

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI



NURETTİN TOPÇU DÜŞÜNCESİNDE
BATI VE MODERNİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Süleyman İLHAN

HAZIRLAYAN
Sümeyye OKYAY

ELAZIĞ- 2019

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

NURETTİN TOPÇU DÜŞÜNCESİNDE BATI VE MODERNİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Süleyman İLHAN

HAZIRLAYAN
Sümeyye OKYAY

Jürimiz, .../.../2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Nurettin Topçu Düşüncesinde Batı ve Modernizm****Sümeyye OKYAY****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Sosyoloji Anabilim Dalı****Elazığ – 2019; Sayfa: VIII+84**

Modern en basit tanımıyla “eskiyi yeniden ayırmak” olsa da pek çok tanımı yapılmıştır. Modernizm temelinde zamana dair bir kavram olmasına rağmen bilhassa 19.yüzyıldan sonra sosyolojik bir kavram halini almıştır. Tanımlar, modernizmin Batı’ya ait olduğunda hem fikirdir. Öyle ki bazı Batılı düşünürler ve oryantalistlerce modernizm, Batı ve dışındakiler anlamına gelmektedir. Modernleşme demek endüstrileşme demek olduğundan Batı dışında kalan geri kalmış ülkeler için modernizm ciddi bir sorun halini almıştır. Teknik olarak ilerleyemeyen bu merkez dışı toplumlar modern Batı’nın hammadde ve pazar arayışı sebebiyle hem modernizme maruz kalmış hem de modernizm tarafından sömürülmüşlerdir.

Modernizm bir cihan devletiyken, üst üste yaşadığı yenilgilerle kendine gelemeyen Osmanlı’yı da ilgilendirir hale gelmiştir. Osmanlı yaşadığı sıkıntılı süreci başta kabullenemese de daha sonra bunun çağa ayak uyduramamaktan kaynakladığı kanaatine varmıştır. Osmanlı canhıraş Batı’ya yanaşmaya başlamış fakat Batı’nın modernizminin, sanayileşmeden geçtiğini anlayamamıştır. Doğrudan Batı’dan modernizm adına getirdikleri de yarasına merhem olmamıştır. Bu durum Cumhuriyet dönemi için de devam etmiştir. Cumhuriyet dönemi Türk düşünürlerinin temel kaygısı “Nasıl Batılılaşırız?” olmuştur. Batı ve modernizme yaklaşımlarda öne çıkan ve farkını ortaya koyan isimlerden biridir, Nurettin Topçu.

Nurettin Topçu, ülkemizde modernizme yönelik muhalefetin önde gelen isimlerinden biridir. Topçu’yu yaşadığı dönemin Türk düşünürlerinden ayıran en önemli

farkı eleştirel düşünebilmesidir. Osmanlı'nın zayıflamasından bu yana bütün mütefekkirlerin ortak kaygısı 'nasıl ayağa kalkarız' olmuştur. Bu soruna getirilen çözüm önerileri Batılılaşma ve modernleşme eksenindedir. Topçu, Cumhuriyet Dönemi modernleşme algısına muhalefet olmuş ve Batıyı döneminin düşünürlerinden farklı olarak ele almıştır. Kendisini benimseyen muhafazakâr çizgiden dahi farklı bir modernizm algısına sahiptir. Topçu Batı modernizmi adına kendi değerlerimizden uzaklaşmamızı şiddetle eleştirmiş, sorunların çözümünün yine kendimizde olduğunu belirtmiştir. Bu yüzyılın makine medeniyeti olduğunu ve insanın hürriyetlerini kısıtladığını belirtmiş, modernizmi, kendine has bir bakış açısıyla, dönemin düşünürlerinden farklı şekilde değerlendirmiştir.

Bu yüksek lisans tezinde Nurettin Topçu'nun Batı'ya ve modernizme yaklaşımı ele alınmıştır. Topçu'yu çağdaşı düşünürlerden ayıran bakış açısı bu çalışmanın yapılma sebebidir. Çalışma başta Topçu'nun eserleri, daha sonra Onu anlatan kitap, makale ve yazıların okunup, incelenmesiyle yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, Batı, Modernizm, Anti Modernizm.

ABSTRACT**Master Thesis****West and Modernism in Nurettin Topçu's Thought****Firat University****Social Sciences Institute****Department of Sociology****Elazig - 2019; Page: VIII+84**

Despite Its simplest definition 'seperating the old from the new one', The word modern has many definitions. Although it is a time-based concept, modernism has become a sociological concept especially after the 19th century. We agree that modernism belongs to the West. For some Western thinkers and orientalist, modernism means the West and the other. As modernization means industrialization, modernism has become a serious problem for non-developed countries except for the West. These technically incapable societies have been both exposed and exploited by modernism in the search for raw materials and markets of the modern West.

Modernism began to affect the Ottoman Empire, which could not be the same as due to it was due to lots of defeats when it was a state. Although the Ottoman Empire could not accept the distressed process at first, it later accepted that it was due to its inability to keep up with the era. The Ottomans began to approach the West frantically, but could not understand that the modernism of the West was due to industrialization. What they brought directly from the West in the name of modernism could not overcome their problems. This situation continued in the Republican period. The basic concern of Turkish thinkers in the Republican period was that 'How do we become westernized?' Nurettin Topçu stands out in his approach to the West and modernism, he is ahead of the names that make the difference.

Nurettin Topçu is one of the leading figures of anti- modernism in our country. Topçu thinks critically. This is the most important difference that separates him from the Turkish thinkers of the time. The common concern of all the thinkers since the weakening of the Ottomans has been 'how can we be like before'. The solutions to this

problem are in the axis of Westernization and modernization. Topçu has been opposed to modernization in the Republican era and He considered the West as different from the thinkers of his time. He has a different perception of modernism than even religious people who love him. Topçu strongly criticized our separation from our own values in the name of Western modernism, and stated that we had the solution to the problems. He stated that this century was a machine civilization and restricted the freedoms of human. He evaluated modernism in a different way from the thinkers of the period with his own point of view.

In this study, Nurettin Topçu's approach to the West and modernism is discussed. The point of view that separates Topçu from contemporary thinkers is the reason for this work. This work is firstly prepared with the works of Topçu, and then with the books, articles and articles about him.

Key Words: Nurettin Topçu, West, Modernism, Anti Modernism

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER	VI
ÖNSÖZ	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMANIN TASARIMI	5
1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	5
1.2. Araştırmanın Metodu	5

İKİNCİ BÖLÜM

2.MODERNİZMİN DOĞUŞU VE BATI	7
2.1. Kavramsal Çerçeve	7
2.1.1. Batı Modernizm Tarihi	9
2.1.2. Batı’da Modernizm Algılamaları.....	11
2.1.3. Batılılaşma	16
2.1.4. İslamcılık ve Batı	18
2.1.5. Oksidentalizm	20

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NURETTİN TOPÇU’NUN FİKİR DÜNYASI.....	23
3.1. Nurettin Topçu’nun Hayatı	23
3.2. Topçu’nun Fikirleri.....	25
3.2.1. Topçu’nun İsyan Ahlakı	25
3.2.2. Hareket Felsefesi.....	34
3.2.2.1. Hareket Dergisi ve Hareket Okulu.....	44
3.2.3. Bergson’un Etkileri.....	45
3.2.4. Milliyetçilik ve Anadolu	47
3.2.5. Hakikat Düşmanı Üç Felsefe: Sosyolojizm Pragmatizm ve Pozitivizm.....	51
3.2.6. Nurettin Topçu’nun Eğitim Sosyolojisine Bakışı	52
3.2.7. Nurettin Topçu’nun Sosyolojik Görüşleri	53

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. NURETTİN TOPÇU DÜŞÜNCESİNDE BATI VE MODERNİZM	57
4.1. Topçu'nun Batı'ya Yaklaşımı	57
4.2. Topçu'nun Modernizme Yaklaşımı	63
SONUÇ	75
KAYNAKÇA	78
EKLER	83
EK-1. Orijinallik Raporu	83
ÖZ GEÇMİŞ	84



ÖNSÖZ

Nurettin Topçu, hem yaşantısı hem de akademik çalışmaları ve fikirleriyle dün olduğu gibi bugün de dikkat çeken bir isimdir. Topçu'nun modernizm gibi tüm hayatı şekillendiren, siyasi, ekonomik, eğitim ve kültür alanının hepsine sirayet eden bir olguyu ele alış biçimi, modernizmi anlamlandırma şekli ve modernizmin doğurduğu sorunlara getirdiği çözüm önerilerinin akademik olarak çalışılması büyük önem arz etmektedir.

Nurettin Topçu gibi Türk düşünce dünyasına, değerli fikirleri ile katkıda bulunmuş ve yeteri kadar tanınmamış bir ismin modernizm ve Batı hakkındaki fikirlerini ele alarak hem düşünsel hem de akademik çalışmalara katkı sağlamayı temenni ediyorum. Bu tezin hazırlanmasında emeği geçen, yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Süleyman İlhan'a özellikle teşekkür ederim. Bu zahmetli yolculukta sıkıntılarımla paylaşan bana destek olan annem Necla Okyay'a ve çalışmamda gerek maddi gerek manevi desteğini hiç eksik etmeyen abim Suat Dolu'ya şükranlarımı sunuyorum. Gerek tavsiye, gerekse yönlendirmeye bana destek olan bütün büyüklerime, hocalarıma da ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Modernlik, Latince “modernus” sözcüğünden gelmektedir. Avrupa’da 5. Yüzyılda Hristiyanlık zamanında Romalı ve pagan dönemden, eskiyi yeniden ayırmak için tercih edilmiştir. Ancak 18. yüzyıldaki teknik gelişmeler ve 19.yüzyıldaki sanayi devrimi sonrasında modern, modernlik, modernizm ve modernleşme kavramlarına önem artmış ve bunlarla ilgili pek çok tanım yapılmıştır. Bu kavramlar aynı kökten çıksa da küçük nüanslarla birbirlerinden ayrılmaktadır. Modernleşme, mevcut geleneksel düzenin eskimiş ve değersizleşmiş olduğunu varsayarak, ondan daha medeni ve ileri bir medeniyete ulaşma hedefidir. Bu hedef Batı düşüncesi ve medeniyetidir. Tanımlardan da açık bir şekilde anlaşıldığı gibi modernleşme Batı’nın yaşadığı bir serüvendir. Bu süreçte Batıya uyma gayreti yanı sıra devlet ve toplum düzeninin geleneksel yapısı ve niteliklerinden de koparma gayretidir. Modern öncesi ya da eski toplumların modern topluma evrilmesidir. Eski ve geleneksel toplumlardan kasıt sanayileşmemiş toplumlardır. Modernleşme temelde teknik ilerlemeye dayanır. Dolayısıyla modernizmin Batı’daki doğuşu da Sanayi Devrim’iyle olmuştur.

19.yy’da endüstrileşme ve Batı’nın iktisadi kudretindeki gelişme pozitivist yaklaşımıyla da yeni bir dünya düzenini sağlamıştır. Batı’nın öz tarihini tenkidi, siyasi ve tarihi geleneğine tavrı diğer toplumlar için de model olmuştur. Modernizm kavramı taze bir yaklaşım, yeni bir siyasi düzen, yeni bir ekonomik yapı ve değerler biçimi olarak doğal bir süreci tanımlamıştır. Bu yeni tanım içinde kapitalizm, demokrasi, kentleşme, akılcılık gibi özellikler barındırmıştır.

Modernizm bazı basamakları geçerek oluşmuştur. Öncelikle modern öncesi toplum yapısı değişmeye başlamıştır ve bu değişim sürecindeki karşıtlıklar içinden yeni bir yapı doğmayı başarmıştır. Değişim sürecinde fikir olarak Aydınlanma Çağı siyasi, olarak Fransız Devrimi ve maddi olarak endüstrileşme etkili olmuştur. Aydınlanma, 17.yüzyıldan itibaren sınıfçı yapıya ve derebeyliğe başkaldırarak ve dinin egemen olduğu baskıcı kilise otoritesini eleştirerek modernizme kapı aralamıştır.

Modernizmin yanı sıra Batı kavramı da pek çok tartışmaya yol açmıştır. “Batı”nın mekânsal/coğrafi boyutta neyi temsil ettiği çok tartışmalı bir meseledir. Kimi teorisyenler “Batı” dedikleri zaman, Amerika’yı dışarıda bırakarak sadece Batı Avrupa’yı işaret ederlerken, kimi teorisyenler ise 21. yüzyıl coğrafyasındaki “Batı”nın Batı Avrupa, Japonya ve Amerika Birleşik Devletleri üçgeninden meydana geldiğini

belirtmektedirler. Üzerinde görüş birliği sağlamanın çok zor olduğu “Doğu” ve “Batı” kavramları, pusulanın işaret ettiği iki coğrafi yönü ve/veya güneşin doğduğu ve battığı yerleri dile getirmek için kullanılsalar da, sosyal bilimlerdeki pek çok kavram gibi görecelidir. Uzun bir süre Doğu’yu İslam coğrafyası temsil etse de keskin bir Doğu-Batı ayrımı yapılamamıştır. En genel ve kabul görür tanımıyla Batı erken sanayileşen Batı Avrupa ve daha sonra Amerika Birleşik Devletleri olarak, Doğu ise geleneksel toplum yapısına sahip, teknik ilerlemeye geç kalmış ya da yetişememiş toplumlar olarak değerlendirilebilir.

Sanayileşmeye geç kalan toplumlardan biri de Osmanlı toplumdur. Osmanlı geleneksel yapısıyla 600 yıl ayakta kalmış olsa da Coğrafi Keşifler, Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi gibi Dünyanın kaderini değiştiren olaylar karşısında mevcut yapısıyla ayakta kalamamıştır. II. Mahmut, III. Selim gibi yenilikçi padişahlar çağa ayak uydurmak istemişlerdir fakat Batı’yı anlamak yerine Batı’yı taklit etmişlerdir. Bu yaklaşımları çökmekte olan bir devleti kurtarma çabası olarak değerlendirildiğinde masum gibi görünse de sosyolojik anlamda büyük bir hata olmuştur. Sanayileşmeden devşirme bir usulle Batı’dan aktarılan her şey; kültür, sanat, askeri yenilik, eğitim, politika, hem topluma hem de devlete uymamıştır. Osmanlının gerilemesi çağa uyumsuzluk dışındaki sorunların da başlamasına yol açmıştır. Batı ezeli düşmanı addettiği Doğu ve İslam Dünyasına gelişmiş askeri teknolojisi ve bilimsel yenilikleriyle bir savaş açmıştır. Bu duruma hazır olmayan İslam Dünyası neye uğradığını şaşırmıştır. Bu hal eskiye nazaran daha ideolojik bir haldir. Doğu dünyasının yeni bir güç doğduğunu kavramaları ve kabullenmeleri hayli vakit almıştır. Siyasetini ulusçuluğa, parasını sanayiye, dini yaklaşımını yeni ideolojilere hamleden Batının bu özelliklerinin keşfedilmesi bile birkaç neslin gayretine mal olmuştur. Batı’nın üstünlüğünü kabullendikten sonra “Ne yapacağız?” sorunu ortaya çıkmıştır. Bu soru Cumhuriyet döneminde de sorulmaya devam etmiştir. Çözüm bellidir, “Batı gibi olacağız” ama nasıl? Bir takım Türk düşünürü Batı’yı top yekûn kabul etmemiz ve her şeyiyle taklit etmemiz gerektiğini söylerken; bir takım Tür düşünürü de Batı’nın ahlakının saf dışı bırakılarak tekniğinin alınması gerektiğini söylüyor. Alınacak olan bu teknik bir usul değil emek sarf etmeden Batı’da direkt alınıyor, yalnız. Bu durum da aslında bir çözüm değil yeni sorunların başlangıcı olmuştur.

Bu iki kutup dışında kalabilen ve üçüncü bir yol olduğunu söyleyen Nurettin Topçu, özgün bir Cumhuriyet dönemi aydınıdır. Topçu, muhafazakâr kimliğine rağmen

Türkiye muhafazakârlarından ayrılmış ve olaylara onlardan farklı yaklaşmıştır. Yaşadığı dönem içerisinde muhafazakâr ve Kemalist düşünce yapısından farklı olarak Nurettin Topçu, Batı'ya ve modernizme eleştirel bir şekilde yaklaşmış, yaşanan sorunlara daha objektif bakabilmiştir. Bu yönüyle Topçu nevi şahsına münhasır bir düşünür olabilmıştır. Topçu'ya göre Batı hem kötü hem iyidir. İyidir; çünkü Batı Hristiyanlığın mistik gücünün sonucudur. Skolastik düşünceyi yıkıp, Rönesans ruhunu canlandıracak aydın ve özgür bir ruha dayanır. Kötüdür; çünkü maalesef ki sanayileşmeyle maddeye üstünlük tanımış manayı hiçe saymış ve kendinden olmayan milletleri sömürmüştür. Doğal olarak Topçu, Batının her zaman iyi ya da her zaman kötü olduğu genellemeci bir yaklaşım benimsememiştir. Çoğunluğun aksine Topçu Batı'nın Orta Çağda iyi olduğunu düşünür. Orta Çağda egemen olan Hristiyanlık düşüncesi Batı'yı Rönesans'a kavuşturmuştur. Orta Çağdaki Skolastik düşünceye isyan eden millet mistikleri/ dehalar kilisenin özünden uzaklaştırdığı Hristiyan mistisizmine dönüş sağlamıştır. Fakat öte yandan Batı Rönesans'tan sonra da o ruhu koruyamamış ve bilim adamları teknik icatların çoğalmasıyla mistik insanın yerine materyalist bir insan koymuştur. Ve Batı asıl o zaman “kötü” olmaya başlamıştır.

Modernizmin menşei Batı'dır ve Batıda modernizm doğal bir süreç olarak gerçekleşmiştir. Birkaç asırda yavaş yavaş ve kendi iç dinamikleri ile dışarıdan bir müdahale söz konusu olmadan toplumsal bir değişim yaşanmıştır. Topçu, modernlik sorununu daha doktora tezinde ele almaya başlamıştır. Daha sonra da konuya dair çalışmalar yapmıştır. Modernizm sorununu bir varoluş sorunu gibi ele almıştır. Diğer Müslüman ve Türk düşünürlerinden ayrılarak bir filozof gibi “nasıl modernleşelim” değil “niçin modernleşelim” demiştir. Bu filozofça yaklaşım Topçu ile ilktir. Topçu modernliği kabul edilmiş bir ideoloji olarak ele almaz. Ona temkinli yaklaşır. Bu da çelişkilerini, sorunlarını, çatışmalarını görmesini sağlar. Topçu'yu Türk düşünce dünyasında özgün kılan da bu temkinli tavrıdır.

Yüksek lisans tezi olarak kaleme alınan bu çalışmanın birinci bölümünde kavramsal çerçevede modernizm, modern, modernite kavramlarının filolojik kökenleri ve çeşitli anlamlarına yer verilmiştir. Modernizm kavramının ne zaman öne çıktığı ve popüler olduğuna değinip farklı zamanlardaki kullanım alanları, modernizme yapılan eleştirel bakışa yer verilmiştir. Modernizm Batı menşeli ve Batı tarafından dayatılan bir değer olarak görülmesine ve bilinmesine karşın Batı'nın kendi düşünürleri tarafından da tenkide uğramıştır. Çalışmanın birinci kısmında bu eleştirilere de yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Topçu'nun hayatı ve fikir dünyası ele alınmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise Nurettin Topçu'nun Batı ve modernizm yaklaşımı değerlendirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMANIN TASARIMI

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu yüksek lisans tezinde, modernizmin kavramsal kökeni, tarihsel gelişimi, Batılı düşünürlerin modernizm yaklaşımları, Batıcılık ve son olarak da Nurettin Topçu'nun fikir dünyası Batı ve modernizm anlayışı ele alınmıştır.

Modernlik ve modernleşme, Batı kültüründe olumlu çağrışımlar yapan ve böylece kendisine olumlu değer yargıları yüklenen bir kavramdır. Bugün modernizmin etkisinden kurtulabilmiş bir tek toplum gösteremeyiz. Bu çalışmanın amacı fikir dünyamızda ayrıksı duruşuyla yer alan Nurettin Topçu'nun modernizmi ve Batı'yı nasıl algıladığı ve tanımladığıdır. Cevaplanmasını istediğimiz soru; Topçu, modernizmi ele alışıyla ve Batı'ya yaklaşımıyla Türk düşünce dünyasında nasıl bir yer edinmiştir, sorusudur. Muhafazakâr çizginin benimsediği bir isim olmasına rağmen Batı'ya ve modernizme yaklaşımı onlardan farklı olmuş ve sadece sorunları değil sorunlara getirmiş olduğu çözümlerle de düşünce dünyamızda önemli bir yer edinmiştir. Bilhassa çözüm önerilerindeki yenilikçi bakışıyla Topçu'nun fikirlerinin çalışılmasının akademik çalışmalara katkı yapacağı düşünülmüştür.

1.2. Araştırmanın Metodu

Bu yüksek lisans tezi literatür taramasına dayanan kuramsal bir çalışmadır. Her akademik çalışmada olduğu gibi bu çalışmada da teze ismini veren Nurettin Topçu'yla ilgili önce birincil kaynaklara başvurulmuştur. Topçu'nun konuşma ve yazılarından müteşekkil bu kaynaklarda Topçu'nun kendi düşüncelerine ulaşılmıştır. Daha sonra Topçu'yla ilgili diğer kaynaklara ulaşılmış ve bu kaynaklar incelenmiştir. İkincil kaynaklar olan kitap, gazete yazıları, akademik ve bilimsel dergiler, hatıratlar ve makalelerden oluşan bu çalışmalara kaynakçada yer verilmiştir. Tezin muhtevası ve problematiği ile ilgili ülkemizde yazılmış eserler taranmış, bu noktada literatür araştırması yapılmış ve bu eserler de ikincil kaynak olarak değerlendirilmiştir.

Araştırma, eldeki bilgiler doğrultusunda, farklı düşünürlerin konu hakkındaki görüşlerinden yararlanılarak, kuramsal çerçevede, temel verileri göz ardı etmeden,

seçme ve eleme sonucunda sistematik olarak yapılmış, bu noktada, dokümanter malzeme ve internetten de yararlanılmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

2.MODERNİZMİN DOĞUŞU VE BATI

2.1. Kavramsal Çerçeve

Modernlik, Latince “modernus” sözcüğünden gelmiştir. Avrupa’da 5. Yüzyılda Hıristiyanlık zamanında Romalı ve pagan dönemden, eskiyi yeniden ayırmak için tercih edilmiştir (Kızılcıkelik,1994: 31-33). Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü Modernliğin genel mana da bir ulusu, özel olarak ise kendi gelişmesini kendisi tamamlamış olan Batı Medeniyetinin en son ulaştığı hayat şeklini ifade ettiğini açıklamıştır. Rönesans ve Aydınlanmada meydana gelen kültürel değerlerin, endüstriyel ve bilimsel yeniliklerin, sosyal ilişkilerin düzeylerinin benimsenmesidir. Modernitenin kendisini iki hipoteze dayandırdığı görülmektedir. “1) Fizik ve sosyal âlemin akledilebilir amaçta olduğu, 2) Sosyal âlemin birey tarafından şekillendirilip, dizayn edilebileceği.” Bunlara A. Touraine “aklıleştirme” ve “öznelleşme” demektedir. Modernite rasyonelliği ve bilimi öncelemiş, kültürü ve değerleri yok saymış ve bunların yok olmasına meydan hazırlamıştır (Bolay, 1996: 283).

Demirhan (1992: 11-13) modernliği bir akıl durumu olarak tarif etmiştir. Modernlik zamanla ilgili bir kavramdır, içinde yaşanılan dönemi veya yaşanılan zamanı kendisini odak alarak tanımlayan bir çaba ve bilinç durumudur. Bu bilinç bu manasıyla, tarihsel olanın zıttı olarak değerlendirilebilir. Modernlik, devamlı kendini yenilese ve dönüşüme uğrasa da, eski olanın yerine yeni olanın geldiğini, yeninin hükmünü ve yeninin değerli olduğunu vurgulamıştır. Antik Çağ ile bağlantı kurulan dönemlerin bilinç durumu ifade edilmiştir. Bu durumda Antik Çağ bir misal olarak ele alınan ve bir model olarak ön görülen, taklit edilmesi şart olan bir dönemdir. Böylece her dönem kendisiyle alakalı oluşan bilinci, Antik Çağ’ın değerlerini tekrar gözden geçirerek, Antik Çağ’ın şartları çerçevesinde oluşturmak kendisini yeniden şekillendirmek durumundadır. Tarihsel bakış açısı göz önüne alındığında ve fen bilimlerinin gelişimi ile meydana gelen ilerleme anlayışı değerlendirildiğinde, Antik Çağ’ın güzellik bakış açısının geçerli olamayacağı, Antik Çağ’ın da eskiyeceği anlaşılabilecektir; çünkü “akıl daha kusursuz olana doğru” ilerlemiştir ve “Antikler adına oluşturulan önyargı boş çıkmaya mahkûmdur”.

Orta Çağ ve Rönesans'ın arkasından “modern zamanlar” gelmiştir. Modern yeni olanın ya da yakın zamanın eş manası haline gelmiştir. İyi veya kötü ele alınsın, gündelik hayatta ve kültürde modaya uygun davranışlara ‘modern’denir. Modern olmak demek, eskiyle geçmişle alakası olmayan ve içinde bulunduğu hayatını idame ettirdiğin dünyayı başka metotlarla ele almak demektir. Bazıları modernliğin çok uzun sürdüğünü farz ederek yeni bir başlığa geçer: Post modern. (Jeanniere, 1999: 15-16). Modernite tabiatına uygun olarak geleneksel ve sürekli olanı ötekileştirmesiyle ön plana çıkmıştır, varlığını bu ötekileştirme üzerine dizayn etmiştir.

“Modernite geç 16. yüzyılda Francis Bacon zamanında, hatta bazı teorisyenlere göre daha önce başladı. O ‘kadimler ve modernler arasındaki’ siyasi bireycilik felsefesiyle, bilimin, kadimlerin bilgeliğine karşı savaşında kendisini gösteren ‘kavga’ dönemi olarak tarif edilir” (Hollinger, 2005: 37).

Bedri Gencer’e göre; Tüm modern kavramlar gibi “modern” de ilk bakışta sosyolojik, temelinde teolojik bir kavramdır. Sosyolojik açısından baktığımızda modernleşme basitçe “köklü sosyal değişme” olarak tanımlanabilir. Buna bir örnek verecek olursak: Türkiye gibi temel geçim kaynağı tarım olan bir toplumunun sanayileşmeye başlaması, bu manada modernleşme denen oldukça köklü ve zorlu bir sosyal değişme durumuna girmesi demektir. Teolojik bakış açısından ise modernizm ahir zamanda Mesih’in oluşturacağı yeryüzü cenneti anlamına gelen “yenidünya düzenini” öne çekme “sekülerizm yardımıyla”, “şimdi ve burada” kurma projesi olarak ifade edilebilir. Yeni bir düşünce şeklinden yeni bir yaşam tarzına, yeni bir dünya şekline geçiş süreci, bize modern kavramının üç boyutunu oluşturmamıza izin verir: Modernizm (moderncilik), “yeni bir dünya dizaynı”, modernizasyon (modernleş(tir)me) “yeni bir dünya kurma süreci”, modernite (modernlik) ise “yeni bir yaşam tarzı” olarak tanımlanabilir. Modernizm, aydınlanma döneminde olduğu gibi, geleneğin ve geçmişin inkarı ile, aklın kılavuzluğunda bir gelecek dizayn tasarısını ifade etmiştir. (Gencer, 2012: 116-117). Modernlik kavramında sürekli ilerlemecilik ve kalkınmaya vurgu yapılsa da misyonu itibarıyla kalkınma ve ilerlemeci anlayıştan çok hayat tarzı ve kültür üzerinde tekâsüf edilmiştir (Aktay ve Topçuoğlu, 1999: 62).

Modernliği ölçütlerini belirleyen ve bir toplumu modern olmasını sağlayan bir takım ölçüler belirlenmiştir. Modern olmayan toplumlar, bir alışveriş ekonomisine (kapitalizm) veya net bir iş bölümüne (yapısal ve işlevsel farklılaşma) barındıramayan, göreceli olarak dar homojen, endüstrileşmemiş kalabalıklardan oluşan geleneksel toplum

yapısına dayanmıştır. Modern toplumlar ise tam aksine, gayet iyi bir biçimde endüstrileşmiş (Pazar veya başka şekilde) bir kapitalist ekonomisi içinde barındıran, oldukça tekel bir sosyal farklılaşma sergileyen büyük ve ayrışık bir nüfusa sahip, bilim ve teknolojinin artarak daha fazla hayatta yer kapladığı, sekülerleşmiş, akılcı bürokrasiye sahip ve yabancılaşmanın görüldüğü toplumlardır (Hollinger,2005: 44). Modernizm, kısacası sosyal hayat ve toplumdaki farklılaşmadır.

Touraine (1994: 23) ise modernliği;

“Modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akılcı, bilimsel, ekolojik ve idare etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu nedenle modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir.” şeklinde tanımlamıştır.

2.1.1. Batı Modernizm Tarihi

Modernleşme temelinde akılcılığa dayansa da asıl amacı akılcı bir toplum yapısı inşa etmektir. Yeni toplum yapısı akıl sadece bilim ve teknik için değil insan ve doğanın idaresi için de temeldir (Tauraine, 2010: 26). Bunların başında iktisadi yapıyı akla dayandırmak vardır. Kapital ekonomi sadece maddi bir ekonomik yapıyı değil rasyonel bir inanç ve değer biçimi olarak nesneler ve tarihle hesaplanabilen olaylar arasındaki kopuşun cüzi bir modernlik anlayışının iktisadi şeklidir (Taureine, 2010: 46).

Modernleşme teorileri 2. Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkmış olsa da modernleşme daha eskilerde Avrupa’da yaşanan birtakım değişikliklerin sonucudur. Bu sosyal ve siyasi değişikliğin uzantıları Orta Çağ’dan çıkışa ve Yeni Çağ’ın başlangıç dönemine denk gelmiştir. Yeni Çağ’ı başlatanın Rönesans olduğunu söylemek yanlış olmaz. Rönesans’la rasyonel düşüncenin özgürlüğü söz konusu olmuştur. Ampirik yöntemler ve gözleme dayanan pozitivist yaklaşım skolastik dönemi devre dışı bırakmış ve serbest fikir ortamı yaratmıştır. Yeni paradigma kilisenin tüm anlayışını alt üst etmiş ve otoritesini sarsmıştır. Sanattan edebiyata bilimden felsefeye her alanda dönüşüm başlamıştır. Kilisenin halkın gözünden düşmesiyle modernizmin temeli de sayılan laik ve profan inanç ve değerler önündeki engel de kalkmıştır. Tüm bu değişimler tabii olarak yeni bir işçi sınıfının doğmasına da yol açmıştır. Batı’nın geleneksel yapısı büyük değişim yaşamış ve yeni değerler sistemi kurmak gerekmiştir (Tazegül, 2005: 36-39).

İtalya’da doğan ve yayılan edebiyat, sanat ve bilimde yeni yaklaşımlar getiren Rönesans ile özgürlükçü bir ortam doğmuştur. Bu yeni durum Orta Çağ’ın aksi olarak daha laiktir. Ayrıca toplum için yaşayan geleneksel yapı yerine daha birey merkezli bir anlayış gelmiştir. Rönesans’ın bireyci yaklaşımı ve geleneğe başkaldırısı modernizmin başlangıcı olarak görülmüştür. Ancak bu bir başlangıç olmakla beraber tam bir kopuş olarak görülmez. Dolayısıyla bu modernizme giden yoldaki ilk adımlar olarak değerlendirilmelidir.

Aydınlanma bir rasyonel harekettir. Bu hareket Rönesans içinde mutlak bilgi ve herkesçe kabul edilebilir genel geçerliliğe sadece akılla ulaşılabileceğini söylemiştir. Aydınlanma küçük gruplar ya da kişisel felsefeler içerisinde sıkışıp kalmadan tüm insanlığı akılla kurtarmayı hedeflemiştir. Aydınlanma fikri bireyi kendi ve içinde bulunduğu toplumun bazı kısıtlayıcı ve yobaz taleplerinden kurtarıp onu daha akılcı bir birey yapmak isteyen ve daha akılcı bir topluma katmaya çalışan bir anlayıştır.

Habermas’a göre modernizm, Aydınlanmaya dayanan nesnel düşünce, pozitivist anlayış ve universal değer anlayışı ile bir projedir. Proje evrensel bir yaklaşımla hür ve akılcı bireylerin ve bilgi birikiminin tüm insanlığın hizmetine sunulmasını hedeflemiştir. Bunu yaparken bireycilikten ödün vermeyen modernizm bireyi ve akıllı toplumun ve her şeyin üstünde tutmuştur. Modernizm geleneksel yapı içinde kaybolan bireyi adeta yeniden keşfetmiştir. Kiliseye ve onun otoritesine başkaldıran modernizm bilmin egemen olmasını sağlamıştır (Çiğdem, 2006: 14).

Aydınlanma bir düşünce hareketi idi ve felsefi bir temeli vardır. Bu düşüncenin siyasi ayağını Fransız Devrimi oluşturmuştur. Avrupa’da büyük kentler içinde sadece zanaatkarlar ve yoksullar değil ekonomik gücün büyük kısmını elinde tutan kalbur üstü bir sınıf da mevcuttu. Ve bu zengin kesim kısmen endüstriyel işgücünü başlatmıştır. Bu sınıf toplumun geleneksel yapısını değiştirecek düzeyde olmamıştır. 1789 Fransız Devrimi ile başlayan kitlesel hareket ancak sınıflı feodal yapıya darbe vurmuş ve onu dönüştürmüştür. Fransız Devrimi birey ve akıl merkezli yeni bir toplumsal ve siyasi yapı inşa etmeye başlamıştır. Aydınlanma düşüncesi modern öncesi toplumdan farklı olarak profan anlayışıyla dini yapıyı alt üst etmiştir. Bu sayede totaliter Katolik Mezhebi dışında da yeni mezhepler doğmuştur (Urhan, 1999: 167).

Modernleşme bir serüven olarak felsefi kanadını Aydınlanmadan almış, siyasi olarak Fransız Devriminden geçmiş ve böylece ulus devletin kurulmasını takip etmiştir. Yeni doğmuş olan burjuva daha fazla kazanmak isteyince bu süreç Sanayi Devrimine

ortam hazırlamıştır. Modernleşmenin Sanayileşmeye giden yolda Fransız Devrimi ve Aydınlanma felsefesi ile başlayan süreci ekonomideki bazı değişiklikler takip etmiştir. Bunların başında tarım ve zanaata bağlı üretimin yerini sanayi üretiminin alması vardır. Bu süreç bir anda gerçekleşmemiş uzun zaman almıştır. Ve bu zaman içerisinde Bilimsel Devrim de önem arz etmiştir.

Newton'un Yerçekimi Kanunu'nu keşfi Bilimsel Devrim'in başlangıcı olarak görülmüştür. Bu kanun yepyeni bir bakış açısı getirmiştir. Geleneksel düşünce doğa ve doğa dışı olayları tanrısal ve tinsel sebeplere bağlarken Newton doğa içinde sebep sonuç ilişkisiyle bunları bir kanuna bağlamıştır. Kilise doğada gerçekleşen olayları mistik bir şekilde ele alıp bunu tanrı ve melek gibi bazı soyut varlıklara bağlarken, doğanın kendi kanunları olduğuna ve bu kanunlar doğrultusunda bir düzeni olduğu görüşü ifade edilmeye başlar. Bu yeni bakış açısı dünyevi ve laik süreci hızlandırmıştır.

Bilimsel Devrim, evrenin sorularını evrenin içinde cevaplamıştır. Bunu da rasyonel bir şekilde yapmıştır. Teknoloji Bilimsel Devrim sayesinde sanayileşmenin de içinde yayılmıştır. Sanayi Devrimi ilk defa dış ticaretin oldukça büyüyüp sermaye birikiminin hızlandığı, teknik buluşların ve yeni ekonomik icatların doğrultusunda üretime makineyi, motoru ve organizasyonu işleten İngiltere'de görülmüş, sonradan Fransa ve Batı Avrupa'dan Amerika'ya yayılmıştır. Sanayi Devrimi, kapitalistleşme, özel mülkiyet alanlarındaki gelişmeler, serbest girişim, zaman ve mekânsal değişim, tabiat ve insana dair dönüşüm, madde ve paranın önem arz etmesi, akılcılık, bireycilik gibi toplumun her bölümünde farklı tezahürleri ortaya çıkarmıştır.

2.1.2. Batı'da Modernizm Algılamaları

Modernizm yeni bir soluktur. Bambaşka değişimlere yol açmış ve doğal bir süreç olmasına rağmen izah edilmesi zorunlu görülmüştür. Bunun için dönemin sosyologları kolları sıvamıştır. Klasik Sosyoloji'nin temsilcilerinden Ferdinand Tönnies (1855-1936), Emile Durkheim (1858-1917), Karl Marks (1818- 1883), Georg Simmel (1858-1918), ve Max Weber (1864-1920) yaşanan değişimleri izah etmek ve yorumlamak için birbirinden farklı kuramlar geliştirmiştir. Öncelikleri bu yeni olguyu tanımlamak ve özelliklerini belirlemek olmuştur (Akşit,1985: 210).

Klasik Sosyoloji'nin önceliği modernleşme sürecinde olan toplumu anlamaya çalışmak olmuştur. Tönnies, bu yeni yapıyı Cemaat ve Cemiyet kavramlarıyla; Durkheim, sosyal dayanışma ve yardımlaşma kavramları ve intihar anomi gibi

kavramlarıyla; Simmel, şehir, ekonomi ve insan aklı ve ilişkileriyle; Marx, iktisadi yapı, sınıflar ve yabancılaşma kavramlarıyla; Weber ise bürokrasiye bakışıyla ele almıştır

1. Ferdinand Tönnies:

Sosyolojik kuramların modernleşme ile ilgili ilk çalışmaları daha çok modern ve geleneksel topluma bir açıklama getirmek üzerinedir. Loo ve Reijen'e (2006: 18) göre modernleşme kavramını tercih etmemiş olsalar da 19. yüzyılın büyük düşünürlerinin çalışmalarında bu kavramın fikrî kökenlerine rastlanabilir. Buna örnek olarak Ferdinand Tönnies (1855-1936), 1887 tarihinde "Cemaat ve Toplum" (Gemeinschaft und Gesellschaft) isimli eseri ile modernleşmeyi açıklayıcı bir tanımlama sunmuştur. (Slattery, 2008: 59).

Tönnies, cemaat ve cemiyet kavramlarını birleşik kavramı üzerinden açıklar. Ona göre cemaat farklılıkları içinde birleştirebilenken, cemiyet birleştirici özelliklerine rağmen bütünleşemeyen bir yapı olmuştur. (Sarıbay, 1995: 158). Cemaat ve cemiyet ayrımına dayanan bu görüş modernleşmeyi anlamak için klasik bir yöntemdir. Cemaat yapısı daha homojen dağılan, nüfusun yoğun olmadığı, şifahi değerlerin ve geleneğin baskın olduğu, kabile anlayışının egemen olduğu ve dayanışmanın fazla olduğu, ekonominin tarıma dayandığı bir toplum biçimini ifade etmiştir. Cemiyette ise nüfus yoğunluğu, iş bölümü sebebiyle ihtisaslaşma ve buna bağlı ilişkilerin olduğu, yazılı bir hukuk ve kurallar bütünü olduğu, bireyselleşme odaklı, ekonomisinin sanayiye dayandığı bir toplum yapısından söz edilmiştir. Tönnies, Gemeinschaft sosyal yapısından Gesellschaft'a dönüşüm sürecinde ilerlemeci ve evrimci bir perspektife sahiptir (Kivisto, 2008: 124). Toplumda yapısal farklılaşmanın bağlantılar bağlamında göz önünde bulundurulduğunda cemaat-cemiyet ayrımı Tönnies ardından sosyologlara geniş bir perspektif sağlamıştır. Toplumun temelleri üzerinde değerlendirilmesi daha sonra bir bölüm sosyologlar tarafından da devam ettirilmiştir.

2. Emile Durkheim; Toplumsal Dayanışma ve Düzen

Durkheim düşüncesini düzen ve denge üzerine kurmuştur. Öncelikle yapılması gerekenin toplumu dengeli ve düzenli hale getirmek olduğunu belirtmiştir. Daha sonra da toplumların nasıl geliştiği ve kompleks hale geldiğinin anlamaktır (Cirinlioğlu, 1999,38). Durkheim, böylelikle geçmiş toplumlara getirdiği izahla yeni ve modern toplumu da analiz etmeye ve anlamaya çalışmıştır. Durkheim, modern öncesi toplumun

modern topluma geçişini, yeni toplumun ne şekilde kurulduğunu, bu yeni düzenin devamını, küçük yerel grupların nasıl sanayileşmiş şehirlere dönüştüğünü, iş bölümünün artması ve bununla toplumsal dayanışmaya yol açmasına bağlamıştır (Slattery, 2008: 116).

Durkheim'a göre toplumsal iş bölümü mekanik ve organik dayanışma modellerine dayanmıştır. Toplamları mekanik ve organik olarak sınıflandırmak modern ve modern öncesi toplamları tasvir etmekle birlikte, değışen toplumsal yapıların açıklanması için soyut birer tanım olmuştur. (Turner v.d., 2010: 366). Modern öncesi toplamlarda inşalara arası ilişkiler dada doğrudandır ve iş bölümü az olmuştur. Küçük gruplar halinde yaşayan bu insanlar bulundukları yerde en uygun olan şeyleri yapmakta bunu aynı şekilde yapmaktalar ve grup değeri de benzemiştir. Durkheim'ın mekanik dayanışma dediğı bu ilişki doğrudan ve iç içedir. Ancak artan iş bölümü ile modern toplumda bireyler bağımlı hale gelmiştir. Modern insan diğeri insanın eylemleri sonucuna göre yaşamaya mecburdur ve bu da Durkheim'ın ifadesiyle organik dayanışmaya neden olmuştur. Mekanik dayanışmada benzer benzerle ilişki halinde iken, organik dayanışma işlevsel ferdi farklar üzerine kurulmuştur (Loo ve Reijen, 2006: 19-20).

O halde mekanik dayanışmanın organik dayanışmaya evrimi aynı olmanın yerini farklılık, homojen yapının heterojen yapıya bırakması, toplumcu anlayışın yerini bireyciliğın alması, özel mülkiyetin önem kazanması, bireysel hakların ve sınıf ve statü ayrımının artması şeklinde olmuştur (Slattery, 2008: 124).

Durkheim'ın üzerinde durduğu bir diğeri kavram anomidir. Anomi kriz dönemlerini ifade eder bir kuralsızlık ve karmaşa durumudur. Durkheim geleneksel toplumdan modern topluma geçerken yaşanan değışim ve dönüşümün bireyin toplumla olan ilişkisini sosyolojik izaha çalışmıştır. Bunu yaparken intihar olgusunu ele almıştır. O intiharın toplamlarda normal seyrin dışında meydana gelen patolojik sorunların bireye yansması olduğunu düşünmüştür. İntihar sonucunun ölümle biteceğinin farkında olarak yapılan her eylemdir (Aron, 2000: 266).

İntiharın toplumsal bir sonuç olduğunu düşünen Durkheim, intihar çeşitlerini de birey ve toplum ilişkisine bağlamıştır. Bencil, elcil, fatalist ve anomik olmak üzere dört intihar çeşidinden bahsetmiştir. Bencil intihar bireyin topluma karışamaması ve aidiyet duygusunun zayıflamasına, elcil intihar ise bireyin grup içinde kaybolması ve grubun menfaatleri için kendilerinden vazgeçebilmelerini ifade etmiştir. Fatalist intihara fazla

yer vermeyen Durkheim, aşırı baskıcı tüm bireyselliği engellenmiş zorba bir ortamda özgür olamadığı ve her hareketinin baskı altında olduğuna inan bireylerin intiharını fatalist olarak tanımlamıştır (Turner v.d. 2010: 381-393).

Anomik intihar; Durkheim'in en çok ürerinde durduğu intihar biçimidir. Modernliğe geçiş süreci hızlı ve büyük olmuştur. Geleneksel toplum yerini yeni ve bambaşka bir topluma bırakmıştır. Bu sürece uyum sağlamak zor olmuştur. İktisadi yapı değişmiş tarımla geçinen insanlar bir anda işsiz kalmıştır, maddi değişim manevi yapılarda değişiklikler yapmıştır. Durkheim bu dönemlerde intiharın arttığını belirtmiştir. Yine istatistiksel olarak savaş ve siyasi çalkantıların olduğu dönemlerin intiharın az olduğu dönemler olduğunu ifade etmiştir. Modern dönemin hızlı ve baş döndürücü akışı insanlarda kaygı, belirsizlik ve doyumsuzluk duygularına yol açarak intihara zemin hazırlamıştır (Aron, 2000: 273-274). Durheim yapısal işlevselci sosyoloji anlayışıyla modern toplumu izah etmiştir. Durkheim'in aynı anda modern toplumun sebep olduğu bunalımları anomi ve intihar meseleleri üzerinden tartışmaya yönelik gündeme alması, modernleşmenin sosyal ve bireysel çöküntülere dikkat çekmesi açısından önemli olmuştur.

3. George Simmel: Modern Hayatın Yansımaları

Simmel, moderniteyi tanımlarken onu bilim ve teknoloji ekseninde ele almıştır. Modern yaşamın bireyin ruhsal huzurunu bitirdiğini onun yerine hızlı akış içinde kaybolan bir insan getirdiğini, kaygılı ve bir şeylere özlem duyan çaresiz kargaşa ortamına bıraktığını ifade etmiştir (Frisby, 2008: 23).

Simmel, yapısal farklılaşma sonunda modern öncesi toplumların cüzi olarak yok olması ya da zayıflamasıyla bireyin daha özgür olduğunu söylemiştir. Ancak bu durum kavmiyetçi bir şekilde grup içinde erimiş ve grup sayesinde ayakta kalmış birey için yeni bir durumdur. Artık özerk olan birey yeni duruma adaptasyon sağlayamamaktadır. Modernizm iş bölümü hasebiyle insanları birbirine bağlı kılıyor görünmesine rağmen bu yeni ilişki biçiminin araçsal ve şekilsel olması yani menfi olmasına yol açmıştır (Loo ve Reijen, 2006: 18).

Simmel, toplumsal olarak farklılaşma sürecinin bağlantısal örüntülerinde iki esas değişiklik oluşturduğunu ifade etmiştir. Öncelikle gruplar doğal bir şekilde değil rasyonel bir şekilde oluşmaya başlamıştır. Daha sonra ise bu grupların sayısı artmıştır.

Organik yapıda bireyin katıldığı grup sayısı azdır. Ancak modern toplumda sayı artmış ve birey grupları kendi seçebilmiştir (Turner vd., 2010: 294-295).

Tüm bu değişim elbette ki kolay olamamıştır. Hem süreç hem de sonuçlar yeni sorunlara yol açmıştır. Artan grup ilişkileri rekabet ortamı ve çatışmaya yol açmıştır. Birey üzerinde bir baskı hissetmeye başlamıştır. Bilhassa yoğun kent hayatı kapital ekonominin insan ilişkileri üzerindeki etkisi insanı ruhsal ve zihinsel olarak hâkimiyeti altına almıştır. Yeni kalabalık ve hızlı yaşam kişinin duygu durumunda ani ve bazen köklü değişikliklere sebep olmuştur (Altun, 2005: 166-167).

4. Karl Marks: Kapitalist Modernleşme

Çatışmacı kuramın teorisyenlerinden biri olan Karl Marks (1818-1883), modernleşmeyi değişen ekonomik yapıyla açıklamıştır. Gelişen sanayi ve kapital ekonominin topluma yansımalarına değinmiştir. Modernleşmeyi kapitalist olarak görmüş ve kapitalizmin tüm çelişkilerini açığa çıkarmayı denemiştir (Harvey, 2006: 120). Yaşadığı dönemdeki tüm değişimleri gelenekten uzaklaşmayı ifade ederken eski değer yargılarının ve fikirlerin dağıldığını yeni olanlarınsa katılmasından gözden düştüğünü söylemiştir. Marks, katı olan her şeyin buharlaştığını tüm kutsalların yok olduğunu söylemiştir (Marks ve Engels, 2011: 50). Yeni ekonomik düzen kapitalist üretim ilişkisine bağlı olarak burjuva ve proletarya sınıflarının doğmasına ve bu sınıflar arasında çatışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Burjuvanın işçi sınıfını sömürmesi ve insanlardaki yabancılaşmayı da kapitalist ekonomi modeline dayandırmıştır.

Marks, insanlık tarihini iktisadi yapılarına göre sınıflandırmıştır. Dört üretim biçiminden bahsetmiştir. Bunlar Asya tipi, Antik, feodal ve kapitalist ekonomidir. Asya tipi ekonomide tüm sınıflar devlete tabi olmuştur. Antik dönemde üretim ilişkileri köleliğe dayanmıştır. Feodal yapı da bu kölelik toprağa kapitalizmde ise paraya bağlı hale getirilmiştir. Tüm bu üretim biçimleri insanı sömürmeye yöneliktir. Marks bu sömürünün kapitalizmin kendini yok edip sosyalizme geçmesiyle sonlanacağını düşünmüştür. Ona göre bunlar, bireyin birey tarafından sömürülmesinin farklı şeklini oluşturmuştur. Sosyalist üretim şekli yani bir araya gelmiş üreticiler, bireyin birey tarafından sömürülmesine, elleriyle istihdam edilenlerin hem üretim vasıtalarının mülkiyetini, hem de siyasi gücü elinde tutan bir sınıfa bağlılığına katkıda bulunamadığı için burjuva üretim şekli son uyumsuz toplumsal şekli olmuştur (Aron, 2000: 127).

Toplumların dönüşümü konusunda evrimci ve bütüleştirici bir yaklaşım gösteren Marks, üretim ilişkilerine bağlı olarak beş basamaklı bir evrim tipolojisi çizmiştir; İlkel Komünal, Feodal, Kapitalist, Sosyalist ve Komünist düzenler. Kapitalist düzen, Marks'ın bulunduğu dönemi ifade ederken öngörüsüne göre ileride işçi sınıfı tarafından temellendirilecek olan Sosyalizm ve Komünizme geçilecektir (Cirhinlioğlu, 1999: 122).

2.1.3. Batılılaşma

Batı'nın coğrafi olarak dahi nereyi kapsadığı tartışılan bir meseledir. Batı dendiğinde ABD algılanacak mıdır yoksa sadece Batı Avrupa mı anlaşılacaktır. Kimi düşünürler ABD, Batı Avrupa ve Japonya'yı Batı olarak kabul etmiştir (Guénon, 1991: 40). Ayrıca Balkan ülkeleri ve Doğu Avrupa'nın Batı kabul edilip edilmeyeceği de net değildir. Türkiye ve Rusya gibi kendisinin hem doğu hem de Batı ülkesi olduğunu ifade eden ülkelerin durumu da muallaktır.

Görüldüğü gibi Batı ve Doğu coğrafi olarak dahi görüş birliğinin sağlandığı kavramlar olamamışlardır. Sosyal bilimlerdeki pek çok kavram gibi birden fazla tanıma sahiptirler. Yönlerden hareket ederek bakıldığında Doğu ve Batı hemen her durumda değişebilmiştir. Türkiye Yunanistan için batıdayken İran için doğudadır (Ülken, 1948: 11, 99). Bu da demek oluyor ki Doğu Batı kavramları jeopolitik olarak birbirinden ayrışsa da sosyal bilimlerde mekânsal bir anlamda değil kültürel, ekonomik ve tarihi bir anlamda kullanılmıştır.

Doğu-Batı kavramlarının doğuşunu Doğu Roma ve Batı Roma ayrımında kadar vardırılmıştır. Doğu ve Batı Roma arsında da coğrafi ve idari bir ayrım bulunmaktaydı. Bu şekilde yaklaşıldığında Doğu'yu Doğu Romanın hâkim olduğu medeniyeteler; Batı'yı ise Batı Romanın hüküm sürdüğü medeniyetler tanımlamıştır. Hristiyanlığın Akdeniz Bölgesinde hâkim olduğu dönemlerde Roma'nın ikiye ayrılması sonucu mezhep ayrışması da yaşanmıştır. Batı Roma'yı Katolik Kilisesi Doğu Roma'yı ise Ortodoks Kilisesi temsil etmiştir. Batı ve Doğu ayrımı 8. yüzyılda İslam Medeniyetinin doğuşuyla daha da kesinleşmiştir. Orta Çağ'da yaşanan Haçlı Seferleri sonrasında artık Batı Hristiyanları Doğu da Müslümanları kapsamıştır (Ülken, 1948: 12-13). Yine de net bir Doğu Batı tanımı Aydınlanma, Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra yapılabilmektedir (Ülken, 1948: 13).

16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar sırasıyla Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncesi Batı'nın karakterini şekillendirmeye başlamıştır. 19. yüzyıldan itibaren de çoğulcu medeniyetler yerini tekilci medeniyete bırakmıştır. Kendini yenileyen ve aydınlanan Batı tarihi karanlık çağda kalmış Doğu için yeni bir ideal olmuştur. Böylece, Aydınlanma fikri ile zihni değişimini gerçekleştiren Batı ben-idraki 19. yüzyıl sömürge döneminde yayılcı/empyralist uygulamaları ile tarihi değiştirebilen etken bir benlik olarak, 19.-20. yüzyıl haritalarını oluşturmuş ve Avrupa egosantrik bir perspektif ile Batı mekân algısını meydana getirmiştir. Johann Galtung, Batı uygarlığının prototipi olan Batı bireyinin içinde yaşanan ortam ve yeryüzü algılamasını şu önermesiyle dile getirmiştir: “Batı ve bilhassa Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın ortasını oluşturur, diğer tüm bölgeler bu ana kuvvetin etrafını (periphery) teşkil ederler” (Davutoğlu, 1997: 152). Bu Avrupa-merkezli Batı mekân anlayışı ve algılayışı kendini dünya kürenin odağına yerleştirmiş, “despotik doğu” uygarlıklarının mekân ve coğrafyalarını da “Uzak Doğu”, “Yakın Doğu” ve Orta Doğu” gibi ifadelerle kavramsallaştırmıştır.

Güçlü medeniyet adımlarına temsillik edebilecek ve fazlaca bir medeniyet birikimi oluşturabilecek aktifliğe sahip toplumlar tarih sahnesinde oldukları an ile tarih sahnesini etkin bir erk olarak belirlemeye başladıkları tarih arasında varoluş sorunsallarını manalı bir çerçeveye denk getiren bir dünya görüşü dizayn etmiştir. Medeniyetlerin asıl dayanağını şekillendiren bu “ben-idraki”, her uygarlığın varlık bilinci ile uyumlu olacak şekilde bir mekân-zaman algılamasını da ortaya koymuştur (Davutoğlu, 1999: 39).

Ön dönemini 15. yüzyıl Rönesans Çağı'nın dizayn ettiği, bir dünya görüşü, bir fikri ve bir dilim olarak Aydınlanma hareketinin Avrupa (Batı) medeniyetinde monolitik ve homojen bir fikri şekli meydana getirdiğini belirtmek yanlış bir ifade olmayacaktır. Bu sebeplerden ki, tek bir Aydınlanma yerine İskoç, Anglosakson, Fransız ve Alman Aydınlanması gibi birbirinden farklı Aydınlanmalardan bahsedilmiştir. (Çiğdem, 1997: 13-19). Fakat farklı bölgelerde yaşanan ve çeşitli felsefi fikirleri ifade eden tüm bu Aydınlanma dönemlerinde fikir adamlarını birleştiren ortak bir anlamı vardır: Akıl. Aydınlanma döneminde bütün toplumsal ve politik ilişkiler akla dayalı ve rasyonelliği merkeze alan bir plana oturtulmaya çabalanmıştır. Bununla beraber, akıl Aydınlanmanın bütünleştirici ve merkezi unsurudur. Yani, 18. yüzyıl

Aydınlanma dönemine Akıl çağı denmesinin nedeni de bu olmuştur (Çiğdem, 1997: 19).

Aydınlanma felsefesi rasyonelliğe öylesine bir mana atfetmiştir ki “Aydınlanma akı”, Antik Çağ’da Eflatun ve Sokrates’ten beri devam eden “geleneksel akıl” kavramından ziyade daha farklı bir boyuta ulaştırmıştır. Aydınlanma teorisyenlerine göre, bu yeni rasyonellik, geleneksel/nesnel akıl gibi edilgen değil; değiştirici-dönüştürücü ve etken, Horkheimer’ın kavramsallaştırmasıyla “öznel” bir akıldır (Özipek, 2005: 25-26).

Şeyleri ve soyutlanmaları çözümlenebilir kılan bu “akıl” bakışı, Aydınlanma felsefesi kapsamında artık ontolojik bir kategori değil, yönelimsem ve etken bir benliktir. Hem de öylesine bir benlik ki, Aydınlanma fikrinin akla kazandırdığı bu içerik, aklın ilerisine giden bir takım mana ve hedefleri bünyesinde barındırmıştır. Lakin Aydınlanma’ya verilen Kantçı karşılık, etken bir benlik olarak aklın bu çerçevedeki mana ve işlevini göstermesi bakımından fazlasıyla ilginç olmuştur. (Özipek, 2005: 27).

2.1.4. İslamcılık ve Batı

İslam medeniyeti sahnede yer almaya başladığından beri zaman zaman artan bir şekilde tartışmaların odağında yer almıştır. Bilhassa son zamanlarda dünyada ve İslam Dünyasında tartışılan sosyal ve siyasal İslam anlayışı İslamcılığı red ya da savunma konumuna getirmiştir. Bu durum felsefi açıdan İslam Dünyası için bir avantajdır. Böylece İslamcılıkla ilgili fikirler paylaşılrken ayrıca İslam Dünyasının sosyal, politik ve kültürel durumu da gözler önüne serilebilmiştir (Yıldırım, 2012: 65).

Tabi ki İslamcılığı belli ve küçük bir kesim üzerinden yorumlamak ve anlamaya çalışmak ve gerçeğin o olduğunu düşünmek doğru olmaz. İslamcılığı bugünün anlaşılması için araç haline getirmek, güncel fikirleri haklılaştırmak adına yapılan açıklamalar sadece literatürün genişlemesini sağlayacaktır. Uzun bir geçmişse sahip olan İslamcılık, çağdaş fikri saplantılardan uzak rasyonel bir açıklamayı hak etmektedir. İslamcılığı ele alan düşünürler gerek savunmak gerek de reddetmek için olsun neticede onu anlamaya ve tanımlayama çalışmışlardır. Günümüze kadar Batı’nın geçirmiş olduğu aşamaları geçirmiş olan İslamcılık tanımlanmaya çalışırken sadece metodolojik bir ihtiyaç olarak görülse de aslında indirgemeci olduğu da söylenebilir (Yıldırım, 2012: 66).

Tüm olguları olduğu gibi İslamcılığı da rasyonel ve nesnel bir şekilde tanımlamak gerekir. İslamcılığın tarih içindeki serüveninin objektif olarak açıklayacak veriler gerekmektedir. İslamcılık tartışmalarını açıklamak için tarihsel bir çizgide süreç analizi yapılması ihtiyaçların karışlanması için bir başlangıç olacak, İslamcılık olduğu söylenen düşüncelerin anlaşılmasını da sağlayacaktır. İslamcılığın tarihi üzerine yapılacak ilk çalışma gösterir ki Cumhuriyet dönemine kadar ilk dönem ya da Klasik dönem olarak adlandırılabilir. İkinci ya da Cumhuriyet sonrası dönemin bugüne kadar ilk dönemden farklı bir tarihsel ve toplumsal değişim yaşadığı anlaşılmıştır. Türkiye için konuşulduğunda Cumhuriyet öncesi ve sonrası Türkiye dışında da ayrı zaman ve mekânları aşan bir akım olarak İslamcılık da yeni eğilimler ve tecrübeler edinmiştir. Bu süreç sonucunda artık homojenlikten söz edilemez. İslamcılığın Türkiye’de her iki dönem için devamlılığı inkâr edilemez. Her ne kadar Osmanlı geleneksel bir toplum yapısını ifade etse de Cumhuriyet bu toplum ve kültür üzerine kurulmuştur. Bu sebeple İslamcılığı da gelenek ve sonrası olarak ek tanım içine sığdırmak mümkün değildir (Yıldırım, 2012: 66-67).

19. yüzyıl, Osmanlı devletinin isyanlara, toprak kayıplarına ve farklı uluslararası etkenlerin hegemonya nüfuzlarına karşı kendini savunmak için stratejiler oluşturduğu bir tarihsel dönemdir (Yıldırım, 2012: 67). Batı karşısında güç kaybeden Osmanlı askeri, politik ve iktisadi olarak zayıf düşmüştür. Çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı özellikle Fransız Devriminden sonra profan, pragmatist düşünce sistemlerine yenilmiştir (Lewis, 2013: 76). Avrupa’da yayılan ulus devlet anlayışı, politik anlayışın farklılaşması köklü bir değişim yaşanmasına sebep olmuştur. Dünya bu değişimlere ayak uydurmaya çalışırken Osmanlı da Islahat Fermanıyla yeni bir dönemin başladığının sinyalini vermiştir. Bu fermanla artık Osmanlı’nın yüzünün Batı’ya çevrildiği daha net bir işaret olarak kabul edilir (Bulaç, 2005: 52-53). Batı’ya olan bu hayranlığın sonucunda Müslümanların Gayri-müslümlere nazaran dezavantajlı duruma düşmelerine Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa gibi isimler karşı çıkmıştır. Böylece İslamcı bir tavır sergilemiştir.

İslamcılar farklı tarihlerde İslam’ın asıl kaynaklarına gitme çabalarına girmişlerdir. Zaman zaman politik ya da toplumsal değişimler denemiştirler. Fakat Osmanlı’nın zayıflaması farklı bir çatışmanın olmasına yol açmıştır. Askeri, siyasi ve teknolojik olarak ilerleyen Batı ezeli düşmanı gördüğü İslam Dünyasına karşıt hamlelerde bulunmuştur. Müslümanların da daha önce tanık olmadıkları bu hamlelere

hazırlanması gerekmiştir. Şentürk bu durumun ideolojik olduğunu ifade etmiştir (Şentürk, 2011: 111). İslamiyet bir din olarak değil ideoloji olarak yer bulması dini değerlerini gözden geçirmesine yol açmıştır. Uzun yıllar saltanat, tarım ve Sünnilikle ayakta kalmayı başaran Osmanlı'nın Batı'nın üstün olduğunu anlaması ve bu yarışa dâhil olması biraz zaman almıştır.

Müslümanların tarihine bakıldığında Abbasi döneminde Yunan Felsefesiyle 13. yüzyılda da Moğol saldırılarına karşı güçlü bir toplumsal, siyasi ve felsefi duruş sergileyebilmiştir. Ancak Batı'nın gücü eline aldığı ve İslam Dünyasıyla çatışmaya girdikleri dönemde Müslümanlar tüm bu niteliklerini yitirmek üzeredir. 19.yüzyıl Batı'nın bilgiye ulaşmasını kolaylaştırmış, Batı kendi düşüncesini yaymaya başlamıştır. Bu durumdan Osmanlı aydınları da nasibini almıştır. İslam ve Doğu dünyası git gide kan kaybederken Batı'nın güçlenmesi ve maddi olarak ilerlemesi Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur (Lewis, 2013: 76).

İslamcı düşünürler İslam medeniyetinin sonunu, toplumun refahını ve mutluluğunu düşünmek konusunda hem fikir olmalarına rağmen homojen bir fikir yelpazesi oluşturamamışlardır. Aydınlar kendi içlerinde çok marjinal Batı anlayışlarına yönelmişlerdir. Sert bir Batı ya da sert bir İslamcılık arasında birçok fikir türemiştir. Yüzyıllı aşkın bir süredir Batılılaşma ve İslamcılık arasında bir tercihe zorlanan aydınlar yeni fikirler üretmeye çalışmıştır. İslamcılar, Batının bilim ve yöntemde somutlaşan gelişmesinin son universal dinin bağlıları olan Müslümanlar için fikirsel bir krize neden olmasına engel olmak, Osmanlı devleti için yakın bir gözdağı oluşturmaya başlayan Batı görüngüsüne makul bir izah getirmek, İslam'ın Batılı düşüncelerin bağımsızlık, eşitlik, hukuk gibi hedeflerini aşan bir seviyeden insanlığa seslendiği, çağdaş ve düzenli bir bütünlük içinde anlatmak ve devletin toplumuyla beraber bekasını ve bütünlüğünü savunmak gibi mesuliyetlerle karşı karşıya idiler.

2.1.5. Oksidentalizm

Oksidentalizm, Fransızcada Batı anlamına gelen “occident” kelimesinden doğmuştur. Doğu-Batı döngüsü Orient-Occident biçiminde ifade edilirken, Doğulu/Doğu'ya has olan Oriental, Batılı/Batı'ya has olan ise Occidental olarak adlandırılmıştır. Bu kökeni sayesinde oksidentalizm Batı bilimi olarak adlandırılması da onun bilimliğine ilişkin öngöründe bulunmada aceleci olmamak gerekir (Öztürk, 2008: 71).

Bir terim olarak ele alırsak oksidentalizm, değişik perspektiklere göre değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeleri, net bir ifadeyle üç başlık halinde incelemek mümkündür:

1. Oksidentalizm, Doğu'nun, Batı'yla mücadele halinde olması, kendi çıkarları istikametinde çalışarak onlara mani olmaları ve onların yerine geçme çabası içerisinde bulunmalarıdır.
2. Oksidentalizm, Batı karşıtlığı demektir. Bazı batılı teorisyenler Ian Bruma, Avishai Margalit ve benzeri oryantalistler oksidentalizm'i, Batı düşmanlığı olarak adlandırmaktadırlar (Stanly, Turner Bryan 2003: 68). Oryantalistlerin bu fikirlere sahip olmaları, oksidentalistler hakkındaki yanlış düşünce biçimidir. İddia edildiğinin tersine oksidentalizm, bir düşmanlık, kin ve nefret vasıtası değildir. O, Doğu'nun kendini anlamlandırma ve Batı'yı tanıma vasıtasıdır. Oksidentalizm, fikir tarzı, karşı söylem ve bilim olmak üzere üç alanda ele alınabilmektedir.
3. Oksidentalizm, Doğu'lu düşünürlerin tarafsız bir bakış açısı ile batıyı incelemeleri, onları sağlıklı bir biçimde tanımaları, onların tüm açılardan olumlu özelliklerini almayı ve olumsuzluklarından kasıtlı olarak uzak durmayı tespit etmeleri yöntemindeki çalışmadır. Bu biçimde düşünen oksidentalistlerin amacında, yalnız Doğu'nun değil, ayırım gözetilmeden bütün insanların refahı vardır (Öztürk, 2008: 75). Bu çerçeveye göre oksidentalistler, hedeflerine ulaşmaları için bilimsel ve eğitimsel çalışmaları ön plana çıkarmalıdır.

Robert Woltering de, oksidentalizm tanımlamasında doğunun kendi karakterini kaybetmeden Batı'nın faydalı değerlerini araştırıp ortaya koyması manasında yorumlamaktadır (Metin, 2008: 70).

Tüm bunların yanında, her durumu ile Batı sempatizanlığı içerisinde olan doğulular da bulunmaktadır. İslâm dünyasında, bu duruş içerisinde bulunan çok sayıda kişinin varlığı, bir gerçektir. Fakat en isabetli ve en realist olanı, üçüncü maddede değindiğimiz yoruma sahip olan oksidentalistlerdir. Bununla birlikte, az bir kısım olsa da oryantalizmi, doğunun cezbedici yönü ve Oksidentalizmi de Batı'nın güzellikleri manasında yorumlayanlar da mevcuttur (Metin, 2008: 71).

Oksidentalizm ile meşgul olan bireylere, oksidentalist denir. Büyük bir tanımla oksidentalist, batı üzerine bir davranış ve bakış açısı geliştiren, bu alanda daha önce var

olmuş olan çalışmaları tekrarlayan, Batı'yı ve batı uygarlığını çalışma alanı haline getiren ve Batı ile alakalı bir takım düşünceleri olan insanlardır. Genelde bu insanlar, doğulu araştırmacılar olarak kabul görmüştür. (Metin, 2008: 71).

Oryantalizm, şarkiyatçılık, istiṣrak ve doğu ait olarak bilindiği gibi, oksidentalizm de bunun aksine batı bilimi veya garbiyatçılık sözcüğü ile tanımlanmıştır. Oryantalizm ile ilgilenen insanlara müsteşrik tanımlandığı gibi oksidentalizm ile ilgilenen insanlara da müstağrib denilmiştir. Oksidentalizm, doğunun batıyı değer, ibadet, kültür, tarih, coğrafya, görenek, iktisat, politika, örf ve adet açısından değerlendirmesidir. Diğer bir deyişle ile oksidentalizm, doğunun batıyı didaktik araştırma konusu yapmasıdır. Şu anda oryantalizm, eğitimsel bir konu iken, oksidentalizm henüz o kısma ulaşamamıştır. Batı'ya karşı, kendi değerlerini, kültürünü, dinini, kısacası tüm adetlerini savunan doğuluların bu yaklaşımı, oksidentalizm olarak tanımlanmıştır. Bu, bir başka ifadeyle İslam âleminin oryantalizme karşı geliştirdikleri bir savunmadır. Oksidentalizm, oryantalizm'in zıttıdır. Oryantalizm, kısaca nasıl Batı'lı bakış açısıyla doğu toplumlarına bakmak manasına geliyorsa, oksidentalizm de, aksine doğunun bakış açısı ile batı toplumlarına bakmak manasına gelmektedir (Metin, 2008: 73).

Oksidentalizmi, Batı halklarını, onların değerlerini, her yönü ile bilimsel açıdan akademik düzeyde araştırmak olarak tanımlayabiliriz. Bununla beraber Oksidentalizm hareketi, doğunun, batının kendisine yüzyıllarca uyguladığı kalıplaştırma durumuna karşılık direnç göstermesi, bu kalıplaştırmayı bilerek bilimsel çalışmalarla onu telafi etmesidir. Bu anlayışta, önyargı değil, bilimsel bir perspektif etkin olmalıdır. Bu nedenle batıyı yakından bilmek, onu olumlu yönden eleştirmek ve onlara karşı gösterilebilecek tüm karşı koymaları anlamaya çalışmak gerekir (Metin, 2008: 74).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NURETTİN TOPÇU'NUN FİKİR DÜNYASI

3.1. Nurettin Topçu'nun Hayatı

1909 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Nurettin Topçu aslen Erzurumludur. Topçuzade Ahmet Efendi'nin oğlu olan Topçu o zamanın koşullarına göre iyi bir eğitim öğretim sürecinden geçmiştir. Anaokulunu Bezm-i Âlem Valide Sultan Mektebi'nde okuduktan sonra ilkokulunu da Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi'nde tamamlamıştır. Daha sonra Vefa İdadi'sine kaydolan Nurettin Topçu bu okulu birincilikle tamamlamıştır. Topçu ergen yaşlarda olgunlaşan bir şahsiyet olduğundan felsefeye olan merakı da ilk olarak İdadi yıllarında başlamıştır. Bu karakteri ilerleyen yıllardaki ahlakçı temayülünü gittikçe belirginleştirmiştir (Kara, 2016: 19).

Lise eğitimini İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamlayan Topçu, akabinde 1928 yılında kendi imkânlarıyla girdiği yurt dışı sınavını başarıyla geçip devlet bursuyla Fransa'ya gitmiştir. Fransa'da Bordeaux Lisesi'nde psikoloji okuyarak eğitim hayatına başlayan Topçu en temel fikirlerinden birisi olan Anadoluculuk fikrini bu dönemlerde edinmiştir. Remzi Oğuz Arık ve Ziyaettin Fahri Findıkoğlu gibi bu fikriyatın önde gelen düşünürleri ile Fransa'da tanışmıştır. Yine Fransız filozofları olan Maurice Blondel ve Louis Massignen ile tanışıklığı da bu süreçte olmuştur. Bordeaux Lisesi'nden sonra Strasbourg Üniversitesi'ne başlayan Nurettin Topçu burada ahlak, sanat tarihi ve felsefe üzerine eğitim almış ve birçok çalışmalar yapmıştır. Sosyoloji derneğine de bu dönemlerde kaydolmuş ve çeşitli yazıları ile derneğin yayınlarına katkı sağlamıştır. Üniversite eğitiminden sonra da Sorbonne'da akademik çalışmalara başlamıştır. Türkçedeki ismi İsyen Ahlakı olan “Corformisme et Revolte” adlı felsefe doktorasını burada kısa sürede tamamlamış olan Topçu doktora eğitimini bu üniversitede tamamlayan ilk Türk öğrenci olmuştur. (Kara, 2016: 19-20)

Fransa'da bulunduğu çevrede çok sayıda Hristiyan mistik yapısına sahip düşünür vardır ve bu düşünürler aynı zamanda Batı medeniyetine ilişkin dinsel ve ahlaki düzeyde eleştirilerde bulunmaktadır. Bu durum Topçu'yu Avrupa'nın Orta Çağ yapısı ile ilgilenmeye yönlendirmiştir. Orta Çağ'daki Hristiyan mistisizmi ile ilgili alakalı yoğun okumalar yapan Topçu bu birikimden oldukça etkilenmiştir. Fransa'da

geçirdiği altı yıllık dönem Topçu'nun fikriyatının da büyük oranda biçimlendiği yıllar olmuştur. (Kara, 2016: 21).

Oldukça yoğun geçen altı yıllık bu eğitim sürecinden sonra 1934 yılında Topçu, Türkiye'ye dönmüştür. Önce Galatasaray Lisesi'nde, ardından da İzmir Atatürk Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak çalışmıştır. Daha sonra 1974 yılında emekli olana kadar sırasıyla Denizli Lisesi, Haydarpaşa Lisesi, Robert Koleji, Vefa Lisesi, İstanbul Erkek Lisesi ve İmam Hatip Okulu'nda öğretmenlik mesleğini icra etmiştir. Bir dönem Hilmi Ziya Ülken'in himayesinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde eylemsiz bir doçent olarak bulunmuştur. Fakat akademik kadro alamamıştır. Türk Kültür Ocağı, Milliyetçiler Derneği, Türk Milliyetçiler Derneği ve Anadolu Fikir Derneği'nde düşünsel faaliyetlerine devam etmiştir. İzmir'de 1939 senesinde yayın hayatına başlayıp İstanbul'da basılacak Hareket Dergisi ile faal olarak içinde bulunacağı bir dünya görüşü mücadelesini vefat edene kadar devam ettirmiştir. Kanseri hastalığı emekli olduktan bir yıl sonra Topçu'yu yakalar ve 10 Temmuz 1975 tarihinde ardında çok sayıda eser bırakarak vefat etmiştir. (Kara, 2016: 24).

Nurettin Topçu, çocukluğunu imparatorluğunu sıkıntılı geçen son yıllarında yaşamış, Cumhuriyet'e geçildikten sonraki ilk dönemlerin etkilerini hissetmiş, Fransa'da altı yıl bulunduğu için Batı'yı tanımış, Türkiye'ye dönüşünde de hem tek partili dönemin hem de 1950'li yıllarla birlikte Demokrat Parti ve onun devamı olan siyasi düşüncelerin uygulamaları karşısında da düşünsel düzeyde bir tavır göstermiştir. Topçu geleneksel değerlerle birlikte Batı değerlerini de tanıyan bir şahsiyettir. Doğumundan Valide Sultan Mektebi'ne gittiği döneme kadar geleneksel değerleri tanımış, Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi'ne başlayıp Fransa'daki altı yıllık eğitimini tamamladığı dönemde de Batı değerlerini tanımıştır (Kara, 2016: 26).

Nurettin Topçu hayatı boyunca siyasetten ahlaki yapıya ve eğitimden ekonomik meselelere kadar birçok konuda eserler vermiştir. Taşralı isimli eserinde Anadolu insanının trajedisinin hikâyelerine taşımış ve ölümünden yıllar sonra 1999 senesinde yayınlanacak olan bir de roman yazmıştır. Reha isimli eserinin ilk kısmını 17 yaşındayken 1926 senesinde yazmış, ikinci kısmını da Fransa'dan döndükten hemen sonra tamamlamıştır. Bu eseri, Topçu'nun henüz Fransa'ya gitmeden ve gençken mistik bir ruh yapısına ve idealist bir dünya görüşüne vukufiyeti olduğunu göstermiştir (Kara, 2016: 26).

Hareket felsefesi Topçu'nun fikirlerinin merkezindedir. Topçu tasavvuf, ahlak, milliyetçilik, eğitim ve öğretim, ekonomi ve insan sorunsalına hep hareket zaviyesinden yaklaşmıştır. Alparslan, Yavuz Sultan Selim, Fatih Sultan Mehmet, Yunus Emre, Mevlana, Mehmet Akif, Yahya Kemal, Hüseyin Avni, Massignon, Pascal, Maurice Blondel ve Bergson gibi şahsiyetlerden ciddi düzeyde etkilenmiştir. Topçu, bütün entelektüel hayatı boyunca Anadolu Türkleri Tarihi'nden hareketle, o zamanın ekonomik, siyasi, dini, ahlaki yapılarını ve bu yapılardaki değişimleri anlamaya çabalamış, kendi perspektifiyle de bazı modeller ortaya koymak için uğraşmıştır. Mehmet Akif'i ilkökul yıllarında tanımış, lise yıllarında namaza başlayarak maneviyata yakınlaşmış, ardından bir Nakşibendi şeyhi olan Abdülaziz Bekline ile tanışınca bu hali olgunlaşmış ve pekişmiştir. İstanbul'daki Civizade Camii'nde görev yapan bu şeyhle Sırrı Tüzer vesilesiyle tanışan Topçu onun etkisi altında kalmıştır. Avrupa'dan döndükten sonra zihin dünyasında rahatsızlık uyandıran pek çok sorunun cevabını da bu hocadan almıştır (Kara, 2016: 27).

Topçu'nun temel amacı millete faydalı kişiler yetiştirmektir. Onun bu özelliğini şu sözleri ortaya koymuştur: “Yarın ki Türkiye'nin kurucuları, yaşama zevkini bırakıp yaşatma aşkına gönül veren, sabırlı ve azimli, lakin gösterişsiz ve nümayişsiz çalışan, ruh cephesinin maden işçileri olacaklardır. Bu ruh amelesinin ilk ve esaslı işi, insanı yetiştirmektir” (Topçu, 2017a: 17).

Çeşitli liselerde öğretmenlik yapan Topçu, yüzlerce genci yetiştirmek için gayret göstermiş, birçok makale yayınlamış ve dergi çıkarmıştır. Kendisi üniversitede hoca olamasa da fikirleri çeşitli üniversitelerde yüksek lisans ve doktora tezlerine konu olmuştur. Nurettin Topçu'nun şahsiyetini farklı yönlerden incelemek; onu daha iyi tanımak, modernizme ve Batı'ya nasıl baktığına ilişkin çıkarımlarda bulunmak ve idrak etmek için oldukça faydalı olacaktır.

3.2. Topçu'nun Fikirleri

3.2.1. Topçu'nun İsyân Ahlakı

Nurettin Topçu, iki tür isyan anlayışından bahsetmiştir: bunlardan ilki, Tanrısız bireycilik yönüyle Jean Jacques Rousseau (ö.1778)'nin insanlar kaynaklı her biçim şeyi yok sayan bir duruşa sahip olan hasta ferdiyetçiliği; Max Stirner (ö. 1856)'in Tanrı'sız ferdiyetçilik manasındaki anarşizmiyle Schopenhauer (ö. 1860)'un nihilizmle nihayete eren kötümser iradeciliğidir. Diğer ise bireysel iradenin kendi yetersizliğini ve

beceriksizliğini ortadan kaldırmak adına ilâhî iradeye katılması, diğer bir deyişle, Allah'ın kişideki hareketi, O'nun bizzat bize karşı başkaldırışıdır (Topçu, 2017b: 81).

İlk kısımdaki başkaldırış anlayışı için Rousseau, bütün insani kurumlar yerine sadece sosyal hayatın ortaya çıkardığı kurumlara başkaldırmakta, kurtuluşu da somut ve gerçekleşmiş birikimde bulmaya çalışmıştır. Bu açıdan kötülüğün ilk nedeni insanlar arasında oluşan eşitsizlik durumudur. Lakin başlarda insanlar arasında doğal eşitsizlikte kötülük ya da tutsaklık söz konusu değildir. Bu sebeple kötülüğün ortaya çıkmasına neden olan eşitsizlik toplumdan neşet etmiş, kurumsallaşmış eşitsizliktir. Kişi iyi olarak doğar, toplum ise onda bulunan yüksek duyguları kaybettirerek yerine onur ve menfaati koyar. Rousseau da bu yüzden insanlıktan vaz geçerek doğaya sığınmayı arzu etmiştir. Çünkü fert, doğadayken iyi, huzurlu, samimi ve bir de cömertti. Kişi doğanın dışına çıkarak kendi huzursuzluğunu da yaratmış oldu. Topçu, Rousseau'nun başkaldırışı hakkında, “ben” tek olarak yer bulan, kendine yeten bir güç olmadığından bir anarşizmin söz konusu olmadığını düşünmektedir. Âlemde şahsiyetin dayanacağı devamlılık arz eden bir düzen söz konusudur ve bu da doğanın içindedir. (Topçu, 2017b: 88). Yine bu grupta mevzu ettiği bir başka başkaldırış anlayışı da Stirner'in herhangi bir sınırlamayı kabul etmediği isyanıdır. Ona göre insan kendi şahsiyetini her şeyin merkezi noktasında konumlandırır çünkü evrende kişilik haricinde korunması gereken bir başka şey yoktur. İnsan adına kendi kişiliğinin üzerinde bulunan hiçbir şey sabit değildir (Topçu, 2017b: 88).

Stirner, bireysel kişiliğini mani olmak üzere ve de onu şahıslarına köle kılmak amacı olan devlet, insanlık, halk, doğa, yasa, ahlâk, vatan, vicdan, din ve nizam gibi kişiliğine mani olan şeylere karşı durmaktadır. Çünkü fert yalnız bu kriterlerde özgür ve de mutlu olabilir. Topçu, ferdin yalnız kendisi için yaşadığını, ruhun sadece beden için çarptığını çok güzel bir şekilde meydana çıkaran bu başkaldırışı “anarşistle komünistin isyanı” olarak dile getirmiştir. Topçu'nun Rousseau ve Stirner'la beraber aynı kategoride ele almış bulunduğu diğer bir başkaldırış anlayışı da Schopenhauer'un varoluşu amaç gören kötümserliğidir. Schopenhauer, varlığı ve kötülüğü istemekle aynı gördüğünden var oluşu temel amaç almıştır. Onun başkaldırışı biraz da hayata yönelmiştir. Bu yüzden varlıktan, zevkten, devletten, ezcümle hayatın bize sunduğu her türlü şeyden uzaklaştıracıdır. Bu başkaldırış düşüncesi bir tür iradenin intiharıdır. Kurtuluş, kötülüğün çıktığı kaynak konumunda olan yaşam iradesini, hayatı ve de var

olmayı yok sayıp Nirvana'ya dayanabilmek yoluyla ancak ve ancak mümkün kılar (Topçu, 2017b: 82-83).

Nurettin Topçu, söz konusu olan başkaldırma yaklaşımlarını çeşitli yönlerden eleştirmiştir. Fert ruhunun telef olmasıyla nihayete eren isyan anlayışlarının tümü “Tanrısız insanın isyanı”dır. Bu anlayışlardan birincisi tüm insani kurumların, ikincisi sadece sosyal kurumların ve son olarak üçüncüsü de bizzat varlığın inkârına götürmüştür. Bu sebeple hiçbir insanı gerçek bir kurtuluşa ve de mutluluğa taşıyamazlar. Şu halde Rousseau kurtuluşu vazgeçip tabiata sığınmada bulmakta, Stirner bireysel kişiliğin herhangi bir sınırlama olmaksızın öncelenmesinde, yani bencillikte bulmakta, Schopenhauer da kötülük ve ızdırabın kaynağı durumunda olan iradenin kendi kendisini reddedip Nirvana'ya sığınmasında bulmaktadır. Hâlbuki hakiki kurtuluş ancak rasyonel bilimden felsefeye, oradan da dine yükselme hedefiyle mümkün hale gelmektedir. Diğer bir deyişle kurtuluş, şahsın kalbinin Allah'a açılması ve insandan hareket çıkan iradenin Allah'a ulaşmasıyla nihayete erer. Fakat birey burada durmayıp kendisi ve kendi dışındakilere karşı başlattığı başkaldırışı sürdürürse süreç tersine döner ve de ulaştığı mutluluğu perderpe kaybeder (Karaman, 2000: 91). Topçu, Allah'ı “isyan” mefhumunun muhatabı kılmamıştır. Çünkü “isyan” kavramıyla ne Allah'a isyanı, ne nizam bozan bir isyanı ve ihtilali ne de anarşiyi kastetmiştir. Onun isyan anlayışında nihilizm, anarşizm ve ferdiyetçiliğe asla prim verilmemiştir. Milleti etki altına alan anarşist, çıkarlarının esiri durumundaki bir şahıs olup bu ruh isyanı yitirmiştir. Bunun aksine “isyan” kavramıyla, iradenin kendi mevcut koşullarına ve bireyselliğini, bağımsızlığını yok eden şeylere rıza göstermeyerek başkaldırmasıyla, mükemmellik yolunda önünü kapatan her şeye karşı çıkmasını, başka bir deyişle, iradenin ebediyete kavuşmak maksadıyla her tür menfaat ve duyguya, nefsin sefaletiyle isyanlarına, sonlu mutluluk ve iyiliğe bile isyan eden sorumluluk idealini açıklamıştır. Önceden de vurgulandığı gibi O, ahlak probleminin kaynağına sorumluluğu koymuştur. Bu sebeple onun düşüncesinde isyan, insandaki evrensel nizamı meydana getiren bir aktör ve kâinatta bulunan merhamet düzenine bağımlılık olarak ortaya çıkmaktadır. Merhamet duygusuyla vücuda gelen, fert ile kâinatın Allah karşısındaki güçsüzlüğünü ve de acizliğini oluşturan bu hareket evrensel merhamet düzenine bağımlılıktır. Bu sebeple ki, Topçu'nun zihninde “isyan” insanın kendisini hürleştirmesi ve küçük adımlarla kendisini gerçekleştirmesi, daha iyi bir iradeye getirmesi ve daima daha üstün düzenler oluşturarak Allah'a doğru ilerleme kaydetmesidir (Mollaer, 2007: 32).

Topçu'nun anlayışında isyan, iradeyi ve ebediyete kavuşmasına mani olan her engelden kurtarıcı bir özelliği taşımıştır. Bununla beraber tüm isyan hareketlerinin bu nitelikte olduğu söylenemez. İsyanın kurtarıcı olması için, ferdi ya da toplumsal menfaat ve hedeflerden değil, insanda ilahi cevher halinde bulunan evrensel merhamet düşüncesinden meydana gelmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bu fikriyat insanın şahsiyetiyle vücuda gelmiş ve ayrılmaz bir tarafı şekline gelmiş bulunmaktadır. Başka bir söyleyişle isyan fiili, ahlaki bir eylem olduğunda kurtarıcılık özelliğini de yapısında bulundurmıştır. Her hareketin bir isyan hareketi olmadığı gibi her isyan hareketi de bir ahlak hareketi değildir. Hatta bazen isyan hareketi işkence bile olmuştur. Bireysel ve toplumsal menfaat ile gayelerden değil, bireyde ilahi bir hazine olan ve onu sorumluluk düşüncesiyle harekete geçiren merhamet duygusundan ortaya çıkan, nefis ve mahkûm edici güçlere karşı çıkan, ebedi olana yönelmeye mani olan, hepsini yok eden kişisel hırs ve iradenin karşısında duran isyan hareketi bir ahlak hareketi karakterindedir. Ancak bu özellikte bir hareket kurtarıcılık niteliği yönünden insanı önceden söz ettiğimiz bencil karaktere sahip arzu ve isteklerin, ihtirasların esaretinden kurtarabilmiştir. (Topçu, 2017b: 99).

Topçu'nun yeni bir evrede geliştirdiği isyan düşüncesinde hem bir anarşizm ya da anarşist tavır, hem de uysallık bulunmuştur. Bireyin kendi yetersizliğini kabullenip harekette bir olağanüstülük yapma kuvvetine sahip olana müracaat etmede anarşizm bulunmaktadır. Bireyin kendisinden yardım istediği güç karşısında takındığı tavır ise gerçek bir uysallık nişanesi olmuştur. İsyandaki anarşizm, fertte evrensel bir mesuliyet halinde bulunan merhametle kendi mukadderatına tek başına hâkim olan “Yegâne Varlık” tan medet dilenen imanın sesidir. Bu anlayış, hareketin her biçim esaretten kurtularak hedefi olan ilahi iradeye kavuşmak için verdiği mücadelenin içerisinde ortaya çıkmıştır. Esaretten kurtulan iradenin ilahi iradeye teslimiyet göstermesi ise isyandaki uysal duruşu ifade etmiştir. Haliyle her özgür hareketimiz ya da ahlaki hareketimiz bizce anarşizm olurken, ilahi irade açısından, bir itaat ve uysallık temsiliyetidir. Bu isyan düşüncesi, kendisini en iyi Hallac-ı Mansur'un Allah'tan başka hakikat olmadığını ifade etmek amacıyla söylemiş olduğu “Ene'l-Hakk” (ben hakikat'im) cümlesinde bulmuştur. Bu şekilde O, Stirner, Rousseau ve Schopenhauer'ın kötümser ve bireyci fikirlerinden İslam düşüncesinin iyimserlik fikrine geçmiştir. Hallac, ilahi iradeye tam teslimiyet ve O'nun iradesine boyun eğmek maksadıyla insan vücudunun, bencil ve kaba benliğin isteklerine dönük ilgisiz kalabilme eylemini gerçekleştirme gaye ve

çabasındadır. Bu, bireyde başından beri bulunan benliğin arzu ve isteklerinden kurtularak bizden habersiz bizi vücuda getiren aşkın varlığa dönmeye dönük bağımsız bir harekettir. Birey bu yolla kendi insanlığının hudutlarını aşarak tabiatüstü bir varlığı arzularken aslında kendi kendisine niyetlenmiş olmaktadır. Bu çabalarının nihayetinde de fert Allah'la özdeşleşmiştir. Hallaç, beşeri bütün yetersizliklere başkaldırmış ve Allah'ın mevcudiyetinde yok olmak, ilahi mutlakla birleşmek maksadıyla "Ene'l-Hakk" demiştir. Bu, fert için, esirden, hareketlerinin esiri olmaktan ve bize yabancı özellikte olan fakat bizi içten içe bölüştüren tüm şeylere bağlı olmaktan kurtulmaktır. Hallac'ın bu hareketi Yegâne Varlık'a doğru yükselmeyi ifade etmektedir. Bu isyan hareketinin yani kurtuluş iradesinin kılavuzu ise ilahi aşktır (Topçu, 2016a: 113).

Dünyevi ve maddi hayattan daha çok ruhani ve uhrevi bir yaşamı amaçlayan mistik düşüncelere sahip toplulukların siyasi mücadeleler ve maddi rekabetlere uzak durması genel olarak onların toplum içerisinde saygınlık görmesi ve kabulü konusunda asli bir kıstas olarak kabul edilmiştir. Sufizm tarihi genel olarak barışçıl bir zihniyetin hikâyesini sunsa da özellikle Basralı Hallac-ı Mansur (858-922) ile kendisini belli eden ve İran menşeli Hurufî ve Babai isyanları ile sufiliği neredeyse kurulu düzene isyan üzerine kurgulayan başka bir damarın mevcudiyetini de ortaya koymuştur. Bununla beraber sufiliğin esas itibarıyla ferdin kendi tabiatına ve içinde yaşadığı toplumun hayat tarzına bir tür muhalefet olduğu düşünüldüğünde isyan veya karşıtlığın manası giderek genişlemekte, iradenin bizzat kendisinin vücuda geldiği bağlamda her tür iradi fiilin bir tür isyan olarak düşünülmesi mümkün hale gelebilmiştir. Zaten Topçu'ya göre hakiki anlamda irade kendi içinde gerçekleştiğinden daha yüce bir plana atlamaktan ibarettir. İrade kudret halinde var olan şeydir, hareket durumunda olan şey değildir; o gözlerimizde nihayeti olmayan bir aşkınlık mevkiindedir. Ebedi olan bu aşkınlık yapısı hareketi Allah'ın en önemli kanıtıdır. Bu aşkınlığa imkân veren ise Allah'tır. Allah, hakiki bir aşkınlık olan fillimizde sürekli olarak beraber bulunur. Mistik iman ona göre benzer veride iki bilgiyi bulundurma durumudur. Bunlar kendisinin bilgisi ve de Allah'ın bilgisidir. Her fikri fiilinde saklanan bu ikiz bilgi imanda apaçık olmak vaziyetidir (Topçu, 2017b: 43). Allah'a itaat ise kendi benlik ve doğasına isyan etmiştir.

Eylem halinde fert Allah'la birlikte. Eylem durumunda insan Allah olmadan hareket etmez. Sözü geçen dualite içinde kendine yetersizliğin bilincine eren mistiğin mevcut iç mücadelesinin gayesi, ferde has bu yetersizliği ilahi bilinç ve eylemin

bütünlüğü ve yeterliliği içinde yok etmektir. Deyim yerindeyse bir an için dahi Allah'ın varlık yapısı içerisinde erimektir. Vahdet sırrına erişebilmektir. Topçu'ya göre sufi Hallac'ta insan yetersizliklere rağmen isyan edip Allah'a kavuşmuş ve de bu sayede ben hakikatim diyebilmiştir. Vecd halinde olanın isteği yalnızca kendi kendisiyle olan tek varlıktır (Birgöl, 2016: 11-25). Bu durumda esas olarak kendi benliğine karşı olan ve de asli varlığa ulaşabilmek arzusunda olan sufi iradesi hangi nedenlerle dünya ve topluma önük olarak dışsallaşmaktadır? Acaba sufi düşünce eksenli otorite karşıtı isyanlar ona sonradan geçmiş ve onu yönlendirici meşru duruştan uzak siyasi ve toplumsal faktörlerden mi kaynaklanmaktadır? Ya da aslında net olarak bir karşı olma ve de isyan manasını içinde barındıran mistik duruş bu isyanlarla acaba kendi ideal şeklini mi bulmaktadır? İşte bu yönüyle problemi esaslı bir şekilde irdeleyen Nurettin Topçu'nun İsyân Ahlakı (Conformisme et Revolte) adlı tezi önem arz etmiştir. Bu tezin asıl amacı mistik hareketler ve ahlaki bir duruş olarak isyan arasındaki beraberliği analiz etmek değildir. Topçu genel anlamda insanın fikri hareketinin her halde iradi olarak yek diğer fikir veya olguya veyahut içinde yer aldığı tarihsel çevreye tavır koyma olarak vücuda geldiğini ortaya koymaktadır (Birgöl, 2016: 13-14). Bu tezin ontolojik olan ilk üç bölümü bireyin varlık içine ve de onu idare eden kanunlara karşı kendi iradesi haricinde atılmışlığına vurgu yaparak, özgürlük-esaret diyalektiğini mesuliyet ile çözüme kavuşturmaktadır. Buna göre birey tercihi dışındaki bir dünyada varlığını o dünyanın bütün şartlarına sürekli uymak ve de ona teslimiyet göstermekle kurtarıp özgürleştiremeyecektir. Modern yaklaşım dünya ve geçici yaşama hür olma adına teslim olmakta problemi de daha da derinleştirmiştir. “İnsan tabiatına karşı, bağlılığa ve hâkimiyete karşı olan esaretten, fertte hareket sorumluluğu doğuyor... Fert toplumdan çıkamaz ve çıkmak ta istemez. Cemiyetin dışına çıkmak, dışında bulunmak onun iradesi için uygun da değildir. Ve onun sorumluluğu, her hareketin ardından artan esaret duygusunu telkin etmek için kendi mevcut iradesine bir dönüştür. Bu duygu onun hareket kudretinin de kriteridir. Bu, hareketten çıkararak ve de yapılacak daha fazla şeyin olduğunu ileten bir sestir” (Topçu, 2011: 53).

Bu duruma göre dünyadaki çevresel ve toplumsal tutsaklık ya da hayati zorunluluk karşısında fert her iradi fiilinden sonra bu şartlardan kurtulamadığını veya kurtulamayacağını anlamakta fakat bu anlama onu boş verme hissiyatına değil de sorumluluk ve görev hissiyatına yönlendirmiştir. Bu halde sorumluluk hür iradeye nitelik kazandıran temel şeydir. O hürriyetimizi tayin eden, gereksiz kılabilen ve onu

hiçbir şekilde inkâr edilemez hale getiren yapıdır. Bize sorumluluk biçimi bağlamında nüfuz eden özgürlük, hareketlerimizde bize egemenlik kurmuş, bizi harekete sevk etmiş, kendini talep etmekliğimiz için bizi itham etmiştir. Mesuliyetlerimize hareketten daha evvel sahibiz, lakin tek başına hareket ederken hür bir yapıya kavuşuyoruz. Kendi varlığımızdan çıkarmak esasiyle özgürlüğümüzü meydana getiren sorumluluktur (Birgül, 2016: 15).

İnsanın bizatihi tercihi olmadığı halde içinde zorunlu olarak bulunduğu ve değiştiremediği şartların aynı zamanda insandaki irade ile birlikte bulunuşunu onun vazifeli ve sorumlu olduğu yaklaşımı ile oluşturan Topçu, sorumluluğun ise sadece hareketle ortaya çıktığını ve bu hal sonucunda sorumluluğa dayalı olarak hareketin ise içinde bulunulan şartlara rağmen olmakla bizatihi özgürlüğü ifade ettiğini tespit etmiştir. Bu yaklaşıma göre ontolojik anlamda özgürlük yalnızca insan sorumlu ve görevli olduğunda açığa çıkmaktadır. Bu durumda özgürlük, mesuliyetten sonra ortaya çıkan ve yalnız sorumluluk çevresinde meydana çıkan bir olgu olmaktadır. Bu vaziyetin meydana gelmesi ise yalnızca çevresel tutsaklık şartlarına rağmen iradi hareket eliyle oluşabilmektedir. Dördüncü ve beşinci kısımlar hareketi merkez konuma alan metafizik ile mesuliyetin bilinme durumunu ve kavranmasını olanak verecek olan hususi bir yöntem ve de düşünme biçimi geliştirir. Bu süreç taklit-itikat, yetkin itikat olarak iman ve de bunu tesis etme durumunda olan mistiklik sanat/estetik ve din incelemeleri üzerinde epistemolojik bir birlikte arz edilir. Tam da bu anlamda Nurettin Topçu mesuliyetin menşeyini Pascal'ın dünya ölçeğinde merhamet yaklaşımı ile birlikte benlik arasındaki ilişkiden de kaynaklanan bir bakış şeklinde ortaya koymuştur. Bu vaziyete göre mesuliyet, biyolojik hayata ya da içgüdülere bağlı bulunan bir insiyak değil aynı zamanda hareket durumuna geçmiştir, kendi zekâsına malik olarak, şuurlu ve de eşzamanlı olarak, âleme yayılmış dünya ölçeğinde bir bilinçtir. Böylece dünya ölçeğinde merhametle şuurlu olarak birliktelik kuran benlik, kendisine ve çevresine dönük sorumluluk hareketi ve iradi olarak ta göreve uygun olanı yapma hürriyeti ile dönmüştür (Topçu, 2017b: 210-217).

Topçu, benliği hareket aracılığıyla eşyayı ele geçirip obje haline getirmesine ve böylece var olan şeylerin özümsemesini 'itikat'görmekte ve de itikadın taklit yoluyla yaygınlık kazanmasına temas etmiştir. Benliğin varlıkları temsil ediyor olması ve de varlıklara malik olması bireyin birlik içindeki ayrılığını da sağlamaktadır. Dünya ölçeğinde merhamet merkezli iradi fiilin sorumluluğu ortaya çıkarması onun benlik

itikadını meydana getirmekte ve bu itikat çizgisi bütünleşmeyi sürdürerek iman düzeyine varmaktadır. İtikat benlik bilincinin eşya ile bir araya gelmesi sonucu açığa çıkarken, iman yapısı ise bir itikadın bir başkasını geride bırakıp zihin alanını yalnız başına doldurmasından oluşmaktadır. Topçu imanın bizatihi mistik bir çaba olduğunu dile getirmiştir. Çünkü iman benliğin kendi yapısına dönüş yapması ile kendini arama ve de kendi bilgisine ulaşma gayretidir. Bu dönüş itikat düzeyinde varlığı sahiplenerek özümseven şuurun iman düzeyinde bu varlıkla beraber ebedi bir şekilde yakınlaşmasından ortaya çıkarmıştır. Şuur varlığa sahip olmakla beraber varlık her durumda ayrı durmuştur. İşte şuurun süregelen daimi ayrılığı aşp varlıkla bütünleşme arzusu iman düzeyini mistik hale getirmiştir. İradenin vakalar evreninde kendine yetememesi onda sürekli bir tamamlanma arzusuna ve de tüm evren ona verilse bile doymayıp aç kalan bir gayretin umutsuzluğuna yol açmıştır. İradi hareket kurtuluş için iman düzeyinde birleşmeyi istediği varlığın tabiatüstü durumunu kabul etmiştir. Ve tabiatüstü durumdaki varlığa ya da Allah’a bağlanmıştır. İmanın tabiatüstüne bu atılışı ve bağlılığıyla beraber benlik bilincinde kendisinin de esas hakikat konumunda olmadığı, zayıflık, hiçlik ve sınırlılık gibi değişik olumsuz enformasyon ortaya çıkacaktır. Topçu’da bunun nedeni iradi hareketin iman düzeyinde Allah’a bağlanmasıyla beraber kendi gerçekliğinin sahteliğini fark etmesidir. Buna sebep olan da Allah’tır. “bizim eksik olan fiillerimizi tamamlayan Allah’ın hareketi, bu kendine yetmezliğin, dahası bu sakatlığın onaylanması konumunda oluyor. Allah samimiysizliğimizi bize gösterendir. O bize isyan ediyor. Bu hal Allah’a sahip benliğin Allah’sız benliğe karşı isyanıdır. İsyen Allah’ın bizde hareketidir” (Topçu, 2017b: 218). Fark edildiği üzere Topçu ilk evrelerini insanın dâhil olduğu hayat ve varlık koşulları içinde sorumluluk yüklenmesi ve de bir bakıma bu şartlara uymayanı seçmesiyle beraber başlattığı hareket sürecinin ismini varılan bu temel noktada isyan olarak tanımlamaktadır. Allah’ın insanda isyanı bir yönüyle de ona haddini bildiren bir özelliğe sahip olmakla beraber ferdin Allah’a uyan bir hareketlilik ve de uysallık göstermesi de onun kendi arzu ve isteklerine, içgüdülerine dönük isyanıyla gerçekleşecektir. “Kendi içgüdülerinin baskı ve de despotluğundan kurtulan fert tüm âleminin sorumluluğunun ağırlığını üzerine alır ve insanların arasındaki pasih beraberlikle zorbarın egemenliğine karşı isyan eder ve bu hali de tüm bir irade ile beraber gerçek bir bağlılık ve aynı zamanda egemenlik isteyerek oluşturur. Hakikaten bireysel irade, kendinin yok etmek için çalışan zorlayıcı ve aynı zamanda zorba

cemiyete isyan eder.” Böylece şuurda meydana gelen hareketin kendisini direkt isyanla tanımlayan Topçu’nun benlik tabiatına başkaldırıp Allah’a tabi durumda olan mü’min anlayışı genel manada bir uysallık ve de tabiiyet biçiminde anlaşılan dindarlık açısından sıra dışı bir bakış açısı olarak görünmektedir (Topçu, 2016b: 205-206).

İsyanın kaynağında yer alan duruma ya da değerlere yönelik bir ‘hayır’ bulunmakta iken ahlâkın kaynağında ise büyük oranda var olan durum veya değerlere yönelik bir ‘evet’ bulunmaktadır. Bu şekilde bakıldığında evet ve hayır gibi zıt tabanlı kavramları içinde bulunduran isyan ve ahlâk olgularını bir araya getirebilmek olanaksız gibi dursa da, evet ile hayır aslında birbirlerinden farklı bir şekilde düşünülemeyecek kavramlar (Gündoğan, 2015: 1) olması nedeniyle mümkündür. Bir değere veya duruma yönelik olarak ‘hayır’ demek var olan isyan kavramı da aynı zamanda başka bir değere yönelik ya da duruma karşı evet demektir. Aynı zamanda bir değere veya duruma yönelik olarak evet demek olan ahlâk kavramı ile başka bir değere veya duruma yönelik hayır demektir. Bu nedenle her iki kavram da birbirini gerektirmekte aynı zamanda birbirini ortaya çıkarabilmiştir. Ayrıca isyan ve de ahlâk, ‘hayır’ derken de ‘evet’ derken de bireyin yapıp etmelerinde belirleyici bir rol oynamakta ve aynı zamanda özgür irade sonucu ifade etmektedir.

Türk düşünce tarihinin önemli teorisyenlerinden biri konumunda olan Nurettin Topçu, Fransız filozof Maurice Blondel’in kurduğu Hareket Felsefesine bağlı durumundadır. Blondel insan hareketlerinin devamında aile, toplum, devlet ve de insanlık aşamalarından geçerek, Tanrı’ya yönelik ilerlemede olduğunu göstermiştir. Yalnızca o, zekâ ile inancı bir tutarak, pozitif bilimlerden felsefi gerçeklere ve aynı zamanda dinin, deneyi aşan alanlarına doğru, her şeye ancak insan hareketlerinin ortaya koyduğu imanla ulaşabilmenin mümkün olacağını savunarak din ile felsefeyi yakınlaştırmaya hedeflemiştir. (Topçu, 2017a: 20) Blondel’e benzer şekilde yaşayan bireylere, topluma ve de tüm bir âleme açılarak bir ‘iman hareketi’ ve ‘hamlesi’ ile yepyeni bir dünya inşa etmeyi kendine ideal edinen Topçu, bu biçimde kurulacak yenedünya düzeninin merkezine ahlâkı koyarak, bu tür bir ahlâka da ‘isyan ahlâkı’(Topçu, 2017a: 21) adını vermiştir.

Topçu’ya göre, isyan eden şahıs adeta Tanrı’lık ile insanlık yapısı arasında bir geçit haline gelmiştir. Bu insanlığın ilahi tabiatına katılmasıdır. Bizdeki ulûhiyet ile beraber biz toplumun ve de aynı zamanda saf ferdiyetçiliğin dar kalıplarının üstesinden geliriz. İnsanı ne fert meydana getirir ne de toplum yapısı. (Topçu, 2017a: 204) Bu

nedenle ferdiyetçiliğe de sosyalizme de tavrılı olan Topçu, bunların karşısında kişinin Tanrı'ya yükselişini kabul eden şahsiyetçiliği savunmaktadır.

Tabiat-üstü konumda olan düzende evrensel davranamıyorsak eğer tutsak altındayız demektir. Tabiat-üstü yapı içerisinde menfaatten sıyrılmış sayılabilecek her hareketin tek kaynağı durumundadır. Topçuya göre hür olan her hareket anarşizm olarak kabul görür iken, ilahi irade karşısında ise bir itaatkârlıktır. Tam bir bağımsızlık ile hareket ederken, gerçekten isyan ederken, ne yalnızca insanlığımız, ne de yalnızca ulûhiyet vardır. Hem insanlıktan hem de ulûhiyetten payımızı alırız. Var olmak ve isyancı olmak istiyorsak insanın Tanrı'ya bir katılması oluruz. İnsan Tanrı ile bir hareket halindedir ve hareket, gerçek bir isyandır. Hareket, isyanın özünü teşkil eden insanın Tanrı'ya bağlanması veya ona doğru yükselişi, insanın kendini aşkın hal kazanmasıdır. (Topçu, 2017a: 205-206) Tasavvuf felsefesinde olduğu gibi hareket insanın giderek Tanrı ile bir olmasıdır.

Topçu'ya göre isyan eden birey özgürdür ve de bu özgürlüğün kaynağı olan, ahlakiliğin fışkırdığı Tanrı'nın iradesinde, başka bir değişle Tanrı olma iradesindedir. Tanrı olmadan ne gerçek bir ahlâk yapısı ne de gerçek bir isyan anlayışı olamaz. (Topçu, 2010b: 206) Tüm dinlerin merkezinde ahlâk, nefse karşı isyan ve de aynı zamanda Tanrı'nın iradesine karşı da uysallık yer almaktadır. Bunun en güzel örneği ise mistik görenek yapısında vardır. Mistik, ulûhiyete ulaşabilmek için ıstırabı seçer ve de o isyan halinde olan bir uysal durumundadır. İlahi irade önünde yer alan bu uysallık, ruhu ilahi iradenin odağına götürür. (Topçu, 2017a: 207) Böylece insan Birlik'in sırrına vararak, Hallac'ın deyiimi ile "En-el Hakk: Ben Hakikatim" bilincine ulaşacaktır.

3.2.2. Hareket Felsefesi

Hareket iç kısmımızdan dış kısmımıza doğru bir çıkış çabası ve de dış tarafa doğru yayılmak üzere içimizde bir anda meydana gelen kuvvettir. Aynı zamanda hareket fiili saf bir kendiliğinden oluşumun göstergesi de değildir. Engellenmiş, ört bas edilmiş bir kendiliğinden oluşur.

Topçu'nun üslubu ağır olmakla beraber aynı zamanda dolambaçlı ve de yazdıkları kendi içerisinde pek sistemli değildir. Bu sebepten ötürü onu anlayabilmek ve devamında anlatmak akı anlatma meselesi kadar da zordur. Öncelikli olarak onun felsefesini anlayabilmenin yolu düşünce dünyasını besleyen fikirleri ve de değerler bütününe tanımadır. Hareket felsefesi Topçu fikriyatının merkezinde yer almıştır. Hem

bu felsefe anlayışının Türkiye'deki ilk temsilcisidir hem de Hareket Okulu kurucusu iken yayına başlattığı Hareket dergisi ile bazı kitaplarındaki yazılarında bu felsefi yaklaşım ile ilgili önemli fikirler ortaya koymuştur. Siyaset, felsefe, sanat, ahlak, din, ekonomi, eğitim, insan ve diğer tüm meselelere yaklaşımlarında hep hareket felsefesi zaviyesinden yaklaşmıştır.

Maurice Blondel'in hareket felsefesi yaklaşımını Türkiye'de Topçu temsil etmiştir ve ona göre âlem üç şeyin tümünü ifade eder: varlık, düşünce ve nihayetinde de hareket (Kök, 1992: 97-105). Varlığın harekete başlayan merkezinde; düşünce ve de kılavuz bulunurken; hareket, yaşamın son amacıdır. Hareketsiz bir biçimde hayat devam ettirilemez. Düşünce dahi varlık yapısının dışına çıkmadan bizatihi kendi üzerine katlanan içsel bir hareket anlayışından öte bir şey değildir. Bu esas güdü dâhilinde hareket, kendi varlığını bizatihi ortaya koymakta ve kendi halinin özünü de kendisinde bulmaktadır. Bedeli bütünü yitirmek bile olsa bu bilinçte sürekli yürümelidir. Gerçek boyutta düşünüp harekete geçme eylemi becerisine yanlış birey sahiptir. Esasen kişi hareket eylemine bizatihi kendisi karar veremez, adeta kendi varlığının haricinde bulunan bir güç tarafından, kendisinden üst konumda bulunan bir varlık tarafından nihai bir hedef yönünde harekete sürüklenmiştir. (Topçu, 2017a: 66).

Topçu'da da tıpkı Blondel'deki gibi hareket varlığın başlangıcı ve yaşamın merkezinde bulunduğundan yaşamın/kişinin tözüdür. (Kök, 1992: 118). İki düşünürde de bakıldığında hareket anlayışlarının kaba güç yahut bir içgüdü eylemi veya salt olarak bir refleks olmadığı görülür. Bu yüzden de olan her şey 'hareket' vasfı ile isimlendirilemez. Bir şeyi 'hareket' olarak ifade etmek için bir hedefin ve bu hedefe dönük te bir bilincin bulunması gerekir. Mesela nefes alış-verişi, yürüme, yeme, içme veya bazı bedensel hareketler yapmak gibi temel şeyler direkt 'hareket' diye değerlendirilemez. Bunların tümü tema yönünden belirli amaç ve hedefleri olmadan düşünsel ve de irade harici gerçekleştirilen fiiller olduğu için kesinlikle kaba bir fiziksel fiilin ötesinde 'hareket' değildirler ve 'hareket' diye tanımlanmaları yanlıştır. Bu değerlendirme doğrultusunda hareket felsefesi açısından 'eylemler' ile 'yapıp etmeler' arasında net bir ayrım yapmak gerekir. Bu ayrım bağlamında yapıp etmelerde bulunmak belirli düzeyde etki ve sonuçlara yol açsa da bütün açısından tasarlanıp bile isteye meydana çıkan esas sonuçlar olmadıkları için 'hareket' kavramından yapı itibarıyla farklılaşırlar. Her bireyin bütün yapıp etmeleri 'hareket' bağlamında nitelendirilecek olursa 'hareket' bütünüyle determinizme indirgenen bir mantık haline gelir. Hâlbuki Nurettin Topçu'nun

anlayışına göre hareket, iradenin kendi dışına taşmasıdır, bununla birlikte daha ileri bir seviye olan mükemmel için duyulan özlemdir ya da diğer bir deyişle iman, isyan ve nihai olarak ta vicdandır. Bu sebeple hareket temasının merkezinde basit, salt fiziki fiiller değil iman, irade, vicdan, bilinç ve de özlem yer almaktadır. Bu özellikler üzerinden bakıldığında hareketin amacı sonsuzluktur ve yüzü de her zaman sonsuzluğa doğru çevrilidir (Gündoğan, 2000: 89-105). Bununla beraber hareket eylemi evrensel bir var oluşa yöneldiğinden de bilinçli ve isteyerek yapılan tüm hareketlerde ahlakiliğin damgası mevzubahis olmuştur. Dolayısıyla buradan hareketle “hareket aynı zamanda iyiliktir” demek mümkündür. Yalnız hareket fiili sıradan bir fayda aracı değildir. Ona bu şekilde yaklaşılması hareketin ruhundan ve ilaveten temel amacı açısından, özde, varlık ve de düşünce anlayışından uzaklaşmaya sebep olmuştur. Böyle bir mantıkla davranıldığı takdirde bu bizi “Sonsuz Varlık’a götürmekten, ona ulaşmaktan alıkoyar, ayrıca yarı yolda bırakır; daha özlü bir ifadeyle insan maddeye bağımlı olarak takılıp kalır ve Sonsuz Varlık ile yüzleşemez (Gündoğan, 2000: 114).

Topçu’da hareket, özü bakımında, irade anlamı çerçevesinde bir süreç olduğundan o, eşyayı ve de kendi varlığını, kendi elleri ile değiştirmektir şeklinde de ifade edilebilir. Nasıl ki, varlık yokken herhangi bir âlem tasavvurunda bulunmak komikse de, hareket olayını görmezden gelerek insanı düşünmek de işte o kadar abestir. (Topçu, 2017a: 66) Hareket anlayışı bütün âleme yayılma isteği olduğundan insani âlemde hareket durumu netice olarak tamamlanmamıştır. Allah’tan insanların bulunduğu âleme, insani âlemden ise yeniden topluma doğru, devamında da toplumdan Allah’a yönelik meydana getirme içgüdüğü ile durmadan safha safha bir şekilde yayılmıştır. Meydana getirme konusu özgürlükle bağlantılı olduğu için bu vaziyet esnasında düşünürde özgürlüğün gerçek yani öz kaynağı da harekettir. Zira özgürlük konusu, yalnız düşüncede olmayıp asıl olarak harekettir. Buradan yola çıkarak Topçu, ısrarla özgürlüğü irade ve hareketle tanımlamıştır. Bu şekildeki bir tanımlamadan hareketle, özgürlük, “içten ya da dıştan, yabancı herhangi bir güç tarafından bir zorlama yaşamadan, iradenin bizzat kendi seçimiyle kendisini belli bir hareket anlayışına zorlayabilmesi meselesidir.” Bu anlamda Topçu’nun özgürlük anlayışı, hareketle bağlantılı olarak ortaya konmuş olup eş zamanlı olarak birbirine tezat şekilde duran bir ikilikle, iman ve isyan ile hareket durumu içerisinde değer kazanan bir boyuta gelmiştir. Ancak bu tür bir ontik-epistemik merkezi olan özgürlük mantığı kendisini salt bir determinasyondan sıyırmış olur. Böylelikle belirli bir nihai hedefi olan özgür bir

hareketle birey bir değişim ve ilaveten gelişim göstererek hem içten hem de dıştan gelen bütün engellere dönük olarak kendisinin dışına çıkmış olmaktadır. Bu da şunu ortaya koymaktadır ki, Topçu'da özgür hareket, isyan ile de doğrudan bağlantılı olarak var olduğu için temel olarak bir isyandır (Topçu, 2017a: 66).

Topçu'ya göre, hareket, Yaratan ile yaratılanın bileşiminin bir sonucudur dolayısıyla kişinin hareketleri öncelikle iman ve irade biçiminde kendinin göstermeli ve bu minvalde de harekete geçilmelidir. Bu isyanla yoğrulmuş bir irade anlayışıdır ve kör bir irade olmadığı gibi insana ahlaki bir kurtuluş temin eden bir iradedir. Söz konusu kurtuluş reçetesi de öncelikli olarak ferdin bizzat kendi şahsına dair iman, irade ve hareketlerinden, özetle isyan ahlakından geçmektedir. Böylece bir yönüyle hareket akıldan geçmektedir (Gündoğan, 2000: 118).

Topçu'nun anlayışında milleti tüm kötü hallerden kurtarıp ebediyete doğru yönlendirecek olan irade, özgürlük ve adalete yaslanan yapısıyla hareket fiili gücüdür. Bu güç ve imanla beraber ortaya çıkmış olan hareket ahlakının yeni nesillere dönük açıklanması ve yaşam kervanını kendi yörüngesinde sürükleyebilmek için yapılması elzem asıl çalışma, bu iradeyi ruhlara aşlamak ve beraberinde yeni yaşam anlayışına dönük bir düzen inşa etmektir. Tam da bu noktada Topçu zafer ile kurtuluş arasındaki benzerliği ortaya koymaktadır. O, bir milletin girdiğı savaştan zaferle ayrılmasının o milletin toptan kurtuluş hikâyesi anlamına gelmediğini düşünmüştür. Elde edilen zafer ancak sonsuzluğa yöneltirirse ve yine sonsuzluğa yönelen bir irade ile yapılırsa kurtuluşa götürür. Eğer toplum her yönüyle hareket ahlakına yönelirse o zaman hakiki kurtuluş ve barışa erişmiş olur. Burada mevzu bahis olan hareket millet, din, aile ve devlet gibi değerler için değilse bu Yaratıcı olan Allah'ın unutulduğu anlamına gelir. Hareketin esas amacı küçültölmüş olur. Hâlbuki koşullar ne olursa olsun, ne biçim şartlar altında bulunursak bulunalım, yaşadığımız şartlar ne olursa olsun asla sonuç itibarıyla temiz irade ve imanla meydana gelmiş olan hareketin amacını daraltıp küçültmemeliyiz (Gündoğan, 2000: 121).

Topçu'nun anlayışına göre isyan ahlakını yaşayan kişi bir hareket adamı olup aynı zamanda irade adamıdır da. Hareket adamının temsil ettiğı fert, kendi iradesini kendisinden daha yüksek bir mertebede olan iradeye idealist düzeyde teslim olan şahsiyettir. Diğer bir deyişle hareket adamı, "anarşistin tahribinden dünyayı her an, bütün küçük hareketi ile meydana getirici olan" insandır. Her ortamda hareket adamı düzen yapıcı karakterdedir. Onun hareketi sonuç olarak ordular elde etmek, ölkelere

zarar vermek veya bu tarz başarılarla ulaşmak değil, ferdi yaratıcı olarak inşa etmektir; iradeden uzaklaşan anarşistin yıktığı ruh ve de irade ile evrenin bir bölümüne hayat vermektir, ruh ile hayatı tekrar bir düzene sokma vaziyetidir. Hareket adamı hakikaten idealist bir fert olduğundan, ilahi irade sadece bu kişinin davranışlarında kendisini açıkça gösterir. Zira idealist olan şahıs, “hayat ahlakına değil, yaşamı kendisine doğru bağlanan kişidir. Tüm insanlığa güzel bir gelecek ve “çıkara uyan bir biçimde söz etmektense, ‘sözün odun gibi olsun, yeter ki hakikatli olsun’, demeyi tercih etmektedir.” Hareket adamı yaşamla asla anlamlandırmaya gitmez. Zira hareket felsefesi mantığına göre hayat ile barış mağlubiyettir (Topçu, 2017a: 68).

Varlıktan birey ve topluma kadar bütün yapıların dinamik olmasını sağlayan ve belirli bir hedef yönünde ileri taşıyan ve bununla beraber onlara yepyeni değerler sistemi kazandıran benimsenen bu idealdir. Dolayısıyla isyan ahlakıyla beraber hareket adamı da bir Rönesans habercisi olagelmıştır. Bir toplum içerisinde ak iradesi olan insanlar olması orada Rönesans iradesinin de bir varlık durumunda olması demektir. Ve gerçekleşen her Rönesans bireylerin dâhiyane çabasının sonucunda meydana gelen bir eserdir ama katiyen kitle hareketi biçiminde değildir. (Kök, 1992: 97-105).

Ruh bu vaziyetten ancak isyan ahlakından hareket adamına dönmek, diğer bir deyişle iradeye yönelmek yoluyla ve bu yeniden yöneltilen irade anlayışını sahiplenmiş hareket fertlerinin meydana çıkması yoluyla kurtulabilir. Fakat bu durumda da söz konusu kuvvetlerin elinde de dünyanın çehresi ile ilgili bir değişim meydana gelir. Bu gücün bir sonucu olarak Sokrates, Rousseau, Bouddiha, Yunus, Mevlana, Mehmet Akif, Hüseyin Avni, Yahya Kemal gibi dünyadaki insan topluluklarına yeni bir ruh vererek insanları hayat içerisinde tutan iradeler vücuda gelmiştir. İçinde yaşadığımız yüzyılın ve sonraki çağların tekrar imar ve ihya edilmesi için bu türde iradelerin her daim doğması icap eder (Topçu, 2017a: 93).

Daha önce de söz edildiği gibi Topçu, değişik vesilelerle ele aldığı farklı hedeflere daha önceki hareket adamları gibi kendisi de bir “hareket adamı” olarak öncelikle “hareket” düşüncesinin ve ilaveten Hareket dergisinin de misyon ve vizyonunu üzerine almış, akabinde de hareket ahlakına bağlı sonsuz iradenin verdiği kuvvetle ilkin kendi ruh ve iradesini, sonrasında da milletin ve toplumsal yapının ruh ve iradesini kurtuluşa götürmeye gayret etmiştir. Fakat iradedeki fetih ve kurtarıcı, ona göre, öncelikle bireylerin kendi nefislerine ilişkin dünyaları üzerinde gerçekleştirecekleri bir mücadele alanı ve kendi hareketlerini sorgulayacağı ciddi, sert

ve yapıcı olan eleştirilerle olmalı ve başlatılmalıdır. Bütün bu vaziyette fertle beraber tüm milletin, Anadolu'daki Türk toplumunun yapısının ahlak başta olmak üzere her yönüyle kurtuluşuna vesile olur.

Hareket Felsefesi, öncelikle L'ACTION isimli bir doktora tezi olarak Maurice Blondel tarafından 1893'te tüm esasları ile ortaya konmuş, sonradan ürettiği eserlerinde de işlenmiş bir felsefedir. Onun bu felsefe sonunda varmak istediği şey, ferdin doğal olarak yöneldiği ve tabiatüstü bir duruma dönük ruhun bir eylemiyle ulaşmak, bununla beraber irade ve hareket yardımıyla tabiatüstüne erişebilmenin hangi şekilde gerçekleştirilebileceğini ortaya çıkarmaktır. Felsefenin araçları yardımıyla kullanarak tabiatüstünü orada var olanı araştırmak ve araştırılan bu alana yönelik ulaşma durumunun imkânını da tartışmak, L'ACTION' un konusunu meydana getirmektedir. Özü itibariyle dini bir konu olan tabiatüstünün insanoğlunun somut varlığı olarak tezahür ettiği yer de esas itibariyle hareket durumudur. Hareket, felsefe telakkisinin çözümlemesine kendini, tabiatüstünün araştırılması mevzusunda ise somut ve ferdi bir hâl olarak, Blondel'in yaptığı araştırmanın merkezi mefhumunu oluşturmaktadır. Blondel düşüncesinde hareket kavramının kesin ve de açık bir anlamı bulunmaktadır. Blondel, hareketi içgüdüsel davranışlara ve sıradan reflekslere dayanan kaba bir kuvvet olarak görmez. Ahlaki, metafiziksel, estetik, bilimsel, dini ve diğer konulardaki her insan eylemini hareket olarak anlar. Fakat hareket, özünde yine ruhi bir aktivitedir. Hareket, fert mevcudiyetinin cevherini oluşturmaktadır. Ferdi anlayabilmek için, onun hareketini anlamak gerekir. Fertlerin hareketlerinin geniş dünyası anlaşılmadıkça fert anlaşılmaz kalmak durumundadır. Zira "Hareket, benim hayatımda direkt olarak hakikate bakmak açısından da bir olgudur, daha genel anlamda ise her şeyden daha devamlı, evrensel bir artarda gelişin Ben'deki (moi) ifade şeklidir." Hareket bir olgu olmanın ötesinde bir zorunluluktur ve bu sebeple de çoğunlukla Ben'e rağmen gerçekleşmektedir. Bunun en açık kanıtı da, istediğimiz şeyler ile hareketlerimiz arasındaki orantısız durumdur. Bir açıdan, dile getirilen bu vaziyet kuvvet ile arzu arasında bulunan orantısızlık halinin göstergesidir. Çünkü bazı hallerde istediğimiz fiili şeyleri yapamıyoruz, bazı hallerde de yaptığımız davranışlar istediğimiz şeyleri bütün anlamıyla yansıtmıyor. İstekler hareketin, hareketler de isteklerin ötesine geçebiliyor. Bu noktada hareket kuvvet ve isteği dengeleme çabasına girip bu orantısız durumu gidermeye çalışmak demektir. Hareketin kaldırmaya gayret ettiği bu orantısız durumun sebebi iradede iki tarafın olmasıdır. İlki istenen konumundaki irade olup ikincisi ise

istenilen konumundaki iradedir. İrâdi eylemin temasında olan irade isteyen, açık olarak, istemenin nesnesi biçiminde olan irade de istenilen irade şeklinde isimlendirilmektedir. Her hareket bu iradenin birbirine doğru eşit hale getirilmesi amacını gütmektedir. Buradan hareketle “Bireyin amacı, kişinin kendi kendine doğru eşit olma isteğidir.” Bu çabayı güden şahıs her hareketi sonrasında daha da mükemmel bir harekete hasret çekerek tabiatüstü olana doğru yükselmeye devam edecektir. Yükselişin tabiatüstüne doğru devam etmesi, hareketin merkezindeki sonsuzluk iradesinin neticesidir. Çünkü insan, sonsuz olan yapıdan gelir, sonsuz olan yapıya gider. Bizde bulunan Tanrı’nın lütfu konumunda olan iradenin hareketin temasında bulunması, hareketimizin kendi var olan gücümüzü aşması durumu demektir. Çünkü hareketin bizi götürdüğü aşkınlık, hareketin dışında değil tam tersi içindedir. Öyleyse aşkınlık bizde içkin halde yer almaktadır. Aşkınlığın bizde içkin olarak yer almasından dolayıdır ki, hareketin yöneldiği gaye tabiatüstüdür. Bu amaca ulaşma noktasında her türlü merdivenlerden geçen iradenin bireyin bireysel varlığı olan topluma ve toplumdan ahlâka doğru aynı zamanda ahlâktan da dinî doğru olan tarafa geçişi hareket noktasında olmakta ve de sonsuzluktan kaynaklanıp sonsuzluk yapısına doğru isteyen irade, tabiatüstüne kadar hiçbir yapıda olan merdivende tatmin bulmamaktadır. Blondel’e göre hareket konusu ile Allah konusu birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. “Allah, düşüncelerimle hareketimin sahte bir aksedişi olmanın aksine, düşündüğüm ve yaptığının merkezinde yer alıyor ve ben O’nun etrafında dolaşıyorum, düşünce yapısından harekete doğru ve de hareketten düşünce yapısına geçmek için, benden yine kendine gitmek için, her daim ona başvuruyordum”. O halde hareket insanla Allah’ı buluşturan bir köprü durumunda, “insan ile Allah’ın bir sentezidir. Yaratılanın da Yaratan’ın da arzusuyla bu sentez bozulamaz. Sentezin bozulması yaratılanın da Yaratanın da yok olması halidir. Hareket bu sentezde tamama ermektedir. (Topçu, 2017a: 113-117).

Nurettin Topçu, hareket felsefesini Türkiye’ye tanıtmaya çalışan düşünürdür. Maurice Blondel ile tanışan Topçu bu felsefî anlayıştan oldukça etkilenmiştir. Topçu bir yönüyle hareket felsefesindeki metot ve kavram düzenini kullanıp felsefe yapmıştır fakat ferdilik meselesine kendi buhranlarımız zaviyesinden bakmıştır. (Kök, 1995: 84). Temeli itibari ile manevî hayat anlayışını ahlâkî hayat anlayışı yapısına bağdaştıran Topçu, bunun için de “Sonlu olanda asla ve asla hiçbir şekilde durmayıp, sürekli sonsuzluğa doğru uzanan bu hareketin bizzat kendisinin incelikli olarak incelenmesi gerekir.” demektedir. Hareketi betimlemesinin yapılması, aynı zamanda ahlak

konusunun da tahlilidir Topçu'ya göre. Zira hareketini tabiatüstüne yöneltmemeyen ve genel ölçü yapısına uyarlayamayan ahlaklılığın da haricinde kalmıştır. Ahlaklılığın haricinde kalan hareketin kaynağında yer alan irade de esirdir. Hareket, genel düzene kavuşmaya çalışan bireyin kendine dönük isyanıdır. Bu isyan halinde irade, Mutlak Varlık'a kavuşana dek karşısına çıkan her engele karşı çıkmıştır. Zira olduğundan daha iyi bir tek olmak isteyen irade katiyen tek başına kalmak istememekte, mutlak ve genel olan ile aynileşmeye odaklanmış bir hareket biçimiyle karşımıza çıkmaktadır. “O zaman, ahlaki hareket genel iradeye tekrar ulaşmak amacıyla bir tür değişimle (conversion) bu esareti aşmaktan ibarettir.” Hareketi, tıpkı Blondel'de olduğu gibi bir mecburiyet olarak algılayan Topçu, nihai olarak insan yaşamı için hızlı bir şekilde bir bilim denemesine girişmekte ve buradan devam ederek ahlak problemini tabiatüstü yapıya dönük adım atarak din konusuyla da çözmeye çabalamakta, bununla beraber merkezi mefhumlar olarak ta irade ve hareketi kullanmaktadır. (Topçu, 2017a: 113).

Ebediyete ve evrensel düzene erişmek amacındaki ferdin hareketi, şahsın kendinden çıkmakla birlikte kendi haricine yönelerek açılan, tabiatüstüne yönelen ve kendisi ile kendi dışındaki yapıya yönelik her şeye karşı gelmiştir. Bu sebeple “bireye kıyasla hareketin bir aşkınlığı bulunmaktadır.” Bu, aşkınlığın hareket fiilinde içkin durumda bulunması manasına gelmektedir. Bu sebeple de irade genele yönelmeye, hareket ise aşkınlıkta tamamlanmaya can atmaktadır. Ebediyet isteği, sonu olan hedeflerde tatmine ulaşamamaktadır. Ebediyet isteğinin tatmin edilebildiği yer ise ebediyet kaynaklı hareketin Allah'ın hareketi tarafından tamamlandığı yer konumundadır. Bu anlamda Topçu da hareketi insan ile Allah'ın bir sentezi olarak görmüştür. Bu senteze varma yolunda da her hareket ve irade hem kendine hem de kendi haricindeki yapıya karşı durmak, tüm otoritelere karşı esaretinden azade olmaktır. Otorite bağlamında benliğimizi, devleti, toplumu vb. gibi irademizi baskı altına alan ve özgürlüğümüzü yok edici etkisi olan şeyleri sayabiliriz. İrade ancak esaretinden kurtulduğunda evrensel olana kavuşabilir. Bu otoritelerin esaretinden azade olmak, hareket aracılığıyla Allah'ın kendimize de, kendimiz haricindeki otoritelere karşı da isyanı demektir (Topçu, 2017a: 113). Hem Blondel hem de Topçu'da hareket sonlu olan şeylerde tatmin olmamakta, kendine kaynaklık eden ebediyete kadar gitmekte ve bununla beraber mükemmele erişme isteği ancak sonsuzluk halinde itminan bulmaktadır. Bu anlamsal düzlemde hareket, ebediyetin davetine icabettir. Hallac'ın mistik anlayışındaki gibi “fert, beşeri yapısını aşıp tabiatüstü bir varlığı arzularken

esasen kendi kendisini de istemiş olmaktadır. Fert bu şekilde nihayetinde Allah’la özdeşleşmektedir. Bu hareketle o, kendi fani mevcudiyetinde hapsolmuş olan ruhun kurtuluşa ermesini sağlamak üzere Allah’ın yardımını özgürce ve daimi bir şekilde dilemiş olmaktadır” (Topçu, 2017a: 113).

Genç Nurettin Topçu’nun, bütün kişilerin ‘ilim, ilim’ diye bağırdığı bir zaman diliminde, bilimsel bilginin ana çıkmazını, şaşılacak bir dikkat ve de soğukkanlılık ile – üstelik daha doktora eğitimi yıllarında- dile getirdiğini müşahade ediyoruz. Bilimsel bilgi, duyularımız vasıtasıyla iletişimde olduğumuz fenomenal dünyayı düzene koymakta, varsaydığı yasalar aracılığı ile de olgular arasındaki geçişleri de bizlere açıklamaktadır. Burada bulunan temel hedef ise, doğa olayları ile zihin arasında bir bağlantı sağlayabilmek ve doğacak olayları bilinebilir bir hale gelerek ‘doğanın hükümdarlığına’ yükselme meselesidir. Dolayısıyla bilimin ‘telos’u, pratiğe, tekniğe ilişkin bir hale gelmiştir. Bilimsel bilginin bu gayeye uygun bir şekilde işleminin tek yolu ise, ampirik verilerden yani deney ve gözlemden yarar sağlayarak realiteyi sürekli parçalara ayırmak daha sonra da realiteyi teorik bir çerçeve içine alarak semalaştırmaktadır. Böylelikle varlığı, birbirinden kopuk ve de bağlantısız kompartımanlar halinde ön gören bilimsel bilgi, aslında bütün duyuların, deneylerin kaynağı konumundaki bireyi de ‘parçalanmış’ ve de ‘indirgenmiş’ olarak, yani beraberliğini yitirmiş bir şekilde değerlendirmektedir. Oysa bireyin anlaşılması, her şeyden önce onun derununda saklı olan evrenselliğin, ‘Birliğin –doğasıyla hareketin- anlaşılmasına bağlıdır. Bu durumda pozitivist bilgi teorisi ile bilinmekte olan ‘insan’, en temel kuvveleri –hatta özü- yok sayılarak veya görmezden gelinerek ekşimesi sağlanmış, sakatlanmış ve aynı zamanda indirgenmiş bir ‘insandır. Tabii şu hususu da göz ardı etmemek gerek: ‘bilmek’ her şeyden öte kesin olmayı ister ve bu durum da, ancak ‘varlık’ hakkındaki bilgi için geçerli olmaktadır. Esasen bir ‘indirgemenin’ ardında yatan başka bir ‘indirgeme’ yer almaktadır. Dolayısıyla pozitivist bilimin asıl yanılgısı, varlığı da duyularla muhatap olduğumuz fenomenal dünyaya indirgemesidir; deney ve gözlemin yani başka değişle duyusal bilginin, kesinliğin yegâne yolu olarak görülmesinin sebebi de ‘varlık’ hakkındaki bu nakıs kavrayıştır. Topçu’nun, kendi yaşadığı dönemin ‘varlık’ idrakine dair heyecanlı ve de bu sebepten biraz hızlı geçen tespitlerini damıttığımızda, karşımıza çıkabilecek tahlil şu olacaktır: Varlığı, fenomenal dünyaya ve duyusal alana indirgemek ya da insanı hem ontolojik hem de, epistemik bakımdan, temel durumu sonluluk ve değişkenlikten ibaret olan ‘gerçeklik’ içine

hapsetmekte ve de onun varlığını aynı zamanda bilgisini realite ile sınırlamaktadır. Topçu'nun, haklı olarak, enformasyon ve varlık problemlerini kendi yapısında düğümleyen böylesi bir 'realite' anlayışının iki ucunu tespit ettiğini görebiliyoruz. Bunlardan ilki, realitenin ardındaki yegâne hakikatin madde olduğunu ileri süren bir yapıda olan materyalizmdir. Bu, gerçekliğin sonluluğu üzerinden inşa edilen ise bir ontolojidir. Diğeri ise, bu tür bir 'varlık' tasavvurunun ahlâkî neticesi olan rölativizmden ibarettir. Eğer fenomenal dünyanın ötesinde 'varlık' yoksa böyle bir 'varlık' içinde var olan bireyin, maddi evrenin en merkezi niteliğini, değişimi esas alarak, bireyin içsel ve dışsal eylemlerini belirlemesinden doğal ne olabilir? Evet, Topçu'nun içinde bulunduğu dünya materyalist bir dünyadır ve aynı zamanda bu dünya içinde var olanlar, zaman ve mekân üstü bir hakikat olanın varlığından ümit kesmiş durumdadırlar. Hakikat, devamlı olarak değişen 'rölatif' bir olguya indirilmiştir. Giderek yaygınlık kazanan bu düşünce, –onun 1939'daki imlasıyla- 'dogmé' yı yitirdiğinden, özellikle de bireyin ahlâkî eylemlerine yönelik rölativizm telkin etmiştir. Buna karşılık olarak Topçu'nun ontolojisi, pür ve de dogmatik bir idealizmi savunduğu görülmüştür. Fakat onun idealizminin, 'ratio' yu kuşatan, dolayısıyla da müteâl olan bir ruhçulukla da ayrılmaz bir şekilde bulunan bütünlüğü hatta ayniyeti söz konusudur; bu nedenle mistik bir kökene sahip olmak yanında bizatihi 'dindardır. Dolayısıyla onun pür idealizmi, Hegel ya da Schopenhauer'den farklı olduğu gibi, o zamanlarda epey yaygınlaşan ve Ruhçu Yanılgı 'da yerden yere vurulan modern spirtüalizm ile de alakası yoktur. Topçu'nun, o zamanın modası Bergsonculuğa dâhil olduğunu ileri sürmekse, bu tezi ileri sürenlerin Conformisme et Revolté'ü okumadığını veya anlamadığını göstermektedir. Onun felsefesi, bizatihi dine ulaşmak üzere yol aldığı, binaenaleyh bizatihi de dindar olduğu için, din kaydından azade felsefî veya sanatsal mistisizmden de kökenden ayrılmıştır. Durum elbette bu kadar ile de kalmamakta; çünkü onun dindarlık yapısı da, özel ve felsefî bir temel üzerinde inşa edildiği için, hiç şüphesiz ki kendi dönemindeki dindarlardan temel bir şekilde farklılaşmış konumdadır. Birey, azıcık daha yakından bakınca, şu bulunan sözlerin, –fıkrî değeri ve yapısı dışında- 1939 yılında söylemiş olmaları bakımından da gerçekten hayret ve de hayranlık uyandırmaktan kendini alamıyor: "İnsanlığın yapısı yok olmadıkça mabetsiz yani mekânız kalmayacağı gibi, aynı zamanda da ruh ölmedikçe mabutsuz kalmaz. Ruhun ölümü ise tam olarak onun inkâr edilmiş şeklidir, hayatın umutsuz gidişiyle kazanılmış olan bir 'matérialisme'(maddecilik) içinde felce uğratılma şeklidir. Bir nesil kendini

yani kaybedilen asıl kendi ruhunu arıyor. Ruh ise ulaşmak istediği her yerdedir. Kâinata ruhsuz hiçbir varlık yoktur. Eşya tecessüm etmiş (şekil kazanmış) bir fikir yapısı içerisinde. Allah ise bizim eşya ile temasımız olduğu bir anda meydana çıkıyor (hissediliyor). Dinsizlik, hakiki ve geniş anlamında, eşyayı sahip konumda bulunduğu ruhtan sıyrarak nefsimizin uğruna sade bir araç gibi kullanmaktır. Bizim buhranımız tam olarak bir din buhranıdır” (Topçu, 2016b: 43).

3.2.2.1. Hareket Dergisi ve Hareket Okulu

Cumhuriyet Gazetesinin 22 Ocak 1939 tarihli nüshasında, dokuzuncu sayfada, küçük bir ilan çıkmıştır:

“1 Şubatta HAREKET adında aylık bir fikir mecmuası çıkmaya başlıyor. Aradığını bulmak kendisini tatmin edecek hakikat olan “fikir” e kavuşmak için neşriyatı tehalükle okuyan münevverlerimize “HAREKET” i almalarını tavsiye ederiz” (Birgül, 2006: 131).

Hareket felsefesinin Türkiye’deki temsilcisi olmasının yanında Topçu, Hareket Dergisi’nin çıkartarak bir Hareket Okulu da inşa etmiştir. 1939 yılında çıkarmaya başladığı dergi Türkiye’deki tek parti iktidarının egemen olduğu döneme denk gelmiştir. Kemalizme yönelik eleştirinin yapılabildiği iki dergiden biridir. Diğer dergi ise Necip Fazıl Kısakürek’in çıkardığı Büyük Doğu Dergisi’dir (Mollaer, 2006: 30). Hareket dergisi, Şubat 1939 ve Mayıs 1943 tarihleri arasında 12 sayı olarak çıkarılmış, 12.sayıda yaz tatili nedeniyle ara verildiği belirtilmiş, ancak Mart 1947’ye kadar dergi yayınlanmamış, Mart 1947’deki sayıda, derginin dört yıldan beri muhtelif sebeplerden neşriyatını durdurduğu, yeni ve geniş bir kadroyla tekrar okuyucunun karşısına çıktığı ifade edilmiş, bu tarihten Haziran 1949 tarihine kadar toplam 28 sayı olarak çıkmıştır. Haziran 1949’daki sayısında yine yaz tatili ilanı yapılmış olmasına rağmen 1952’ye kadar dergi çıkarılmamıştır. Yayın hayatındaki bu kesintilerin nedeni dergide belirtilmemiştir. Hareket dergisi, özellikle 1950 öncesi yayınlarda muhalefet edebilen kendine has bir dergidir. Maalesef ki Türk düşünce tarihinde yeteri kadar yer almamıştır (Birici, 2005:86).

Hareket dergisinin 1939-1942 yılları ruhçu ve mistik bir düşüncenin hâkim olduğu yazılara yer vermiştir. Bu yıllarda dergi daha çok Teknik ve makine medeniyetine muhalif bir duruş sergilemiş, çağın ihtiraslarının insanlığı sürüklediği bunalıma vurgu yapmış ve insanın kendisine dönmesi gerektiğini söylemiştir. 1939-

1942 yılları arasında yayınlanmış olan Hareket'te Topçu, Remzi Oğuz Arık'ın tesiri ile bağlanmış olduğu Anadoluçuluk akımının İçtimai ve İktisadi yönlerini büyük bir vukuf ile işlemiştir. 1966-1975 yılları arasında yeniden çıkmaya başlayan Hareket dergisi, en uzun ömürlü, dolgun muhteviyatlı son döneminde Topçu, İslam ahlakının ve iktisadının gereği olan Ruhçu ve Milliyetçi Sosyalizm modelini savunmuştur (Konukman, 2006: 465).

Hareket dergisi, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde Milli Şeflik rejimine açıktan eleştiri getiren ilk muhalif basın organı olmuştur. Çok partili rejime geçilirken yayınlanmaya başlanan İslami dergilerin aksine, o dönem için teamül haline gelen devletin önde gelen sahiplerinden herhangi birini övmemiş, bu yüzden de bir iki defa başı ağrımıştır. Hareket dergisi yazarlarına göre: ırkçı vurgular taşıyan Türk milliyetçiliği aşırılıklar ihtiva etmektedir. Bunun yerine, kavim ve din unsurlarını bünyesinde yoğuran, vatan unsuruna bağlı Türk milliyetçiliğini savunmak bir vatandaşlık görevi olarak telakki edilmiştir. Hareket dergisinin temel savunusu: Ziya Gökalp, Atatürk çizgisinin savunduğu milliyetçilik ve batılılaşma idealine karşı; Yahya Kemal, Mükrimin Halil Yinanç, Hilmi Ziya Ülken, Remzi Oğuz Arık vd.'nin temsil ettiği ve temellendirmeye çalıştıkları Anadolu milliyetçiliğini savunmuştur.

Hareket dergisi, kuruluşundan kapanışına kadar hem Nurettin Topçu'nun mihver yazıları hem de diğer yazarların katkılarıyla Cumhuriyet döneminin özellikle pozitivist ve sosyoloji temelli bağlanışlarına eleştirel yaklaşan, tezleri ve ütopyasıyla dikkat çeken entelektüel bir muhalefet okulu olmuştur (Elibol, 2003: 267).

3.2.3. Bergson'un Etkileri

Bergson felsefesi, 20. yüzyıl Batı felsefesi içinde irrasyonalist manasındaki akımın, bir başka deyişle anti-intellectualist eğilimin en ileri örnekleme, daha doğru bir izah ile zirvesi konumundadır. O'nun felsefesi, zihinsel manadaki hakikati araştırma bakımından yeteneksiz olduğunu dile getiren Kant kriticizmine, 'hakikat' denen şeyin temelde 'duyumlarla tanımlanabilen olaylardan ibaret' gören Comte pozitivizmine, bütün zihinsel olguları duyumlara, onla da harekete indiren Taine'nin intellektualizmine, yaratıcılık düşüncesinin hâkim rol oynamadığı Darwin ve Spencer'in mekanik evrimciliğine karşı olarak bir tepki niteliği taşımaktadır (Topçu, 2015: 20).

Bergson, hem o döneminin hâkim fikri yapısına hem de etkilendiği kaynakları irdelerken şu üç sorunun cevabını aramıştır: En başta Hakikat nedir? Daha sonra O nasıl

tanınabilir? Ve son olarak Metafizik mümkün müdür? Onun fikrine göre, insan bilincinin 'doğrudan doğruya' verdiği net bir realite hakikat vardır: Süre (durée) (Topçu, 2015: 22). 'İç deney' süre'nin varlığını öylesine apaçık bir yapı verir ki, ondan kuşku duyabilmek mümkün olmaz. Geleneksel felsefe yapısında cevherle kastedilen şey neyse, süre'yle de burada anlatılmak istenen yapısal özellik aynı şeydir.

Yaşam aslında süre'den ibarettir; aralıksız yapıya sahip bir oluşturmaktır. Zekâyı kullanan bilimle yaşamın bilgisine erişme imkânı yoktur. Çünkü zekâ (intelligence), yalnızca dış evrenin-maddenin bilgisini bize sunmuştur. Bunu uygularken de onu unsurlarına ayırır; bozar ve değiştirir. Oysa süre (hayat), parçalanamayacak bir bütünselliğe aittir. Zekâ, olsa olsa 'sürenin hayaleti üzerinde iş yapabilir' Bu açıdan, Bergson felsefesinin en esas kavramı karşımıza geliyor: Süre'nin sezgisi (intuition de la durée). Süre 'nin varlığını-bilgisini, insan, sadece ve sadece sezgiyle kavrar ve edinir. Süre'nin sezgisi, yalnız 'zihinsel anlamda bir sempati ile gerçekleşir. Bergson, sezgiyi felsefe yapısının yöntemi olarak kabul etmekle ve metafiziğin mümkün (hatta gerekli) olduğu sonucuna varmaktadır. (Topçu, 2015: 45).

Bergsonun düşünce tezahürüne göre, “Sezgi melekesi muhakkak her kişide vardır. Her kişide var olan sezgi melekesi, yaşantımızda fonksiyonel manada yer aldığı müddetçe vardır” (Kök, 2001: 66). Sezgi, Tanrı'ya yönelmemizi sağlayan ve de ideal kişi olmak yolunda bizim temel ve devamlı gücümüzdür. “Tanrı'nın bize sunduğu sezgi, anlaşılır ve temiz bir yapıya sahip sestir. Bu iç ses gelişmen ve bütünleşmen bakımından konuşan sestir. Kişiyi korkunun ve karşı tez oluşturma sesleri arasında bilinmedik olan üzerine gitme cesareti verir. Onu fark edebilirsin, çünkü o kişi için en iyisini istemektedir. Bu ses ihtiyacımız olduğu zamanda, kişinin kendisi için konuşmasını, sevdiği şey için ayağa kalkmasını, kişinin büyüklüğüne ayna tutan kişilere doğru yürümesini ister. O, asla engellenemez ve çünkü serüven safındadır. Bedenin sinyali iç sesin enerji yapısını alıp götürmekten çok enerji verir” (Kök, 2001: 77).

Bu düşünce tarzı, İslam tasavvufundaki “Nefsini bilen Rabbini bilir” düşüncesine benzemektedir. Çünkü kalp her ilahi sıfatın iletmediği bir aynadır. Yalnız nasıl çelikten bir ayna pasla kaplandığında yansıtma gücünü yitirirse aynı biçimde iç sezinin de gözleri kirlenince, dünyayla ilgili olan hiçbir neşe ve zevk ne ruhen ne de fiziken hissedilebilir. Tanrı'nın bize sunduğu sezgisel yetimizi geliştirip, daima beslemezsek sonunda yitirebiliriz. Zira onu yitirmek demek, bizatihi kendi benimizi ve ruhumuzu

yok etmek demektir. Biz sezgimizi ve ruhumuzu daima doğru ve de güzel eylemlerle güçlendirebiliriz (Topçu, 2015: 77).

Topçu Bergson’a karşı var olan saygısını ve onun kendisi için ne mana ifade ettiğini su cümlelerle ifade etmiştir: “Eflatun’dan Darwin’e kadar felsefenin ve ilimlerin başlıca esas meselelerinde, gerek tenkit, gerekse takdir maksadıyla düşünceler ortaya koymuş olan Bergson’un metafizik dünyasında, birbirlerinden apayrı düşünüş ve duyuş şekillerini benimsemeye çalışarak, aynı zaman diliminde modern fizikle biyolojinin verilerinden her anlamda faydalanmak suretiyle ortaya çıkardığı muhteşem eser, insan ruhunu kâinatın bilinmezlerinde derinleştiren saf metafizik eseri olmaktan çok birbirlerine en yabancı motiflerle en mükemmel ve de en geniş terkipler oluşturmaya kabiliyetli, aydınlıkları yansıtan ince bir stil sayesinde gözleri kamaştırıcı üstat bir mimarın, bir tarafı gerçeği ve tarihi, öbür tarafı ise sanatı ve hayali yasatan gotik bir mimari eserini andırıyor” (Topçu, 2015: 63).

3.2.4. Milliyetçilik ve Anadolu

Topçu, Anadolu’yu Türklükle Türkleri de Anadolu’yla tamamlamıştır. Ona göre Anadolu, Türklere bir topraktan ziyade vatan olmuş, Türkler de Anadolu’yu bir toplum yurdu haline getirmiştir. Topçu’yu dönemi düşünürlerinden ayıran en önemli özelliği İslami paradigmayla düşünür İslamcı olmaması, kendisini milliyetçi olarak tanımlayıp, Turancı ve ulusalcı olamamasıdır. Hakikatin tek ve mutlak olduğunu söyleyen Topçu, hiçbir düşüncesinde göreceli değildir. Hareket Felsefesinde yola çıkarak kurduğu fikir dünyası mutlaklık üzerine kuruldur ve Topçu, milliyetçilik anlayışını da bu temel üzerine inşa etmiştir. Onda milliyetçilik siyasi bir duruş ya da ideoloji değil, hakikate götüren yoldur. O her şey de olduğu gibi milliyetçiliğini de ulvi bir dava olarak görmüştür (Topçu, 2016b: 43).

19.yüzyıl sonrası çıkan milliyetçilik hareketleri Topçu’ya göre toydur. Topçu, Türk milliyetçiliğini daha eskiye dayandırmıştır. Türk milliyetçiliğinin köklerinden habersiz olup bu yeni moda akıma katılmayı kendi tarihini bilmemek milliyetçiliğin ne olduğunu anlamamakla itham eder. Nitekim Türk ırkı Anadolu’ya Orta Asya ‘dan gelmiş ve burada dokuz yüz sene yaşamıştır. Artık ne Anadolu Türkler olmadan düşünülür ne de Türkler Anadolu’dan bağımsız düşünülür. Topçu, Türk milliyetçiliğinin 1071 Malazgirt Zaferi ve İslam diniyle başladığını söylemiştir.

Oğuz boylarının Müslüman zihniyet olarak bu topraklara yerleşmeye koyulmaları ile birlikte yeniden bir tarih ve yeniden bir millet varlığı da başlamıştır. Türkmenler, Anadolu ile birlikte, göçebe tarzdan yerleşikliğe, iptidaî inançlar anlayışından sonsuzluk iradesine, dolayısı ile de şamanlık zihniyetinden İslam'a doğru bir sığınma anlayışı içine girmişlerdir. Milli tarihin ortaya koyduğu en büyük ve evrensel inkılap tarzı, Türk'ün ruh ve de ahlakında yer alan İslamiyet tarafından gerçekleştirmiş anlayışta olan inkılap bilincidir. Topçu açısından, milletler, kendi tarihlerinin geçmiş dönemine sahip içtimaî şahsiyetlerdir ve de milletler, tarihlerinden ayrıştırılınca yıkılır, sonuç olarak da ölmüştür.

Topçu, 19.yüzyıl itibariyle başlayan ulus hareketlerine, bu hareketlerin heyecanına katılmaz. Türk milliyetçiliğini, milli birlik duygusunu Moğol ve Haçlı istilalarına Anadolu'yu bir Türk kalesi yapan Selçuklular'a kadar götürür. Osmanlı Selçuklu'dan miras aldığı bu duygu ile Fetret Devrini Fatih, Timur'un saldırılarını da Sultan Selim sayesinde defederek birer milli kahraman olmuşlardır (Topçu, 2016b: 43).

Topçu, milliyetçiliğini İslam üzerine de konumlandırır. Anadolu, Türkler ve milliyetçilik İslam'la; İslam da Anadolu ve Türklerle özdeşleşmiştir. Birbirlerini tamamlayan bir bütünlerdir. Topçu'ya göre bir milliyetçilikten bahsetmek sadece soy birliği ile olabilecek bir şey değildir. Milliyetçilik, din, vatan, soy birliği, ortak bir tarih, dil, devlet ve iktisadi yapıyla mümkündür. Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinden bahsederken İslam'ı yok saymak onu anlamamaktır. İslam dini Türkleri yeni bir kimlik, dini bir ahlak, İslami bir örf ile yoğurmuş, bir Türk İslam medeniyeti inşa etmiştir. Topçu, milliyetçiliği içinde soy, din ve toprağın/yurdun olduğu bir felsefe üzerine kurar. Topçu'nun milliyetçiliği felsefî karakterini Hareket Felsefesinden, bu hareketi de İslam'dan alır. Topçu, Türklüğü İslam'da ayrı düşünmez. Ama İslam'ın da Türkler sayesinde bir yurt edindiğinin altını çizer. Oğuzlar Orta Asya'dan geldiklerinde ırklarının bir takım karakteristik özelliklerini beraberlerinde getirmişlerdir. Anadolu yüzyıllarca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış köklü bir tarihe sahiptir. Türkler kendi karakterleri ve Anadolu'nun mazisi ile birleşerek yeni bir kimlik yeni bir millet olmuştur. Dolayısıyla millet yurdu, yurttaki milleti var etmiştir. Topçu, millet olmanın unsurlarını toprak bütünlüğü, soy birliği, iktisat ve dil gibi öğelere bağlasa da esas iki temel prensip üzerinde durur. Bunlar Anadolu/Türkiye ve İslam dinidir. Ne millet, vatan dinden ne de din millet ve vatandan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla İslam Türklükten, Türkler de İslam'da bağımsız değildir. Topçu, İslamcılar ve Turancıları millet, yurt ve

din ilişkisinden bihaber bulmuş ve eleştirmiştir. Hem İslamcılar hem de Turancılar bütün olanı parçalamak ve hakikati kaçırmaktadırlar. Milliyetçilik tek yönlü bir olgu değildir. Ne tek başına maddi bir birlik ne de tek başına manevi bir birlik milliyetçilik değildir. İslamcılar dinin bir yurttan, topraktan dahası emekten uzak yaşayıp yayılabileceğine inanmakla, Turancılar da salt maddeci bir şekilde soy birliği ve kafatasçılıkla din ve milleti birbirinden ayırarak hataya düşmüşlerdir. Böyle ayrıştırıcı bir yaklaşım sadece sosyolojik bir hata değil bireysel huzursuzluğun da kaynağıdır. Birey kendi soyundan uzak yurdundan ayrı bir İslamcılıkla, ya da ruhsuz manevi değerlerden uzak maddi bir ideoloji olarak kalmış Turancılıkla parçalanmış kendini yabancılaşmış hissedecektir. Din ve millet ruh ve beden gibidir. Sağlıksız bir beden ruha, hasta bir ruh da bedene zarar verir. Biri olmadan diğerrinin hayat bulması mümkün değildir. İslamcılar kendilerini Anadolu ve burada bu dine hizmet veren halkı inkara kalkmıştır. İslam ruhunun bu coğrafya ve iktisadi yapıyla vücut bulduğunu göremediler. Aynı şekilde Turancılar da çürük bir ülküyle yola çıkmıştır. Soyun millet olduğu yanılgısıyla oyalandılar. Sanki ari bir ırk mümkün olabilirmiş gibi saf bir Turan milleti olacağını düşünmüşlerdir. Oğuzlar arasında bir dil ve din birlikteliğinden söz ediliyorsa bu onların daha önce birlikte yaşadıkları ve ortak bir toprak parçası, din birliği ve ülküyü paylaştıklarını gösterir. Sadece dil birliği ile millet olmak mümkün olsa idi aynı dili konuşan birçok ülkenin millet olması gerekirdi (Topçu, 2016a: 134-135).

Sonuç itibariyle Topçu'nun Anadolu milliyetçiliği yurdunu Anadolu, soyunu Orta Asya manevi değerlerini de İslam'dan alarak gerçekçi ve mistik bir milliyetçiliğin yerine hayalici, ruhsuz ve maddeci bir milliyetçilik koyan Turancıları kendine yakın bulmak bir tarafa savunduğu Anadolu milliyetçiliğinin ant-i tezi olarak görmüştür (Topçu, 2016a: 158-159)

Topçu'ya göre; Avrupa, Rönesans ve romantizmini Hz. İsa'nın meydana getirdiği aşk ahlakına borçludur ve de Batıdaki ilim hareketliliğinin esası Eflatun'la başlayıp Hristiyanlığın âleme sunduğu aşka bağlantı kuran edebilik fikridir. (Atlansoy, 2006: 377) Batıdaki Rönesans ve reform hareketleri Avrupa'da yeni bir uygarlığın başlamasına sebep olmuştur. Coğrafi Keşifler ile birlikte yeni kaynaklara kavuşan Avrupa devletleri, Sanayi Devrimi ile beraber kalkınmasını hızlandırmış ve de Fransız İhtilali ile ulusçuluk akımının yaygınlaşmasını ve aynı zamanda insan hakları konusunda duyarlılıkların çoğalması neticesi imparatorlukların yerini daha küçük seviyedeki ulus devletler almaya başlamıştır. Batıdaki bu yeni oluşan dönem gelişmeleri

olumlu manada takip edemeyen Osmanlı İmparatorluğu'nda ise mevcut durgun zihniyet, sistemin işlerliğini yitirmeye başlaması, idarede ve toplumsal ilişkilerde ise yozlaşma ve de çeşitli iç ve dış etkenler ile toprak kayıpları ve maddi manada zafiyet başlamıştır. İmparatorluğun ayakta durması ve varlığını devam ettirebilmesine yönelik aydınlar ve devlet adamlarınca birtakım arayışlara soyunulmuştur. (Kara, 2001: 10) Gerek ulus devlet zihniyetinin Osmanlı ülkesinde de yayılmaya başlaması, gerekse Batının dışarıdan müdahaleleri neticesinde, çözüm arayan çevreler değişik projeler ve de fikirler ile gün yüzüne çıkmıştır. III. Selim ve II. Mahmut ile başlayan değişim ve yenileşme eylemleri, Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet süreleri boyunca çok zengin, nitelikli ve renkli tartışmalara tanıklık etmiştir. İmparatorluğun ve özelde Türk Yurdu'nun korunması ve geleceğin oluşturulması konusunda ortaya atılan düşünce akımlarının başlıcaları, Osmanlıcılık, Batılılaşma, Milliyetçilik (Türkçülük-Turancılık) ve İslamcılıktır. (Kara,2001: 15)

Nurettin Topçu, milliyetçilik düşüncesinde farklı türden bir bakış açısı meydana getirmiştir ve şöyle der; “Hoyrat ve kaba bir şovenizmden arındırılmış, kaynağını önce insana, sonra İslam’a dayayan ruhçu (spiritüalizm) bir milliyetçilik düşünülmelidir. (Okay, 2006) Topçu’ya göre; bir milleti var eden asıl güç, ortak idealler arasındaki görevlerdir ve de bu görevler sadece ruhsal olabilmektedir. Turancılar, ırk gibi maddi bir unsuru güderek milliyetçilik yapmaya çalışıyorlardı ki, bu içeriksiz maddi bir harekettir. Irk ölçütü üzerinden yükselen bir milli dava olamaz. (Topçu, 1978: 27)

Belirgin olan 1917’de Turancı milliyetçiliğe, ümmetçi İslam birliğine ve de Osmanlıcılığa tepki olarak ortaya çıkan Anadoluçuluk Hareketi, Türk kültürünün Anadolu’da temellendiğini ve bu yüzden de Anadolu’nun her yönüyle ele alınıp incelenmesi noktasının gerektiğini savunmuştur. (Uçan, 2006: 84-91)

Anadolucuların savunmuş olduğu, 1071 Malazgirt savaşından sonra Türk tarihinde yeni bir sayfa açılması ve aynı zamanda Anadolu’nun yeni yurt edinilişinin kıymeti, Yahya Kemal, Cevat Şakir Kabaağaçlı, R. Oğuz Arık, Necip Fazıl Kısakürek ve Ahmet Kutsi Tecer gibi fikir ve sanat adamları tarafından da defalarca işlenmiştir. Bu dönemlerde savunulmakta olan romantik Anadoluçuluk zaman zaman resmi ideoloji yapısı ile de çelişmiştir. (Topçu, 2017a: 22) Anadolu hareketin öncülerinden olan Remzi Oğuz Arık’a göre; tarih, bir kader birlikteliği etrafında yaşayan milli topluluğun hafızası konumundadır. Milli hayat sadece maddi bir yaşayış birlikteliği olamaz, bunun

ötesinde bir şuurdur da. Vatan ise kendimize madde olarak menfaat temin etmediği zaman bile yoluna can verilecek topraktır. (Öğün, 1992: 25)

3.2.5. Hakikat Düşmanı Üç Felsefe: Sosyolojizm Pragmatizm ve Pozitivizm

Topçu hakikat düşmanı olarak üç felsefeden bahsetmiştir. Bunlar 19.yüzyılın çocuklarıdır. Üçünün de görecelik anlayışına dayandığını ve hiçbir şekilde salt hakikati olabileceği görüşünü kabul etmediklerini söylemiştir. Bu üç felsefe her yerde ve her zamanda değişmeyecek bir hakikat olduğuna inanmaz. Hakikatin bir dini olamayacağını söylemiştir. (Topçu, 2017a: 73).

Bu felsefelerden Pozitivizm olayların bilgisini hakikat olarak görmüştür. Olayları duyularımız, duyularımızı da onun verdiği bilgileri sistemleştiren bilimle tanıyabiliriz, der. Bu hakikate ulaşmanın yolu da deneydir. Pozitivizme göre hakikate yalnız deney bilgisi ile ulaşılabilir. İnsan zihni sadece deneyin sunduğu hakikate güvenmelidir. Pozitivizmin babası August Comte'dur (Topçu, 2017a: 73-74).

Pragmatizm bir iş düşüncesidir. Doğuşu İngiltere ve Amerika'dır. Daha sonra Avrupa'ya yayılmıştır. Pragmatizm salt bilgiye önem vermez. Bilgi sadece işimize yarayan bir araçtır. Hakikat insan için faydalı ve tatmin edici olandır. Sadece bize başarı getiren bilgi hakikat olabilir. Esas olan tek şey menfaat ve başarıdır. Hakikat sadece bunlar üzerine kurulur. Doğru demek faydalı demektir. Eğer bir yalan fayda içeriyorsa o doğrudur (Topçu, 2017a: 74-75).

Sosyolojizmin Fransa'da doğmuş bir Yahudi düşüncesi olduğunu söyler (Topçu, 2017a: 75). Sosyolojizm Durkheim'in sosyoloji ekolüdür. Durkheim bireyi tamamen toplum otoritesi altında ezmiştir. Bireyin iradesini devre dışı bırakarak toplumsal olaylarda bireyin etkisini yok saymıştır. Ancak Topçu, sosyolojizme karşı çıkarken bireyci de değildir. Topçu, bireyin de toplumsal olaylar üzerinde bir etkisi olduğunu söylemiştir. Böylece birey-toplum karşıtlığını uzlaştırmak istemiştir. (Topçu, 2016a: 21). Topçu'da insan şahsiyet sahibidir. Toplumun bir kuklası değil. Oysa Durkheim, "Fert yok toplum var" demektedir. Sosyolojizm toplumu adeta tanrı yerine koymuştur. Toplum düşüncelerimizi belli kalıplara sokar ve buna itaat etmemizi beklemiştir. Mutlak hakikatten söz edilemez. Hakikat cemiyet şartlarından bağımsız olamaz (Topçu, 2017a: 75).

Hakikat, pozitivizmde deneye; pragmatizmde faydaya; sosyolojizmde topluma indirgenmiştir. Çünkü bu felsefeler ruhtan uzaklaşmıştır. Topçu, şu halde bu felsefi

anlayışlara sormuştur: İsa, Mansur, gibi mistiklerin neden isyan etti? Faust neden hakikat uğruna şeytana sığınmıştı? Deneye dayalı bilim anlayışı kalbi öldüremedi, sadece zayıf bulduğu yerlerden saldırdı, demiştir. (Topçu, 2017a: 77).

Sosyolojizm topluma hizmet etmeyi salık veren bir düşünce değildir. Topluma ancak şahsiyet sahibi fertler hizmet edebilir. Yeni bir din kurup kendine müritler yaratan sosyolojizm hakikat önünde sadece bir düşmandır (Topçu, 2017a: 78).

3.2.6. Nurettin Topçu'nun Eğitim Sosyolojisine Bakışı

Topçu, Türk toplumunun yozlaşmasını 18.yüzyıl itibariyle kültür ve eğitimdeki bozulmaya bağlamıştır. Bozulmanın kaynağını beşik ulemasına götüren Topçu, yeni âlim sınıfının milli yapıya zarar verdiğini, âlimin üstünlüğünün zedelendiğini ve Batı'nın taklit edilmesinin de işe yaramadığını, söylemiştir. Milli bir okulu oluşturan tüm unsurlar eksik ya da yoktur: zihniyet, gelenek, teknik, eğitim ve mimari olmak üzere (Topçu, 2017c: 13).

Topçu, eğitimin eşit şartlarda olması gerektiğini söylemiştir. Özel, paralı ve yabancı okullara karşıdır. Eğitim devlet tarafından tüm vatandaşlara eşit şekilde sunulması gereken bir hizmet modelidir. Devlet ülkenin en ücra köşesine kadar okul yaptırmalı ve her yerde aynı koşullarda eğitim vermelidir (Topçu, 2017c: 56).

Topçu, muhafazakar kimliğiyle bilinmesine rağmen döneminin tipik muhafazakarlarından ayrılmakta aydın bir profil çizmektedir. Oluşturmak istediği muhafazakâr birey profili de, dini faşizme girmeyen, Allah'la insanları aldatmayan, toplumun ıslahı için fedakârlık yapan, toplumsal sorunlarla ilgilenip çözüm için uğraşan bir yönüyle idealist bir yönüyle imanlı bireylerdir (Topçu, 2017c: 97).

Topçu'ya göre eğitim beyinleri malumatla doldurmak değildir. Eğitim sadece okullarda verilir ve bir takım bilgileri sadece aktarmak değildir. Eğitim bir düşünüş tarzıdır ve kolektif olmalıdır, bir toplumun kültür ve ideallerinden oluşmalıdır. Eğitim milli bir düşünüş ve yaratıcılıktır (Topçu, 2017c: 79).

Eğitimin temel unsurlarında birinin disiplin olduğunu belirtmiştir, Topçu. Disiplin anlayışının zayıflayıp ceza sisteminin zarar görmesini aymazlık olarak görmüştür. Her suçun mutlaka cezalandırılması gerektiğini söylemiştir. Hatta Topçu, disiplini sadece eğitim kurumlarında değil, tüm kurumlarda şart koşturmuştur. (Topçu, 2017c: 93).

Topçu, öğrenci merkezli değil öğretmen ve okul merkezli bir okul inşa etmiştir. Müdürlerin eğitim hayatını olumsuz şekillendirdiğini bir kurumda esas yetkinin öğretmende olması gerektiğini söylemiştir. (Topçu, 2017c: 97). Topçu, merkeze aldığı öğretmenleri nasıl yetiştirilmesi gerektiğini de söylemiştir. Öncelikle her meslek grubunun öğretmen olmaması gerektiğini söylemiştir. Öğretmenlik bir meslektir ve onun erbabı olmak gerekir. Herkesin öğretmen yapılması eğitim açısından bir faciadır (Topçu, 2017c: 96). Öğretmenler diğer her meslek grubunu ve toplumu yetiştirdiği için lisenin en iyi derecede mezun olanlarında seçilmeli ve Avrupa’da eğitim görmelidir. Avrupa’dan döndükten sonra da bir sınava tabi tutulup öyle öğretmen olmaları gerektiğini söylemiştir (Topçu, 2017c: 103). Öğretmenin sadece öğretmenlik yapması gerektiğini başka işlerle uğraşmasının eğitime zarar verdiğini söylemiştir (Topçu, 2017c: 73).

Topçu, eğitimin nasıl olması gerektiğini söylerken üniversiteleri de ağır şekilde eleştirmiştir. 1933 reformunun milli kültüre zarar verdiğini, kendi felsefe ve düşünce yapısını oluşturamadığını söylemiştir. Üniversite kitaplarının Batı zihniyet ve kültürünü yansıttığını kendine has milli bir ahlak ve bilim anlayışı oluşturamadığını belirtmiştir (Topçu, 2016c: 293). Üniversite yayınlarının kalitesiz olduğunu, kullanılan dilin dahi Türk dilini doğru şekilde yansıtmadığını söylemiştir. Hocaların kendi alanlarında dahi yetersiz olduklarını ve üniversitede eğitim verecek düzeyde olmadıklarını söyleyerek ağır şekilde eleştirmiştir (Topçu, 2017c: 143).

Eğitimin baştan aşağı milli bir yapıda olması gerektiğini, öğretmenlerin en çalışkan öğrencilerden titiz bir eğitimden geçirilerek seçilmesi gerektiğini ve üniversitelerin toplumu inşa edecek kültürü geliştirecek bir kurum haline getirilmesi gerektiğini belirterek eğitimin toplum için en temel kurumlardan biri olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

3.2.7. Nurettin Topçu’nun Sosyolojik Görüşleri

Nurettin Topçu’nun aldığı eğitim felsefe üzerinedir. Gerek doktorası gerek de doçentlik unvanı felsefe üzerinedir. Ancak sosyolog olmak sadece sosyoloji eğitimi olarak olmaz. Pek çok düşünürün eğitimi farklı olsa da toplum üzerine görüşleri olduğu gibi pek çok sosyoloji mezunun da toplumsal olaylara algısı tamamen kapalı olabilmektedir. Topçu da aldığı eğitim felsefe olmasına rağmen ülke ve dünya olaylarına vakıf bu konuda sözü olan ve bunları yazarak dile getiren bir düşünürdür.

Dolayısıyla Topçu, çok yönlü bir fikir adamı olarak, sosyolog, filozof, mantıkçı, ahlakçı ve siyaset bilimcidir.

Türkiye’de Fransa’da ortaya çıkan sosyoloji ve felsefe ekolleri etkili olmuştur. Durkheim sosyolojisi en etkili olanlardan biridir. Hatta bu sosyoloji anlayışı için dönemin Türkiye’sinin resmi sosyoloji anlayışı olduğu dahi söylenebilir. Durkheim’in Türkiye’deki en büyük temsilcisi Ziya Gökalp’tir. Ancak Durkheim’in sosyoloji anlayışı temel sosyoloji anlayışı kabul edildiği için başka isimlerce de kabul görmüştür. Bunlardan biri de Nurettin Topçu’dur. Topçu, bu ekole bağlı bir isim olmayıp hatta Durkheim’i eleştirmesine rağmen yazmış olduğu Sosyoloji isimli ders kitabında bu ekolden faydalanmıştır (Kaçmazoğlu, 2013: 209).

Topçu’nun sosyoloji anlayışı felsefi anlayışıyla paraleldir. Toplum, devlet, siyaset, milliyetçilik ve pek çok konudaki görüşleri Hareket Felsefesiyle açıklanır. Türkiye’de sosyoloji siyasi bir araç olarak kullanılmıştır. Sosyologlar ünlerinin çoğunu siyasi görüşlerinden alırlar. Topçu’nun bir sosyologdan çok filozof olarak bilinmesi belki de resmi ideolojiye yakın bir kimlik olmamasıyla ilgilidir(Kaçmazoğlu, 2013: 210).

Topçu, ders kitabı mahiyetinde yazmış olduğu Sosyoloji kitabında fikirlerini Durkheim’e yakın bir dille yazmış fakat farklı bir görüşte oluşunun işaretlerini de vermiştir. Topçu öncelikle toplumsal olayların tabiat olayları gibi nicel verilerle açıklanamayacağını ama sosyolojinin ortak bir konusu olduğunu da belirtmiştir (Kaçmazoğlu, 2013: 212). Bununla birlikte Topçu, Durkheim’in sosyolojinin konusunu belirlediği ona bir metot sunduğu, sosyolojinin sınırlarını çizdiği ve onu ayrı bir disiplin haline getirdiğini de vurgulamıştır. Yani aslında Durkheim sayesinde sosyolojinin tarih, felsefe, iktisat gibi bilimlerden ayrılıp özerk bir bilim olduğu gerçeğini de kabul etmiştir (Topçu, 2016d: 11).

Topçu, ders kitabında Durkheim ekolüne yakın bir ifade kullanmış olsa da öncelikle toplum-fert konusunda eleştirmiştir. Durkheim toplumu her şeyin üstünde tutmakta ve toplumun fert üzerinde her bakımdan etkili olduğunu söylemiştir. Oysa Topçu, ferdin de toplum üzerinde etkili olduğunu, Durkheim’in ferdin toplum üzerinde hiçbir rolü olmadığı görüşünü aşırı bulduğunu söylemiştir. Bu görüşün dehaları, devrimleri ve isyan hareketlerini yok saydığını belirtmiştir (Topçu, 2016d: 18).

Topçu, yöntem konusunda Durheim’e bağlıdır. Öncelikle sosyal olaylar bir obje gibi incelenmelidir. İnsan dışında başka bir varlık gibi değerlendirilmelidir. Objektif

olunmalıdır. Önyargılardan, inançlardan sıyrılmak gerekir. Dini ya da milli duygulara kapılmadan nesnel yaklaşabilmek gerekmektedir. Sosyal olaylar yine sosyal olaylarla açıklanmalıdır. Biyolojik ve ruhi olaylar sosyal olayların sebebi olamaz (Topçu, 2016d: 29-30).

Nurettin Topçu, Sosyoloji isimli eserinde kendi sosyoloji anlayışını oluştururken Platon, Aristo, Hobbes, Rousseau, Comte, Spencer, Tarde ve Durkheim'e yer vermiş ancak Marks ve Weber'e değinmemiştir. Daha çok Durkheim üzerinden yazan Topçu genel olarak Ondan farklı bir çizgide yer almıştır.

Milliyetçilik konusunda da Durkheim ve Gökalp'ten farklı düşünen Topçu, Türkiye'de farklı iki milliyetçilik anlayışı olduğunu söylemiştir. Biri Gökalp'in temsil ettiği soylu Türkçülük diğeri de kendisin dâhil olduğu ruhçu milliyetçilik. Topçu, Anadolu ruhu romantik bir milliyetçilik anlayışına sahiptir.

Sosyoloji kitabındaki bir diğerkonu da devlet konusudur. İki ayrı devlet olduğunda bahsetmiştir. Fransız Devrimi'ne kadar olan eski devlet ve Devrimden sonra ortaya çıkan yeni devlet. Topçu, burada Devrim sonrası Avrupa'da ortaya çıkan ve milli varlığa sahip çıkan, zorba olmayıp hizmetkâr olan, milletin iradesinin egemen olduğu devlet anlayışını benimsemektedir (Topçu, 2016d: 87).

Birçok sosyalizm olduğunu belirten Topçu, hayalci, ıslahçı, ruhçu, maddecî, ihtilalci sosyalizm akımları içinde ruhçu sosyalizmi seçmiştir. Ruhçu anlayışın Hristiyan sosyalizmini ortaya çıkardığını söylemiştir ve diğersosyalizm anlayışlarını eleştirmiştir (Topçu, 2016: 91). Buradan faşizme geçen Topçu, faşizmin eklektik olduğunu, ruhçu sosyalizm ve yer yer ferdiyetçi izlere sahip olduğunu söylemiştir. Topçu'ya göre faşizm birleştirici, otoriter ve sorumlu bir devletçilik anlayışıdır (Topçu, 2016d: 92).

Topçu din konusunda muhafazakâr kimliğine rağmen liberal laik bir yaklaşım sergilemiştir. Kurumsal bir din anlayışına karşı çıkmış devletin dini şekillendirmesine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte dinin de devlet işlerinde egemen olmasına sosyal hayatı bütünüyle şekillendirmesine de karşıdır (Topçu, 2016d: 109).

Genel olarak demokrasinin en iyi yönetim şekli olduğu fikrine katılmaz Topçu. Demokrasi iki ilkeye dayanır: hürriyet ve eşitlik. Hürriyet başkalarına zarar vermeden yaşamak, eşitlik ise herkesle aynı haklara sahip olduğunu bilmektir. Eşitliğin bu şekilde ele alınması hürriyeti de sınırlamaktadır. Böylece hürriyet başkalarına zarar vermeden yaşamak da her istediğini yapamamak demektir. Bu demokrasinin bize sunduğu bir

haktır. Ve bizim için bu bir ödevdir. Hakların ödev haline gelmesi ise belli bir ahlak seviyesine ve vatandaşlık bilincine ermeyi gerektirir. Bu şuura ulaşamamış toplumlarda demokrasinin tehlikeli olacağı ve bir burjuvazi tarafından kullanılmaya açık hale geleceğini belirtmiştir, Topçu. Yani aslında Topçu, eğitimsiz ve bilinçsiz insanlarla aydın insanların aynı oy hakkına sahip olmasını sakıncalı bulmuştur (Topçu,2016d: 1103).

Topçu Sosyoloji kitabında müfredat gereği Durkheim ekolüne kısmen bağlı kalmıştır. Durkheim'e özellikle sosyolojiyi ayrı bir disiplin haline getirmiş olması ile saygı duymuştur. Ancak sosyolojizm ekolünü ağır şekilde eleştirmiştir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. NURETTİN TOPÇU DÜŞÜNÇESİNDE BATI VE MODERNİZM

4.1. Topçu'nun Batı'ya Yaklaşımı

19. yüzyılın başından itibaren gerek Osmanlı döneminde gerek Cumhuriyet döneminde Türk siyasi düşünce hayatını Batı'yı anlama konusu meşgul etmiştir. Osmanlı'nın zayıflaması buna karşılık Batı'nın hızla gelişmesi düşünürlerimizin Batı medeniyetinin gücünün kaynağını araştırmaya yönelmiştir. Bu durum düşünürlerin birbirinden farklı Batı algısı yaratmasıyla sonuçlanmıştır.

Gerçek Batı'yı anlama çabaları geniş bir oksidentalit literatürün de sebebi olmuştur. Oksidentalizm literatürü çok geniş olmasına rağmen çoğunlukla yüceltme ya da fazlasıyla yerme şeklinde ele alınmış yapıcı ve eleştirel bir açıdan Batı olgusuna yaklaşan Türk düşünür çok az olmuştur (Duran, 2016: 204). Bu konu da Nurettin Topçu'nun özgün tarafı öne çıkmaktadır. Topçu kendine has milliyetçi bakışının yanı sıra İslamcı kimliğiyle de öne çıkan bir isimdir. Ancak İslamcılar eleştirmesi, din adamlarını yermesi ve şeriatçı bir yönetime yanaşmaması yönüyle İslamcılardan ayrılmaktadır. İslamcılar açısından Batı hem emperyalist, İslam medeniyetini yıkan barbar bir güçtür. Hem de İslam medeniyeti gerilerken ilerleyen gelişen teknolojisi ve bilimi ile hayranlık uyandırmaktadır. Bu durum İslamcıların kafasını karıştırmış ya Batı'yı tamamen yermiş yahut ahlakını saf dışı bırakarak ona hayran olmuşlardır. İslamcı düşünürler Batı'nın ahlaki bunalımının arkasında yatan pozitivist ve materyalist paradigmayı görememişlerdir. Fakat Topçu kendisinin de dâhil olduğu muhafazakar çevre gibi Batıyı pozitivist ve materyalist yönüyle eleştirmiştir. Blondel'in hareket felsefesinden ve Bergson'un ruhçuluğundan etkilenmiş biri olarak Batı'nın manevi yönünün önünde saygıyla eğilmiş onu içten içe kemirenin sanayileşme olduğunu belirtmiştir. Topçu yaşadığı dönemde diğer düşünürlerden farklı olarak Batı'nın kültürünü ya da sanayisini üstün görmek yerine Batı'yı anlamaya ve onu kendi toplumuna ilham kaynağı yapmaya çalışmıştır (Suveren, 2014: 25-26).

Topçu'ya göre Batı hem kötü hem iyidir. İyidir; çünkü Hristiyanlık aşkın bir güçtür ve Batı onun sonucudur. Skolastik düşünceyi yıkıp, Rönesans ruhunu canlandıracak aydın ve özgür bir ruha dayanır. Kötüdür; çünkü maalesef ki sanayileşmeyle birlikte materyalist bir düşünce inşa etmiş, maddeye adeta tapmış ve

bunun sonucunda da sömürgeci bir tavır sergilemiştir. Doğal olarak Topçu, Batının her zaman iyi ya da her zaman kötü olduğunu söyleyenler gibi genel bir yaklaşım benimsememiştir. Çoğunluğun aksine Topçu Batı'nın Ortaçağ'da iyi olduğunu düşünür. Ortaçağ'da egemen olan Hristiyanlık düşüncesi Batı'yı Rönesans'a kavuşturmuştur. Ortaçağ'daki Skolastik düşünceye isyan eden millet mistikleri/ dehalar kilisenin özünden uzaklaştırdığı Hristiyan mistisizmine dönüş sağlamıştır. Fakat öte yandan Batı Rönesans'tan sonra o ruhu koruyamamış ve bilim çağı teknolojiyle mistik insanı öldürmüş yerine maddeci ve ruhsuz bir insan koymuştur. Ve Batı asıl o zaman "kötü" olmaya başlamıştır (Duran, 2016: 110).

Topçu'nun yapmak istediği şey iki dinde de cevherin bir olduğuna dair bir vurgudur. Tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da mistik doku kendini tasavvufta göstermiştir. O halde nasıl ki İslam da şu an bir nevi Orta Çağını yaşıyorsa, Hristiyanlıktaki gibi din adamlarının ilkel ve yabanıl din anlayışında boğuluyorsa, miskin bir halde sürünüyorsa o da içindeki dehalar sayesinde kendi Rönesans ve Reformunu gerçekleştirebilecektir. Bu konuda Topçu'nun idealize ettiği isim Hallac-ı Mansur'dur. O da dünyevi zevk ve arzuların peşinden gitmek yerine fenafillah yolunu seçmiştir. İslam'da olan bu ruhsal yapı Hristiyanlıkla benzerdir. Henüz İslam bu ruhu yakalayamamışsa da bu mümkündür.

Topçu, Batı'nın yükselişinde Rönesans'ı dönüm noktası olarak görmüştür. Başlangıçta Batılı düşünürler fizik, matematik, astronomi gibi pozitif bilimlere yönelmiştir ancak sonradan manevi ilimlere de yönelmiştir. Nitekim Pascal da, hayatını ilim gibi değersiz ve lehvel işlerle harcayarak boşa geçirdiğini, hayatı tahsis edece tek alanın din olduğunu bunun tek hakikat olduğunu söylemiştir. (Topçu, 2016c: 74).

Topçu, Batı'nın medeniyet ve kültürünün köklerinin öncelikle Yunan'da ve Roma'da olduğunu düşünmüştür. Bu kökler Ortaçağ'da yükselmiş Rönesans, Romantizm ve Sanayi Devrimi'nde son bulmuştur. (Duran ve Aydın, 2013: 494). Fakat Topçu'ya göre Sanayi Devrimi aslında sadece Batı'yı değil tüm insanlığı yıkıma götürmüştür. Sanayi Devriminin doğayı sömürmesi, insanı hümanist bir bakış açısıyla doğada üstün konuma getirmesi, insanı tanrının yerine koyması sadece Batı'ya değil tüm dünyaya zarar vermiştir. Bu endüstrileşme dünyaya sadece maddi açıdan değil manevi açıdan da büyük darbe vurmuştur.

Topçu Batı'nın ahlaki bir zafiyet içinde olmasını sanayileşmesine ve kapitalistleşmesine bağlamıştır. Dolayısıyla hem bizdeki hem de Batıdaki yozlaşmanın

sebebi aynıdır, Batı da tıpkı bizim gibi bu sorundan mustarıptır. İlerleyen fen ve teknik insanlığı refaha ulaştırmamış aksine köleleştirmiştir. İnsan özgürken kendisine hizmet için ürettiği makinenin esiri olmuştur. Topçu'ya göre, teknik her kuvveti ve imkânı insan için kullanılabilir bir eşya haline getirmiştir. İnsan tabii olarak önce bu duruma hayranlıkla bağlanıp bu imkânların peşinden sürüklenmiştir. Neticede kendisine hizmet için var olan teknolojinin esiri olmuş ve hâkimiyet eşyanın eline geçmiştir. Böylece eşyanın insanla anlam kazanması gerekirken insan eşyayla anlam kazanmıştır. (Topçu, 2016b: 23).

Nitekim insan teknik neticesinde yalnızlaşmış ve kendine yabancılaşmıştır. Uzakları yakınlaştıran iletişim ve ulaşım araçları insanları birbirine dost yapmamıştır. Üst üste yapılan binalar sıkışık kent hayatı insanları birine yakınlaştırmak yerine uzaklaştırmıştır. Türk aydınları Batı'nın sanayisini olduğu gibi devşirerek problemlerinin düzeleceğine inanmıştır. Tarımın verimini düşük görüp çözümü sanayileşmede görmüştür. Batı'nın sanayileşebilmesinin ardında yatan Rönesans ve ruhi kudreti görmeyip maddenin gücüne sığınmak istemiştir. Topçu, medeniyetin maddi değil manevi kalkınmayla doğduğunu söyler. İnsanlığı kurtaracak güç madde, sanayileşme, emek ne de sömürge aracı olan ticaret ve siyaset değildir. Bu kuvvetin kaynağı ruhi meziyettir. Görülmüştür ki her medeniyet ruhi değerler üzerine inşa olmuştur. Kurtuluş reçetesi bugünkü neslin yitirmek üzere olduğu ruh kıymetinin kaynağından şifa almaktır. (Topçu, 2016b: 171).

Topçu Batı'nın içinde fark edilmeyen başka bir Batı görmüştür. Bu Batı'nın romantik bir gelenekten ve Hristiyan mistisizminden doğduğunu düşünmüştür. Batı medeniyetini özgün kılan bilinenin aksine sanayileşme değil Rönesans'tır. Topçu'ya göre Rönesans Batı'nın inşa ettiği en değerli şeydir. Ve Müslüman toplumların –başta Anadolu ve Türkiye– kendi Rönesanslarını yaratmaları gerektiği kanaatindedir (Topçu, 2016b: 31)

Topçu, Türk Rönesans'ını gerçekleştirmek, kendi ifadesiyle menşei “milliyetçi-romantik-İslam” olan Anadolu romantizmini üretmek için Batı'yı ilham kaynağı yapmak istemiştir. Topçu, romantizmle coşkun duygusallığı değil millet mistiklerinin, kişisel çıkarlarından vazgeçip, müteal bir davaya adamalarını kastetmiştir.

Batı'nın ilerlemesini romantizm, Rönesans ve Reformla ilişkilendiren Topçu, onların kaynağının da Hristiyanlık ve din olduğunu söylemiştir (Topçu, 2016b: 40-41; 2016c: 228). İslamcılar Batı'nın Haçlı düşüncesini Hristiyanlığa bağlamıştır. Ancak

Topçu Hristiyanlığın mistik yönüne hayran kalmış onu tıpkı İslam gibi hoşgörü, aşk ve sevgi dini olarak görmüştür. Topçu İsa'nın da bir sevgi peygamberi olduğuna inanmıştır. Tabii olarak Batı Rönesans'ının bu felsefi ve dini alt yapıdan beslendiğini ikisinin birbirinden ayrılamayacağını düşünen Topçu, Ziya Gökalp ve Namık Kemal gibi düşünürlerin Batı'nın "kültürünü değil medeniyetini alalım" yaklaşımına da karşı çıkmıştır. Kültür ve medeniyetin birbirinden ayrı bağımsız olduğu düşüncesini sosyolojik bir hata olarak gören Topçu, Batı'nın içine düşmüş olduğu müşkül durumun da bu yaklaşımla açıklanamayacağını belirtmiştir (Suveren, 2014: 36).

Topçu, çoğunluğun Avrupa'nın ilim ve fende ilerlediğini ancak ahlaki meziyetlerinin düşük olduğunu, aksine bizim de ahlaki kıymetlerimizin yüce olduğunu, bu sebeple Avrupa'nın ilim ve fennini alıp, ahlakını saf dışı bırakalım dediğini, yazmıştır. Bu amiyane düşüncüyü savunan aydınların da küçümsenmeyecek bir sayıda olduğunu belirtmiştir. Topçu da Avrupa'nın hastalıklı yanları olduğunu fenalıklarla boğuştuğunu kabul etmiştir. Ancak bunun onun ahlakı olamayacağını, olsa olsa onun ahlakının düşmanları olacağını söylemiştir. Topçu'ya göre Avrupa bugünkü medeniyetin sahibi olmuşsa bu Hazreti İsa'nın aşk ahlakına ve ebedi arzularla dolmuş insanların Tanrı'ya doğru yönelmesi sayesinde. (Topçu, 2016b: 48).

Topçu, genelin aksine Batı'nın ahlakını iyi bulur. Çünkü ona göre Batı Hristiyan ahlakının bir ürünüdür. Ancak Batı'nın da ve tüm dünyanın da ahlaki çöküşüne sebep olan sanayileşme ve ardından gelen kapitalizmdir. Topçu için değerli olan mana dünyasıdır, maddi dünya değil. Servetin üstünlüğünü kabul etmez, maddenin ve servetin insanı değil yücelttiğini aksine alçalttığını söylemiştir. Sanayileşme ile gelişen teknik ve seri üretim, hammadde ihtiyacı doğurmuş bu ihtiyaç sanayileşen toplumların diğerlerini sömürmesine yol açmıştır. Topçu'nun Batı'yı olumsuz yönden ele alışında temel faktör bu sömürgecilik olmuştur.

Topçu, Batı'nın üç yüzyıl boyunca üstün insanı yaratmaya çalıştıktan sonra 19.yy.a geldiğinde bu davanın yerini büyük sanayinin aldığı söylemiştir. 19. yy. bitmeden artık amaç yüce insan değil büyük sanayidir. Önceleri maddenin ruha yüceltilmesi hedeflenirken zamanla tekrar adi olana, maddeye inilmiştir. Makine yeni ilah ilan edilmiştir. 20.yy.ın ortalarına doğru artan sınıf mücadelesi kin ve menfaatin savaşı olmuştur. Tekniği elinde tutan patronlar da onların ezdiği işçiler de maddenin esiri oldu. Neticede ruh maddenin kaba çirkin gövdesi altında kalmıştır. (Topçu, 2016b: 175).

Topçu'nun Batı'ya iki açıdan, olumlu yönleri ve olumsuz yönleri, yaklaşabilmesi yaşadığı dönem açısından istisnaidir. Topçu'nun gözünde Pascal'ın sevgi ve inanca, Kant'ın ahlaka ve Rousseau'nun tabiat sevgisine verdiği önem Hristiyanlıktan kaynaklanmaktadır. Fakat zamanla bu değerlerin yerini emperyalizm, sanayinin despotizmi ve bozuk milliyetçilik almış, dünya savaşları yaşanmış ve mana değer kaybetmiştir. Dolayısıyla Topçu'ya göre Batı medeniyetinin kökenlerini sanayide değil Rönesans'la başlayan zengin köklü kaynakta aramak gerekmektedir (Topçu, 2017a: 177; 238). Topçu için Batı, teknolojisiyle insanları daha ferah ve mesut kılmamıştır. İnsanın dünyadaki saadeti rahat yaşama ulaşılacak bir şey değildir. Çünkü insan biyolojik ve salt maddi bir varlık değil ruhsal bir varlıktır. İnsanın sükûnetinin yalnız maddi ilerlemeyle olacağını düşünmek, büyük yanılgıdır. Sanayileşmeyle gelen teknolojik zenginlik insanı kendi ruhi kabiliyetlerinden uzaklaştırmış, hem kendine hem de topluma yabancılaştırmış ve yalnızlaştırmıştır. Bu hal derin ve çaresiz bir ahlaki dejenerasyonu da beraberinde getirmiştir. Batılılaşma bilincimizdeki manevi kapitülasyonlardır (Sarıtaş, 2006: 263) ki bu kapitülasyonların etkisini bilhassa gençliğin yozlaşan ahlakında gözlemlemek mümkündür. Batı'nın ahlakı ise Batı'nın idealize ettiği bir durum değil aksine kendisinin de battığı bir balçıktır.

Topçu, yaşadığı dönemin düşünürlerinden farklı bir yol izler ve 'ahlaki bunalımın' müsebbibi olarak doğrudan Batı ahlakını görmemiştir. Ona göre Batı ahlakı da bir kriz içerisinde ve bunun nedeni sakil materyalizm ve sanayileşmenin (madde dünyası) 'ruh'u (mana dünyası) esir almış olmasıdır. Ona göre, Batı ahlakını yerle yeksan eden, onda uçurumlara yol açan şey materyalizmin doğurduğu lanet büyük sanayidir (Topçu, 2016b: 41).

Topçu, Avrupa'nın yaklaşık yarım asırdır bu buhranlarla boğuştuğunu, yoğun bir şekilde üniversiteleri, dernekleri, eğitim ve öğretimi ve kiliseleriyle kurtuluş yolları aradığını söylemiştir. Topçu, ısrarla Batı'nın bugünkü medeniyetini Hristiyanlığın aşk ahlakına ve bu ahlakla yoğrulmuş Tanrı neferlerine bağlamıştır (Topçu, 2016b: 48).

Ancak Topçu bu ahlaki yozlaşmayı aşmanın köktenci bir İslam anlayışı ya da katı bir milliyetçilikle olmayacağını belirtmiştir. Ona göre yapılması gereken Blondel'in Hareket felsefesinden mülhem 'İsyan Ahlakı' çerçevesinde Anadolu'daki yerleşik İslami öz ve milliyetçiliğin bireşimi, ruhçu-sosyalist bir iktisadi yapıda, Anadolu'cu, romantik bir toplum inşa etmektir. Topçu, Anadolu'nun kâmil bir hala gelmesinin ve Batı taklitçiliğinden kurtulmasının ancak isyan ahlakı ile yoğrulmuş

benlikler sayesinde olabileceğini, söylemiştir. Topçu İslamcı aydınların kullanmaktan çekindiği ve hoşlanmadığı sosyalizm kavramını kullanmaktan çekinmemiştir. Topçu, Anadolu için İslami sosyalizm fikrini kurarken ruhçu sosyalizm ifadesinden ilham almıştır. Yine bu fikriyle dönemi içerisinde farklı bir yerde durmuştur (Turgut, 2016: 63).

Avrupa insanının mistik dengesini bozan sanayi devrimi olduğu için Türk toplumunun hedefine sanayileşmeyi koymamıştır. Topçu'nun Batı anlayışı böylece daha anlaşılır olmuştur. Topçu, sanayileşen bir Batı'yı değil Hristiyan mistisizmine ve onun ruhçu yaklaşımına imrenmiştir. Bu mistik yapı İslam tasavvufuna da yabancı olmadığından Türkler de sanayileşmeyle bozulan bu mistik ruha geri dönmelidir. Topçu, top yekûn Batı'yı reddetmediği gibi sanayileşmeyi de reddetmemiştir. Söylemek istediği gelişmeye kapalı bir toplum olmak, teknolojiye bağımsız ilkel bir dünya değil, önceliğin maddede olmadığı ve maddi dünyanın insani değerleri alt üst etmediği bir ahlak ve dünya görüşü oluşturabilmektir. Batı'da yaşam sevinci yaratan onu yükselten şey Hristiyanlıktır. Aynı şey Osmanlı için de geçerlidir, onu sevgi ve hoşgörü timsali yapan da Müslümanlıktır. Bütün bunları yıkan makine ise bu boşluğu dolduracak bir ahlak getirmemiştir. Artık insan insanı sevmez olmuştur (Topçu, 2016b: 176).

Topçu bir ahlak filozofu olarak Batılılaşmaya isyan ahlakı çerçevesinde itiraz etmiştir. İnsan Allah'la bütün olmayı amaçlayarak, nefesine karşı bir isyan başlatmıştır. Birey ve iradenin öne çıktığı, özgür ancak sorumluluk bilinciyle hareket eden bir ahlak anlayışı yaratmıştır. Ne toplumsal baskı altında ezilen tamamen elcil ne de kendi nefsi için Allah'a karşı sorumluluğunu unutmuş salt bencil bir birey kurgulamıştır. Bu bağlamda onda hareket Allah'ın insanda insana karşı giriştiği bir isyandır.

Topçu'nun Batı algısı, Batı ile yüzleşmede karşıtlık, düşmanlık, ötekileştirme ve bütüncül bir şekilde ele alma hastalıklarından mümkün olduğunca uzak kalabilmiştir. Topçu, Batı ile olan ilişkilerde ve Batı düşüncesine yaklaşımda eleştirel bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu sebeple bugünün güncel meselelerini ele alırken Topçu'nun anlayışını kavramak oldukça kıymetlidir. Yani Batı'yı hayranlıkla takip etme ya da Batı'ya bütünüyle düşman ve karşıt olmanın dışında üçüncü bir yol vardır: Batı ile eleştirel bir yüzleşme. Böylesi bir çabada, Topçu'nun Batı eleştirisi ve algısı, katkı sağlayacak özgün bir yerde durmaktadır.

4.2. Topçu'nun Modernizme Yaklaşımı

Toplumlar zaman içinde birtakım değişiklikler yaşar. Bu bir halden diğerine geçiş zor ve uzun bir süreçtir. Değişimin içten bir dinamik olarak gerçekleşmesi beklenir. İçsel değişim daha sancısız ve yavaştır ancak doğal ve akışkandır. Eğer değişim dışarıdan bir müdahale sonucu gerçekleşirse o zaman süreç oldukça sancılı geçer. Modernizm köklü bir değişim olarak düşünülebilir. Modernizmin menşei Batı'dır ve Batıda modernizm doğal bir süreç olarak gerçekleşmiştir. Birkaç asırda yavaş yavaş ve kendi iç dinamikleri ile dışarıdan bir müdahale söz konusu olmadan toplumsal bir değişim yaşanmıştır.

Modernite, Türkiye'de çok farklı boyutlara sahip bir sorun olarak var olur. Türk modernleşmesi yaklaşık olarak 18.yüzyıldan itibaren başlamıştır. Osmanlı Devleti başlangıçta itiraz etse ve bu değişimi kabullenmek istemese de üst üste yaşadığı yenilgileri ve başarısızlıklarını sorgulamaya başlayınca devletin bekası için modernleşme sürecine dâhil olmuştur. Osmanlı aydınları, Batı-Doğu, gelenek-modernlik, İslam-bilim gibi alanlar arasında yaşanan sıkıntıların modernleşme ile uzlaşarak aşılacağı yaklaşımına sahiptir.

Modernleşme Osmanlı için devleti kurtarmakta bir aracıyken, Cumhuriyet döneminde devletin asli vazifesi olmuştur. Osmanlı gibi bir cihan devletinin dağılması Türk toplumu için büyük yıkım olmuştur. Yeni kurulan devlet diğer uluslar içinde itibar ve Dünyanın yeni gücü Batı tarafından meşruiyet kazanmak için modernleşmeyi amaç edinmiştir. Gerek Osmanlı gerek Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin yarattığı çatışma benzerdir. Her iki devletin aydınları arasında modernizm bir kamplaşma yaratmıştır. Bir kesim sorgusuz sualsiz bir kabullenişle modernleşelim derken diğer kesim modernleşmeyi teknik açıdan benimseyip kültürel olarak kabul etmeyelim demiştir.

Bu iki kutup dışında kalabilen ve üçüncü bir yol olduğunu söyleyen Nurettin Topçu, özgün bir Cumhuriyet dönemi aydınıdır. Topçu, muhafazakâr kimliğine rağmen Türkiye muhafazakârlarından ayrılmış ve olaylara onlardan farklı yaklaşmıştır. Topçu, Fransa'da hazırladığı doktora tezinde paradigmasının temelini oluşturmaya başlamıştır. Tezde temel konu itaat ve isyandır. Dolayısıyla Topçu'nun modernizme yaklaşımı da bu felsefe üzerinden olmuştur. Modernizmin insanları konfora ve tek tipleştirmeye yani itaate sürüklediğini söylemiştir. İnsanın zaten hazza karşı koyamadığını devletin ve toplumun da bu nefsanî arzularla insanları uysallaştırarak düçar ettiğini belirtmiştir.

Başka bir ifadeyle modern toplum, birey ve politik yaklaşımların insanı uysal bir varlığa çevirdiğini söylemiştir. İnsanı zevklerine, topluma ve devlete köle haline getirerek özgürlüğünü yok ettiğini ileri sürmektedir. Geleneğin isyan barındırdığını oysa modernizmin insanları uysallığa götürdüğünü söylemiştir. Klasik İslam düşüncesi/gelenek Hallac-ı mansur gibi isyan örneği çıkarmıştır. Topçu, modernizmi eleştirirken geleneğin önemli isimlerini öne çıkarmıştır. Hallac-ı Mansur, Yunus Emre, Mevlana, Mehmet Akif gibi. Modernizmin karşısına koyduğu gelenek sadece Doğu ya da İslam geleneği değildir. Batı’da da geleneğe vurgu yapan şahsiyetler mevcuttur. Başta kendisinin de Hareket felsefesini oluştururken etkilendiği Blondel daha sonra Spinoza ve Bergson gibi filozoflara da atıfta bulunmuştur. Batı’da da bu isimlerle modernliğe alternatif olan mistik ekolü Topçu, tezini savunmak için yanına almaya çalışmıştır (Yıldırım, 2016: 118).

Topçu, modernlik sorununu daha doktora tezinde ele almaya başlamıştır. Daha sonra da konuya dair çalışmalar yapmıştır. Modernizm sorununu bir varoluş sorunu gibi ele almıştır. Topçu için modernizm bir toplum meselesidir. Yarınki Türkiye eseri konuya verdiği önemi gösterir gibidir.

Topçu’nun Müslüman, filozof ve bir Türk düşünürü olmak üzere üç temel vasfı vardır. Modernliğe yaklaşımı da bu üç yönüyle bağlantılıdır. Ancak diğer Müslüman ve Türk düşünürlerinden ayrılarak bir filozof gibi “nasıl modernleşelim” değil “niçin modernleşelim” demiştir. Bu filozofça yaklaşım Topçu ile ilktir. Topçu modernliği kabul edilmiş bir ideoloji olarak ele almamıştır. Ona temkinli yaklaşmıştır. Bu da çelişkilerini, sorunlarını, çatışmalarını görmesini sağlamıştır. İslamcı ve Türkçü düşünürlerin “Batı’nın bilmini/teknolojisini alıp ahlakını almayalım” fikrine katılmamıştır. (Yıldırım, 2016: 120).

Avrupa’da mevcut iyi şeyleri kabul edip, onun ahlaki öğelerini almayalım diyen aydınlar şaşırmıştır. Bunların sayılarının azımsanmayacak kadar olduğunu belirtmiştir. Bu düşünce biçimini adi ve amiyane bulmuştur. Ve ilmin bu tip bayağı müşahade ile olmayacağını söylemiştir (Topçu, 2016b: 40).

Topçu, modernliğin bizzat kendisini felsefi-ahlaki, sosyolojik, ekonomik ve kültürel açıdan eleştirmiştir. Modernitenin dünya görüşünü, toplum tasavvurunu, üretim biçimini ve Türkiye pratiklerinde yaptıklarını sorgulamıştır.

Sosyoloji modern toplumun doğurduğu bir bilimdir. Ayrı bir disiplin dalı olarak sosyoloji 19.yüzyıl sonrası toplumsal olayları açıklamak ve yaşanan sıkıntılara çözüm

üretmek için ortaya çıkmıştır. Sosyolojinin ayrı bir bilim dalı olmasında Emile Durkheim'in katkısı büyüktür. Durkheim Türkiye'de de modern toplumun inşası ve yaşadığı sorunları çözmede sözcüdür. Türkiye'de sosyoloji kürsüsünün kurucusu olan Ziya Gökalp cumhuriyet toplumunu inşa ederken Durkheim'in pozitivist sosyoloji anlayışını benimsemiştir (Yıldırım, 2016: 123).

Topçu, modernliği eleştirirken üzerinde durduğu en önemli noktalardan biri de Durkheim sosyolojisiyle aktarılan toplum anlayışıdır. Durkheim'in tam da modernizmin inşa ettiği gibi uysallığı aşıladığını söyler. Durkheim sosyolojisi toplumumuza uysallığı, itaati empoze etmekte ve onu silikleştirmeye çalışmaktadır (Yıldırım, 2016: 123).

Topçu, böylece Durkheim sosyolojisini de uysallık-isyan ya da bağımlılık-özgürlük diyalektiğinde ele almıştır. Uysallık hali hazırda oluşturulmaya çalışılan toplum anlayışının temelidir. Modern toplum tasavvuru, ürettiği şeylere insanları mecbur kılarak onların arzularına hizmet edip insanları o arzuların esiri yaparak uysal/silik bir toplum anlayışı yaratmıştır. Öte yandan Durkheim 'in belirttiği modern toplumun zorunlu ilişkisi organik dayanışma yaklaşımı da bir bağımlılık sebebi olmuştur. Ona göre içtimai hayattaki gelişmelerle beraber sosyolojik tazyikler artıyor ve bu tazyik insan üzerinde vazifelerin artmasına yol açmıştır. Böylece her fert cemiyetin bütününe bağlı hale gelmiş bulunuyor. Topçu, Durkheim 'i eleştirmiştir ve organik dayanışma ile beraber vazifenin umumileşerek bireyi yuttuğuna işaret etmiştir. Birey iradesinin ortadan kalktığını ifade etmiştir. Bütün kurumlar bu umumi iradeyi bireye dayatarak onun hür iradesini varlığını tehdit etmişlerdir. (Topçu, 2017b: 86). Topçu, Durkheim'in sosyolojisiyle kolektif bilinci yüceltip, bireyi uysallaştırdığını, onun iradesini yok saydığını belirtmiştir.

Topçu, pozitivist sosyoloji anlayışını eleştirmektedir ama değişime ve dönüşüme karşı değildir. Muhafazakâr kimliği Onu yenileşme hareketleri karşısında şüpheci ve temkinli yapsa da Topçu, değişimi tamamen reddeden sorgusuz sualsiz değişim karşıtı bir düşünür değildir. Aksine Topçu reformun toplumlar ve insanlar için kaçınılmaz olduğu gerçeğinin farkındadır. Topçu, reformu “ıslahat yapmak ve düzeltmek gayesiyle değişiklik yapmak” olarak tanımlar ve insan hayatının da “her daim kendini ıslah yolunda bir ilerleyiş” olarak nitelemiştir. İnsanın ve toplumun tekâmülü için ıslahat gereklidir. Muhafazakâr zihniyetin reformu korkulacak ve sakınılacak bir şey gibi görmesini tuhaf bir irade hastalığı gibi gören Topçu, bu anlayışı sert biçimde

eleştirmiştir: Reformdan yani ıslahattan tiksinenler, ilk ve son şekillerini bir defada kazanmış, taşlaşmış ve kalıplaşmış olanlardır; beşeriyet kervanında sonsuzluğa doğru yürümekten korkanlardır. Bunlar, iptidai insanın ruh haline sahip, kendilerini olmuş bitmiş sanan zavallılar veya beşeri bir yığın leş gibi sürünmekten hoşlanan, işleri tıklarında insafsız istismarcılardır (Topçu 1978: 212).

Topçu, inkılabı alelade bir değişim olarak değerlendirmemiştir. Tekâmülün bir tamamlayıcısı ve yardımcısı olarak görmüştür. Ancak inkılap bir sıçrayıştır, reform gibi süreç içinde olmaz. Bu açıdan Topçu, inkılabı canlılar dünyasındaki “mutasyon”a benzetmektedir. Canlıların tekâmül zincirinde bazen bir halkanın evvelki halkalarla izah edilemeyeişi, mutasyon kavramı ile açıklanmıştır. Cemiyetin tekâmül yolunda tıkanıdığı, tekâmülün durduğu ve artık reform ile aşılamayan noktalarda yaşadığı ve tekâmülüne devam etmesini sağlayan köklü değişim yahut Topçu’nun ifadesiyle “isyan” da inkılâp olarak tanımlanmaktadır. Hatta Topçu’nun nezdinde tarihte yapılan bütün inkılaplar, birer isyan hareketidir (Kılıç, 2018: 140).

Topçu, için inkılap, hayatın bilincin ya da toplumun normal akışları içerisinde engellerle karşılaştıklarında tekâmül hızını kaybeder yahut yolunu değiştirir veya tamamen tıkanır, bu engele karşı, yine kendi içinde olan mazisinden aldığı güçle mücadele eder ve savaşıyor yani isyan eder. Bu isyan inkılaptır. Böylece Topçu’ya göre tarihteki bütün büyük inkılaplar aslında bir isyandır. Türkler için İslamiyet Şamanizme karşı, Romantizim, klasik sanata karşı isyandır. Yine kapitalist rejime sosyalizm, istibdada ise demokrasi ile isyan edilmiştir (Topçu 2016b: 121).

Topçu’nun isyanı tabi ki alelade, niteliksiz bir değişim yani bir halden başka bir hale geçme değildir. Topçu’da inkılap iki özelliği barındırır. Geçmişle olan bağ ve aşağından yukarıya yani maddeden manaya doğru bir yönelme. Öncelikle inkılap bütün kuvvetini, ruh ve manasını mazisinden almalıdır. Daha sonra ise değişim ıslahat yönünde olacağı için nicel bir değişim daha müteal olana götürmelidir. Yani aslında inkılabın temel amacı manaya doğru bir yükselme olmalıdır. Aksi bir inkılap sadece halin değişimi olacaktır ki bu değişim köksüz ve değersizdir. Değişim çağrıştırdığı anlam gereği olumlu ya da olumsuz bir kelime değildir. Yani değişim iyi de olabilir kötü de. O halde inkılabın bir ıslahat yönünde olması bizim elimizdedir. Topçu’ya göre Çocukluktan ergin çağa geçiş, iyi bir inkılap iken; ergin çağdan ihtiyarlığa geçiş, Topçu’nun nezdinde kötü bir değişimdir (Topçu 2016b: 120- 122). Topçu inkılabı iki esas üzerine inşa ederek, onu, bir cemiyetin gücünü kendi mazisinden aldığı ve o

cemiyeti önceki durumundan daha yüce değerlere yükselten toplumsal ve doğal sıçrayış olarak tanımlamıştır (Topçu 2016b: 123).

Topçu, zaten denenmiş metotları, işe yaramadığını düşündüğü yolları tekrar denemeye karşıdır. “Batı’yı her şeyiyle alalım” diyen ve mazisini inkâr edenler ile sosyolojik hata olarak değerlendirdiği “Batı’nın kültürünü almayıp sanayisini alalım” diyen iki radikal kesimden farklı olarak yeni bir yol sunmuştur. Bu denenmiş ve başarısızlıkla sonuçlanmış iki düşünce yerine yeni bir nizam oluşturulmalıdır. İşe bu iki düşünceyi saf dışı bırakarak başlanacaktır. Bu üçüncü yol akıl, insaf ve iman sahipleri tarafından gerçekleştirilecek bir inkılaptır. Topçu’ya göre bu inkılap; değer hükümlerini devirici değil, onlara hayat ve tazelik verici olmalıdır. Bu inkılabı gerçekleştirecek inkılapçılar; örflerde ve ailede, mektepte ve terbiyede, iktisadi hayatta ve sanatta, ahlakta ve dinde her iki zihniyetin metotlarını, dar görüşlerini, yıkıcı taassuplarını ortadan kaldıracaklardır. Topçu; bunlar yerine kurulacak yeni nizamın ise Anadolu’nun toprağından, İslam ışığından, insanlık tarihini beş bin yıllık bilgelik ve ilminden faydalanacağını ve hayat alacağını ve Anadolu’da yeni bir kültür ve medeniyetin doğuşunu müjdeleyeceğini belirtmektedir (Topçu 2016b: 77).

Kurtuluş reçetesi olarak gördüğü üçüncü yol olan yeni nizama nasıl ulaşılabileceğinin formülünü de vermiştir, Topçu. Ona göre bu yeni nizam, Türk milletini içinde bulunduğu uykudan ve uyuşukluktan kurtaracak bir rönesans olacaktır (Topçu 2017a: 14-15). Bu rönesans ise beş basamakta gerçekleşecektir. İlk olarak bir felsefe sistemi kurulmalıdır. Bu felsefe sistemi ile her şeyden önce “Türk milletinin kâinattaki yeri ve istikbale ait ideali” ortaya konulacaktır. Batı’nın Sokrates’ten işe başladığı gibi Türk milleti de Kuran’dan işe başlayacaktır. Dolayısıyla Türk Milletinin Rönesans’ının ilk ve ana kaynağı, Kuran-ı Kerim olacaktır (Topçu, 2017a: 39). Ana kaynak olan Kuran dışında felsefe sistemi, Türk milletinin dokuz yüz yıllık tarihindeki savaşlar, yenilgi ve zaferler, yaşanan sefaletler sevinç ve kederler, isyanlar ve hükümdarlıklarıyla her nesi var olmuşsa hepsinden süzülen iradenin birleşmesinden meydana gelecektir (Topçu 2016b: 26-27).

Rönesans’ın ikinci basamağı, her şeyden üstün olan aklın iktidarının ve saltanatının ilan edilmesidir. Daha önce inkılap kompleksi gibi nedenlerden dolayı iktidarsızlaşan akıl, yeniden egemen hâle getirilmelidir. Bu bağlamda her olayın sebebini araştırma, bir seciye olmalıdır. Bu seciye, ilmi doğuracaktır. Gençliğe verilecek

eğitim sayesinde de Batı’da iki asırdır kaynaşan ilim araştırmalarına alışmış nesiller yetiştirmek mümkün olacaktır (Topçu 2017a: 41).

Üçüncü basamak, hür düşünceye ulaşmaktır. Topçu’ya göre hür düşüncenin önünde biri dıştan biri içten iki engel vardır. Dış engel, otorite tarafından toplumun esaret altında tutulmasıdır. İç engel ise, bireysel ihtiraslardır. Bu aşamada bu engellerden kurtulmak icap etmektedir (Topçu, 2017a: 42-44).

Dördüncü basamak, bir zihni dönüşümdür. Esaretten kurtulduktan sonra rönesans, edebi bir güzellik manzarası hâlinde belirmekte; felsefe, edebiyat, musiki, resim, heykel ve mimaride bir öze dönüş gerçekleşmektedir. Topçu; bu öze örnek olarak edebiyatta ve dilde Fuzili’yi, Akif’i, Yunus’u ve Mevlana’yı; mimaride Selçuklu’yu örnek olarak göstermektedir (Topçu, 2017a: 44-48).

Beşinci ve son basamak ise bu Rönesans’ı sahiplenecek olanların yetişmesidir. Bu aşamada “kitap yakanlar yerine yazarların” zihniyetinin doğması ve yaşaması için elverişli bir muhit hazırlanacak, “Rönesans’ın kurucu ve yaşatıcılarına hayat verecek mektep” kurulacaktır (Topçu, 2017a: 49).

Topçu’nun ortaya koyduğu bu reçetede her şey bir öz esas alınarak inşa edilmiştir. Yitirildiğini düşündüğü bu öz İslam ve mazidir. Ancak nasıl ki modernizme sorgusuz sualsiz inanmadıysa bu öze de muhafazakâr biçimde inanmamıştır. Akli geri planda bırakan bir taassuba girmemiştir. Hatta bu konuda Batı’yı misal gösterip Batı’nın yaptığı gibi mistik bir öze dayalı reform ve sonrasında da Rönesans öngörmüştür.

Topçu, Rönesans ile Müslüman toplumların ve Anadolu’nun yenilenmesi hedeflemiştir. Bu yenilenme inkılapçılıkta olduğu gibi birden, üstten ve zorlayarak olmamalıdır. İnkılapçılık maziye silmiş tarihi ve geleneği yok saymıştır. Ve Batı’nın kültürünü, bakış açısını, kurumlarını doğrudan bize taşımaya çalışmıştır. Topçu’nun istediği şey bu sebeplerle inkılap değil Rönesans’tır. Rönesans yeniden diriliştir. Bu diriliş tarihi geleneği ve inancı ilham almıştır. İslam milleti iki yüzyıldır derin bir rehavet ve uyku halindedir. Uyanmalı ve kendi küllerinden yeniden doğmalıdır. Müslüman toplumları ilim, irfan, iman ve sanatta zirvede tutan çağların ruhunun yeniden doğuşuna çağrıda bulunur. Rönesans, Anadolu geleneğinin meyveleri olan realite ve Kuran’dan alınacak mistik ruh ve idealizmle birleştirilerek inşa edilecektir (Topçu, 2017a: 127). Yarınki Türkiye bu Rönesans ile kurulacaktır, demiştir.

Topçu, Batı’nın reform ve Rönesans dönemine karşı çıkmamıştır. Topçu’yu endişelendiren sanayileşmedir. Sanayileşmenin Batı’yı götürdüğü gibi Türk toplumunu

da felakete götüreceğini söylemiştir. Sanayileşmenin bireyleri, toplumları, toprakları, geleneksel yaşama biçimlerini ve sosyal dokuyu darmadağın ettiğini ileri sürmüştür. Avrupalılar Asya ve Afrika'yı sömürgeleştirerek yağmaladıkları servetlerini kurdukları fabrikalarda işlediler (Topçu, 2016b: 15). Sanayileşme bir sömürge aygıtıdır. Üretiminde ve gücünün arkasında fakir ve mazlum toplumların serveti vardır. Teknik düzene dayalı modernlik, bütün dünyayı Batı hegemonyasına aktarmakla araçsallaşmaktadır. Teknoloji Anadolu'yu fetheden yeni güçtür. Anadolu'yu "teknik medeniyetin sömürgesi haline" getirmeye çalışmaktadır. Bu istila tarihinde yaşanan en berbat istiladır. Anadolu insanı teknoloji karşısında duyduğu kompleksle maddeye köleleşmektedir.

Sanayileşme ile beraber Avrupalılar sonsuz bir teknik güç üreterek önce kıtalarına yaydılar. Bu teknik güç aracılığıyla dünyayı makineleştirdiler. Bu makineleşme dalgasına insan da katıldı ve insan da makineleşti. Bir uçuruma doğru gidilmektedir. Bunu engelleyecek tek şey kültürdür. İlim, felsefe, sanat ve din insanı makineleştiren bu sanayileşme dalgasına karşı koruyabilir (Topçu, 2016b: 16).

Sanayileşme ile "fabrika bacası mihrap" haline gelmiştir. Ancak içinde kurtuluş taşımamaktadır. Hatta tam tersine birçok soruna yol açmaktadır. Bu açıdan teknoloji, insan doğası için de zehirleyicidir. İnsanın ruhsal dünyasında değerli olanları yıkmaktadır. Makine çağının bir ahlakı yoktur. Makine insandaki ve toplumdaki huzuru parçalar. Teknikten bir hikmet çıkmaz. Onda ne hikmet ne de aşk vardır. Teknik düzen madde ile ruh arasında çatışmaya yol açmaktadır. Bu da buhranlara yol açmıştır. Her şeyi nesneye dönüştüren teknoloji, insanı köleleştirir. Egemenlik insandan ona geçer. Bütün büyük bunalımların kökeninde "büyük sanayi" vardır. Kapitalizm ve komünizm örneklerinde gelişen sanayi üretim tarzının köleleşmeye, burjuva sınıfının egemenliğine ve insanları doğal yaşam alanından kopardığına dikkat çeker. Teknik, teknoloji vs. insan varlığı için taşıdığı riskleri gündeme getirir (Topçu, 2016b: 176-177).

Topçu, kökeni başka bir millet, kültür olan teknoloji ithalinin kendi toplum yapısına ne tür zararlar verebileceğini öngörmüştür. Teknoloji bir kültürün ürünüdür. Tabii olarak ithal bir teknoloji ithal bir kültür demektir. Salt bir teknoloji karşıtlığı içinde olmayan Topçu, teknolojinin insan elinde bir standart olmadan kullanılmasına ve başka bir kültürden aktarılmasına itiraz etmiştir. Kendi kültürümüzün ürettiği teknoloji ve belli bir amaca hizmet edecekse o teknik gelişme Topçu'ya göre doğru bir gelişmedir (Yerlikaya, 2016: 83).

Teknoloji ilerlemenin ilk işareti olarak görülmüştür. İnsan hayatını kolaylaştıran makineler daha sonra insanları tahakkümü altına almıştır. Amacı herhangi bir ihtiyacı gidermek olan teknoloji insanın kontrolünü ele alan bir mekanizma ve sömürü aracı haline gelmiştir. Hayatının her alanında makine ile hemhal olan insan bir süre sonra adeta makineleşmeye başlamıştır. Her gün hayatı kolaylaştıran makine, insanı kendine muhtaç ederek hürriyetini elinden almıştır. Bu yönüyle Topçu makinenin sadece materyalist ve kapitalist yönünü değil, insanı keline yabancılaştırması sebebiyle teknolojiyi varoluşsal olarak da eleştirmiştir (Yerlikaya, 2016: 84).

Topçu, Batı'nın taklidi konusunda salt karşıt olmadığı gibi, maziye inkâr konusunda da geçmişe tutunmuş bir yobaz gibi değildir. Topçu, Batı hayranlığı ve modernizme bir de Türk modernleşmesi açısından yaklaşmış ve değerlendirmiştir. Topçu'da Osmanlı-Türk modernleşmesinin üç önemli marazi hâli öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki reform hareketlerinin yüzeyselliği ve Batı taklitçiliği, ikincisi ise maziden kopuştur. Üçüncüsü ise ilk ikisine bağlı olarak toplumda ortaya çıkan kutuplaşmadır (Kılıç, 2018: 146).

Topçu, her ne kadar reforma inansa ve desteklese de Türk modernleşmesi adına yapılan yenilik hareketlerini, asıl sorunun ne olduğuna bakılmaksızın yüzeysel çözümler getirdiği bir süreç olarak görmüştür. Topçu, yaklaşık bir buçuk asırdır yapılan inkılâpların basit bir şekil değişikliğinden ibaret olduğunu ve bu inkılâbı gerçekleştirenlerin sadece geçici bir çözüm üreterek sorunları çözdüğünü zannettiğini belirtmektedir (Topçu 2016c: 2). Sadece sahte bir çözüm olması değil aynı zamanda bu çözümün bir de ithal olması sorundur. Türk toplumu Batı'dan olduğu gibi ithal ederken aynı zamanda kendi olanı da kaybetmiştir.

Topçu, Türk toplumunun Avrupa'dan ilim, ahlak ve sanatı parça parça aldığının, askerlikten eğitime tüm işlerini onlar gibi düzenlemeye çalıştığının altını çizmiştir. Avrupa'nın her zevkini, şeklini, giyim kuşamını, memlekete sokulduğunu söylemiştir. Tüm bunlara rağmen Avrupalı olunamadığını üstelik her nesi varsa onların da yıkıldığını, belirtmiştir. Avrupa'nın içten gelen gücüyle yaptıklarını Türk aydın ve politikacılarının dışarıdan elde etmeye çalıştığını ifade etmiştir. Topçu, bütün bu cansız uzuvlarla yaratılmaya çalışılan insanın boş bir çaba olmakla kalmayıp, ayrıca içindeki abı hayatı da kurduğunu belirtmiştir. Artık Türk toplumun içi karanlıktır. (Topçu 2016b: 60).

Batı taklitçilerinin yaptıkları ilk iş Batı'dan bir şeyler alıp getirmek olmuştur. Ancak bu alınacak şeylerin ne olacağı konusunda iki farklı grup ortaya çıkmıştır. Birinci gruptakiler teknik ve makine hayranları. Bunlar ve Avrupa apartmanlar, uçaklar, otomobiller yapıyor buhar ve elektrikten yararlanmasını biliyor. Doğayı insanın emri altında uşak gibi kullanabiliyor, (Topçu, 2017a: 257-258) diyenler. Doğayı sömürenlere bu şekilde yaklaşan bu grup tekniği alıp kültürü dışarıda bırakalım diyenlerdir. İkinci Batılılaşma inkılabını yapanlar ise Topçu'ya göre bu hataya düşmeyen, insan ruhunu bir bütün olarak gören onun yamalı bohça olmadığını bilen aydınlardır. Batı'yı teknik ve kültürüyle olduğu gibi kabul etmek gerektiğine inanan bu grup nasıl ki evimize gelen bir misafirin ayaklarını ve bedenini içeri alıp başını dışarıda bırakamıyorsa Batı'yı da öyle bir bütün olarak almamız gerektiğini düşünenlerdir (Topçu, 2017a: 257-258). Topçu, ilk grubun düştüğü hataya düşmemelerine karşın bu grubun da davalarını doktrinleştirdiklerini ve Batı'yı taklit hevesiyle kendi kültürlerini küçümsediklerini belirtmektedir (Topçu, 1978: 69).

Topçu, körü körüne Batı taklitçiliğine karşı çıkmış onun yükselişinin ardındaki gerçeğin göz ardı edilmesini eleştirmiştir. Batı teknolojisini asırlarca damıtarak yavaş yavaş geliştirmiştir. Bu teknik gelişme bir başına değil kültürden sızarak oluşmuştur. Topçu, Türk kültürünün kendi tekniğini yaratamadığını söylemiştir. Teknolojinin Batı'dan emanet olarak alındığını, onu yaratmanın tadına varılmadığını, belirtmiştir. Uygarlığın satın alınabileceğini, hazır gelen teknikle ilerleneceğine inanıldığını düşünmüş ve bunun ruhta açtığı derin yaraları göremediklerini ifade etmiştir. Topçu, Türk toplumunun kendi yetiştirmediği bir ağacın meyveleriyle mesrur olmaya çalıştığını, söylemiştir. (Topçu 2016b: 24).

Topçu, Türk modernleşmesini maziye inkâr etmesi açısından da eleştirmiştir. Yenilik adına Türk düşünürlerinin kendi geçmişlerini yok saydıklarından yakınmıştır. Gün geldi ki, yenilik eski hayatı her taraftan sarstı, çökertmek istedi. Hayat meydanından eski hayattan eser bırakmayan bir kasırga geçti. Her şeyiyle eskiye karşı bir isyan hareketi olan bu yaklaşım hikmeti, ruhu ve ahlak mirasını ve tarihi yok sayarak insanlığa yeryüzü cennetini vaat etti. İmanı bir hastalık sayan bu düşünce hırçın bir şekilde gelece varken geçmiş silinmeli demektedir. Ancak mazinin olmadığı bir yapının temelini çürük olduğu görülememiştir. Kültürle inşa edilen teknolojinin maziye dayanarak yükseldiğini göremeyen sözde münevverler topyekûn bir inkılap hareketine soyunmak istemiştir. İnkılabın soysuz ve şuursuz olacağına inanan bu aydınlar inkılabın

dayanakları hakkında en ufak bir tarih, felsefe ve sosyoloji bilgisine sahip değillerdir. Körü körüne bir Batı taklitçiliğinden öteye de gidememişlerdir. (Topçu, 2017a: 225-226).

Doğal olmayan bu değişim toplumda ikili bir çatışmaya sebep olmuştur. Bir tarafta dışarıdan getirilen yeni kuralları benimseyenler vardır. Diğer yandan da kendi iradesi dışında yapılan değişime ayak uydurması istenen ama bunu yapmamak/yapamamakla beraber geçişe özlem duyanlar ve maziye sığınanlar. Bu durumda Topçu'ya göre toplumun huzursuz olmasına neden olmaktadır.

Topçu, Cumhuriyet'in modernleşme projesi ve bu projenin hayata geçirilirken ki yöntemini eleştirmiştir. Cumhuriyet aydınları modernleşmeyi Batılılaşma olarak görmüştür. Oysa Topçu, taklit edilen Batı'ya ihtiyatla yaklaşmıştır. Ona göre Batı maddecî, hedonist ve kapitalist olup hiçbir gelenek ve kutsalla bağı olamayandır.

Nurettin Topçu, modernleşmeye en çok teknoloji ve kapitalizm açısından yaklaşmıştır. Daha çok teknik ve kültür ayırımına odaklanmış, maddi ve manevi kültürün birbirinden farklı olduğu görüşünün karşısında durmuştur. Topçu, tekniğin kültürden damıtılarak oluşabileceğini, ancak bir milletin kendi kültüründen çıkan teknikle ilerleyip gelişebileceğini söylemiştir. Oysa Türk toplumu Batı'yı ve onun tekniğini yavaş yavaş almış, bunu da sadece Batı'ya olan hayranlık hevesinin tatmini için yapmıştır. Türk toplumunun kültürü kendi tekniğini yaratamamıştır. Topçu, tekniğin kültürden doğmadığı gibi tekniğin kültürün önüne geçmesini de eleştirmiştir. Kültür ve Medeniyet isimli kitabında, kültürün tekniğin gerisinde olması durumunda dünyevi zevkler ve zenginlik uğruna dinin, ilim ve sanatın feda edileceğini söylemiştir. Topçu, tekniğin kültürden geri kalmasının evladın babayı inkâr etmesine benzetir. Yaşadığı dönemdeki üniversite inşa etme anlayışının bina dikmek olduğunu, emeğin üniversitenin büyük ve geniş bir kadroya harcandığını ancak asıl ilmin yuvası olacak üniversitenin nitelikli bir kadro ve ruh işi olduğunun göz ardı edildiğini ifade etmiştir. Batı'da önce kültürü şekillendirecek olan edebiyat fakültelerinin kurulduğu daha sonra teknik fakültelerin kurulduğunu belirtmiştir. Topçu, tekniğin daima kültürün bir adım gerisinde olması gerektiğini aksi durumun tehlikeli olduğunu söylemiştir (Topçu, 2016b: 25).

Topçu, modern toplumda egemen olanın büyük sermaye olduğunun altını çizmiştir. Büyük sermaye ise serbest ekonominin çocuğudur. Küçük sanayi döneminde emek emekle karşılanıyordu. Büyük sanayiyle birlikte bu yitti. Tarım toplumunda alın

terinin karşılığı yine el emeği idi. Yahut el emeği zihni emek ve hünerle ödeniyordu. Büyük sanayi anlayışıyla birlikte emek, zihin ve hüner sermayeyle anlam kazanıyor. Ne beden kuvvetinin ne de zihnin bir eseri olan sermaye bunların yerini alıyor. Küçük sermaye için emek vardır demek mümkün olabilir. Fakat büyük sermaye emekten uzaktır. Büyük sermaye tek kişinin emekle sahip olabileceği bir güç değildir. Büyük sermaye yüzlerce binlerce insanın emeğini kullanmasını bilenlerin işidir. Büyük sanayi devrinden önce emekçi ve satın alan yüz yüze gelir emek anında kazancını alırdı. Daha sonra üreticiden satıcıya ulaşmak için üçüncü bir kişi türemiş ve bu kişi bir sürü tuzakla üreticiden daha çok kazanmanın yollarını bulmuştur. Hem emek sahibini malını satmamakla tehdit edip kendine bağımlı kılmış hem de kazançtan ancak çok az bir kısmını üreticiye verip yüklü miktarı kendi cebine atmıştır. İşte kapitalizm bu esaret zincirinin bir ürünüdür (Topçu, 2016c: 201-202).

Nurettin Topçu, bir ant-i kapitalisttir. Kapitalizmin yol açtığı en büyük sorun komünizm olmuştur. Topçu, komünizmin toplumsal evrime darbe vurduğunu ve devrimci niteliğiyle doğal süreci yıktığını söylemiştir. Komünizm materyalist yapısıyla tüm kutsalları yıkan bir paradigmadır. Manevi değerleri her şeyin üstünde gören Topçu için bu durum ahlaka, dine, mukaddesata ve tarihe bir düşmanlık ve kindir. Böyle bir yaklaşımın bir milleti ancak geriye götüreceğini ön görmüştür. Bir düşman olarak gördüğü komünizmin ancak onun sebebi olduğunu düşündüğü kapitalizm yıkılırsa ortadan kalkacağını söylemiştir (Yaşlı, 2015: 657-658).

Kapitalizm serbest ekonominin neticesidir. Serbest ekonominin savunucularına göre bu sistem daha fazla üretim demektir. Artan nüfus ve değişen ekonomi şartları için daha seri ve daha fazla üretmemiz gerektiğine inanmışlardır. Ancak Topçu, onların bu düşüncelerini çürütmüş ve serbest ekonominin sakat ve değersiz bir sistem olduğunu söylemiştir. Devletçi ekonomi anlayışında üretimin azalması yalnız serbest ekonomiye geçerken görülür. Bu durum tabii bir şeydir. Her geçiş devri bir takım yıkımlara yol açar. Neticede bir şey yıkılıyor ve bir düzen alt üst oluyor, bu sancılı geçecek bir dönemdir ve pek tabi üretim yavaşlayacaktır. Ancak zamanla evrimin akışına müdahale edilmez ise devletçi ekonomi serbest ekonomiden daha sağlıklı bir sistem ve üretim biçimi olacaktır. Topçu, devletçi ekonomi anlayışı devlet kapitalizmi olarak görmemiştir. Ayrıca serbest ekonominin üretimi arttırması millet yararına olmamaktadır. Zira sermaye belli bir kesimin elinde toplanmakta bu kesim hırslarının emrinde bir canavara dönüşebilmektedir. Üretimin artmış olması sonuçta halkın

faydasına olmamış olur. Böylece Topçu, devletçi ekonominin toplumun ihtiyacı kadar üreterek fazla üretimin yol açacağı sorunların da önüne geçeceğini söylemiştir (Topçu, 2016c: 204-205).

Topçu, elbette yaşadığı çağın zorunluluklarının farkındadır. Gerici bir zihniyetle çağa gözlerimizi yumalım ve onun gerektirdiği şeylerden uzak duralım dememiştir. O, mevcut durumda en iyi yol ne olmalıdır, sorusuna cevap aramıştır. Fabrika üretiminin büyük sermaye istediğini bildiği için üretimin mümkün olduğunca bölünmesi ve küçük atölyeler haline gelmesi gerektiğini söylemiştir. Köylülerin evde üretmelerini sağlamalı el tezgâhlarının çoğaltılması ve fabrikaların küçük imalathanelere dönüştürülmesini önermiştir. Küçük imalathanelerin yetersiz kalması durumunda ise açılacak işletmelerin belli bölgelerde değil çeşitli yerlere dağıtılması gerektiğini belirtmiştir. Küçük zanaatlar loncalar şeklinde örgütlenmelidir. Bu loncalar devlet kontrolünde olmalı üretimin yanı sıra ahlaki öğeleri de barındırmalıdır, demiştir (Topçu, 1978: 199).

Topçu, Anadolu'nun gittikçe fakirleşmesine dur demek ve onu kalkındırmak istemiştir. Bunun için şehirlerin yeniden imar edilmesini tavsiye etmiştir. Bu imar yeni ilim ve kültür merkezleri ve ticaret merkezlerinden oluşmalıdır. Vatani ihya için her türden kesimin destek ve fedakârlığı gerekmektedir. Büyük sermaye sahipleri maddi destek sağlarken, teknik ve sanat işini de bir asırdır Batı'ya eğitim için gönderilen kişiler sağlayacaktır. Topçu'ya göre bu şekilde fakir maddi refaha kavuşacak, zengin de hırslarının kurbanı olmayıp ahlaki yaşayacaktır (Topçu, 2016b: 70-71).

SONUÇ

Topçu, kimliğinde pek çok unsuru birlikte taşımıştır. Filozof, Müslüman, milliyetçi ve antikapitalisttir. Topçu, tüm bunların yanında ele aldığı konular dikkate alındığında aynı zamanda bir sosyologdur. 1939'dan ölümüne kadar çıkarmış olduğu Hareket Dergisinde yer verdiği fikirler ve diğer bazı yazılarında bir toplumun nasıl inşa edileceği ve dünyada yaşanan olaylara dair yazılar yazmıştır. Bu, Topçu'nun aynı zamanda bir sosyolog olduğunun göstergesidir. Türk sosyolojisi ve düşüncesi üzerinde Fransız düşünürlerin etkisi büyüktür. Sosyolojiyi ayrı bir disiplin haline getiren Durkheim, Ziya Gökalp tarafından Türkiye'de temsil edilmiştir. Topçu, sosyolojik bakışını hem Durkheim sosyolojisinden etkilenecek hem de ona bir takım eleştiriler getirerek geliştirmiştir. Sosyolojinin modern bir bilim olmasından dolayı Topçu, bu konu üzerinde modern toplumu inşa etmesi nedeniyle bilhassa durmuştur.

Kurduğu Hareket ekolüyle modernizm kısıcında can veren toplumu ayağa kaldırmak için yeni bir vizyon oluşturmuştur. Ona göre Türkiye'de egemen olan sosyolojizm toplumu ferdin önüne geçirmiş ve ilahlaştırmıştır. Topçu, bireyci değil ama toplum baskısı altında kalmamış, toplumu şekillendiren millet mistiklerinden oluşan fertlerin olduğu bir toplum tasvir etmiştir.

Topçu modern toplumun yücelttiği demokrasiye de inanmamıştır. Demokrasinin iyi bir yönetim biçimi olduğu kanısına katılmamıştır. Ona göre, demokrasi belli bir bilincin, zihniyetin seviyesine ulaşmış toplumlar için iyi bir yönetim biçimidir. Herkesin eşit oy hakkına sahip olmasını, toplumun cahil ve kalabalık kesiminin istismara açık olduğu gerekçesiyle tehlikeli bulmuştur.

Modern toplumun hayatın içinden çıkardığı din ve maneviyat konusuna da değinen Topçu, dinin kurumsal olarak devlet tarafında şekillendirilmesine karşıdır. Ayrıca devletin de din tarafından yönetilmesini doğru bulmamıştır. O, dinin egemen olduğu bir toplum değil, toplumun üyelerinin maneviyatını yitirmediği ve dini yaşam tarzını yobaz olmayan bir şekilde benimsediği bir toplum biçimi tahayyül etmiştir.

Modernizmin en çok hakikate zarar veren bir süreç olduğunu söyleyen Topçu, modernizmde egemen olan üç düşünceyi şiddetle eleştirmiştir. Bunlar, sosyolojizm, pragmatizm ve pozitivistizmdir. Pozitivistizm, her şeyi duyulara indirgeyerek manevi unsurları yok etmiştir. Topçu'ya göre hakikatin bilgisinin yalnızca deneye dayalı bilimsel bilgi olduğunu söyleyen pozitivistizm, ruhsal bilgi ve deneyimleri görmezden

gelerek hakikate ulaşılmasını engellemektedir. Tamamen faydacılık üzerine kurulan pragmatizm, hakikatin değil, faydanın üstün olduğunu söyleyerek yine hakikate büyük bir darbe vurmuştur. Sosyolojizm bir modern toplum düşüncesidir. Modern toplum sosyolojizm üzerine inşa edilmiştir. Topçu'ya göre bireyciliği ön plana alıyor görünen modern toplum sosyolojizmle insanları birbirlerine muhtaç kılarak geleneksel toplumun şahsiyet sahibi bireyini toplumun kölesi haline getirmiştir.

Topçu'ya göre Türk toplumunu Batı ve modernizmin ağlarından kurtaracak olan yolun ilk adımı eğitimidir. Uzun yıllar lisede öğretenlik yaparak, eğitim kurumu içinde yer almıştır. Okulların bir toplumu ve kültürü inşa etmesindeki role büyük önem vermiştir. Eğitimin salt bilgi aktarımı olmadığını, milli bir kültür ve benlik yetiştirmek için en çok üzerinde durulması gereken kurum olduğunu söylemiştir. Topçu, hak etmesine rağmen Türkiye' de üniversitede kadro alamamış ve eylemsiz doçent olarak çalıştırılmıştır.

Nurettin Topçu gibi çok yönlü bir düşünürü yazmak kolay değildir. Gerek aldığı eğitim gerek kişisel olarak çalışmaları ile düşünce dünyasına girmek oldukça zordur. Bu çalışmada öncelikle Topçu'nun düşünce dünyasının kaynaklarına, temel fikirlerine yer vererek onun modernizme yönelik bakış açısı ele alınmaya çalışılmıştır. Topçu, yaşadığı dönemin düşünürlerinden farklı olarak Batı taassubundan uzaktır. Hem kendisini kabullenmiş olan muhafazakâr çevreden hem de karşısında durduğu muhalefetten farklı bir çizgide yer almıştır. O, Batı'yı asla bir kurtuluş olarak görmemiş, aksine çözümün ithal bir ideolojide değil, kendi özümüzde olduğunu söylemiştir. Modern düşüncenin sonunun kapitalizm olduğunu, bu nedenle manevi değerlerimizi yıktığını belirtmiştir. Topçu bir düşünür olarak ruhçu ve manevi bir misyon yüklemiştir kendisine. Ve kapitalizm gibi maddeci düşüncelerin insan ruhuna, hürriyetine, değerlerine zararlı olduğunu belirtmiştir. Onun modernizm anlayışını ele alırken öncelikle modernizmin doğuşu incelenmiştir. Öncelikle modernizmin öz çelişkileri gösterilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Türk tarihinde ve düşünce dünyasındaki yansımaları incelenmiştir. Son olarak da Topçu'nun hayatı, fikirleri ve Batı ve modernizme yaklaşımı ele alınmıştır.

Topçu modernizmin aydınlanmacı, pozitivist, seküler, ilerlemeci, evrimci değerleri savunan düşünce akımlarına, karşı ciddi bir muhalif kimlikle karşımıza çıkmaktadır. Batı'da kökeni Rousseau'ya varan, Bergson ve Blondel'de belirtileri görülen, Nietzsche ve Heidegger'le somut bir çizgiye ulaşan romantik, ruhçu, antikapitalist düşünce yapısıyla Topçu, ilerlemeci anlayışın tam tersi noktada

“geleneksel” aklı temsil etmektedir. Topçu, sanayi, teknoloji, kalkınma gibi modern mekanizmaların araçsallaştırılmasına karşı çıkmakta, bu mekanizmaların araçsallaştırılmasının insanı kendine ve varlığa yabancılaştıracağına inanmaktadır. Neo-marxist geleneğin ürettiği kavramları dönüştürüp, kendi kültürüne ve geleneğine ait değerlerle; tarihe, toprağa ve İslam’a vurgu yaparak mistik bir dil inşa etmiştir. Nurettin Topçu “Dünya’nın büyüünün bozulduğu” modern zamanlarda Batı’nın üzerimize yüklediği ev ödevlerinden kurtulup, bizi toprakla buluşmaya, düşünceye, ahlâka, eğitime, erdemli bir yaşantıya, birbirimizle yeniden tanışmaya davet etmiştir.



KAYNAKÇA

- Akşit, B., Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme. Toplum, Siyaset ve Kültür Dönüşümleri Üzerine Araştırmalar, Turhan Kitabevi, Ankara, 1985.
- Aktay, Y. ve Topçuoğlu, A., Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Altun, F., Modernleşme Kuramı, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.
- Armağan, M., “Gelenek-Modernlik-Postmodernlik”, Bilim ve Hikmet Dergisi, cilt: 9, 1995.
- Aron, R., Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, (Çeviren: Korkmaz Alemdar), Bilgi Yayınevi Ankara, 2000.
- Aslan, S. ve Yılmaz, A., “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, cilt: 2 sayı: 2, 2001.
- Atlansoy, H., “Nurettin Topçu’nun İki Yazısı Üzerine”, Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Yıl:10, Sayı:109, 2006.
- Berman, M., Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor.Modernite Deneyimi (Çevirenler: Ü.Altuğ-B. Peker), İletişim Yayınları, İstanbul,2001.
- Birinci, A., “Hareket Mecmuası”, Türk Yurdu, C.25, S.213, 2005.
- Bolay, S.H., Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayıncılık, Ankara, 1996.
- Bulaç, A., Modern Türk Siyasi Düşüncesinde İslamcılık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Burke, P., Rönesans (Çeviren: Özkan Akpınar), Babil Yayınları, İstanbul, 2007.
- Cahoone, L. E., Modernliğin Çıkmazı (Çevirenler: A.Demirhan-E.Çatalbaş), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Canatan, K., “Gelenek, Din ve Modernite”, Bilgi ve Hikmet Dergisi, cilt:9, 1995.
- Cirhinlioğlu, Z., Azgelişmişliğin Toplumsal Boyutu, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Coşkun, İ., Modernleşme Kuramı, İ.Ü.E.F. Yayınları İstanbul, 1989.
- Çetin, H., Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2003.
- Çiğdem, A., Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

- Davutoğlu, A., “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetler Arası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, Divan İlmi Araştırmalar, Sayı: 7, 1999/2.
- Demirhan, A., Modernlik, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Duran, B. ve Aydın, C., “ Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmler: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu’da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı”, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, sayı:7, 2016.
- Elibol, S. ” Muhalif Bir düşünce Okulu Hareket Dergisi”, Türkiye’de Modern Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Frisby, D., Modern Kültürde Çatışma (Sunuş David Frisby-Modernitenin İlk Sosyoloğu) (Çevirenler: T.Bora-N.Kalaycı-E.Gen), İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- Guénon, R., Doğu ve Batı (Çeviren: Fahrettin Aslan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Gündoğan, A., Nurettin Topçu, Doğu Batı Dergisi, cilt: 11, Ankara, 2000.
- Gündoğan, A.O., “Bir İsyân Ahlakı Mümkün müdür?”, Erişim Tarihi:25.10.2017, <http://www.aliosmangundogan.com/Bildiriler.php>., 2015.
- Harvey, D., Postmodernliğin Durumu. Kültürel Değişimin Kökenleri (Çeviren: Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- Hollinger, R., Postmodernizm ve Sosyal Bilimler (Çeviren: A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Jeannire, A., Modernite Versus Postmodernite (Çeviren. N. Tatal Küçük), Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- Kaçmazoğlu, H.B., Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, Doğu Kitabevi, İstanbul,2013.
- Kafaoğlu, A. B., 2000’li Yıllara Giderken Kapitalizm, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kara, İ., Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul, 2001.
- Kara, İ., “ Ahlak Davasına Adanmış Bir Ömür Nurettin Topçu”, Nurettin Topçu Sempozyum Kitabı, Erzurum, Erzurum Büyükşehir Belediyesi ve Atatürk Üniversitesi yayınları, 2016.
- Kılıç, A. F., Ağçoban, S. “Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013.
- Kılıç, M., “Nurettin Topçu’da Osmanlı-Türk Modernleşmesi: Marazlar ve Tedavi” Mavi Atlas Dergisi, sayı 6(2), 2018.

- Kızılçelik, S. ve Erjem, Y., Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Atilla Kitabevi, Ankara, 1994.
- Kivisto, P., Sosyolojinin Temel Kavramları(Çeviri ve Notlar: İhsan Çapcıoğlu-Sefer Yavuz), Birleşik Yayınevi, Ankara, 2008.
- Konukman, E. “ Nurettin Topçu”, Hece, Nurettin Topçu Özel Sayısı Yıl 10, Sayı 109, Ocak 2006.
- Kök , M., Nurettin Topçu Rönesansımız, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.
- Lewis, B., Modern Türkiye’nin Doğuşu (Çeviren.: Boğaç Babür Tuna), Arkadaş Yayınları, 2013.
- Loo, H. V. D.; Reijen, W. V., Modernleşmenin Paradoksları (Çeviren: Kadir Canatan), İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Marx, K., Engels, F., Komünist Parti Manifestosu (Çeviren: Yılmaz Onay), Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2011.
- Metin, A., Oksidentalizm İki Doğu İki Batı, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.
- Mollaer, F., “Türk Sosyalizmine Bir Katkı”, Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı Yıl 10, Sayı 109, Ocak 2006.
- Norman D., Avrupa Tarihi (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- Okay, O., “Bir İdealistin Ölümü”, Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Yıl:10, Sayı:109, Ankara, 2006.
- Öğün, S. S., Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- Özipek, B. B., Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset, Kadim Yayınları, Ankara, 2005.
- Öztürk, M., “ Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, Marife Dergisi, yıl: 6 sayı.3, 2006.
- Ritzer, G, Sociological Theory (Çeviren:Ümit Tatlıcan) ,Third Edition. Mcgraw-Hill, Inc. [Http://Www.Scribd.Com/Doc/25221558/Georg-Simmel-George-Ritzer-1991](http://Www.Scribd.Com/Doc/25221558/Georg-Simmel-George-Ritzer-1991), Erişim Tarihi: 22.12.2018.
- Sarıbay, A. Y., Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
- Sarıtaş, M., “Nurettin Topçu”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık Cilt5, İletişim Yayınlar, İstanbul, 2006.

- Slattey, M., Sosyolojide Temel Fikirler (Yayına Haz., Ü.Tatlıcan-G.Demiriz), Sentez Yayıncılık, Bursa, 2008.
- Stanly, T. B, Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm (Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya), Ankara Yayınları, İstanbul, 2003.
- Suveren,Y., “ Cumhuriyetçi Radikal Modernizme Karşı Ant-i Modernist Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu” , Akademik İncelemeler Dergisi, 2014.
- Şener, S., Sosyoloji-Sosyal Bilimlere Alternatif Yaklaşım, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2009.
- Şentürk, H., İslamcılık-Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tazegül, M., Modernleşme Sürecinde Türkiye, Babil Yayınları, İstanbul, 2005.
- Topçu, N., Ahlak Nizamı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016c.
- Topçu, N., Bergson, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015.
- Topçu, N., İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, Dergah Yayınlar, İstanbul, 2016a.
- Topçu, N., İsyan Ahlakı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017b.
- Topçu, N., Kültür ve Medeniyet, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016b.
- Topçu, N., Milliyetçiliğimizin Esasları, Dergah Yayınları, 1978.
- Topçu, N., Sosyoloji, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016d.
- Topçu, N., Türkiye’nin Maarif Davası, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017c.
- Topçu, N., Varoluş ve Hareket Felsefesi, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.
- Topçu, N., Yarınki Türkiye, Dergah Yayınları, İstanbul. 2017a.
- Touraine, A., Modernliğin Eleştirisi (Çeviren: Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.
- Tönnies, F., Gemeinschaft Ve Gesellschaft. Şehir ve Cemiyet.(Çeviren: Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Turgut, H., “ ‘Batılılaşmak’Yerine ‘Kendimiz Kalmalıyız’Tartışmasında İki isim: Cemil Meriç ve Nurettin Topçu”, Middle Black Sea Journal of Communication Studies, 1 (2), 57-68. Retrieved from <http://dergipark.org.tr/mbsjcs/issue/25303/267265>, 2016.
- Turner, B., Powers, J. H., Leonard, C. H., Sosyolojik Teroinin Oluşumu (Çeviri: Ümit Tatlıcan), Sentez Yayıncılık, Bursa, 2010.
- Uçan, H., Nurettin Topçu’nun Düşlediği Ahlak ve Toplum, Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Yıl:10, Sayı:109, 2006.

- Urhan, V., Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm, Doğu Batı Yayınları, 1999.
- Ülken, H. Z., Millet ve Tarih Şuuru, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1948.
- Werner S., İktisadi Düşünce Ve Toplumsal Gelişme (Çeviren: Mustafa Özel), İz Yayınları, İstanbul, 1997.
- Wolf, A., Ruth W., Çağdaş Sosyoloji Kuramları(Çeviren: L.Elburuzm.R.Ayas), Punto Yayınları, İzmir, 2004.
- Yaşlı, F., “ Türkiye’de Muhafazakar Anti Kapitalizm: Nurettin Topçu” , Alternatif Politika Dergisi, cilt7, sayı 3, 2015.
- Yerlikaya, T., “Teknolojik Modernlik Eleştirisi: Nurettin Topçu Örneği ve Mukayeseli Bir İnceleme”, <https://dergipark.org.tr/temasa/issue/23821/253775>, Erişim tarihi: 23.06.2018, 2016.
- Yıldırım, E., “Modernite Sorunu Karşısında Nurettin Topçu: Niçin Modernite” , Nurettin Topçu Sempozyumu, Editörler: Cengiz Gündoğdu, M. Zeki İşcan, Muammer Cengiz, 2016.
- Yıldırım, E., “Türkiye’de İslamcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devlet Kurmak ve Devleti Değiştirmek”, TYB Akademi Dergisi, 2012.
- Yılmaz, A., Moderninden Postmoderne Siyasal Arayışlar, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- Yılmaz, H., “Gelenek, Gelenekçilik, Gelenekselcilik”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 2005.

EKLER

EK-1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	SÜMEYYE OKYAY
Öğrenci Numarası	161210104
Enstitü Anabilim Dalı	SOSYOLOJİ/SOSYOMETRİ
Programı	YÜKSEK LİSANS
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	DOÇ. DR. SÜLEYMAN İLHAN
Tez Başlığı (Türkçe)	Nurettin Topçu Düşüncesinde Batı ve Modernizm

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

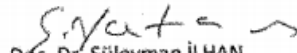
Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 82 sayfalık kısmına ilişkin, 02/07/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezinin benzerlik oranı % 15'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.


Doç. Dr. Süleyman İLHAN
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)


Prof. Dr. Ömer AYTAÇ
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

Lisansüstü tezler, savunma öncesinde intihal program raporu ile birlikte enstitüye teslim edilir:

Intihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

ÖZ GEÇMİŞ

1989 Malatya ‘da doğdu. İlköğretim ve liseyi memleketinde tamamladı. Lisans eğitimini İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde aldı. Halen bir kamu kurumunda Sosyolog olarak çalışmaktadır.

