaz.¹⁴⁴ Millet islam toplumlarının objektif, ümmet ise subjektif isimdir.¹⁴⁵ Baştan sona bir ruhun hayat bulmuş şekli olan millet; ırk, dil, mezhep, renk ayrımı gözetmeksizin aşkın temellerin etrafında toplanan, aynı inanç esaslarını paylaşan bir sosyo-politik topluluğu adlandırır. Bu toplulukta dışlama pratikleri, derin ontolojik ayrımlardan kaynaklanır. Karakoç, siyasal kavramının muhtevasını güçlendirirken zamanın ve mekânın üstünde konumlandığı genelleştirilmiş ötekilerini sürekli diri tutar. Bu genelleştirilmiş ötekilerin sahip oldukları isimler veya sıfatlar mühim değildir. Tevhid ilkesinin karşısında konumlanan, islam dininin normatif buyruklarını yok sayan veya ona karşı negatif bir tavır takınan her türlü siyasal teklif, kaçınılmaz bir şekilde ötekiler sınıfına dâhil olur.

Sezai Karakoç için islamın açık millet anlayışı, yani tevhid ilkesinin evrensele olan açılımı tüm insanlığı bu milletin bir mensubu olmaya davet etmektedir.¹⁴⁶ Burada Karakoç'un millet tanımı için ikili bir tasnif yapılabilir. *Davetliler ve muhataplar*. Davetliler; bir taraftan dışarıda tutulan, öteki olan kişileri oluştururken, aynı zamanda aşkın temellerin evrensele olan açılımı serencamında bu milletin bir mensubu olmaya çağrılmaktadır. Muhataplar ise siyasal ufukların sorumluluklarını taşıyan, bu sorumlulukların farkında olan islam milletinin mensubu müslümanlardır.

Karakoç milletleri üç grup altında tasnif eder. Birinci grup; bir misyonu taşıyan, insanlara bir varlık idrakini ve varoluş şuurunu teklif eden milletlerdir. İkinci grup; milletlerarası düzende, durumunu muhafaza etmek isteyen, statükocu

¹⁴² Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, ss.169-70.

¹⁴³ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.31.

¹⁴⁴ Millet ve Ümmet arasındaki fark ve bu iki kavram hakkında yapılan tanımlama, siyasalın sosyo-politik bir topluluk olarak kurumsallaşabilmesinde mühim bir konuma sahiptir. Ümmet ve millet tartışması için ikinci bölüme bakınız.

¹⁴⁵ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, s.88.

¹⁴⁶ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, s.171.

milletlerdir. Üçüncü grup; siyasala dair güçlü bir teklifi olmayan, güçlü milletlere teslim olmayı içselleştirmiş küçük milletlerdir.¹⁴⁷ Erganili düşünürün hatırlattığı ve teklif etmiş olduğu millet anlayışı birinci grup içerisinde yer almaktadır. İkinci grupta ifade edilen statükocu milletler oldukça yüzeysel bir şekilde ifade edilmiştir. Durumunu muhafaza etmek isteyen statükocu milletlerin bir siyasal teklifleri olmadığını iddia etmek oldukça zordur. Ancak ne olursa olsun, Karakoç'un arzu ettiği millet birinci grup içerisinde yer almalıdır. Burada dikkat çeken önemli bir ifade milletlerarası kavramıdır. Karakoç'un eserlerinde, genel olarak uluslararası kavramının dile getirildiğini göremiyoruz. Oldukça az kullanılan uluslararası kavramı yerine, milletlerarası terkihi daha sık ifade edilmektedir. Bunun başlıca sebebi etnik kökenli ve ayrıştırıcı ontolojik temellerin eleştirisidir. Açık millet anlayışı, tevhid ilkesi dâhilinde her türlü dışlama pratiklerini reddetmektedir. Fakat uluslararası kavramı, ulus-devlet temelli bir ontolojik ve epistemolojik çağrışım yaptığı için tercih edilmez. Zira onun tahayyül ettiği islam milleti, ulus-devlet sınırlarının çok daha ötesinde bir kapsama sahiptir. Siyasalın varlık-anlam-değer kümesinin oluşumunda ve siyasetin şekillenmesinde bir müphemliğin ortaya çıkmaması için hem siyasalda hem de siyasette oluşturulmuş sınırların aşılması gerekir.

Toplum ve millet kavramları, diriliş tezinin sistematik bir şekilde sunulması için mihenk taşları arasında yer alır. Zira Karakoç için ontolojik şuur birlikteliğinin ontik birlikteliğe sirayeti zaruri bir durumdur. Onun sahip olduğu siyasal fikrinin varlık-anlam-değer açılımı öncelikle bu kavramlarda teşekkül etmelidir. Bu kavramlar ile siyaset edimlerinin arka planı güçlendirilerek diriliş tezinin terkihi için güçlü bir kavramsal arka plan oluşturulur.

*

Karakoç'un siyasal fikrinde toplum, medeniyet ve millet kavramlarının güvencesi olan ve kendi varoluşunu bu silsilenin varlığına borçlu olan bir devlet tasavvuru vardır. Onun eserlerinde devlet kavramının iki farklı kullanımı olduğunu ifade edebiliriz. Birincisi, bir devletin varlığını gerekli kılan ontolojik anlam ve değer

¹⁴⁷ Bu tasnifte Karakoç, millet ve devletleri aynı anda değerlendirmektedir. Ancak bu tasnifi millet özelinde ele almanın daha uygun olacağını düşünüyorum. Bkz.; Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar I: Farklar**, s.11. Ayrıca bkz.; Osman Sarı, "Diriliş'in Millet Görüşü ve Sezai Karakoç", yay.haz., Cevdet Kabakcı & Serdar Yakar, **Kahramanmaraş'ta Sezai Karakoç Sempozyumu**, ss.185-194

kümesinin korunması, yaşanması ve sürdürülebilmesi için teşekkül eden organize bir yapı olarak görülmektedir. Birinci devlet tasavvuru, islam inanç ilkeleri ile bir anlam kazanan siyasal ufukların güvencesini oluşturur.¹⁴⁸ Devlet, ötekilere karşı bir savunma mekanizmasıdır. Kişilerin, toplumun, milletin ve medeniyetin sahip olduğu varlık idrakinin varoluşa sirayetini mümkün kılan güç merkezi devlettir. Güçlü bir devlet mekanizmasının yokluğunda ötekiler, Karakoç'un tasavvur ettiği siyasal topluluğun varlığına tahammül göstermeyecek ve kendi öz benliği ile yaşama hakkını tanımayacaktır.¹⁴⁹ Birinci tip devlet, daha çok ontik bir yapılandırma ile muhafaza etme, varoluş değerlerinin bekasını sağlama ve varlık-anlam-değer kümesinin pratiğe yansıyan imkân ve olanaklarını tesis etme ile vazifelendirilmiştir. Ontik bir yapılandırmanın daha yoğun olduğunu düşündüğüm birinci tip devlet tasavvurunda, siyasal kavramı ile ifade etmiş olduğum varlık-anlam-değer kümesinin yokluğu gibi bir durum söz konusu değildir. Elbette ontolojik temeller birinci tip devlete de içkindir.

İkinci tip devlet tipinde ise temel mesele devlet tahayyülünü mümkün kılan ontolojik temellerin hatırlatılmasıdır. Her şeyden önce bir düşünce olan devlet, güçlü bir varlık-anlam-değer yapısına sahip olursa fiziki gerçekliğini tesis edebilir.¹⁵⁰ Devlet ideali, kurucu temellerini fizik ötesi ufuklarda bulacaktır.¹⁵¹ Bu idealler, Karakoç'un ifadeleriyle; adalet, fazilet, hakikat ve medeniyettir. Bunun misali ise islam devletidir. Birinci tip devletteki ontik yapının kuvveti, belli bir noktaya kadar devleti muhafaza edebilir. Devletin varoluş ilkelerini asıl yaşatacak olan, kurucu temellerin fizik ötesi ufuklar ile kuracağı bağlarda saklıdır.¹⁵² Karakoç devlet tasavvurunu islam devleti şeklinde ifade etme cesaretini de göstermiştir.

“İslam Devleti; Allah'ı hiç unutmayan, en ufak bir kıpırdanışta ve kımıldanışta bile O'nun razılığını ve buyruğunu yerine getirmeyi amaç edinmiş bir kudret olacaktır. İslâm inancı, sadece kişilerin inancı değildir, İslam toplumunun da, İslam devletinin de inancıdır.”¹⁵³

¹⁴⁸ Sezai Karakoç, **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I**, s.87.

¹⁴⁹ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.171.

¹⁵⁰ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham III: Yazgı Seçisi**, s.133.

¹⁵¹ **A.g.e.**, s.135.

¹⁵² Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, ss.70-71.

¹⁵³ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.73.

Karakoç için islam devlet anlayışının altı temel ilkesi vardır. Hakikat ve erdem ilkesi, emaneti muhafaza ilkesi, meşveret ilkesi, adalet ilkesi, sulh ilkesi ve ekonomi ilkesi.¹⁵⁴ Kur'ân-ı kerimin temel ilkelerini belirlediği devlet fikri, bu ilkelere dayanmalıdır. Bu tasavvurun pratikteki en mükemmel şekli ise Hz.Muhammed ve O'nun halifeleri tarafından kurulmuştur.¹⁵⁵ Düşünürümüzün siyasal fikri içerisinde ikinci tip devlet olarak ifade ettiğimiz husus, aslında din düşüncesi ile aynı manaya gelerek kullanılmaktadır.¹⁵⁶

“Peygamber Efendimiz, ...en elverişsiz bir toplumda, en zor şartlarda, anlamıyla, hakikatiyle, kalıcıyla, örnek oluşuyla, dünyanın en büyük, en gerçek, en sağlam devletini kurdu.”¹⁵⁷

Bu devlet, tarih üstü bir ontolojiyle zamanın ve mekânın üstünde şekli bağlamda sürekli olarak kendini yenileyecek ve taşıdığı varlık-anlam-değer özü ile hep var olacaktır.¹⁵⁸

İki tip devlet tasavvurunu göz önüne aldığımız da, Karakoç'un düşüncesinde devlet kavramı bir taraftan bir milletin siyasal şuurunu oluşturan, ideal insan ile toplumun doğmasını ve yaşamasını mümkün kılan, varoluşun anlam ve değer sorununa çözüm getiren kutlu bir ontolojik şuur ifade ederken, diğer taraftan da bu ontolojik anlam ve değer hayata kazanmasını sağlayan, yaşamı çepe çevre kuşatan, onu koruyan ve sürdüren, kurumlar ve metinler vasıtasıyla her zaman mensupları ile birlikte olan güçlü bir siyasal organizasyonun tüm ontik cephesini ihata eder. Bu noktada devlet biçimi hakkındaki tartışmalar, Karakoç için öncelikli konular arasında değildir. Onun için önemli olan özün korunması ve yaşatılmasıdır. Yönetim biçimleri öz ile uyumlu olduğu müddetçe bir meşruiyete sahiptir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ A.g.e., s.72-76, ayrıca ekonomik tartışmalar için bkz.; Sezai Karakoç, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, 16.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

¹⁵⁵ Sezai Karakoç, **Düşünceler Kurumlar II**, 3.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012, s.9.

¹⁵⁶ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.48.

¹⁵⁷ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.175.

¹⁵⁸ Karakoç için Farabi, Gazali Mâverdi ve Nizamülmülk gibi isimler entelektüel olarak istifade edilmesi gereken kişilerdir. Örneğin Medine'tül Fâzıla yorumları, Farabi'nin erdem devletine olan hayranlığının göstergesidir. Bkz; Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, ss.45-50.

¹⁵⁹ Karakoç için Osmanlı Devleti, İslam Devleti tahayyülüne sahip olanlar için sonsuzca faydalanılacak bir kaynaktır. Zira devlet kurmak ve devlet sahibi olmak her topluma nasip olmaz. Sezai Karakoç için devlet, ruhun kurumsallaşmış bir halidir. Başka bir ifade ile devlet, siyasal ontolojinin kurumsallaşmış ontik bir tezahürüdür. Bu tezahür, her topluma nasip olmayacağı gibi, çağdaş siyasal toplumlar için tarihte, tarihe içkin olarak ve tarih üstü bir şekilde belirlenmiştir. Mevcut



durumda yapılması gereken, tarih üstü ontolojik şuurun idrak edilmesi ve siyasal vazifenin ifa edilmesidir. Bkz; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİRİLİŞ TEZİ VE KURUMSALLAŞMA ÇABASI

I. Giriş: Varoluşun Çıkmaz Sokağında Diriliş Tezi

Bir önceki bölümde tartışmış olduğum hususların eşliğinde Karakoç siyasal düşüncesinin kavramsal bir terkibi olan diriliş tezinin, siyaset edimlerine yönelik yoğun bir aksiyona mündemiç olduğu söylenebilir. Önceki bölümlerde Karakoç siyasal düşüncesinin imkân ve olanaklarını tayin eden siyasal ufukları dile getirmeye çalıştım. Onun siyasal fikrinde varlık-anlam-değer olarak ifade ettiğim ontolojik küme, siyaset sahnesine yön veren güçlü temelleri ifade eder. Karakoç'un siyasal fikri doğrudan kamusal alandaki siyaset edimlerine yön vermeye çalışırken, daha önce ifade ettiğim temeller eşliğinde diriliş tezi içerisinde kendine münhasır yeni bir kavramsal terkip meydana getirir. Diriliş tezi bünyesinde dile getirilen hususlar, Karakoç'un siyasal düşüncesinde açıklamaya çalıştığım kurucu temellerden beslenerek oluşturulmuştur. Onun düşüncesindeki kurucu temellerin tüm izlerini, diriliş tezi içerisinde gözlemlemek mümkündür. Diriliş tezi gibi bir terkinin siyasal bir teklif olarak dile getirilmesinin müsebbibi nedir sorusu, üzerinde durulması gereken bir ehemmiyete sahiptir. Diriliş tezini siyasal bir teklif olarak mümkün kılan varlık-anlam-değer kümesini ifade etmiş olmamız, neden diriliş tezi gibi özel bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyulduğunu açıklamak için yeterli değildir. Düşünürün siyasal fikrinin oluşmasını sağlayan kurucu temelleri tartışmadan, onun siyasal ufuklarını, özellikle ontoloji olarak siyasal kavramı doğrultusunda idrak ve izah etmemiz oldukça zordur. Fakat diriliş tezi gibi özel bir terkinin bilfiil bir siyaset önerisi olarak teklifine imkân ve olanak tanıyan asli unsurun ne olduğunu keşfetmek, bizatihi varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramını tartışmak kadar önemlidir.

Tanzimat dönemi ile başlayan reform hareketleri, Karakoç için siyasal bozuluşun resmiyet kazandığı başlangıç noktası olarak görülür. Öyle ki öz-benliğin bozuluşunun ve yitirilişinin ilk adımları Tanzimat süreci ile hayata geçirilmiştir. Bu bozuluş ve yitiriliş, çağdaş Türkiye'nin siyasal varoluşunda da devam etmiş ve tesirleri çok geniş bir alanda tecrübe edilmiştir. Sezai Karakoç için siyasal varoluşun yegâne kaynağı olan varlık-anlam-değer kümesinin sahip olduğu aşkın temeller ile

olan irtibatın tahribatı, siyasal sürekliliğin ve yaşamın devamı için büyük bir kriz ortaya çıkarmıştır. Ontolojik, epistemolojik ve ontik yapılanma içindeki ahengin yitirilişi, siyasal bağlamda bir varoluş kaygısını gündeme getirmiştir. Bu anlamda zaman zaman medeniyet kavramı ile yakın bir anlam taşıyan siyasalın varlık-anlam-değer olarak ifadesinin, yaşamını devam ettirebilmek için diriliş tezine ihtiyaç duyması ardındaki muharrik unsurlar bu kaygıda aranmalıdır.

Ötekiler olarak tanımlanan aktörler, öz-benliğin yok edilmesi için tüm imkânlarını kullanarak öz-islam idrakine zarar vermenin peşindedir. Bu zararın yanında, bizatihi kamusal alandaki siyaset edimlerinin ontik cephesinin antagonistik bir şekilde tahribatı, ötekiler tarafından ortaya koyulmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ile öksüz kalan âlem-i islam, bir varoluş imtihanı ile karşı karşıyadır. Yalnızca âlem-i islam değil tüm insanlık, Karakoç yazınında ifade edilen ötekilerin sahip olduğu siyasal ufuklar sebebiyle bir varoluş tehlikesi içindedir. Faziletli durum alışların yitirilişi, metafizik ufuklar ile kurulan irtibatın tahribatı ve erdem devleti yerine kusurlu toplumların¹ hâkimiyeti insanlığa kahr ve zulüm getirmenin dışında bir şey ortaya koyamamıştır. İslam ile kurulan irtibat eşliğinde evrensele olan açılım neticesinde, tüm insanlık için bir kurtuluş yolu çizilir.² Diriliş tezi, ikrar edilmiş olan siyasal ufuklara yönelik antagonistik bir tutumla hareket eden ötekilere karşı, bir tepki olarak terkip edilmemiştir. Çünkü diriliş tezi olması gereken siyasal düzenin bizatihi kendisine işaret etmektedir.³ Yani diriliş terkibi anti-tez değil bizatihi tezdur.⁴ Bu düzen, siyasal varoluş için ontolojik bir zaruret durumudur. Bu ontolojik zaruret, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bir yok oluş ikazı ile korku siyaseti üzerinden temellendirilir. Muhatapları için alternatif bir çıkış yolu bırakmaz.⁵ Muhatapların yanı sıra davetliler için de alternatif bir siyasal ufuk mevcut değildir. Diriliş tezi tüm insanlık için zorunlu bir atılımdır.⁶

¹ Karakoç'un istifade ettiği Farabi'nin toplum tiplerleri için bkz; Fârâbî, **İdeal Devlet; El-Medînetü'l Fâzılâ**, Çev: Ahmet Arslan, 7.bs., İstanbul, Divan Kitap, 2015, s.97.

² Mahfuz Zariç, Sezai **Karakoç**, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2019, s.413.

³ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, s.51.

⁴ Münire Kevser Baş, **Dirilişin Yapı Taşları: Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar**, s.352.

⁵ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, s.54.

⁶ **A.g.e.**, s.144.

Karakoç için *siyaset ontolojisi*nde bir ruh savaşı verilmektedir.⁷ Onun ifadeleri ile:

“...bütün mesele, bilinen tarihi sebeplerle yitirilmiş varoluş şuurunun kazanılması yolunda köklü ve temelli bir girişimin tüm cepheleriyle başlamasıdır. Bu girişim Diriliş girişimidir...Diriliş erleri..., vazifeyi ölünceye kadar en büyük bir dikkat ve sorumluluk duygusuyla yürüteceklerdir.”

Toplumun ve kişilerin varoluş davası olan diriliş tezi,⁸ siyasal varoluşun kendini gerçekleştirebileceği başka hiçbir alternatif seçeneğe sahip olmaması sebebiyle, varoluşun çıkmaz sokağında tutunulacak tek daldır.⁹ Varlık-anlam-değer olarak siyasal ufukların hem ontolojik düzeyde hem de ontik düzeyde ahenginin yitirilişi neticesinde, bir daha siyasal tekliflerde yer edinmesi mümkün olmadığı düşünülen anlam ve değerlerin tekrar hayat bulması umudu, diriliş tezi teklifini gerekli kılmış ve bu teklif Karakoç tarafından bir varoluş meselesi olarak ifade edilmiştir. Bu bölümün alt başlıkları itibariyle, bu varoluş kaygısı neticesinde oluşturulan siyasal teklifi açıklamaya çalışacağım.

A. Yapılandırma Süreci

Sezai Karakoç’un eserlerini bütünsel bir bakış açısıyla değerlendirdiğimiz zaman, diriliş tezinin hayat kazanması için belirli bir sistematik sürecin ön görüldüğünü ifade edebiliriz. Bu sistematik süreci M. Hakkı Akın; ruhun dirilişi, islamın dirilişi ve insanlığın dirilişi aşamaları şeklinde ifade etmiştir. Karakoç’un kendi ifadeleri doğrultusunda böyle bir çıkarım yapılması oldukça normaldir, fakat yine de bu çıkarımın detaylandırılarak tartışılabileceğini düşünüyorum.

Akın’ın belirtmiş olduğu sürecin ilk aşamasında aşkın olan temeller ile yani öz-islam ile irtibat kurulacak ve ruh kendi öz-benliğine kavuşacaktır. İkinci aşamada kastedilen islamın dirilişi ise islam inancına mensup olan toplumların ve kişilerin yanılısamalardan ve gafletten kurtulması ile meydana gelir. Son aşama ise, ilk iki

⁷ Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, s.7.

⁸ Sezai Karakoç, *Tarihin Yol Ağzında*, s.11.

⁹ Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham III: Yazgı Seçisi*, s.35.

aşamanın doğal bir sonucu olarak tezahür eder.¹⁰ Böyle bir değerlendirmenin yanlış olduğu iddia edilemez. Diriliş tezinin sistematik bir yapılandırma sürecine sahip olduğu kanaatini ben de paylaşıyorum. Bu durumu ise diriliş tezinin yapılandırma süreci olarak ifade etmek istiyorum.

Yapılandırma süreci; tezekkür, tefekkür, idrak, izah ve ilan, ifa ve muhafaza şeklinde beş aşamadan meydana gelmektedir. Karakoç'un eserleri bütünsel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, bahsettiğim bu beş aşamanın sistematik bir ifade edilişi gözlemlenecektir. Bu süreç, Karakoç siyasal fikrinin kavramsal bir terkihi olan diriliş tezinin oluşum aşamaları olarak da değerlendirilebilir.

Tezekkür aşaması, diriliş tezinin hayat bulması için başlangıç noktasıdır. Karakoç, varlık-anlam-değer kümesi yeniden üretilmiş ya da ilk defa dile getirilmiş bir siyasal varoluş teklifinde bulunmamıştır. O, tarihe içkin ve tarihi aşan, zaman ve mekân üstü olarak teklif edilmiş varoluşun tezekkürünü çağdaş dönemde dile getirir. Kur'an-ı Kerîm, hadisler, sünnetullah, gelenek ve tarih ile kurulan ilişkinin bir anlamda hatırlatmasını ortaya koyar.¹¹ Bu hatırlatma ve çağrı, siyasal varoluş düzleminde bütünsel bir şekilde terkip edilmeye çalışılır. Nitekim Karakoç için daha evvel ifade ettiğim üzere, geçmişte güçlü siyasal yapılara sahip olmayan sosyo-politik topluluklar, çağdaş siyasal varoluş sahnesinde etkin bir role ya da teklife sahip olamaz. Bu minvalde toplumların kaderi tarih içinde ve tarih-üstü bir boyutla çizilmiştir. Tarihi-sosyolojik metot ile geçmiş-şuan-gelecek arasında terkip edilen ontolojik birliktelik gereği de tezekkür süreci siyasal bir kimlik inşasının ilk aşamasını oluşturur. Nitekim bu süreç, geçmiş anlatılar içerisinde saplanıp kalmayı, onları hayalperest bir şekilde yâd etmeyi önermez. Aksine varoluşun hikmetini ve sorumluluğunu hatırlamak için gerekli görülür. Tezekkür süreci yalnızca geçmiş vakıaları, düşünceleri ve kişileri hatırlatmakla kalmaz. Tezekkür; hatırlayarak düşünmeyi ve muhakeme etmeyi ifade eder. Bu nedenle ilk aşama, bilinçli bir şekilde bir durum alışın meydana gelmesi için geçmişin tüm yönleriyle bir tezekkürünü zorunlu kılar. Bu aşama ile "ben kimim" sorusu bir varoluş istifhamı

¹⁰ İlgili süreç için bkz.; Sezai Karakoç, **Ruhun Dirilişi**, 16.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.; Sezai Karakoç, **İslamın Dirilişi**; Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**. Ayrıca bkz.; Mahmut Hakkı Akın, "Türkiye'de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi".

¹¹ İlgili ifadeler için bkz.; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, s.91. Ayrıca, yine tezekkür aşama ile irtibatlı olarak Karakoç'un tarih metodu tanımına bkz.; Sezai Karakoç, **İslamın Dirilişi**, s.26.

olarak gündeme gelir. Tezekkür süreci ile çok kapsamlı ve boyutlu bir hatırlayarak düşünme faaliyeti hayata geçirilir.

Tefekkür aşaması, ilk aşamanın tamamlayıcısıdır. Tezekkür vasıtasıyla geçmiş ile bir muhasebe içerisine girilmiştir. Geçmiş, içerisinde taşıdığı ontolojik ve ontik anlam-değer muhtevası ile bugüne taşınmıştır. Çağdaş durum alışın tespit edilmesi ve güçlü siyasal ufukların içselleştirilmesi için şuanın tefekkürü gereklidir. Tezekkür aşaması, geçmiş-şuan-gelecek birlikteliğinde, geçmişin şuan içerisine dâhil edilmesini eleştirel bir şekilde ifade ederken, tefekkür aşaması da bugünün anlamlı bir yapıya bürünmesi için düşüncede ve pratikte muhasebe, arayış ve muhakeme faaliyetlerini ihtiva eder. Siyasal ufukların tespiti, bu aşamada daha berrak bir görünüm elde etmiştir. Tezekkür aşamasında araştırılan ve tedebbür edilen anlam ve değer kümesi, bugünün koşulları ile tekrar bir tefekkür, muhakeme ve muhasebe sürecine dâhil edilir. Bizatihi çağdaş koşullar ile yüzleşilmesi ve bugünün dili ile yeni bir siyasal varoluş terkinin teklif edilmesi, tezekkür sürecinin tefekkür aşaması ile olan kaynaşmasında mümkün hale gelir.

Tezekkür ve tefekkür aşamalarının akabinde, bu iki aşamanın bir meyvesi olarak *idrak süreci* oluşur. Aslında idrak sürecinin ilk iki aşamaya içkin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim tezekkür ve tefekkür aşamaları neticesinde geçmiş ile yüzleşilmiş, geçmişten hangi varoluş değerlerinin iktibas edileceği kararlaştırılmış ve siyasal varoluşu mümkün kılacak varlık-anlam-değer kümesi için düşüncenin çilesi çekilmiştir. İdrak süreci, Karakoç'un kendinden emin, güçlü ontolojik temeller ile siyasal varoluşumuza teklif edeceği yeni bir terkinin habercisidir. Tezekkür, tefekkür ve idrak aşamaları neticesinde varlık-anlam-değer olarak siyasal ufuklar genel yapısına kavuşmuştur. Sezai Karakoç siyasal düşüncesini mümkün kılan ontolojik temellendirmeler bu süreç neticesinde meydana gelmiştir.

İzah ve ilan aşaması, ilk üç adım neticesinde ikrar edilmiş siyasal ufukların, diriliş dergisi ile neşredilen yazılarını ifade eder. Karakoç, yaklaşık otuz yıllık yayın hayatı boyunca tezekkür, tefekkür ve idrak aşamalarını ortaya koymuş, ilan ve izah etmiştir. Sahip olduğu siyasal ufukları, oldukça özgün bir şekilde diriliş tezi kavramsallaştırması ile terkip etmiş ve bu terkibi bütünsel bir şekilde ifade etmeye çalışmıştır. Diriliş tezi isimlendirmesi altında siyasal ufuklar ilan edilirken, diriliş dergisi altında neşredilen yazılar vasıtası ile de iktiza eden izahlar yapılmaya

çalışılmıştır. Bu süreçte kamusal alandaki siyaset edimlerini mümkün kılacak varlık-anlam-değer olarak siyasal fikrinin açıklandığını ve sistematik bir dil ile ifade edilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz.

Son aşama olan *ifa ve muhafaza* adımının, Diriliş Partisi adı altında kamusal alana adım atılması ile resmiyet kazandığı iddia edilebilir. Artık siyasal ufuklar güçlü temeller eşliğinde izah ve idrak edilmiştir. Teorik plandaki faaliyetler ile yetinmek makul bir durum alış değerdir.¹² Bu nedenle bizatihi siyaset edimlerinde aktif aktörler olarak yer alınması gerekir. İfa ve muhafaza süreci, siyasal bir partinin çatısı altında sahip olunan varlık-anlam-değer kümesinin kamusal-tikel bir yapı kazanması, bu yapının sürdürülmesi ve korunması için tasnif edilmiştir.

Yapılandırma süreci ile Karakoç düşüncesindeki siyasal ve siyaset arasındaki ilişkinin bir tezahürünü gözlemleyebileceğimize inanıyorum. Siyaseti mümkün kılan varlık-anlam-değer nedir istifhamına siyasal kavramı çevresinde aranan cevapları göz önüne alırsak, yapılandırma sürecinin, özellikle ilk üç aşamasının buna bir açıklama getirdiği öne sürülebilir. Ayrıca bu süreç, Karakoç'un siyasal fikri hakkında yapılacak tartışmalar için bütünsel bir bakış açısı oluşmasına yardımcı olabilir.

B. Diriliş Ruhu ve Diriliş Eri

Ruh ifadesi, Karakoç yazınında sıklıkla kullanılmaktadır. Diriliş çağrısının anlatımında diriliş ruhu kavramı genel muhtevayı ihtiva eder. Çalışma içerisinde bu kavrama yer vermemin öncelikli sebebi, Karakoç siyasal düşüncesinin mündemiç olduğu ontolojik anlam ve değer, diriliş ruhu ifadesine olan sirayetidir. Bu durum doğrudan diriliş tezi olarak da ifade edilebilirdi. Ancak diriliş tezi ile kastedilen mana çok daha geniş bir kavramsal şemaya sahiptir. Zira bu bağlamda diriliş ruhu yerine diriliş tezi ifadesinin kullanımı, kavram kargaşasının oluşmasına sebep olabilir. Aslında şimdiye kadar yapmış olduğum açıklamalar ile diriliş ruhu terkinin taşıdığı içerik büyük ölçüde izah edilmiştir. Diriliş ruhu kavramsallaştırması, Karakoç yazınındaki varlık-anlam-değer olarak siyasal ufukların bir tezahürüdür. Bu nedenle doğrudan Karakoç'un eserlerinden istifade

¹² Bu husus hakkındaki tartışmalar için bkz.; Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği*; Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*; Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu III: Kutlu Millet Gerçeği*.

ederek, bu terkinin diriliş tezi içerisindeki kullanımıını ele almanın faydalı olacağına inanıyorum.

Aşkın temeller ile kurulan irtibatın varoluşun yegâne sebebi olduğunu hatırladığımızda, Karakoç için ruhî muhteva islamın ilâhî üslûbunun siyasal bir dile aktarımıdır. Varoluşun alternatifsiz tek şartı, bu ruhun faal hale geçirilmesidir.¹³ Diriliş ruhu, hakikatin keşfine ve idrakine bir çağrıdır. Bu terkip, varoluş kaygısını hatırlatmakta, korkutmakta ve umut vermektedir. İnsanlığın gerek yeryüzündeki kurtuluşu gerekse eskatolojik boyuttaki kurtuluşu, diriliş ruhunun sahiplenilmesi ve özümsemesi ile mümkündür.¹⁴

Diriliş ruhu, Karakoç siyasal düşüncesini mümkün kılan aşkın temeller ile tarihin; zamanın ve mekânın hem üstünde hem de içinde bir konumlanışını barındırır. Sürekli bir mucize olan kur’ân-ı kerim ve Peygamber’in mirası içselleştirilerek,¹⁵ gelenek ile kurulan irtibat diri tutularak ve bizzatıhi bu mirasın çağ içinde anlam kazanması için çaba harcayarak diriliş ruhu, arzu edilen mahiyeti ile vuku bulacaktır. Ötekiler karşısında ontolojik ve ontik boyutta esarete düşmemek için diriliş ruhunun hatırlanması ve hayata geçirilmesi, bu minvalde iktiza eden bir unsurdur. Hatırlanması gerekir çünkü diriliş ruhu, islamın teklif ettiğı varoluş hikmetinin bir tezekkürüdür.

Diriliş ruhu, diriliş tezi adı altında ifade edilen bütün bir içeriğı ontolojik olarak kapsar. Karakoç’un siyaset edimleri hakkında dile getirdiğı tüm yorumlamalar ve teklifler, diriliş ruhunu taşımak mecburiyetindedir. Bu ruh; sabır, tahammül ve çile ile umutlardan ayrılmaz olan öz-benliğin keşfi ve ifasıdır.¹⁶

*

Diriliş insanı, diriliş eri, diriliş ereni ve diriliş piri kavramları Karakoç’un eserlerinde doğrudan geçen kavramlardır. Aynı zamanda Karakoç hakkında yapılan çalışmalar, diriliş eri-ereni-piri gibi ifadeleri özümsemekte ve kullanmaktadır.¹⁷ Ancak Karakoç yazınında bu kavramları birbirinden ayıran ve farklı kılan

¹³ Sezai Karakoç, **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III**, s.89.

¹⁴ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar II: Sütun**, s.484.

¹⁵ Sezai Karakoç, **Ruhun Dirilişi**, s.9.

¹⁶ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, s.24,126.

¹⁷ Münire Kevser Baş, böyle bir kavram kargaşasını yansıtmamış ve “diriliş insanı” kavramı ile bu husustaki açıklamalarını yapmıştır. Bkz; Münire Kevser Baş, **Diriliş’in Yapıtaşları: Sezai Karakoç’un Düşünce e Sanatında Temel Kavramlar**, s.192.

özelliklerinin ne olduğu açıkça ifade edilmemiştir. Diriliş eri ve diriliş insanı için tafsilatlı açıklamalar mevcuttur. Ancak diriliş ereni ve piri gibi terkiplerin tam olarak nasıl bir muhtevayı içerdiğini ve diriliş eri veya diriliş insanı ifadelerinden onları başkalaştıran unsurun veya unsurların neler olduğunu izah eden değerlendirmeleri göremiyoruz. Bu hususta ifade edilmiş olan düşünceler oldukça yüzeysel ve genel geçer ifadelerdir.¹⁸ Tüm bu terkiplerin, tek bir kavram altında ifade edilmesi mümkündür. Karakoç'un edebi sanatları içeren üslubu ve tasavvuf ıstılahlarından besleniyor oluşu, bu terkiplerin kullanılmasına sebep olmuş olabilir. Yalnızca "diriliş eri" kavramı ile Karakoç'un diriliş tezi içerisinde anlam-değer ve mesuliyet yüklediği insan tahayyülü ve tasavvurunu ifade edebileceğimize inanıyorum.¹⁹ Nitekim Sezai Karakoç'un bizzat kendisi, kendisini dahi diriliş eri olarak tanımlamaktadır.²⁰

Diriliş eri; diriliş ruhunu özümsemiş, varoluşun hikmetini islam inanç esasları doğrultusunda idrak etmiş, bizatihi aşkın olan temeller karşısında aczini ikrar ederek tanrısal buyruğa teslim olmuş, gelenek ve tarih ile hesaplaşmış ve tarihin kendisine yüklediği zorunlu ontolojik mesuliyetin farkına varmış ve kabul etmiş kişidir. Bir anlamda diriliş eri, Karakoç siyasal düşüncesine mündemiç olan varlık-anlam-değer kümesini özümsemiştir. Bu sayede diriliş eri, kamusal alanda diriliş tezinin ontik boyutu ile hayat bulabilmesi için kendi yaşamını mesuliyeti ve misyonu ile özdeşleştirmiştir.²¹

Siyasal ufukların mesul insanı olan diriliş eri, kendi varlığını varoluş misyonu içerisinde yok etmiş, davası uğruna sürekli alın teri dökmekle yükümlendirilmiş kutlu kişidir.²² Ancak bu mesuliyete sahip olunabilmesi için, dirilişin çilesi tecrübe edilmelidir. Hiçbir güçlüğü ve engele maruz kalmadan, imtihanlar ile yüzleşmeden,

¹⁸ Bu husus için bkz; Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.25.

¹⁹ Burada tahayyül ve tasavvur kelimelerini aynı anda kullanmamın iki sebebi vardır. Tahayyül kelimesi anlamı gereği, bir tezekkür faaliyetine mündemiçtir ve evveli olan hususların tahayyülünü mümkün kılar. Tasavvur ise tezekkür faaliyeti olmadan da gerçekleştirilebilir. Karakoç, diriliş eri kavramı altında bir insan tiplemesini tahayyül eder, çünkü bu tahayyülün kökleri ideal insan tiplemelerinde açıkladığım üzere ilk insan Âdem peygambere kadar ontolojik olarak kendini konumlandırmıştır. Diğer taraftan *tasavvur* eder, çünkü zamanın ruhunda, çağdaş koşullar ile hesaplaşacak yeni bir mesul insan profili oluşturmaya çalışır.

²⁰ 2016 yılında Sezai Karakoç'u ziyarete gittiğimde, konuşma esnasında bu konu açılmıştır. Kendisinin diriliş piri olduğunu söyleyen misafirlere, mütevazî bir şekilde; "*biz diriliş eri olabildiysek ne mutlu bize...*" şeklinde karşılık vermiştir.

²¹ Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, s.45.

²² **A.g.e.**, s.54.

metafizik gerilim ile hesaplaşmadan diriliş erliği iddiasında olmak, diriliş tezi ile teklif edilen sorumluluğun altında ezilmeye sebep olacaktır.²³ Bu nedenle diriliş erliğine talip olan kişiler:

“...önce kendi ruhlarını arıtmalı, sonra bilgiyle donanmalı, şuurunu ve idrakini uyanık tutmaya çalışarak diriliş tezinin muvaffakiyetine kendini adanmalıdır.”²⁴

“...Şöhret yerine hizmeti, haset yerine takdiri, hadbilmezlik yerine hakkı teslimi, boş öğünme yerine alçakgönüllülüğü yerleştire yerleştire ruhunu durmaksızın ölünceye kadar arıtmalı.”²⁵

Kâmil/ideal insan tiplerinde ifade etmiş olduğum anlam ve değer kümesi diriliş eri terkibi ile diriliş tezinin kavramsal şeması içerisinde bir mesuliyet şuuru olarak yer edinmiştir. Diriliş erleri, üstün insanların hayatlarını kendilerine kılavuz edinmelidir. Geleneğin kutlu mirasını içselleştirerek, sancağın yere düşmemesi ve varoluş hikmetinin sürdürülmesi için mücadeleye dâhil olmalıdır.²⁶

Karakoç diriliş erini tanrının insanı olarak ifade ederek tartışmaya kapalı teolojik anlamlandırmaların güçlü otoritesini bu kişiler üzerinden de pekiştirir. Diriliş eri, tanrı yolunun insanı, yüreği öz-islam ile dolu olan islamın insanıdır.²⁷ Böyle bir tanım, doğal olarak diriliş erlerine büyük sorumluluklar yükler. Nitekim diriliş tezi insanlığın kurtuluşu için bir çağrıdır. Bu çağrıyı muştulayacak olan kişiler ise diriliş neslidir. Bu mesuliyeti sahiplenen kişilerin bulunduğu ve giderek sayılarının arttığına dair güçlü bir inanç mevcuttur. Diriliş erlerinin oluşturduğu diriliş nesli her alanda çoğalmaktadır. Aksi bir durumda insanlık, varoluşun yüce değerlerini yitirecek ve hayvanlara yarasır bir siyasal düzene mahkûm olacaktır.²⁸ Böyle bir durumla karşılaşılmasını için, bir yüzü millete, bir yüzü tanrıya, bir yüzü devlete bakan her bir diriliş eri kendi mizacı doğrultusunda mesuliyetini yerine getirmelidir.²⁹

²³ Sezai Karakoç, **Gündönümü**, ss.48-57.

²⁴ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar III: Sûr**, s.72.

²⁵ Yatay olarak yazılan kısmın orjinal hali için bkz; **a.g.e.**, s.72.

²⁶ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.11.

²⁷ Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**, ss.148-49.

²⁸ Sezai Karakoç, **Günlük Yazılar III: Sûr**, ss.26-27.

²⁹ Karakoç yazınında “aydınlık” vurgusu sık sık dile getirilir. Burada aydınlık bahsi için ayrı bir bölüm açma ihtiyacı hissetmedim. Diriliş eri terkinin aydınlık vurgusunu da ihata edeceğine

C. Diriliş Sitesi ve Öncü Şehirler

Sezai Karakoç yazılarında, insanlığın varoluş probleminin çözümlendiği bir mekân olarak şehir (site) tahlili çok fazla yer bulmaz. Ancak siyasal tasavvuru mümkün kılan temel öğelerden biri olarak şehir hakkında, diriliş tezi kapsamında açıklamalar yapılmıştır.³⁰ Her şehrin bir ruhu vardır ve bu ruh şehrin sokaklarına, kurumlarına, sosyal ve ticari faaliyetlerine sirayet etmiştir. Şehrin ontik yapılanmasını ihtiva eden unsurları ile varoluşun hikmeti ve manası içselleştirilmiştir.³¹ Çağ içinde varoluş şuurunu yitiren insanlığın kurduğu yeni siteler zulüm siteleri olmaktan öteye gidememiştir.³² Çağa karşı bir başkaldırı olarak, her yerinde metafizik muhteva ile donanmış yeni bir site tasavvuruna, birey ve toplumun erdem sitesine kavuşması için ihtiyaç duyulur.³³ Bu nedenle Karakoç, varlık-anlam-değer kümesini önceleyen bir tutumla diriliş sitesinin ontik boyutunu inşa etmeye çalışmıştır.

Diriliş sitesi, âlem-i islâmın siyasal anlamda yeniden doğuşu için diriliş tezinin en güçlü kavramları arasındadır.³⁴ Bu siteyi bir erdem sitesi yapan en önemli özelliği, teolojik kabuller ile güçlendirilen ontolojik temelleridir. Diriliş sitesi, tanrının arzu ettiği ilâhî düzenin hayata geçirilmesi için toplum, birey, tarih ve kent birlikteliğinin sağlanacağı ilk yerdir. Şehrin yani sitenin anlam ve değeri kurulmadan, siyasal ufuklarda bir muvaffakiyet aranması çok da mümkün değildir.³⁵

Diriliş tezinin kurucu kavramları arasında andığım toplum terkihi için ilgili açıklamaları dile getirmiştım. Karakoç'un şehir veya site tahlilleri, toplum kavramı ile yakın bir ilişki içerisinde. Nitekim siyasal bir toplum tasavvurunun diriliş tezi içerisindeki kavramsal terkihi, diriliş sitesi veya şehirleri olarak ifade edilmiştir. Bu

inanıyorum. Bir yüzü Tanrı'ya, bir yüzü millete, bir yüzü devlete ifadesi Karakoç'un özellikle aydınlar için kullandığı bir sözdür. Diriliş tezinin muvaffakiyeti için aydınlara büyük mesuliyetler düşmektedir. Bkz; Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, s.168.

³⁰ Akif Emre, "Sezai Karakoç'ta; Üç Şehir, Üç Sesleniş", ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, ss.438-444.

³¹ Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, s.101.

³² Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.14.

³³ **A.g.e.**, s.40.

³⁴ **A.g.e.**, s.42.

³⁵ Akif Emre, "Sezai Karakoç'ta; Üç Şehir, Üç Sesleniş", s.441.

nedenle diriliş sitesinin sahip olduğu başlıca özellikleri tahlil etmekten ziyade, bu özellikleri doğrudan Karakoç yazılarında geçtiği şekliyle ifade etmek istiyorum:

“...ailenin mahrem cephesi şiddetle muhafaza edilecek, onun toplumdaki konumu her yönden gözlenecek ve denetlenecektir. Bu gözleme ve denetleme devletten önce ve daha çok toplumun iç örgütlerince yapılacaktır..
...toplum zararına, çıkar, şöhret tutkusu, faizcilik, emeksiz sırttan geçinme, şehvet pazarcılığı, zevk katliamı yok edilecek ve yaklaştırılmamaları gereken düşmanlardır Diriliş Sitesinin.
...maddi güçler manevi güçlerin denetimindedir.
...içkinin, kumarın, fuhşun, saygısızlığın ve kabalığın, tembellik ve avareliğin kent sınırlarından, siteden, ülkeden kovulmuş için elden gelen yapılacaktır.
...öksüzler, dullar, sahipsiz yaşlılar, sakatlar toplumda herkesten önce düşünülecekler, kimseye ezdirilmeyecekler, sömürtülmeyecekler ve korunacaklardır.
...giyimde, yemede, ev hayatında ve kent imarında sadelik prensibi esas olacaktır.”³⁶

Diriliş sitesi hakkında yapılan teklifler eşliğinde diriliş tezinin hayat bulabilmesi için tarihsel olarak koşullandırılmış şehir sınıflandırmaları mevcuttur. Şam, Bağdat ve İstanbul olarak sınıflandırılan bu terkip, “İslam’ın Üç Atlısı” şeklinde ifade edilmiştir. Her bir şehir, Karakoç siyasal düşüncesi içerisindeki tarihsellik bağlamında çeşitli anlam-değer ağını çağrıştırır. Diğer bir taraftan, modern devlet anlatılarının tersine coğrafi sınırları ortadan kaldıran, ölmeyen millet ruhu anlayışı ile büyük bir kitleye hitap etme arayışı mevcuttur.³⁷ İslamın üç atlısı metaforu ile Şam; oruç atlısını, Bağdat; namaz atlısını, İstanbul; kutsal savaş atlısını ifade eder. Karakoç bu dini ıstılahlar üzerinden farklı bir muhtevaya işaret ederek diriliş tezinin vuku bulması için siyasal anlamlandırmalar yapmıştır. Onun ifadeleri ile:

“Şüphesiz bunlar sembollerdir. Ve her sembolü açıklamak için bir kitap yazmak gerekir. Ama biz o ferasete, keskin anlayışa sesleniyoruz ki,

³⁶ Bu özellikleri çok fazla tahlilim içerisine dahil etmek istemiyorum. Mümkün oldukça diriliş sitesinin Karakoç siyasal düşüncesi ile olan irtibatını göstermek adına yer veriyorum. Diriliş Sitesi hakkında yapılan açıklamaların tümüne ulaşmak için bkz.; Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, ss.38-47. Ayrıca toplum tasavvuru ile olan yakın ilişkisini mukayese etmek için bkz.; Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, ss.92-121.

³⁷ Ölmeyen millet ruhu tanımı için bkz; Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, s.111.

özetin özeti cümlelerden bütün anlamı en uzak teferruatına kadar şimşek hızıyla kavrasın.³⁸

Karakoç'un oruç hakkında yapmış oldu çalışmalara baktığımızda, Şam'ın oruç atlısı olarak ifade edilmesi ile ruhun dirilişine bir atıf olduğu iddia edilebilir.³⁹ Şam'ın öncülüğü ile varlık-anlam-değer olarak siyasal şuurun pasif halden aktif hale geçmesi sağlanacak, metafizik ufuklar pratiğe sirayet edecektir.

“İslamın oruç atlısı, insanı alıp ötelere yöneltsin. Böylece insan tabiatı, yeniden ilâhî mesajı benimseyebileceği bir duruma, yani aslına dönsün...”⁴⁰

Namaz atlısı olarak terkip edilen Bağdat'ın dirilişi, islam ruhunun pratiklere olan sirayetine işaret eder. Şam öncülüğünde ruh, kirlerinden arındırılacak ve Bağdat'ın dirilişi ile islam âleminin siyaset edimlerine yansıyan şuurlu varoluşu hayat bulacaktır.⁴¹ Kutsal savaş atlısı olarak ifade edilen İstanbul'un dirilişi ise insanlığın dirilişi için siyasal varoluşun ahengini eskatolojik bir motivasyon ile yeryüzünde tesis etmek için mücadele edecektir.⁴² Şam'ın dirilişinin tezekkür, tefekkür ve idrak aşamalarını, Bağdat'ın dirilişinin izah ve ilan aşamalarını, İstanbul'un dirilişinin ise ifa ve muhafaza aşamalarını çağrıştırdığı da söylenebilir. M. Hakkı Akın'ın terkibi ile bu sıralama ruhun dirilişi, islamın dirilişi ve insanlığın dirilişi şeklinde de ifade edilebilir.

Öncü şehirler, Karakoç toplumsal tahayyülünü ya da diğer bir ifadeyle diriliş sitesini çağrıştıran bir muhtevaya sahiptir. Karakoç siyasal düşüncesi içerisindeki unsurların siyaset edimlerine yansıması için ontolojik olarak zorunlu tarihsel mesuliyete sahip bu şehirler, diriliş tezi içerisinde yer edinmiştir.

³⁸ A.g.e., s.39.

³⁹ Karakoç'un oruç hakkındaki yazıları için bkz; Sezai Karakoç, **Samanyolunda Ziyafet**, 6.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.

⁴⁰ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, s.36.

⁴¹ A.g.e., s.37.

⁴² A.g.e., ss.37-8.

II. Siyasal Bir Kurtuluş Olarak Diriliş Tezi

Karakoç'un siyasal fikrini bütünsel bir şekilde ihata eden diriliş tezi, siyasal varoluş için ontolojik bir zaruret durumudur. Bu durum ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bir yok oluş ikazı neticesinde korku içeren bir söylem ile siyasal dil içerisinde ifade edilir. Muhataplar için alternatif bir çıkış yolu mevcut değildir. Bu nedenle varoluşun çıkmaz sokağında, diriliş tezi siyasal bir kurtuluş olarak tek umut kaynağıdır.⁴³ Siyasal topluluğun tarihin karanlığında kaybolmaması için, Karakoç'un sistematik bir hüviyet kazandırmaya çalıştığı diriliş tezi bir zarurettir.⁴⁴ Bu tez, insanlığın susamış olduğu varlık-anlam-değer kümesini ihtiva eder. Ontolojik ve ontik boyutta insanlığın hayat bulması ancak diriliş tezi ile mümkündür.⁴⁵ Karakoç bir taraftan ikaz ederken, bir taraftan da umut vermektedir. Nitekim bu topluluğun alın yazısı, yeniden diriliş olarak yazılmıştır.⁴⁶ İlahî hükümlerin bu yorumu, siyasal birlikteliğin sağlanması için güçlü ontolojik dayanaklar sağlamanın yanında yüce bir mesuliyet duygusunun oluşmasına da sebep olur. İnsanlığın hem yeryüzündeki hem de eskatolojik boyuttaki tek kurtuluşu diriliş tezi ile ifade edilen varlık-anlam-değer kümesinin ikrarı, idraki ve ifasıdır.

“...“ya diriliş, ya ölüm” sloganımız, parolamız ve ilkemiz olmalıdır. Unutmayalım ki, diriliş tamamlanmazsa, ölüm mukadderdir.”⁴⁷

Bu tez, teorik olarak kendiliğinden üretilmiş ve topluma dayatılmış bir yaklaşım değildir. Bizatihi topluma içkin, toplumla birlikte, toplumun beklediği, hep beklediği siyasal varoluş olarak görülür.⁴⁸ Toplumun, tanzimat döneminden bu yana, kurtuluşun kadrosu olan diriliş neslini beklediği ve aradığı düşünülür.⁴⁹

Böyle bir siyasal arayışın sebepleri, Karakoç tarafından dört başlık altında sınıflandırılmıştır. Birincisi; ruh ve madde arasındaki dengenin kaybedilişidir.⁵⁰ Bu bakış açısını kendi terminolojimiz ile ifade edecek olursak, siyasal ile siyaset

⁴³ Sezai Karakoç, *Unutuş ve Hatırlayış*, ss.53-63.

⁴⁴ Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*, s.54.

⁴⁵ Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu*, s.44.

⁴⁶ Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*, s.160.

⁴⁷ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, s.145.

⁴⁸ *A.g.e.*, s.35.

⁴⁹ *A.g.e.*, s.42.

⁵⁰ *A.g.e.*, s.90.

arasındaki ahengin yitirilişi, bozuluşun ilk sebebi olmuştur. İkincisi; öz ile şekil arasındaki uyumun yitirilişi, üçüncüsü ise; teori ile pratik arasındaki ilişkinin doğru kurulamamasıdır.⁵¹ Görüldüğü üzere, ikinci ve üçüncü maddeler, birinci madde ile aynı anlama gelecek şekilde, farklı kelimeler ile ifade edilmiştir. Dördüncü madde; şahısların putlaştırılması ile toplumun belirli bir noktaya saplanıp kalmasıdır.⁵²

Karakoç’a göre tarihin büyük değişim dönemlerinde üç periyotlu bir gelişme gözlemlenir. *Katı dönem, bunalım dönemi ve diriliş dönemi*.⁵³ Katı dönem; insanlığın sahip olması gereken varlık-anlam-değer idrakinin eksikliği ile putlaştırılan kişiler ve kurallar düzenini ifade eder. Bunalım döneminde ise insanlık katı dönemin varoluşun hikmeti hakkında yanılsamalarından bunalmıştır. Topluma bir kurtuluş bekleyişi hâkimdir. Ancak bunun hakkında net ve kesin fikirler mevcut değildir. Diriliş döneminde ise insanlığın aşkın temeller ile olan kutlu bağa tüm boyutları ile kavuşması için ilk adımlar atılmıştır. Siyasal ahengin gerçekleştirilmesi büyük bir çalışmaya ihtiyaç duyar. Bu çalışmalar diriliş döneminde dağınık bir biçimde ve her yerde farklı yoğunluklarda başlamıştır.⁵⁴ Bu dönemde:

“Her soru yeniden ortaya konur ve sakın bir şekilde, peşin hükümsüz gerçeğe erilmeğe çalışılır. İlkin, uğraşma, metafizik plandadır. Ruhun en temel alanı, onarılmakta, yaralarını iyi etmektedir...önce ruh, sonra zihin, daha sonra da davranış planı.... Evet kimseler farkında değildir ama gerçekte çok şey değişmiş ve yeni bir dönem başlamıştır... İnkâr, ret ve tanımama, her diriliş hareketine yöneltilen ilk silâhtır.”⁵⁵

Diriliş bir ayrılığın sona eriş, insanlığın varoluşun öz idrakine ve yaşantısına kavuşmasıdır.⁵⁶ Yaşanan varoluş buhranı, diriliş tezi ile terkip edilen siyasal ufuklar vasıtasıyla aşılabılır. Bu nedenle diriliş tezinin varoluşun siyasal bir kurtuluşu olarak terkip edildiği söylenebilir.

⁵¹ A.g.e., ss.90-91.

⁵² A.g.e.

⁵³ Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu*, ss.109-114.

⁵⁴ A.g.e. s.12.

⁵⁵ A.g.e., s.113.

⁵⁶ A.g.e., s.24.

III. Bir Ütopya Tasavvuru Olarak Diriliş Tezi

Karakoç'un diriliş tezi ile teklif ettiği siyasal ufuklar bir taraftan ütopyik bir tasavvur olarak değerlendirilmiş, bir taraftan da ütopyik olmadığı yönünde kanaatler belirtilmiştir. Örneğin Tanıl Bora, Karakoç'a hikemî şairler olarak tasnif edilen grup içerisinde yer vermiş ve onun eserlerini ütopyik şeklinde nitelendirmiştir.⁵⁷ Bu değerlendirmenin gerekçelerini içeren açıklamalar, Bora'nın yazınında mevcut değildir. M. Hakkı Akın ise farklı bir yaklaşım sergileyerek, ütopya iddialarına katılmayan bir tutum sergiler. Ona göre peygamberlerin öncülüğünde metafizik ile madde arasındaki dengeyi kuran tarihsel tecrübe, diriliş tezinin ütopya bir düşünce olarak değerlendirilmesine engel teşkil eder.⁵⁸ Her iki yaklaşımın da yanlış bir kanaat belirttiğini iddia edebileceğimizi düşünmüyorum. Karakoç siyasal fikrinin ütopyik olan ve olmayan özelliklere sahip olduğuna inanıyorum.

Karakoç'un terkip ettiği diriliş tezi, ütopya tasavvurlarının sahip olduğu birtakım özellikleri gerçekten de taşımaktadır.⁵⁹ Mükemmel bir siyasal topluluk tasarısını temele alıyor oluşu sebebiyle ütopya ile ilişkisi olduğunu iddia etmek akıllara gelebilir. Diğer taraftan siyasal gerçekliğe felsefi-analitik ve eleştirel bir tutumla yaklaşarak kurulu düzene teorik boyutta bir başkaldırı ortaya koyar. Ancak yine de hakikat iddiası, ideal, noksansız, tam ve mükemmel bir siyasal düzen tasavvuru olması sebebiyle ütopya özelliklerini barındırdığını da inkar edemeyiz. Nitekim Karakoç'un bizzat kendisi bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

“...tablosu çizilen bu düzen, belki ideal bir düzendir. Şüphesiz yüzde yüz bir gerçekleştirme mümkün değildir.....Diriliş erlerinin...bu düzeni gerçekleştirme çalışmaları vazgeçilmez ödevleridir..... Kuşkusuz Allah'ta onların bu iyi niyetli çalışmalarına armağan olarak, ütopyik gibi gözüken siyasal ufukların gerçekleşmesini lütfedecektir. Geçmişteki islam uygarlıklarında görüldüğü gibi.”⁶⁰

⁵⁷ Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, s.446-450

⁵⁸ Mahmut Hakkı Akın, “Türkiye’de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi”, s.16.

⁵⁹ Ütopya ve ütopyacılık kavramlarını kullanırken Ahmet Cevizci’nin bu kavramlar hakkında yaptığı açıklamaları referans alıyorum. Bkz; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013, ss.1576-78.

⁶⁰ Sezai Karakoç, **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, s.46.

Ütopyalar, herhangi bir çözümü bulunmayan sosyo-politik varoluş problemleri karşısında üretilen metinlerdir. Cevizci'nin de ifade ettiği gibi; *"kişi, kendi tasavvur ettiği düzeni, yaşadığı dünyaya uygulama umudu besleseydi, bir ütopya oluşturmaya gerek kalmazdı."*⁶¹ Ütopyalar, gerçekleşme şansı hiç olmayan, gerçek dışı ve bundan dolayı da değersiz şemalar olarak görülür.⁶² Fakat böyle bir ütopya değerlendirmesini, Karakoç eserleri için söyleyebileceğimize inanmıyorum. Nitekim Karakoç siyaseti; bir inancın, düşünce ve ülkünün hayata geçirilmesi için bir araya getirilen vasıtalar bütünü olarak terkip etmiştir.⁶³ Yani Karakoç için siyaset, bizatihi varlık-anlam-değer olarak siyasal kümenin kamusal alanda tezahür etmesi için ortaya koyulacak tüm çabalardır.⁶⁴ Bunun yanı sıra realiteye olan vurgu, onun düşüncelerinde siyasal ile siyaset arasındaki ahengin sağlanması için önemli bir yere sahiptir:

"hakikatten kopuk bir realite âlemi, realiteden ilgisini kesmiş bir hakikat dünyası düşünülemez..."⁶⁵

İdeal bir siyasal düzenin hayat bulmasına yönelik tekliflerde ve yorumlarda zaman zaman gerçekliğin dışına çıkıyor olmasıyla birlikte tamamen de vakiyadan kopulmuş değildir. Karakoç, düşüncelerinin ütopik şeklinde tasnif edilerek itibarsızlaştırılmasını istemediği için yazılarında bu hususları tartışmıştır.⁶⁶ Diğer bir taraftan metafizik ufuklar ile kurulan bağın canlı tutulması gerektiğine dair olan vurgusu sebebiyle de pratiğe gömülü bir siyasal düzen tasavvurundan uzak durmuştur. İnsanlara siyasal bir kurtuluş olarak takdim edilen diriliş tezi, ütopyacılık yaklaşımların aksine bir değişim umudunu yoğun olarak taşır. Ontolojik tasavvur ile ontik düzen arasında bir denge kurmaya çalışan ve bunu aşkın temeller ile kurulan metafizik ilişkinin serencamında düzenleyen Karakoç siyasal fikrinin, ütopyacılık olarak tasnif edilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığını söyleyebiliriz. Ütopya

⁶¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1577.

⁶² **A.g.e.**

⁶³ Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, s.10.

⁶⁴ Karakoç yazınında siyaset terkihi hakkında birbirinden farklılık gösteren yorumlamalar mevcuttur. Ancak kendi düşüncelerini ifade ederken, siyaset kavramını genel anlamda dile getirdiğim şekilde anlamlandırır.

⁶⁵ **A.g.e.**, s.132.

⁶⁶ Bu konudaki bir değerlendirmesi için bkz; Sezai Karakoç **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi**, ss.192-195.

tasavvurlarının aksine ideal olan ile somut gerçeklikler arasında kurulacak dengeli bir siyaset edimi daha çok ön plana çıkar. Fakat bu durum, siyasal ufukların güçlü ontolojik temellerinden taviz verilmesi anlamına gelmez. Diriliş tezinin muvaffakiyeti hakkında en sağlıklı yorumu, bizatihi zamanın kendisi gösterecektir.

IV. Kamusal Alanda Diriliş Tezinin Tezahürü ve Kurumsallaşma Teşebbüsü: Yüce Diriliş Partisi

1990 yılında kurulan “Diriliş Partisi”, 1997 yılının Mart ayında üst üste iki genel seçime girmemiş olması sebebiyle kapatılmıştır. On yıllık bir aradan sonra, 2007 yılında “Yüce Diriliş Partisi” ismiyle yeniden kurulmuştur ve hala aynı isim altında varlığını sürdürmektedir. Siyasal bir parti olarak kamusal alanda diriliş tezinin yer edinmesi, Karakoç’un parti kuruluş tarihine kadar dile getirmiş olduğu siyasal muhtevanın bizatihi siyaset edimleri aracılığı ile test edilmesine imkân tanımıştır. Diriliş tezinin siyasal bir parti vasıtasıyla kamusal alandaki teşhiri aynı zamanda bir kurumsallaşma çabası olarak da değerlendirilebilir. Varlık-anlam-değer olarak siyasal ufuklar, felsefi-analitik bir muhakeme sürecinden geçirilmiş ve içerisinde müphemliğe yer bırakmayan bir yapı dâhilinde konumlandırılmıştır. Yüce Diriliş Partisi ismi altında kamusal alandaki varoluş biçimi, siyasal muhtevanın pratiklere resmi bir dil ile aktarımına imkân sağlamıştır. Partileşme sürecini, Karakoç düşüncesindeki siyasal ufuklar ile siyaset edimleri arasındaki ahengin tesis edilmesi, sürdürülmesi ve muhafaza edilmesi için bir kurumsallaşma teşebbüsü olarak değerlendirebileceğimize inanıyorum.⁶⁷

⁶⁷ Şimdiye kadar, siyasal ile siyaset arasındaki ilişkiyi pürüzsüz ve doğrusal bir şekilde kabul ederek hareket ettim. Yani varlık-anlam-değer olarak güçlü siyasal ufuklara sahip olmanın, arzu edilen siyaset pratiklerini hayata geçireceği varsayımı ile değerlendirmelerimi yaptım. Ancak siyasetin tahmin edilemeyen boyutu, böyle bir varsayımdan hareketle yorum yapmamızı engellemektedir. Daha evvel ifade ettiğim üzere, ontik düzlemde karşılaşacağımız olguların sınırsızlığı ve bilinmezliği sebebiyle siyasal ufukların önüne tahmin edilemeyen birçok engel çıkabilir. Ontoloji olarak siyasal kavramını mümkün kılan temeller üzerine soyut bir tartışma yürütmek, siyaset edimlerinin dayanaklarını açıklamakta ve anlamakta bizlere yardımcı olur. Ancak örtülü veya aşıkâr olan, bilinen veya bilinmeyen birçok unsur siyaset pratiklerine mündemictir. Yani siyaset biçimleri, yalnızca ontik veya maddesel bir hüviyet ile sınırlandırılmaz. Siyaset pratiklerinin ontik cephesi içerisinde belirli bir anlam-değer taşır. Bu unsurlar sebebiyle siyasal ufuklar ile siyaset pratikleri arasında arzu edilen ahengi sağlamak oldukça zor olabilir.

Sezai Karakoç, 1990 yılına kadar otuz yıl boyunca siyasal fikrini temellendirmeye ve açıklamaya çalışmıştır. Teorik tartışmalarla yetinmek istemeyen ve teori ile pratiği buluşturmak isteyen Karakoç, bu nedenle Diriliş Parti'sini kurmuştur.⁶⁸ Ömür sermayesini yalnızca düşünce üreterek tüketip zihnî tatminle yetinmek ve kamusal alanda toplumsal pratiklere ilgisiz kalmak, düşünürümüz için kabul edilemez bir durumdur:

“1990 yılına kadar, dünya görüşümü, çıkardığım dergi, gazete ve kitaplarımla anlatmaya çalıştım. O yıl, düşüncelerimizi topluma daha çok yaymak, doğrudan topluma ulaşmak ve mümkün olursa, aydınları yeni bir atılıma hazırlayarak ülke yönetimine katmak için, Diriliş Partisi'ni kurduk.”⁶⁹

“... Otuz senedir fikriyatını yapıyoruz. Şimdi de onun hareket planına nakşedilmesi safhasına geçmiş bulunuyoruz.”⁷⁰

Karakoç'un otuz yıl boyunca siyasal fikrini açıldığını ve bu süreç içerisinde terkip ettiği diriliş tezi ile bunu kamusal-tikel alana bir varoluş biçimi olarak teklif ettiğini ifade etmiştim. Partileşme süreci, Karakoç'un dile getirdiği siyasal fikrin kurumsal bir yapı kazanması için ilk adımı oluşturur. Bu sayede ontolojik olarak temellendirilmiş bir siyasal duruşun, siyaset pratikleri ile bütünsel bir yapıya kavuşması umut edilir. Karakoç'un siyasal fikri, parti programına da açıkça yansımıştır.⁷¹ Örneğin partinin ana ilkesi hakikat, amaçları ise hakikat, adalet ve fazilet olarak ifade edilmiştir.⁷² En kutlu varoluş terkibi olarak gördüğü temelleri siyasal düşünüşüne dahil eden Karakoç, hakikat iddiasını parti programı içerisine yerleştirir. Düşünürümüz, partiye yön tayin eden varlık-anlam-değer olarak siyasal fikrini pratikle buluşturmak ve rüştünü ispat etmek ister:

“Teorik düşünce, ne kadar sağlam görünürse görünsün, realitenin sert ve çapraşık şartlarında doğrulamasını denemeye cesaret etmedikçe inandırıcı ve yararlı olamaz. Pratik, teoriğin mihenk taşıdır.”⁷³

⁶⁸ Sezai Karakoç, **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, s.50.

⁶⁹ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği**, s.11.

⁷⁰ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi**, s.11.

⁷¹ Bkz.; Yüce Diriliş Parti Programı, (çevrimiçi) <http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/>, 22 Nisan 2018.

⁷² A.g.e.

⁷³ A.g.e.

Sezai Karakoç, realitenin sert ve çapraşık şartları ifadesi ile siyaset kavramının tahmin edilemezlik boyutuna işaret eder. Güçlü siyasal fikirler, siyaset pratiklerinde kendilerini gerçekleştirebildikleri ölçüde inandırıcılığını kazanabilir. Aslında siyasal bir parti olarak kamusal alanda yer edinmek, ütopya eleştirilerine karşı bir duruşu temsil edebilir. Bu süreçte başarısız bile olursa, bu teşebbüsün kendisi Karakoç siyasal fikrini kesin bir şekilde ütopist olmakla itham etmemize engel oluşturur.

Siyasetin tahmin edilemeyen boyutu karşısında pasif bir konumlanış, Karakoç tarafından uygun görülmemiştir. Kamusal alanda tecrübe edilecek gerçeklikler doğrultusunda, uygulamada yararlı olmadığına kanaat getirilen hususlar, parti programından çıkarılacaktır. Aynı zamanda ihtiyaç halinde gerekli olan konular, önlemler ve çözümler de parti programına dahil edilebilir. Burada Karakoç'un siyasal fikrinden tavizler vereceğini söyleyemeyiz. Bundan ziyade, program taassubundan uzak durulması gerektiğini düşünür. Düşünürümüz göre millet, program için değil, program millet içindir.⁷⁴ Bu nedenle kamusal alanda imtihan olan siyasal ufuklar, yine kamusal alandan gelen tepkiler doğrultusunda interaktif bir şekilde gündeme alınmalı ve çözüm üretilmelidir.

Diriliş Partisi'nin akıbeti ne yazık ki beklendiği şekilde olmamıştır. Toplumun tanzimat döneminden itibaren beklediği siyasal duruşu temsil ettiği düşünülen diriliş tezi, partileşme sürecinde beklenen karşılığı bulamamış ve arzu edilen muvaffakiyeti gösterememiştir. Türkiye genelinde şubeleşmeyi sağlayamadığı için şimdiye kadar hiçbir seçime parti olarak katılamamıştır. Bağımsız adaylar aracılığıyla bazı seçimlere girmiş olsa bile çok düşük oylar alınmıştır.⁷⁵

Kamusal alanda tecrübe edilen bu gerçeklikleri göz önüne aldığımızda birtakım sorular gündeme gelmektedir. Örneğin Karakoç'un siyaseti ihmal ederek siyasal fikrine yüklenen güçlü ontolojik anlamlar içerisinde kalmayı tercih ettiğini ya da siyaset pratiklerinin bilinmezlik boyutu neticesinde aşkın bir anlam ile yoğurulan siyasal fikrinin tahrip olmasından çekindiğini düşünebiliriz. Bu düşünceler eşliğinde

⁷⁴ A.g.e.

⁷⁵ 31 Mart 2019 yerel seçimlerinde Yüce Diriliş Partisi, İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkanlığı'na bağımsız aday olarak Lütfi Yılmaz'ı çıkarmış ve bu seçimde Lütfi Yılmaz 930 oy almıştır.

bazı sorular tartışmalar içerisine dahil edilebilir; siyasal parti süreci ile kamusal alanda tecrübe edilen gerçeklik, Karakoç tarafından bir başarısızlık olarak değerlendirilebilir mi? Diriliş tezi ile terkip edilen ve Diriliş Partisi ile kamusal alandaki varlığını ilan eden bir siyasal duruş, kurumsal-olgusal-pratik bağlamda neden güçlü bir yapıya sahip olmamış ve neden siyaset sahnesinde arzu edilen muvaffakiyeti gösterememiştir? Bu durumun bir çok farklı gerekçesi olabilir. Bu nedenle *Türk Siyasal Yaşamı* içerisindeki siyasi partilerin teşkilat yapıları ile ilgili kanunların tahlili ve toplumsal yapının sosyo-politik analizi ile diriliş tezi arasındaki uyum tartışılarak bir takım soru işaretlerinin cevaplanması sağlanabilir. Fakat bu tartışmalar yapılırken başarısızlığın nasıl tanımlandığı önemli olacaktır. Başarılı bir siyasal duruşu veya başarılı bir siyasal fikri hangi ölçütlere göre değerlendirebiliriz? Güçlü bir siyasal fikrin, siyasal partiler aracılığıyla toplumsal olarak güçlü bir yapılanmayı sağlaması zorunlu mudur? Siyasal varoluş üzerine felsefi-analitik bir akıl yürütmeye düşüncelerini dile getiren Karakoç'un, kamusal alan içerisindeki iktidar merkezlerinde yer edinememiş olması, onun başarısız olarak değerlendirilmesini gerektirir mi? Buna benzer istifhamlar böyle bir araştırma sürecinde cevaplanabilirse ilgili literatür için oldukça faydalı olabilir.

Siyaset-merkezli siyasal kavramının işaret ettiği üzere, siyasal fikrini somut olgulardan soyutlayarak, yalnızca ontolojik düzlemde tartışmak siyasetin kurucu-dönüştürücü etkisini görmezden gelmemize ya da gerekli ilgiyi göstermemize engel olabilir. Daha önce ifade ettiğim üzere Karakoç'un siyasal fikrini gerçeklikten kopuk bir düzlemde temellendirdiğini iddia edemeyebiliriz. Ancak yine de düşünürümüzün siyasal varoluş için dile getirdiği teklifin, kurumsallaşma teşebbüsü olarak ifade ettiğim partileşme sürecinde siyasal ile siyaset arasında beklenen başarıyı ortaya koyamamış olduğu iddia edilebilir. Yine de partileşme sürecinin bir kurumsallaşma aşaması olarak değerlendirilmesi, Karakoç'un siyasal fikrine anlam ve değer sağlayan ontolojik kümenin muhafazasını ifade eder. Başka partiler ile ittifak ilişkilerini uygun görmeyen Karakoç, aynı zamanda diriliş tezini gerektiği şekliyle benimsemeyen ancak Karakoç'a saygı gösteren kişilerin veya kurumlarında

yardımlarını kabul etmez.⁷⁶ Diriliş Partisi ile siyaset pratiklerine dahil olan Karakoç, yine parti aracılığıyla siyasal ufuklarını muhafaza etmeye çalışmış olabilir. Bu sayede siyasal duruşundan taviz vermemiş ve terkip ettiği siyasal teklifi dile getirmeye devam etmiştir.⁷⁷



⁷⁶ Üniversite yıllarında Sezai Karakoç'u imkân buldukça ziyaret ettim. Cağaloğlu'ndaki yayınevi ofisi, kiranın yükselmesi sebebiyle Fındıkzade'ye taşınmıştı. Fındıkzade'deki yayınevinde Karakoç'u ziyaret etmeye gittiğimde, ismini hatırlayamadım bir kişi de eşiyile birlikte ziyarete gelmişti. Cağaloğlu'ndaki eski ofisin bulunduğu binayı bütünüyle satın almayı Sezai Karakoç'un bizzat kendisine teklif etti. Ayrıca gerekli kişiler ile görüşüğünü de ekledi. Fakat Sezai Karakoç bu teklifi tereddütsüz reddetti.

⁷⁷ Sezai Karakoç'un kamusal alanda siyaset edimleri ile beklenen başarıyı neden gösteremediği sorusu önemli bir tartışma konusudur. *Siyaset-merkezli siyasal* kavramları doğrultusunda yapılacak araştırmalar bu durumun aydınlatılması için önemli olabilir. Ayrıca Yüce Diriliş Partisi'nde 2007 yılının Nisan ayı itibarıyla haftalık konuşmalar yapılmış ve bunlar partinin internet sitesinde yayınlanmıştır. Ne yazık ki bu konuşmaları gerektiği şekilde çalışmanın içerisine dâhil edemedim. Bu konuşmaların siyasal ve siyaset kavramları arasındaki ilişkiyi dikkate alarak tartışılması, Diriliş Partisi'nin bir kurumsallaşma teşebbüsü olarak değerlendirilebileceği iddiamızı güçlendireceğine inanıyorum.

SONUÇ

Türk siyasal düşüncesi içerisinde iz bırakan Sezai Karakoç'un eserleri siyasal düşünce bağlamında çok fazla değerlendirilmemiştir. Bu çalışmanın temel iddiası, Sezai Karakoç'un düşüncelerinde şimdiye kadar gerekli ilgiyi ve dikkati görmemiş olan siyasal muhtevanın, ontoloji olarak siyasal kavramı eşliğinde en iyi bir şekilde ifade edilebileceğidir. Çalışma sonunda ise şu yorumu rahatlıkla dile getirebiliriz; Karakoç'un siyasal fikri açıkça ifade edilen tüm kavram ve temaların yanı sıra kapsamlı bir metafizik arka plana yaslanır ki bu da belirli bir siyasal fikrinin tüm unsurlarını taşır. Bu siyasal fikrin mahiyeti hakkında bir kanaat belirtmekten çalışma boyunca kaçındım. Nitekim amacım, Karakoç'un siyasal fikrini yalnızca açıklamak ve siyasal hakkındaki felsefi-analitik tartışmalarımıza katkı sağlayabileceği kavramsal yapıyı ortaya çıkarmaktır. Sezai Karakoç'un siyasal fikrini araştırmaya niyetlenen bir çalışmanın, doğal olarak siyasal nitelemesi ile neyi ifade ettiğini açıklaması beklenir. Herkesin üzerinde mutabık kaldığı bir anlam-değer dünyasını varsayarak kavramsal düzeyde felsefi-analitik bir tartışma yürütmenin makul kabul edilemeyeceği kanaatindeyim. Bu nedenle ilk olarak siyasal kavramı ile neyi kastettiğimi ve nasıl bir muhtevası olduğunu ilgili literatürden istifade ederek açıklamaya çalıştım. Bu bölümde ele aldığım konular, ontoloji olarak siyasal kavramı doğrultusunda görmezden gelemeyeceğimiz bir güncelliğe ve etkiye sahiptir. Bu tartışmalar eşliğinde varlık-anlam-değer olarak siyasal terkihi ile açıklamış olduğum ontolojik kümenin izlerini, düşünürümüzün eserlerini tahlil ederken büyük ölçüde gösterdiğimi düşünüyorum.

Sezai Karakoç'un siyasal fikri için kurucu temeller olarak nitelendirdiğim bölümü bunun bir göstergesi olarak değerlendirebiliriz. Karakoç'un siyasal fikrini kuran ontolojik kabuller islam inancı eşliğinde inşa edilmiş ve aşkın temellerin ontolojik olarak siyasal bir yorumu, öncelikle burada temerküz etmiş ve geliştirilmiştir. Bu kabullerin birçok müslüman şahsiyet için ortak olduğu aşikârdır. Bu sebeple Karakoç'un teklifini neden siyasal bir fikir olarak değerlendirmemiz gerektiği sorulabilir. Karakoç'un dile getirdiği birçok husus günlük yaşam içerisinde islam dinine inanan birçok insan tarafından genel kabul görmüş hususlardır. Bu

noktada Karakoç'un düşüncelerini siyasal bir teklif yapan temel unsur, diriliş tezi altında sistematik olarak düzenlenen yapıdır. Karakoç, varoluşuna anlam ve değer sağlayan ontolojik temelleri, kamusal-tikel alandaki mücadele alanına çeşitli boyutlarda taşıyarak farklı bir duruşu temsil eder. O, edebiyat alanında sıklıkla değerlendirilen çalışmalarının bile, siyasal ile olan ilişkisi doğrultusunda ele alınmasını ister.⁷⁸ Bunun sebebi ise düşünce ile siyasal varoluşa verilen anlamın, insanların hayatlarına birçok düzeyde etki etmesidir.

İlk bölümde istifade ettiğim kavramsal çerçeveyi ifade ettikten sonra, ikinci bölümde Sezai Karakoç'un siyasal fikrini ontolojik temeller doğrultusunda açıklamaya çalıştım. Bu bölüm, düşünürümüzün siyasal teklifini ontolojik olarak temellendirdiği ilkeleri izah etmek için gerekli ilk aşamadır. Akabinde bu ontolojik temellerin kavramsal temsillerini ifade ederek, diriliş tezi ile yapılandırılan siyasal ufukların dayanaklarını açıkladım. Varoluşumuz neye değer istifhamı doğrultusunda kabul edilen bir varlık idraki ve neticesinde temellendirilen varoluş şuuru, Karakoç tarafından siyasal olanın bir varoluş mücadelesi olarak değerlendirilişine sebep olur. Bu varoluş kavgasında, islam inancının sunmuş olduğu anlam-değer kümesi öncelikli dayanak noktası olarak belirlenir. Kâmil insan örnekleri, toplum, medeniyet, millet ve devlet tartışmaları siyasal fikrinin kurucu temeller eşliğinde anlamlandırıldığı bir içeriğe sahiptir. Bu kavramlar hakkında yapılan mülâhazalar, temellerin ve kabullerin kavramsal yansımalarını gösterirken aynı zamanda kamusal-tikel alanda siyaset pratiklerini şekillendirmesi beklenen diriliş tezini mümkün kılar. Karakoç'un eserlerinden hareketle dile getirdiğim tüm kavramsal çerçeve, ontolojik temeller ile ilişkisi kurularak varoluşsal bir problem bağlamında siyasal ile ilişkilendirilmiş ve terkip edilmiştir.

Bu terkip doğrultusunda çağdaş siyasal varoluş yorumlanmış ve diriliş tezi özgün bir teklif olarak ortaya çıkmıştır. Teolojik temeller eşliğinde yoğun bir anlam-değer dünyasına sahip olan siyasal fikri, varoluşun çıkmaz sokağında tek umut kaynağı olarak değerlendirilir. Diriliş tezinin yapılandırılışı, siyasal ve siyaset kavramlarının bir örnekleme olarak düşünülebilir. Nitekim diriliş tezi vasıtasıyla

⁷⁸ Kendisiyle yapılan bir röportajda Sezai Karakoç; “ *Siyasi eylemimiz yeni değildir... 30 yıllık bir düşünce çalışması söz konusudur. Çıkardığım dergide, bütün yazdığım yazılarımda, hatta şiirlerimde bir dâvayı savunmuşumdur... bu dava toplumun var oluş davasıdır.*” diyerek bu durumu ifade etmiştir. Bkz.; Sezai Karakoç, **Tarihin Yol Ağzında**, s.11.

siyasal bir parti olarak kamusal alanda yer alınması bunun bir göstergesidir. Çalışmanın ilk iki bölümü akabinde üçüncü bölümde yapmış olduğum tartışmalar ile Karakoç düşüncesinin siyasal ve siyaset kavramları eşliğinde değerlendirilmesinin haklı gerekçeleri olduğunu göstermeye çalıştım. Varlık-anlam-değer olarak siyasal kavramı eşliğinde Sezai Karakoç'un eserlerindeki siyasal fikrin teşhiri, kamusal-tikel alandaki kurumsal-olgusal siyaset pratiklerini önceleyen ontolojik kümenin bir tartışma meselesi olarak gündeme gelmesine olanak tanır. Bir siyaset biçimi olarak Diriliş Partisi'nin kurumsallaşma teşebbüsü olarak değerlendirilişi, ontoloji olarak siyasal kavramının nüfuzunu göstermeye yardımcı olmuştur. Bu noktada Karakoç'un böylesine güçlü bir siyasal fikre sahip olmasına rağmen, neden kamusal-tikel alandaki pratikler ile arzu edilen muvaffakiyeti gerçekleştiremediği sorusu önemli bir tartışma konusudur. Böyle bir araştırma gündemi, Karakoç'un siyasal fikrinin ötesine uzanan birtakım toplumsal ve siyasal meseleler ile yüzleşmeye ihtiyaç duyar. Karakoç'un siyasal fikrinin, Diriliş Partisi ile gerekli kavramsal ilişkisi kurularak eleştirel bir şekilde araştırılması ve tartışılması literatür için oldukça faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abak, Şaban : **Yeni Başlayanlar İçin Sezai Karakoç**, Ankara, Altiva Kitap, 2017.
- Akın, Mahmut H. : “Türkiye’de İslamcılık ve Sistematik Bir Düşünce İddiası Olarak Diriliş Düşüncesi”, **Tezkire: Düşünce, Siyaset ve Sosyal Bilim Dergisi**, No:66, Ekim-Kasım-Aralık 2018, ss.9-18.
- Arendt, Hannah : **İnsanlık Durumu**, Çev: Bahadır Sina Şener, 8.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Aydın, Cemil & Duran, Burhanettin : “Arnold J. Toynbe and Islamism in Cold War-Era Turkey Civilizations in the Writings of Sezai Karakoç”, **Comprative Studies of South Asia, Africa and Middle East**, C. 35, No:2, 2015, 310-23.
- Aydın, Salih : **İslam Düşüncesi I: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik**, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2016.
- Ballı, Abdulvehab : **Koşu Bittikten Sonra da Koşan Atlı Sezai Karakoç**, İstanbul, Çıra Yayınları, 2018.

- Baş, M. Kevser : **Diriliş'in Yapıtaşları: Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar.** 2. bs., İstanbul, Lim Yayınları, 2015.
- Baş, M. Kevser : **Sezai Karakoç Şiirinde Metafizik Vurgu,** İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
- Baş, M. Kevser : “Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Metafizik”, ed.; Saadettin Acar & Vahdettin Işık, **Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu**, Fatih Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Berktaş, Fatmagül : **Politikanın Çağrısı**, 3. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Bhambra, Gurinder K. : **Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül**, Çev: Özlem İlyas, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bilge, Muhittin : “Sezai Karakoç Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1996.
- Bora, Tanıl : **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, 5.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

- Can, Hamit : “Siyasal Bir Tasarım Olarak Diriliş Partisi”, ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, 3.bs., Ankara, Hece Yayınları, No:73, Şubat 2018, s.467-79.
- Carr, Edward H. : **Tarih Nedir**, Çev: Misket Gizem Öztürk, 17.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Cavarero, Adriana : “Politicizing Theory”, **What is Political Theory?**, ed.: Stephen K. White & J. Donald Moon, Londra, SAGE Publications, 2004.
- Cavit Marancı, Şahin Torun : “Söz ve Fikir Mahkeme Karşısındayken Sezai Karakoç ve Diriliş Yargılaması: 8 Aralık 1971”, **Ayraç: Aylık Kitap Tahlili ve Eleştiri Dergisi**, No:83, 2016, ss.37-47.
- Ceylan, Murat : “A.Sezai Karakoç’un Eserlerinde Diriliş Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Nişantaşı Üniversitesi, 2018.
- Connoly, William E. : **Ethos of Pluralization**, 4.bs., London, University of Minnesota Press, , 2004.
- Çelik, Mehmet ve Çelik, Yakup : **Sezai Karakoç**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Çetin, Halis : **Korku Siyaseti ve Siyaset Korkusu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Davutoğlu, Ahmet : **Alternatif Paradigmalar İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi**, 2.bs, Çev: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

Davutoğlu, Ahmet : **Medeniyetlerin Ben-idraki: Medeniyet Teorisine Mukaddime**, 2.bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

Dermott, Daniel : “Analtical Political Philosophy”, **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.; David Leopold & Marc Stears, New York, Oxford University Press, 2008, ss.11-29.

Diclehan, Şakir : **Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç**, 3.bs., İstanbul, Dicle Yayınları, 2018.

Dinçer, Ömer : **Siyasetnameleri Yeniden Okumak: Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

Emre, Akif : “Sezai Karakoç’ta Devlet ve Siyaset Tasarımı”, yay.haz., Cevdet Kabakcı & Serdar Yakar, **Kahraman Maraş’ta Sezai Karakoç Sempozyumu**, Kahramanmaraş, Öncü Basımevi, 2014, ss.194-201.

Emre, Akif : “Bir Dünya Tasarımı ve Orta Doğu”, ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, 3.bs., Ankara, Hece Yayınları, No:73, Şubat 2018, ss.385-94.

Fârâbî : **İdeal Devlet; El- Medînetü'l Fâzılâ**, Çev: Ahmet Arslan, 7.bs., İstanbul, Divan Kitap, 2015.

Ferry, Luc & Alain, Renault : **Siyaset Felsefesi Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma Tarih Felsefeleri Sistemi/ İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye**, Çev: Cenk Gürçan ve Murat Erşen, İstanbul, Dergah Yayınları, 2015, s.57.

Gleason, Philip : “Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih”, Çev: Fırat Mollaer, ed.: Fırat Mollaer, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, 2.bs, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2014.

Görgün, Tahsin : **İlahi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an**, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2013.

- Graham, Gordon : “Political Philosophy And The Dead Hand of History”, **Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in Conemporary Poltical Thought**, ed.: Jonathan Floyd & Marx Stears, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, ss.84-103.
- Grant, Ruth W. : “Political Theory, Political Science, and Politics”, ed.: Stephen K. White & J. Donald Moon, **What is Political Theory?**, London, SAGE, 2004, ss.174-93
- Hall, Stuart : “Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?”, **Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, ed.: Fırat Mollaer, 2.bs, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Hegel, George W.F. : **Tarih Felsefesi**, Çev: Aziz Yardımlı, 2. bs., İstanbul, İdea Yayınevi, 2010.
- Heidegger, Martin : **Düşünmek Ne demektir?** Çev: Rıdvan Şentürk, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009.
- Heidegger, Martin : **Varlık ve Zaman, 2.bs.**, Çev: Kaan H. Ökten, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018.
- Hobsbawm, Eric J. : **Tarih Üzerine**, Çev: Osman Akınhay, 3.bs., İstanbul, Agora Kitaplığı, 2009.

- Hollinger, David A. : “Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way”, **Constellations An International Journal of Critical Democratic Theory**, C.8, No:2, Haziran 2001, ss.236-248.
- Kalın, Mehmet Fatih : “İslam Medeniyetinin Yeniden Teşekkülü Noktasında Sezai Karakoç’un Diriliş Düşüncesi”, **Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi**, C.2, No: 3, Ocak 2015, ss.36-58.
- Kara, İsmail : **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler/Kişiler** 4.bs, İstanbul, Dergah Yayınları , 2014.
- Karadeniz, İrfan : “Sezai Karakoç’ta Toplum, Millet ve Devlet Kavramları”, Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2017.
- Karakoç, Sezai : **Dirilişin Çevresinde**, 9.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018.
- Karakoç, Sezai : **Düşünceler ve Kavramlar I**, 6.bs. İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai : **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I**, 6.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018.
- Karakoç, Sezai : **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II**, 5.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai : **Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III**, 5. Bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai : **Gündönümü**, 4.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 1985.

Karakoç, Sezai : **Günlük Yazılar I: Farklar**, 6. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2011.

Karakoç, Sezai : **Günlük Yazılar II : Sütun**, 6.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2011.

Karakoç, Sezai : **Günlük Yazılar III: Sûr**, 7. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **Günlük Yazılar IV: Gün Saati**, 4.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai : **İnsanlığın Dirilişi**, 13.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai : **İslam**, 18.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü**, 16.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **İslamın Dirilişi**, 26.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **Kıyamet Aşısı**, 14.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai : **Mehmet Âkif**, 22.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2018.

Karakoç, Sezai : **Mevlâna**, 11.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2007.

Karakoç, Sezai : **Ruhun Dirilişi**, 16.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **Samanyolunda Ziyafet**, 6.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.

Karakoç, Sezai : **Tarihin Yol Ağzında**, 4.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 1996.

Karakoç, Sezai : **Varolma Savaşı**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai : **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2016.

Karakoç, Sezai : **Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II**, 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **Yitik Cennet**, 42.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2019.

Karakoç, Sezai : **Yunus Emre**, 21.bs., İstanbul, Diriliş

Yayınları, 2011.

Karakoç, Sezai : **Düşünceler ve Kurumlar II.** 3.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.

Karakoç, Sezai : **Çağ ve İlham I: Metafizik Gerilim Şartı,** 11.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları , 2019.

Karakoç, Sezai : **Çağ ve İlham II: Sevgi Devrimi,**7.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.

Karakoç, Sezai : **Çağ ve İlham III: Yazgı Seçisi,** 7.bs, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2019.

Karakoç, Sezai : **Çağ ve ilham IV: Kuruluş,** 4.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.

Karakoç, Sezai : **Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği,** 7.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi,** 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2015.

Karakoç, Sezai : **Çıkış Yolu III: Kutlu Millet Gerçeği,** 5.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2015.

Karakoç, Sezai : **Diriliş Muştusu.** 14.bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2017.

Karakoç, Sezai : **Diriliş Neslinin Âmentüsü.** 15.bs., Diriliş

Yayınları, 2012.

Karakoç, Sezai : **Unutuş ve Hatırlayış**, 4.bs, Diriliş Yayınları, 2012.

Karataş, Turan : **Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.

Kardeş, M. Ertan : **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Kaya, Mahmut : **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, 3.bs, Klasik Yayınları, 2018.

Korkut, Şenol : **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü**, Ankara, Atlas Kitap, 2015.

Kur'ân-ı Kerim :

Laclau, Ernesto : **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Çev: Ertuğrul Başer, 4.bs, Birikim Yayınları.

Larmore, Charles : "What is Political Philosophy?", **Journal of Moral Philosophy**, C.10, No:3, Ocak 2013, ss.276-306.

Lekesiz, Ömer : "Diriliş ve Uygarlık", ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, 3.bs., Ankara, Hece Yayınları, No:73, Şubat 2018,

ss.354-76.

Marchart, Oliver : **Post-Foundational Political Thought: Political Diff rence in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

Mead, G. Herbert : **Zihin, Toplum ve Benlik**,  ev: Yeşim Erdem, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2017.

Meng  o lu, M.  nal : **Felsefe Sıfır Din Bir'di: Sezai Karakoç**, İstanbul, Okur Kitaplığı, 2017

Miller, David : “Political Philosophy For Earthlings”, **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.: David Leopold & Marc Stears, New York, Oxford University Press, 2008, ss.29-48.

Mouffe, Chantal : **Demokratik Paradoks**,  ev: A. Cevdet A kın, Ankara, Epos, 2001.

Mouffe, Chantal : **Dünyayı Politik D  nmek: Agonistik Siyaset**,  ev: Murat Bozluolcay, İstanbul, İletişim Yayınları,2015.

Mouffe, Chantal : **Siyasal  zerine**, 3.bs.,  ev: Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Oakeshott, Michael : “What Is Political Theory?”, ed.: Luke O’ Sullivan, **What Is History? And Other Essays: Selected Writings**, Exeter, Imprint Academic, 2004, ss.391- 403.

Parekh, Bhikhu : “Kimliğin Mantığı”, Çev: Suat Aksoy ed.: Fırat Mollaer, **Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**, 2.bs, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2014.

Parekh, Bhikhu : “Theorizing Political Theory”, **Political Theory in Transition**, ed.: Noel O’Sullivan, Taylor & Francis e- Library, 2003.

Philip, Mark : “Political Theory and History”, **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.:David Leopold ve Marc Stears, Oxford, Oxford University Press, 2008, ss.128-50.

Sarı, Osman : “Diriliş’in Millet Görüşü ve Sezai Karakoç”, yay.haz., Cevdet Kabakcı & Serdar Yakar, **Kahramanmaraş’ta Sezai Karakoç Sempozyumu**, Kahramanmaraş, Öncü Basımevi, 2014, ss.185-194.

Sartori, Giovanni : “Philosophy, Theory And Science of Politics”, **Political Theory**, C.2, No:2, 1974.

Schmitt, Carl : **Siyasal Kavramı**, Çev: Ece Göztepe, 4.bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.

Strauss, Leo : “Political Philosophy and History”, **Journal of the History of Ideas**, C: 10, No: 1, 1949, ss. 30-50.

Strauss, Leo : “What is Political Philosophy?” **The Journal of Politics**, C: 19, No: 3, 1957, ss. 343-68.

Su, Hüseyin : “Bir Tecdit Hareketi Olarak Diriliş Düşüncesi”, ed.: Turan Karataş & Mert Öksüz, **HECE; Sezai Karakoç ve Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş**, 3.bs., Ankara, Hece Yayınları, No:73, Şubat 2018, ss.337-54.

Swift, Adam & White, Stuart : “Political Theory, Social Science, and Real Politics”, **Political Theory: Methods and Approaches**, ed.; David Leopold & Marc Stears, New York, Oxford University Press, 2008, ss.49-70.

Şahin, Enes & Şahin, Selin : “İslamcılık Olarak Medeniyetçilik, Medeniyetçilik Olarak İslamcılık: Mehmet Akif’ten Sezai Karakoç’a Medeniyet Tasavvurunun Değişim ve Dönüşümü”, **Tezkire: Düşünce, Siyaset ve Sosyal Bilim Dergisi**, No:66, Ekim-Kasım-Aralık 2018, ss.19-33.

- Taylor, Charles : **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev: Hamide Koyukan, 2.bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Taylor, Charles : “Philosophy and Its History”, **Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy**, ed.: Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Taylor, Charles : **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, Çev: Selma Aygöl Baş & Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Thompson Simon & Hoggett Paul : “Universalism, Selectivism and Particularism: Towards a Postmodern Social Policy”, **Critical Social Policy**, C.16, No:46, 1996 ss. 21-43.
- Topbaş, Osman Nûri : **Kur’ân-I Kerîm Işığında Nebîler Silsilesi: Hazret-i Muhammed Mustafa I**, İstanbul, Erkam Yayınları, 2013.
- Veda Hutbesi :
- Vincent, Andrew : **The Nature of Political Theory**, New York, Oxford University Press, 2007.
- Volin, Sheldon S. : **Political And Vision**, Princeton University Press, New Jersey, 2004.

- Volin, Sheldon S. : “Fugitive Democracy”, **Constellations An International of Critical and Democratic Theory**, C.1, No:1, Aralık 1994.
- White, Stephen K. : **Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory**, New Jersey, Princeton University Press, 2000.
- Wiley, James : **Politics and the Concept of the Political**, New York, Routledge, 2016.
- Yanardağ, M. Fetih : “Sezai Karakoç’un Batı Medeniyeti Hakkındaki Tespitleri”, Cevdet Kabakcı & Serdar Yakar, **Kahraman Maraş’ta Sezai Karakoç Sempozyumu**, Kahramanmaraş, Öncü Basımevi, 2014, ss.80-97.
- Yenigün, H. İbrahim : “Siyaset Düşüncesinde Yeni Ufuklar: Siyasi Ontoloji, Siyasi Teoloji ve Demokrasi”, **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C.18, No:34, Yıl:2013, ss.1-48.