



## Middle Black Sea Journal of Communication Studies

International Peer-Reviewed Journal

<http://dergipark.gov.tr/mbsjcs>



Research/Araştırma

Middle Black Sea Journal of Communication Studies. 2016. 1(2):57-68



### “Batılılaşmak” Yerine “Kendimiz Kalmalıyız” Tartışmasında İki İsim: Cemil Meriç ve Nurettin Topçu

Arş. Gör. Dr. Hasan Turgut<sup>1</sup>

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü

#### Özet

Türkiye tarihinde önce devletin modernleşmesini amaçlayan Batılılaşma “süreci”, Cumhuriyet’in ilanından sonra toplumun topyekun Batılılaştırılmasını amaçlayan “programa” dönüşmüştür. Bu bağlamda Batı kültür ve değerlerinin modern olarak tanımlandığı, geleneksel ve dini olanın patolojikleştirildiği bir söylem benimsenmiştir. Fakat kültürel-geleneksel ve dinsel olanın iççeliğini görmezden gelen bu yaklaşım, ‘çevre’de karşılık bulamamıştır. Batılılaş(tır)ma adı altında ‘çevre’nin değerlerine yönelik her müdahale, ontolojik zeminde hissedilen kimlik krizini tetiklemiştir. Bu kimlik krizi, ters açıdan Batı’ya dair her şeyin patolojikleştirildiği, Batı’nın ahlaki çöküşün müsebbibi olarak kavrandığı bir kültürel sarmalama eğilimine sebep olmuştur. Bu çalışmada Türkiye’de milliyetçi-muhafazakar düşünce dünyasında fikirlerine değer verilen Cemil Meriç ve Nurettin Topçu’nun düşünceleri ekseninde, bu ontolojik kimlik krizinin etkileri ve kültürel sarmalama eğilimi incelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Batılılaş(tır)ma, Cemil Meriç, Kültürel Sarmalama, Nurettin Topçu.

### Two Figure in The ‘Being Ourselves’ Against ‘Westernization’ Discussion: Cemil Meriç and Nurettin Topçu

#### Abstract

Westernization process that firstly aims to modernise state in Turkish history, transform to a programme which aim to westernize all society after the foundation of Republic. Concordantly, a discourse in which Western culture and values are defined as a ‘modern’ and the traditional and religious beings are defined as a ‘pathological’, has been adopted. But this approach that ignores the connection and nesting level between traditional and religious, has not reflected in ‘periphery’. All intervention, legalised as a Westernization to periphery’s values, trigger the ontological identity crisis. On the contrary this ontological identity crisis cause to pathologise all the things about ‘West’ and cultural encapsulation tendency. In this essay it is try to analyze the effects of this ontological identity crisis and cultural encapsulation tendency by the view of Cemil Meriç’s and Nurettin Topçu’s thought that are precious in the nationalist-conservative ideology in Turkey.

**Key Words:** Westernization, Cemil Meriç, Cultural Encapsulation, Nurettin Topçu.

© 2016 OMU

<sup>1</sup> Hasan Turgut, Tel: +90362 312 1919/7934, E-mail Adresi: hasan.turgut@omu.edu.tr

## 1. Giriş

Türkiye tarihinde Batılılaşma olarak adlandırılan modernleşme hareketinin nasıl tanımlanacağı konusu hala muallaktır. Özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilanında somutlaşan modernleşme hareketi, önceleri kurumlar düzeyinde Pax Ottomana nizamının ve Devlet-i Aliyye'nin ihyasını hedefleyen bir “süreç” olarak tasavvur edilmiş ve kendisine “modern” Avrupa imparatorlukları yarışında yer kazanma hedefi belirlemişse de, bu hedefe ulaşamamış ve bir süreç olarak Batılılaşma, bürokrat-seçkin zümrenin elinde “topyekün” Batılılaşma projesine dönüşmüştür. Bu bağlamda Toker ve Tekin (2012: 82), Batılılaşma hareketlerinin 150 yıllık serencamını bir yöntem olarak Batıcılık'tan bir program olarak Batıcılık'a geçiş olarak adlandırırlar. Atatürk'ün “muasır medeniyet seviyesine ulaşma” hedefinde beliren Batıcılık programı zamanla Küçükömer'in belirttiği manada ideolojik, kültürel ve politik bir nitelik kazanarak hâkim sınıf söyleminin baskıcı boyutunu oluşturan “kültür devrimi”ne dönüşmüştür (Çiğdem, 2012: 75). Povitivist yaklaşımla toplumsal olgular ve yapılar arasında deterministik bir ilişki olduğunu varsayan bürokrat-seçkin zümre, bu deterministik ilişkiyi deforme etme potansiyeli taşıyan her şeye karşı savaş açmıştır. Bu bağlamda “geleneksel” olan patolojikleştirilmiş, dinin kamusal alandaki varlığına ve rolüne son vermeye çalışılmış, “eski”nin kültürel değer ve kodlarının geleneksel ve dinsel olanla ilişkisi törpülenerek, akılcı-yeni kültürel kod ve değerlerin üretilmesi amaçlanmıştır.

Bu süreçte bürokrat-seçkin, aydın zümrenin merkezde inşa edilen “iyi” ve “doğru”nun çevreye ictibas edilmesinde rol oynaması planlanmıştır. Bu zümre, patolojikleştirilen geleneğin silinmesinde ve ‘hakiki’ geleneğin icadında, toplumsal olgular arasındaki ‘determinist’ ilişkilerin tespit edilip, toplumun dizayn edilmesinde, Batılılaş(tır)ma projesinin “organik aydınları” olarak yer almıştır. Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasında somutlaşan eğitim yoluyla toplumun dönüştürülmesinde toplumsal iyi adına hareket eden aydın sınıf Öncü'nün tabiriyle ‘ya devletle ya hiç’ arasında kalmıştır (akt. Coşar, 1999: 74).

Küçükömer'in kültür devrimi diye adlandırdığı Batıcılık programı, patolojikleştirdiği geleneksel ve dinsel olanla temas halinde olan çevre üzerinde tahakküm kurdukça, kendisine karşı bir “karşı-kültür devriminin” oluşmasını sağlamıştır. Merkezin çevre üzerindeki tahakkümünün artması neticesinde “çevre”de eskiye dair kültürel kodların ve değerlerin yüceltildiği, kültürel sarmalama eğilimi oluşmuş bu bağlamda Avrupa'ya dair her şeyin patolojikleştirildiği bir nefret söylemi ve yabancı düşmanlığından, modernite-gelenek-din uzlaşmasının olabilirliğini savunanlara kadar geniş bir yaklaşım skalası ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İzmirli İsmail Hakkı'nın *yeni kelam'ı* (Özvarlı, 2007), Hilmi Z. Ülken, İsmail H. Baltacıoğlu gibi isimlerin cumhuriyetçi-muhafazakârlığı (İrem, 2002), Kemal Tahir ve Cemil Meriç'in “Osmanlı”lığı, Topçu'nun *Hareket*'i söz konusu skalanın genişliğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu geniş skalada yer alan görüşlerin ortaklaştığı ilk nokta ontolojik zeminde bir yabancılaşma duyumsamalarıdır. Yabancılaşma sorununun aşılabilmesi için ihtiyacı hissedilen ‘öteki’ söyleminin inşasında Avrupa merkezi bir rol oynamıştır.

‘Öteki’ olarak Avrupa'nın inşasında ‘gelenek’ ve ‘kültür’ önemli bir rol oynamıştır. Batılılaş(tır)ma programı, Chattarjee'nin doğu milliyetçiliklerinin özelliği olarak tanımladığı kendi durumlarını Batı standartlarıyla ölçme ve kültürünü Batı norm ve ilerleme hedefi doğrultusunda yeniden yapılandırma çabasına örnek teşkil etmektedir. Kadioğlu'nun belirttiği gibi vatanperver Türk kimliğinin ana teması Doğu ve Batı arasında bir denge kurulmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda Batı'yı taklit ve Batı'ya düşmanlık ikileminde salındığını söylemek mümkündür (1996: 178, 185). Bu ikilem, Türkiye'de merkez ve çevre ilişkilerinin üzerinde yükseldiği paternatlist kültürün en önemli unsurudur. Merkez bürokrat-seçkin zümre Türk kimliğinin inşası ve özsaygısının yükseltilmesi adına zaman zaman Batı düşmanlığından faydalansa da Batı'yı taklit merkezin konumlandığı uç olmuştur. Bu çerçevede çevreyi temsil ettiği düşünülen unsurlar patolojikleştirilmiştir. Gelenek ve modernlik özcü yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmış, geleneğe olumsuzluk atfedilen bir eskilik hali olarak yaklaşmıştır (Onbaşı, 2003-4: 87). Modernlik ve gelenekseli ikili karşıtlıklar olarak ele alan bu özcü yaklaşım, gelenekselin kendisini patolojikleştiren her proje karşısında aldığı savunma pozisyonunu ‘gericilik’ etiketi ile yaftalamış; gelenekselin, kültürel ve dinsel olanla bağını ve toplumsal yapıdaki işlevini ve rolünü görmezden gelmiş hatta küçümsemiştir.

Nihayetinde 'ideal toplum'un kurgulanmasında ihtiyacı hissedilen geçmiş ve gelenek icadı, geleneksel, kültürel ve dinsel olanda seçicilik sorununu ortaya çıkarmıştır.

Her ne kadar 'hakiki geleneğin' icadı adına kültürel, geleneksel olan seçiciliğe tabi tutulsa da, kültür kavramının tikelliği dolayısıyla inşa edilmek istenen 'tek', 'hakiki' kültür kendi içerisinde mezar kazıcılarını bulundurur. Zira kültür, tek ve *a priori* değildir. Kültürün sınırları ulus-devlet sınırlarına kadar esnetilebilse de o, toplumların belirli bir mahalde geliştirdikleri tarihsel ve tikel toplumsallık tarzlarını kapsamaktadır (Özbudun, 2003: 266). Kültürü tekilik halinden ziyade içerisinde çoğullukların bulunduğu bir tikellik hali olarak ele almak daha doğrudur. Kültür kavramı söz konusu çoğullukların etkileşimi olarak geçim örüntülerinden, dinsel yaşam tarzlarına ve ortak simge/anlamlandırma sistemlerine kadar geniş bir yelpazede tanımlanabilir. Bu bağlamda Subaşı'nın belirttiği gibi kültür, nötr, ideolojiden arınmış bir kavram olarak ele alınamayacak bir kavramdır (2003-4: 137) ve bu nedenle kültürel alana her türlü müdahale yukarıda değinilen yabancılaşma sorunun en önemli kaynağını oluşturmaktadır. Şöyle ki birey, geçmişten miras aldığı kültürel kodlar ve değerler içerisinde kimliğini inşa eder. Bir başka açıdan kültürün, bireyin canlı belleğindeki geçmişin somutlaşmış hali olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu nedenle kültürel alana her türlü müdahale aynı zamanda ontolojik zeminde bireyin inşa ettiği kimliğine müdahaledir.

Bu çerçevede Cumhuriyet dönemi bürokrat-seçkin zümre, icat etmek istediği 'hakiki gelenek' ve 'hakiki-tek Kültür'ün meşruiyeti adına gelenek-din-kültür arasında var olan ilişkiyi görmezden gelmiş hatta küçümsemiştir. Bununla birlikte rasyonelleştirmeye çalıştığı kültür kodları ve değerleri, ne kamusal alandan dışlanan geleneksel ve dinsel olanın *aşkın değerleri popüler pratiklere, seçkinlerin tinselliğini kitlelerin sadakatine bağlama* işlevini yerine getirebilmiş (Eagleton, 2011: 84-85)<sup>2</sup> ne de özgül kimliklerin hedeflenen 'tek-hakiki' Kültürde erimesi sağlanmıştır. Neticede Eagleton'dan mülhem belirtmek gerekirse yapay tekilik adına baskılanan özgül kültür ve kimlikler aynı sertlikte ifade edilmiştir. Türk Batılılaş(tır)ma sürecinde 'merkez', geçmişe ait aşılması gereken patoloji diye algıladığı 'çevre'ye ait özgül kimlikleri, gericilik, yobazlık etiketleriyle yaftalarken tam tersi açıdan sert çekirdeğine kapanan özgül kimlikler de 'merkez'e ait olduğunu düşündüklerini yozlaşma, ahlaki çöküş olarak ele almıştır. Bu bağlamda bürokrat-seçkin zümre tarafından 'hakiki' gelenek ve Kültür adına inşa edilmeye çalışılan 'resmi bellek', geçmişi patolojikleştirdikçe, 'çevre'nin canlı belleğinde deformasyona neden olmuştur. Zira Bilgin'in de belirttiği gibi kolektif bellek ve kolektif kimlik arasında bir ilişki vardır ve kolektif bellek *grubun özsaygısının restorasyonu veya yükseltilmesi yönünde çalışarak kolektif kimliğe malzeme sağlar* (2008: 37). Bu durum 'çevre'de özsaygının yitirilmesine ve kolektif kimlik imajlarının yetersizlik, geri-kalmışlık ve suçluluk nitelendirmeleriyle bozulmasına neden olmuştur. Resmi belleğini 'çevre'nin kolektif kimlik imajına yüklediği bu olumsuzluklar, 'çevre'de geleneksel-dinsel-kültürel değerlerin romantikleştirilerek yüceltilmesine, Avrupa'ya, 'merkez'e...vs. ait olduğu düşünülen kültür ve değer dünyalarının basitleştirilip, küçümsemesine hatta düşmanlaştırılmasına neden olmuştur.

## 2. Cemil Meriç

Cemil Meriç sadece yazdıklarıyla değil, yaşadıklarıyla ve düşünsel çelişki ve savrulmalarıyla Batılılaş(tır)ma programına ışık tutan bir isimdir. Çocukluğundan 1964 yılında kendisini Osmanlı olarak tanımladığı süre boyunca yaşadığı düşünsel anlamdaki savrulmaları ve nihayetinde Osmanlılıkta karar kılmış olması yukarıda bahsedilen topyekün Batılılaş(tır)ma programının sonucu olarak ortaya çıkan yabancılaşma sorununu ortaya koymaktadır. Kendi deyimiyle bu, bir parçalanış ve kopuşa işaret eden, bir yanıyla Büyük Doğu'lu diğer yanıyla Yön hareketine mensubiyettir.

<sup>2</sup> Terry Eagleton'a göre Batı toplumlarında hiçbir kültür biçimi dinin işlevini yerine getirememiştir. "...Batının ideal olarak ihtiyacı olan şey insanların hayat memet meselesi olan sadakatlerini kazanacak bir kültür versiyonudur ve bu sadakatın geleneksel ismi, tam olarak, dindir. Hiçbir kültür biçimi, aşkın değerleri popüler pratiklere seçkinlerin tinselliğini kitlelerin sadakatine bağlama konusunda daha etkili olamamıştır. Din öteki dünyalık olduğu için değil, bu öteki dünyalığını pratik bir yaşam biçiminde cisimleştirdiği için etkilidir..." (2011:84-85).

Vefa Taşdelen, Cemil Meriç’in düşüncelerinin ana temasını “yabancılaşma”nın oluşturduğunu belirtir (2010: 89). Meriç’in düşünsel savrulmalarından da anlaşılacağı üzere bu yabancılaşma sorunu onun için aynı zamanda iki boyutlu bir ontolojik kimlik krizine tekabül etmektedir. İlk boyut toplumsal düzlemde deneyimlediği Batılılaş(tır)ma projesinin neticesi olan kriz diğer boyut ise Meriç’in yaşadıklarından kaynaklanan ‘kişisel mağlubiyeti’dir. Bu bağlamda onun ‘kişisel mağlubiyeti’ ile ‘ülkenin mağlubiyetini’ tek bir hayatta yaşadığı söylenebilir (Gürbilek, 2008: 89).

Cemil Meriç’te *yabancılaşma sorununu* kendisini “Avrupa” ve “Batı” üzerine yazdıklarında görünür kılar. Gürbilek’in de belirttiği gibi Meriç’in Avrupa ile ilişkisi aşk-nefret geriliminde salınır. Meriç bir yanıla Balzac’ın, Saint Simon’un, Taine’in Avrupası’na hayrandır diğer yandan Avrupa onun için pozitivizmi, materyalizmi, kültürü ile nefret edilesi düşmandır. Meriç’in Avrupa’ya dair tanımlamalarında sık sık materyalizm ve pozitivizm eleştirisi yer alır. Ona göre bir kelime medeniyeti olan Avrupa, maneviyata sırtını çevirmiş, madde dünyasında zaferler kazanmış ‘yarım’ bir medeniyettir (Meriç, 2012: 241). Bu bağlamda Meriç’in en önemli itirazı yarım diye nitelediği Avrupa medeniyetinin evrensellik kisvesi altında ‘ilerleme’nin son merhalesi olarak ele alınmasıdır. Zira bir yöntem olarak diyalektiği benimseyen Meriç’e göre Avrupa ve Osmanlı birbirlerinin antitezi iki medeniyettir, bu nedenle ne kadar çabalınırsa çabalansın Batılılaşmak imkansızdır: “*Bütün Kur’an’ları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslam. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yağın*” (Meriç’ten akt. Açıllı, 2010: 71).

Meriç’te Avrupa eleştirisi zaman zaman yabancı düşmanlığına bürünmektedir. Kendisi de “Kültürden İrfana”da aşırıya kaçmayan yabancı düşmanlığının belli derecede güvenli bir liman olduğunu ileri sürer (Meriç, 2013: 74). Gürbilek’in de belirttiği gibi Meriç, *horlananların, her şeyini kaybedenlerin, mukaddesleri çiğnenenlerin sesi* olabilmeyi önemsemiş fakat bastırılanların nasıl geri döneceği üzerine hiç düşünmemiştir (Gürbilek, 2008: 110). Bastırılanların çılgınlığı olmak adına Meriç zaman zaman zenofobinin sınırlarında dolaşmış, düşünceleri özellikle muhafazakâr-milliyetçi çevrelerce sıkça kullanılmış hatta istismar edilmiştir.

Bir başka açıdan Meriç, Avrupa’ya dair tanımlamalarında maşist-cinsiyetçi bir dil kullanır ve Avrupa ve Osmanlı’ya ait olan(lar) ikili karşıtlıklar olarak inşa eder. Bu ikili karşıtlık içerisinde Avrupa, ‘Âdem’i (Osmanlı) baştan çıkararak, onu ‘iktidarsızlaştırarak’, ‘kadınlaştıran’ bir femme fatalé’dır. Osmanlı ise *narsistik bir tamlik, yüce bir erilliktir*. Fakat Tanzimat’la birlikte ilk günahı işlemiştir, bu fettan kadının cazibesine kapılmıştır ki bu durum Osmanlı’yı erkekliğini yitirme tehlikesiyle karşılaştırmıştır (Gürbilek, 2008: 89-96). Bununla birlikte Osmanlı’nın ‘erillliği’ sadece ‘dişi’nin karşısında bir cinsiyeti nitelemez. Meriç’in Osmanlı’yı bir aksiyon ve iman medeniyeti olarak tanımladığını düşünecek olursak, Osmanlı’nın ‘erillliği’ aynı zamanda ‘güce’ atıfta bulunur. Bu bağlamda Meriç yazılarında bu erillliği vurgulamak adına şehvet ve şiddet öğelerini kullanmıştır (Cündioğlu, 2010: 228).

Meriç’in Osmanlı tasavvuru aynı zamanda onun kültürel sarmalama eğilimini (cultural encapsulation) göstermesi bakımından önemlidir. Meriç’te, Osmanlı, sadece yeğpare bir erillik değil aynı zamanda bir *mucizedir*. Gücünü İslam’dan alan *irfanı* ve *umranı* ile Osmanlı, Avrupa’dan farklı olarak sınıfsız bir toplumsal yapıya sahiptir ve bütün sorunlarının çaresi imanındadır. Bu nedenle bir kelime medeniyeti değil bir iman ve aksiyon medeniyetidir. Düşünme yerine kılıcına sarılmıştır. İmanı bütün dertlerinin çaresi olduğundan şüpheye ve sorgulamaya ihtiyaç duymamıştır. Bu yüzden ne felsefeye ne de romana meylenmiştir (Narlı, 2010: 246; Cündioğlu, 2010: 233). Bununla birlikte Cündioğlu’nun belirttiği gibi Meriç’in *mucize* tasavvuru Osmanlı’ya dair bilişsel ve akademik bir sorgulamadan ziyade ‘mensubiyet’ten kaynaklanmaktadır ve duygusaldır. Kuşkusuz burada Meriç’in Osmanlıcaya hâkim olmamasının payı büyüktür. Nitekim Tanzimat dönemi öncesine dair tespitleri söz konusu duygusallığın en belirgin tezahürleridir. Bu bağlamda Cündioğlu, “Neden tam tanımadığı ve bilmediği bir dünyayı mucize olarak yüceltme ihtiyacı hissetmiştir?” sorusunun üç cevabı olduğunu iddia eder. Öncelikle Meriç, *insanın kucağında yaşadığı toplumdaki sınırlanamayacağını düşünmüş bu nedenle kendisini ülkesinin haklarını düşman ülkelere haykırarak görevli görmüştür*. İkinci olarak ise Meriç’e göre *Osmanlı mucizesi, Avrupa’nın hakaret ve iftiralara altında kalmıştır ve tanıtılması gerekmektedir*. Son olarak ise Meriç’e göre *bu iftiralara ve hakaretlere uğramış bir dönemi savunmak vefa borcudur* (Cündioğlu, 2010: 238-239).

Meriç, mucize olarak gördüğü bu *narsistik tamlik*, *ahenkli bütünlük* ve *yüce erillik* halini ihya etmek, Avrupa’dan gelen’ salt rasyonalist’, ‘materyalist’ saldırılara karşı durmak için gelenekseli yeniden inşa etmeye yönelmiştir. Gelenekselin yeniden inşasında Meriç’in bir “tutum” olarak muhafazakârlık (Shils, 2003-4) ve “ideoloji” olarak muhafazakârlık arasında salındığı iddia edilebilir. Muhafazakarlık, kültür ve gelenek gibi ideolojik mahiyetteki kavramlara aşkın değerler yüklediği için nötr bir kavramdan ziyade başlı başına ideolojidir (Mollaer, 2009: 34). Bu bağlamda Meriç’in *mucize* diye nitelediği Osmanlı kültür ve geleneğini geçmiş ve bugünü birbirine bağlayabilme adına yeniden inşa etme girişimi, Burke’un bellek yitimi, tarihten gelen bilgelikten faydalanamama şeklinde tanımladığı bir toplumun başına gelebilecek en büyük felaketleri aşmayı hedefleyen muhafazakârlığı ile kesişir. Burke’e göre gelenekler, bireylerin güvenilemeyecek akıllarına karşı tarihin ve ulusların sermayesidir (Mollaer, 2009: 40). Nitekim Meriç de ideolojiler hakkında yanlış anlaşılın sözlerinde ideolojileri hırsız fenerleri ve haritalara benzetirken, pusula olarak tarih şuurundan bahsetmektedir.

İdeolojiler, uçurumları aydınlatan hırsız fenerleri. İstemesek de onlara muhtacız. Kaosu kosmos yapan insan zekâsı, tecrübelerini ideolojilerde sergilemiş. İdeolojiye düşmanlık, tek izm’e teslimiyettir: Obskürantizme. İdeolojiler siyaset dünyasının haritaları. Haritasız denize açılır mı? Ama harita tehlikeli bir yolculukta tek kılavuz olamaz. Pusulaya da ihtiyaç var. Pusula: Şuur. Tarih şuur, milliyet şuur, kişilik şuur. İdeolojilerin peşine takılanlar pusulasızlar... İdeolojilerin ışığına göz yumanları sloganlar yönetir (Meriç, 2012: 95).

Bununla birlikte Meriç’in muhafazakârlığı bir ideoloji olarak benimsediğini iddia etmek yanlış olacaktır. Onun benimsediği manada ideoloji olarak muhafazakârlık aynı zamanda “*tamlık*”, “*yücelik*”, “*ahenk*” ve “*erillik*” *mucizesi* olan Osmanlı’nın ihyasında takınılması gereken “tutum”dur. Zaten onun ‘mustağrip’ diye adlandırdığı Tanzimat aydınlarına dair eleştirilerinin temelinde de, onların Aydınlanma zihniyetinin salt pozitivist – rasyonalizmi benimseyerek toplumu dizayn etmeye yönelik Jakoben tavırlarının bir “tutum” olan muhafazakârlıkla çelişmesi yatmaktadır.

O, Tanzimat’tan bun yana Batılılaş(tır)ma serüvenini, aydınlar üzerinden okur ve toplumun içinde bulunduğu yabancılaşma buhranından aydını sorumlu tutar (Cangızbay, 2006: 536). Meriç’e göre yukarıda değinilen yabancılaşma sorunu aslında bir aydın(lanma) sorunudur (Taşdelen, 2010: 91). Bu bağlamda Meriç’in *fail merkezli-etik* bir yaklaşımı benimsediği ve Tanzimat’tan itibaren tarihi entelektüel, aydın, mustağrip diye adlandırdığı faillerin eylemleri üzerinden okur. Bu süreçte Meriç’e göre mustağripler ya aldandıkları için ya ihanet içinde olduklarından ya da en naif manasıyla madrabazlıklarından dolayı içinde yaşadıkları toplumun gerçekliklerinden kopmuşlardır.

...Önce Avrupa’da okuyan, Tercüme Odası’nda yetişen, bir kelimeyle yeni bir dünyanın iğvalarına herkesten çok maruz bulunan entelijansiya halktan koptu. Sonra başsız kalan kitle, ihtişamlı mazisinden uzaklaştırılmaya çalışıldı...(Meriç, 2013: 478)

Burada bir parantez açıp Meriç’in topluma dair sosyolojik bakışı üzerinde durmakta fayda var. Meriç, *Bu Ülke’de* maşist-cinsiyetçi bir dille halkı ırzını teslim edecek bir zorba arayan kadına benzetir (2012: 289). Aydın rolü ise bu ‘sevimsiz’, ‘şuursuz’ yığına ruhunu vermektir. Zaten aydın bu rolü oynamazsa toplumsal ilerlemeden bahsetmek mümkün değildir. Orada atalet vardır, tarih yoktur. Bu yüzden Meriç’e göre tarihe damgasını vurmuş bütün büyük adamlar hep içinde buldukları toplumun üvey çocuklarıdır (2012: 221). Bu nedenle aydının toplumdaki yeri fildişi kuleleri değil, agoradaki fikir ve sanat kavgasının ateş hattıdır (Metin, 2010: 113). Fakat Tanzimat’tan itibaren mustağripler, teleolojik bir yaklaşımla Batı kültürünü evrensel Kültür telakki etmişler ve ona ulaşma gayesiyle, kendi irfanlarını unutmuşlar, toplumsal gerçekliklerine yabancılaşmışlardır.

Bu çerçevede aydının en önemli özelliği kültür adamı olmaktan ziyade irfan sahibi olmaktır. Zira Batı’nın kültürü ve pozitivist akli sadece *mühendis* yetiştirebilir oysa Doğu’nun irfanı ve ‘gerçek akıl’ diye adlandırdığı sezgisel olanı dışlamayan aklının öznesi *kahramanlardır*. *İrfan*, kültüre göre daha kapsamlıdır.

... İrfan kendini tanımakla başlar. Kendini tanımak, önyargıların köleliğinden kurtulmaktır, önyargıların ve yalanların. Tecessüsü madde dünyasına çivilemeyen, zekâyı zirvelere kanatlandıran, uzun ve çileli bir nefis

terbiyesi, irfan. Kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilim. İrfan bir tanrı vergisi, cehitle gelişen bir mevhibe. Kültür, irfana göre, katı, fakir ve tek buutlu. İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim hem iman hem edeb. Kültür, homo ekonomikusun kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan, dini ve dünyevi diye ikiye ayrılmaz, yani her bütün gibi tecezzi kabul etmez. Pierre Emmanuel'in adını koyamadığı bu ideal, ihtiyar Doğu'nun uzun zamandır aşınası olduğu irfanın ta kendisi. Batı, kültürün vatanıdır. Doğu, irfanın (Meriç, 2013: 33)

Bu bağlamda Meriç entelektüel, aydın ve mustağrip arasında ayırım yapar. Ona göre entelektüel, sınıflı toplumlara ait bir tanımlamadır. Entelektüel kendi sınıfının kavgasını verendir. Meriç, 'mustağrip'i ise Ahmet Mithat'tan mülhem kullanır. O, sırtını dayayacağı bir sınıftan mahrum olduğu için devlet beslemesidir (Cündioğlu, 2010: 257-258). Tanzimat'tan itibaren evrensellik adına Batılılaş(tır)ma yarışına giren mustağripler, Sartre'in burjuva organik aydınına atfettiği evrensel burjuva hümanizmini meşrulaştırma rolüne alet olmuşlardır. Fakat Meriç, Sartre'dan farklı olarak mustağribin içinde bulunduğu durumdan toplumu değil (2011: 37)<sup>3</sup>, bizzat kendisini sorumlu tutar. Buna karşı aydının iki özelliğinden bahsedilebilir: Kendi kafasıyla düşünebilmesi ve bütünü kucaklayan bir tecessüse sahip olması (Metin, 2010: 115-116). Meriç'in özlemine duyduğu bu aydın tipi aslında varoluşsal zeminde yaşadığı kimlik krizini ve yabancılaşma sorununu aşmayı amaçlayan Weberyan anlamda 'karizmatik tip'tir. Bu bağlamda esas görevi de içinden çıktığı toplumu yadsımak değil, ona ve geçmişine olan *vefa borcunu* aşırıya kaçsa da ödemektir.

### 3. Nurettin Topçu

Batılılaş(tır)ma programına itiraz eden bir başka isim de Nurettin Topçu'dur. Topçu'da Batılılaş(tır)ma programına itiraz 'ahlak' zemini üzerine yükselir. Batılılaşma bilincimizdeki manevi kapitülasyonlardır (Sarıtaş, 2006: 263) ki bu kapitülasyonların etkisini özellikle gençliğin 'bozulan' ahlakında gözlemlemek mümkündür. Bir ahlak filozofu olarak Topçu, eleştiriler getirdiği 'ahlaki bozulmuşluğu' aşmak adına körü körüne bir İslam radikalizmine ve ya milliyetçiliğe sarılmaz. Ona göre yapılması gereken Blondel'in Hareket felsefesinden mülhem 'İsyan Ahlakı' çerçevesinde Anadolu'da somutlaşan İslami değerler ve milliyetçi kodların sentezlendiği, 'ruhçu-sosyalist' ekonomi görüşüne sahip, Anadolu, 'romantik' bir cemaatçi milliyetçiliktir. Ancak böyle bir İsyan Ahlakı ile yoğrulan benliklerin varlığı, toplumsal gelişimi sağlayacak 'yaratıcı tekâmül'ü mümkün kılar ve Anadolu'yu 'Batılılaşma' denen taklitçilikten kurtarabilir.

Nurettin Topçu 1928-1934 yılları arasında Fransa'da bulunmuş, 1934 yılında Sorbone Üniversitesi'nde felsefe doktorasını tamamlamıştır. Bu süre zarfında M. Blondel ile tanışmış ve onun hareket felsefesinden etkilenmiş hatta Türkiye'ye döndüğünde ölümüne dek çıkardığı dergiye Blondel'in felsefesinden mülhem Hareket ismini vermiştir. Bu bağlamda Topçu, Blondel'in Hareket felsefesinin kavramlarını ve metodunu kullanarak oluşturduğu 'İsyan Ahlakı' ile mekanik-determinizmin sığ dünyasında yabancılaşma sorunu ile yüz yüze olan insana yeni bir ahlaki perspektif kazandırmaya çalışmıştır (Gündoğan <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-ve-Hareket-Felsefesi.pdf>, s. 2, Erişim Tarihi: 20.02.2014).

Blondel'e göre hareket bir zorunluluk olarak, insanın 'ben'ine rağmen gerçekleşen, onun tözü olan ve insanı Allah'a ulaştıracak ruhi bir aktivitedir. Güç ile istek arasındaki orantısızlık ancak varlıklar ve Sonsuz Varlık arasındaki bir sentezle aşılabılır ki Blondel'e göre bu varolmak, istemek ve düşünmek arasında bir denge gerektirir. Böyle bir sentez gerçekleştiğinde ki bu aslında 'Hareket'in gerçekleşmesidir, varlıklar, Varlık ile birlikte varoluşa, düşünmek Allah'ı düşünmeye ve istemek de sonsuzu istemeye dönüşür (Gündoğan <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-ve-Hareket-Felsefesi.pdf>, s. 3-5, Erişim Tarihi: 20.02.2014). Blondel'deki bu sonsuzu isteme, Topçu'da mükemmele duyulan özlemin kaynağını oluşturan ahlaki bir niteliğe bürünerek insanın kendi nefesine ve yabancılaşmasına karşı giriştiği bir isyan ahlakını meydana getirir.

<sup>3</sup> "...Parçalanmış toplumların ürünü olan aydın, bu toplumların varlığının kanıtıdır, çünkü onların parçalanmışlığını içselleştirmiştir. O halde, aydın tarihin bir ürünüdür. Bu bakımdan, hiçbir toplum kendisini suçlamadan aydınlardan şikâyet edemez, çünkü ne ektiye onu biçmiştir." (Sartre, 2011: 37).

Topçu'ya göre özgürlük ve sorumluluk dengesinin özünde ahlak zemini yer almaktadır. Topçu'da özgürlük, mükemmeli arayışta özlemi duyulan sonsuzlukla ilişkilidir. Sorumluluk ise Allah'ta bütünleşmenin neticesinde gelişebilir. Şüphe ve inkâr üzerine bir ahlak sistemi kurulamayacağından bahseden Topçu, özgürlük ve sorumluluğu ahlakın zorunlulukları olarak görür. Aynı şekilde bir toplumda ilim, sanat ve ahlakın sentezi olan kültür de maddi niteliklerden ziyade metafizik alanına aittir. Bu bağlamda o kendine ait bir metafizik inşa edemeyen toplumların kültürlerinin de olamayacağını savunur. Batılılaş(tır)ma programının taklitçilikten öteye geçememesinin sebebi de kendine ait metafiziği inşa edememiş olmasıdır (Topçu, 2010: 51).

Biz Batı'nın iki şeyini yanlış anladık; iki yüzünü tersinden gördük: İlimini ve ahlakını. Batılılaşmak isterken onun ilmini alıp ahlakını almamak kararını verdik. İlimle ahlakın aynı kökten çıktıklarını bilemedik. İlimi de güya isterken, bir müze malı gibi veya bir şöhret küreği gibi muhafazalar ve bohçalar içerisinde güzidelere münevver geçinenlerin temasına mahsus, cemiyetin hayatıyla alakasız bir antika eşyası halinde aldık...” (Topçu, 2010: 30)

Toplum ve insan ahlaki varlıklardır ve ancak 'ahlak'la özlere, 'Sonsuz Varlık'a ulaşabilirler (Aydoğdu, 2009: 442). Blondel'in Hareket felsefesinden etkilenen Topçu, *hareketi* sonsuzluğa doğru yönelme isteği olarak adlandırır. Bu bağlamda irade bireyden, Sonsuz Varlık'a doğru hareket eder. Tasavvufi bir bakışla Topçu'nun *vahdet-i vücud* benzeri bir mistikliği hedeflediği söylenebilir. Ona göre *hareket adamı*, Sonsuz Varlık'la birleşmiştir, bu nedenle *hareketin olmadığı yerde Allah yoktur. O, nerede görülürse Allah oradadır* (Aydoğdu, 2009: 445). Topçu'nun hareket felsefesinin anahtar kavramı *isyandır*. Vahdet-i Vücut gereğince isyan Allah'ın bize karşı bizdeki isyanıdır bu nedenle Topçu'nun tasavvur ettiği isyan kaynağını ne bireyin benliğinde, ne sosyal amaçlarda ne de anarşizmde bulur (Aydoğdu, 2009: 448-449). İsyandır, yapıcıdır, Bergson'dan mülhem 'yaratıcı tekâmül'ü mümkün kılar.

Topçu'daki bu ahlak, kültür özdeşliği son kertede ahlakın evrenselliğine vurgu yapar. Ona göre farklı dinlerin ahlak anlayışları arasında derecelendirme yapmamak gerekmektedir. Bu nedenle Topçu'nun 'İsyan Ahlakı' mistik bir zemin üzerinde yükselir. Topçu'da ahlakın evrenselliği, 'evrensel ahlak'tan ziyade ahlak çoğulluğuna vurgu yapar ve gerçek mücadele alanı insanın yüreğidir (Öğün, 2004: 418-419). Bu nedenle 'İsyan Ahlakı' öncelikle insanın kendine karşı giriştiği savaştır. Öyle ki Topçu, pek çok çağdaşından farklı bir yol izler ve 'ahlaki yozlaşma'nın müsebbibi olarak doğrudan Batı ahlakını görmez. Ona göre Batı ahlakı da bir buhran içerisindedir ve bunun nedeni kaba materyalizm ve sanayileşmenin (madde dünyası) 'ruh'u (mana dünyası) esir almış olmasıdır. “...Batı'nın ahlakında uçurumlar açan kuvvet, madde aleminin kahrolası galibi büyük sanayidir” (Topçu, 2010: 41). Yani Topçu'da tek-bütüncül bir Batı tasavvuru yoktur.

Ahlakın evrenselliğine mistik bir katkı da Anadolu'dan gelmektedir ve bu ahlakın kaynağı İslam'dır. Fakat Batının içine düştüğü ahlak buhranı, Anadolu insanını da 'gerçek' ahlakından koparmıştır. *İlim, Avrupa'da imana götürüyor, Doğu'da ise imandan uzaklaştırıyor* (Topçu, 2010: 46). Yapılması gereken materyalist dünyadaki bu yabancılaşmayı aşacak bir Anadolu Rönesansı'dır. Bu Rönesans ancak 'yaratıcı tekâmül'le mümkündür. Yaratıcı tekâmül ise gücünü mazarından alan, maddeden ruha doğru yönelen isyandır (Topçu, 2010: 107-108).

Topçu, Batılılaşma programına itirazları çerçevesinde ruhunu İslam'dan alan isyan ahlakının oluşturduğu, 'ırkçılık'tan, Turancılıktan ziyade Anadolu'cu, üretim sisteminin sanayileşme ve kalkınma zeminde yükselmediği bir sosyalizmi benimseyen, nev-i şahsına münhasır bir görüş geliştirir. Bu nokta aynı zamanda Topçu'nun görüşlerine hâkim olan kültürel sarmalama eğiliminin, Anadolu imgesiyle somutlaştığı yerdir. Her ne kadar Topçu 'sorumlu bir özgürlük' temelinde ahlaki bir 'Anadoluculuk' tasavvur etse de bu Anadoluculuğun unsurları olan İslam, Türklük, otoriter-merkeziyetçi-sorumlu devlet tasarımı, geçmişin araçsallaştırıldığı hatta ruhçu-sosyalizm bağlamında ütopyik-kooperatifçiliğin hedeflendiği, bir romantizme kapı aralar.

Topçu'ya göre siyasal İslamcılar da, Turancılar da, komünistler de, Anadolu'nun sorunlarını başka yerlerde aradıkları için yetersiz kalmaktadırlar. İslamcılar Anadolu coğrafyasında binlerce yıldır iç içe geçmiş din ve millet mefhumlarını ayırtırdıkları için, Turancılar Anadolu'da yeşermiş olan Türk-İslam milletini, 'Turan' denen hayale

fedâ ettikleri için hatalıdır (Demirel, 2011). Aynı şekilde komünistler ve anarşistler de toplumu ve tarihi madde dünyasına çiviledikleri için onların isyanı, ‘kosmos’u değil ‘kaos’u hedeflemektedirler. Zira insanın özünü oluşturan ve onu Allah’a götüren *hareket* maddi dünyanın determinizminde açıklanamaz. Onun sosyalizmi özünü İslam’dan alan ruhçu sosyalizmdir (Duran ve Polat, 2010: 68). Bu bağlamda Topçu, Gökalp’in Durkheim’dan esinlenerek geliştirdiği pozitivist sosyolojizmini de eleştirir. Ona göre Durkheim’ın pozitivist sosyolojisi toplumu bireyin üzerinde görür ve nihayetinde bireyin özgürlüğü toplumun baskısı altındadır. Topçu’ya göre ise birey toplumu öncelediğinden, toplumsal iyi adına bireye dayatılan her kod aşılması gereken bir engeldir. Bu da ancak sorumluluk bilincine varan bireyin elde edeceği özgürlük sayesinde mümkündür (Topçu, 2013: 100, 101, 141). Birey ancak özgürce varolduğu sürece cemaatçi dayanışmaya kendi iradesi ile dâhil olabilir. Gündoğan’ın ifadesiyle o, ‘idealist’ bir *İslam personalist*dir (2000: 20).

Daha önce de belirtildiği gibi Topçu açısından Anadolu yurdunda bir araya gelen Türklük ve İslam’ın birbirinden ayrılabilirliğini tasavvur etmek imkânsızdır. Pozitivist bir yaklaşımla bu kavramları birbirinden ayırmak, madde dünyasını mana dünyasına üstün tutmaya neden olur. Topçu’nun ‘ilimcilik’ dediği bu yaklaşım, toplumsal ilişkilerin anlaşılmasında din vazifesi görür. Son üç yüzyıldır içinde bulunulan buhranın sebebi de bu bilimcilik adına yapılan taklitçilik neticesinde toplumun ruhunu kaybetmesi, metafiziğini yitirmesidir (Topçu, 2010: 55). Bu bağlamda Topçu’nun da, Ülken, Baltacıoğlu ve diğer muhafazakâr-modernistler gibi Bergson felsefesinde millete ruhunu verecek iyimser bir milliyetçiliği (İrem, 2002: 94) ve mistikliği benimsediği söylenebilir. Kültürün kaynağını metafizikte gören Topçu’ya göre metafiziğin yitimi aynı zamanda kültürsüzleşmedir. Bu bağlamda metafiziğin yitimi aynı zamanda kuvvetini dinden alan ruhun materyalist dünyada esaret altına alınmasına neden olmuştur. Yapılması gereken Anadolu toprağında sentezlenen İslam ve Türklüğü yeniden inşa edecek ‘yaratıcı tekâmül’ü sağlayacak isyan ahlakıdır. Bergson’dan mülhem yaratıcı tekâmülün cemiyetteki karşılığının inkılâp olduğunu ileri süren Topçu, inkılâbın iki vasfı olduğunu belirtir. Öncelikle inkılâp ruhunu ve manasını toplumun geçmişinden alır. İkinci olarak inkılâbın yönü maddi dünyadan (aşağı seviyeden) mana dünyasına (yukarı düzeye) doğrudur (2010: 107-108). Topçu’nun ahlak felsefesinin kavramlarıyla söylemek gerekirse Allah’la terkibi amaçlayan, sonsuza yönelmesidir.

Anadolu Rönesansı’nın öncelikli alanı eğitim ve kültür alanıdır. Özellikle üniversite kavramlaştırmasıyla Topçu ezbere bilimciliği yıkmayı hedeflemiştir.

...Bu üniversitenin önder oluşuyla biz, kopyacılıkla ezbercilikten ilme, en aşağı halkı eğlendiren bayağı teranelerden musikiye, şaşkınlıkla göreneklerden ahlak anlayışına, nihayet ızdırabımızdan bir metafiziğe yükseleceğiz. Bunun adı rönesansdır. Bu Rönesans, bir romantizm ile beraber doğacak, yani bugün perişan ve mağlup duygularımızdan ve buna rağmen hamleyle hazır kalbimizin çarpıntısından hayat alacaktır. Anadolu’nun biri maddi, öbürü manevi iki unsuru, bugün perişandır: Tarih ve tabiatı... Garplılışmada hüner görmeyelim; ruh ve vücudumuzla minnetle bağlandığımız bir toprak ve bir tarihe teslim olmalıyız (Topçu,2010: 60).

Topçu’nun bir diğer eleştirisi de dil üzerinedir. Osmanlıcanın doğal bir dil olmadığı iddialarına itiraz eden Topçu, bu iddiaların temelsiz olduğunu savunur. Ona göre bu iddialar, geçmişi görmezden geldikleri ve sabit bir dil arayışını varsaydıkları için pozitivistin tuzağına düşmektedirler. Topçu’ya göre dil de tıpkı toplum gibi evrim geçirir ve mazisini reddetmeyen ruhunu ondan alan dil çalışmalarının dilimize kazandıracakları olduğu aşikârdır (2010: 104). Oysa arı Türkçe hedefi doğrultusunda dilde gerçekleştirilmeye çalışılan yenileşme hareketinin kültürel hayattaki etkileri yıkıcı olmuş, aşağı tabaka ve münevverlerin konuşma dilleri arasında fark kapanmıştır. Bilim, sanat ve felsefeye ait olanların yazı ile nakledilebileceğini, bunların günlük hayatın konuşma dili içerisinde ifade edilemeyeceğini savunan Topçu’nun bu bağlamda yüksek kültür ve halk kültürü ayrımı yaptığını görmek mümkündür (2010: 102).

Topçu’nun devlet tasavvuru da diğer görüşleri gibi bir ‘ahlak meselesi’dir. Devletin üç vasfı vardır. Bunlar millet, vatan ve hâkimiyettir. Zira devlet millet iradesinin gözüktüğü yerdir (Gündoğan, 2000: 6). Onun tasavvurundaki devlet, merkezîyetçi, otoriter ve sorumluluk sahibidir. ‘Devlet iradesi’ni otorite ile eşitleyen Topçu, otoritenin de ahlak felsefesi çerçevesinde sorumlulukla yaşatılabileceğini savunur. Bu noktada devletin rasion d’etre’sini



ne determinist yaklaşımlar ne de rasyonel sözleşmeler ekseninde çözümlenmek mümkün değildir. Onun varlık sebebi, ahlakta dolayısıyla ona ruhunu veren dinde aranmalıdır. Fakat Topçu burada teokratik bir devlet amaçlamaz. Zira onun mistik yaklaşımına göre din siyaset dışı olmalıdır. "... *Din müesseseseleşince herhangi bir ferdin eline geçiyor. Bizim istediğimiz devlet kurucusunun, kendi iradesini Allah'a teslim etmek davasıdır. Bu gidiş, bütün bir devlet psikolojisini yaratacaktır*" (Topçu'dan akt. Demirel, 2011: 20). Böylece devletin merkezîyetçi ve otoriter yanıyla kosmos'un sağlanması amaçlanırken aynı zamanda sorumluluk ekseninde bireyin özgürlükleri güvence altına alınmaya çalışılmıştır. Bu nedenle devlet sadece adaleti yerine getirmekle mükellef değildir. *Devletin, merhameti en geniş şekliyle sorumluluğu yaratması gerekir. Bu fonksiyonu en iyi şekilde yerine getirebilen devlet şekilleri ise mutlakîyet ve oligarşidir*. Zira ancak şuurlu bireyler inkılabı mümkün kılar, devletin sorumluluğu da bu şuurun oluşturulmasıdır. *Sosyal inkılâp, ilkel tabiatını değiştirmiş ve harekete hazır hale gelmiş ferdî şuurların eserinden başka bir şey değildir* (Topçu, 2013: 104).

Bununla birlikte demokrasiye yaklaşımı Topçu'nun devlet tasavvurunun totalitaryan sakıncalarını pekiştirmektedir. Bu durum yukarıda zikredilen sorumlulukla dengelenmeye çalışılmışsa da demokrasinin niceliksel boyutunun muhtemel sakıncaları Topçu açısından her daim geçerlidir. Her ne kadar, isyan ahlakını benimsemiş insanların oluşturduğu toplumda demokrasinin sonuçları müspet olsa da, ona göre demokrasi eşitliği varsayması nedeniyle her zaman içerisinde ahlaki yozlaştırıcı potansiyel taşımaktadır (Gündoğan, 2000: 9).

Bu ahlak nizamının meydana çıkmasında son aşama ruhçu sosyalizmin ekonomik ilişkileri düzlemesidir. Topçu'ya göre ahlaki yozlaşmanın kaynaklarından biri de kapitalist kar hırsının mümkün kılan ve sanayileşme ve kalkınmacı ekonomi yaklaşımıdır. Onu, döneminin sol ve sağ tüm diğer düşünürlerinden ayıran, marjinal kılan sanayileşme ve kalkınma programlarına getirdiği bu eleştiriler ve reddiyedir. Makineleşme insandan ahlakını almış yerine hiçbir şey koymamıştır (Topçu, 2010: 170-176). Ruhçu sosyalizmin amacı insana hakkını vermektir ve üç unsuru bulunmaktadır: emek, üretim planlaması ve kooperatifçilik. Bu bağlamda emek kazancın meşruiyet kaynağı, üretimin planlanması ve kooperatifçilik de artı değer üretiminin engellenerek, ezen-ezilen ilişkisinin ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadır (Sarıtaş, 2006: 264).

#### 4. Sonuç

Tanzimat'la birlikte başlayan 'devleti' Batılılaş(tır)ma projesi, 1923'te Cumhuriyetin ilanı ile birlikte topyekûn bir Batılılaş(tır)ma programına dönüşmüş, bürokrat-aydın zümre elinde 'çevre'nin kontrol altında tutulmasına yarayacak şekilde araçsallaştırılmıştır. Küçükömer'in deyimiyle hâkim sınıfın ideolojik ve kültürel söylemine ve baskı aygıtına dönüşen Batılılaşma, geleneksel ve dinsel olanı patolojikleştirdiği noktada karşıtını yaratmıştır. Hâkim Batılı modernite paradigmasının teleolojik yaklaşımını benimseyen bürokrat seçkin zümre, tekil, evrensel kültüre ulaşmak adına, rasyonel bir din ve gelenek icadına girişmiş, gelenek ve din arasındaki geçişliliği, sezgisel olanı görmezden gelmiştir. Gelenek geçmişe ait olan ve aşılması gereken unsur olarak değerlendirilmiştir. Neticede ortaya ontolojik zeminde hissedilen kimlik krizi çıkmıştır.

Cemil Meriç ve Nurettin Topçu, varoluşsal zeminde duyumsadıkları yabancılaşma krizini bertaraf etmek adına geçmişin romantikleştirildiği bu bağlamda zaman zaman kültürel sarmalama eğilimine ( cultural encapsulation )<sup>4</sup> meyleden görüşler dile getirmişlerdir. Bu bağlamda Meriç, Osmanlılığın yüceltildiği, Topçu da Anadolu coğrafyasında somutlaşan ahlaki, Türk-İslam sentezine örnek teşkil ettiği Selçuklu mirasını benimsemiştir. Meriç'te Osmanlı mirasına sahip çıkış kendi deyimiyle aşırıya kaçsa da ödemesi gereken vefa borcuyken, Topçu'nun isyan ahlakı temelinde inşa ettiği merkezîyetçi, otoriter, sorumlu devlet tasavvuru her ne kadar bireyin özgürlüğünü amaçlasa da, totalitaryanizmin sınırlarına dayanmıştır. Her iki düşünür de görüşlerini samimi şekilde dile getirmiş olsalar da tam da bu samimiyetleri dolayısıyla görüşleri istismara açık kalmıştır.

<sup>4</sup> Kültürel sarmalama eğilimi en geniş anlamıyla insanların çevrelerine duvar örme yönelimidir. Kültürel sarmalama eğilimindeki kişiler, başkalarının kültürlerini, değer dünyalarını ve bakış açılarını küçümseyerek, basitleştirerek veya büsbütün değersizleştirerek kendilerine güvenli olduğunu düşündükleri duvarlar örerler (Bakınız: Cevzici, 2011: 274).

Hem Meriç hem de Topçu’da Batı tasavvuru janus’un iki yüzü gibidir. Bir yanda edebiyatı, felsefesi ve sanatıyla hayran olunan Batı, diğer yanıyla yabancılaşma sorununun müsebbibi ahlaki yozlaşmanın kaynağı olarak Batı. Meriç’te Avrupa ve Batı imgeleri ‘öteki’ olarak ‘biz’in inşasını mümkün kılmaktadır. Meriç’in ‘öteki’ olarak Avrupa tasavvuru, materyalist ve yekpare bir bütünlüğe vurgu yapar. Topçu’nun Batı tasavvuru ise Meriç’inkine nazaran daha yumuşaktır. O, Batı’yı bir bütün olarak ele almaz. Topçu’da ‘olumsuz’ Batı ve/ya Avrupa tasavvuru aslında kapitalizme, sanayileşmeye ve komünizme dairdir. Ona göre bizdeki ahlaki yozlaşmanın ve buhranın nedeni doğrudan Avrupa değildir. Zira Avrupa da aynı yozlaşmadan muzdariptir ve mana arayışları Blondel gibi bazı isimlerde sürmektedir.

Düşüncelerinin ana eksenini Batılılaş(tır)ma projesinin oluşturduğu Meriç, Cangızbay’ın ifade ettiği gibi Tanzimat’tan bu yana Türkiye tarihini aydınlar üzerinden okur. Bu nedenle aslında tam da eleştirdiği tarz bir hümanizmin sınırında dolaşır. Her ne kadar Meriç’in savunduğu tarz hümanizmi, seküler bir hümanizm olarak nitelemek mümkün değilse de, saadet asrı diye nitelediği Osmanlı *mucizesini* canlandırma hususunda, Weberci anlamda ‘karizmatik’ tip olan aydına biçtiği rol dolayısıyla etnosantrik bir hümanizmi benimsemiştir. İslam, eşref-i mahlûk diye nitelediği insanı değerli görmüşse de, Meriç’in elinde kılıcıyla Avrupa’ya aman diletten Osmanlı tasavvurunun, eşref-i mahlûk’tan ziyade zenofobiye açık kapı bıraktığı söylenebilir.

Bir ahlak filozofu olan Topçu ise Batılılaş(tır)ma programına itirazlarını isyan ahlaki çerçevesinde dile getirmiştir. İnsanın kendisine karşı giriştiği bir hareket olan isyan ile Allah’la terkibi amaçlamış ve toplum karşısında bireyin ve iradenin öne çıktığı bir özgürlük ve sorumluluk sentezi ahlak anlayışı kurgulamıştır. Bir yandan bireyin, toplum tarafından baskılanmasını önleyebilmek adına bireysel özgürlüğü savunurken diğer yandan bireye Sonsuz Varlık’la bir olma sorumluluğu yüklemiştir. Bu bağlamda onda hareket Allah’ın insanda insana karşı giriştiği bir isyandır. Fakat bu noktada Topçu’nun görüşleri romantik bir ahlak zeminine hapsolmuş, merkezîyetçi, otoriter, sorumlu devlet imgesi faşist yorumlamalara imkân sağlamıştır. Nitekim Topçu’nun Anadolu sosyalizmi, ruhunu İslam’dan, soyunu Türklük’ten alması hasebiyle ‘tek’çi bir yaklaşım benimsemiştir. Aynı şekilde makineleşmenin ahlaki yozlaşmaya sebep olduğu tezi Topçu’nun, sanayileşme ve kalkınma tezlerini naif bir şekilde inkâr etmesine neden olmuştur.

Sonuç olarak hem Meriç’in hem de Topçu’nun, ontolojik zeminde hissettikleri yabancılaşma krizine karşı farklı yollardan dile getirdikleri görüş ve eleştirilerin ortak paydasının samimiyet olduğunu söylemek mümkündür. Gerek Meriç’in Jurnal’lerindeki içten notları, gerek Topçu’nun ölümüne kadar geçen sürede çıkardığı Hareket dergisi çerçevesinde gerçekleştirdiği idealist çalışmaları bu samimiyete işaret etmektedir. Bununla birlikte bu samimiyetle beraber her iki düşünürün fikirlerinde kültürel sarmalama eğiliminin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye tarihinde Batılılaş(tır)ma projesi Eagleton’un kavramsallaştırmasını kullanacak olursak ‘Kültür’ün evrenselliği ve tekilliği adına ‘kültür’lerin tikelliği ve özgünlüğüne her müdahalesinde söz konusu varoluşsal kimlik krizini derinleştirmiştir. Özellikle muhafazakâr-milliyetçi cenahta bu yabancılaşma sorunu zaman zaman zenofobiye meyleden sert bir Batı karşıtı söylemin inşasına neden olmuştur. Bu cenahta yer alan isimler yabancılaşma sorunu ile baş edebilmek adına geçmişin araçsallaştırıldığı bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Nitekim bu çalışma kapsamında Meriç’in Osmanlı’yı bir *mucize* olarak nitelendirmesini ve Topçu’nun da isyan ahlakının kaynağını *Anadolu*’da aramasını bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Geçmişin araçsallaştırılması bir başka açıdan *asr-ı saadet* ve *narsistik kültür* icadına neden olmuştur ki bu durum aynı zamanda hem Meriç hem Topçu hem de bu yazı kapsamına alınmayan pek çok ismin kültürel sarmalama eğiliminin kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda “geçmişin araçsallaştırılması” ve “kültürel sarmalama” eğiliminin, Meriç ve Topçu’nun Batılılaş(tır)ma projesine ‘samimi’ itirazlarını milliyetçi-muhafazakâr söylem içerisinde konumlandırabilmek adına iki önemli kavramsallaştırma olduğunu söylemek mümkündür.

#### Kaynakça

Ayçil, Ali (2010). “Hangi Hikâye Eski Değil ki? Veya Hangi Hikâye Eski?”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi. Yıl: 14, Sayı:157, 68-73.

Hasan Turgut, "Batılılaşmak" yerine "kendimiz kalmalıyız" tartışmasında iki isim: Cemil Meriç ve Nurettin Topçu.

Aydoğdu, Hüseyin (2009). "Ahlak Filozofu" ve "Hareket Adamı" Olarak Nurettin Topçu", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. Sayı: 40, 439-463.

Bilgin, Nuri (2008). "Geçmişin Araçsallaştırılması: Tarih ve Kolektif Bellek-I", Toplumsal Tarih. Sayı: 173, 34-40.

Cangızbay, Kadir (2006). "Cemil Meriç Üzerine", Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 5: Muhafazakârlık (s. 533-538). 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2011). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Say Yayınları.

Coşar, Simten (1996). "Türk Modernleşmesi 'Aklileşme', 'Patoloji', Tıkanma", DoğuBatı. Yıl: 2, Sayı: 8, 69-83.

Çiğdem, Ahmet (2012). "Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkallığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık (s. 68-81). 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cündioğlu, Düccane (2010). Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç. 4. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.

Demirel, İdris (2011). "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Felsefe-Milliyetçilik Geçişmeleri ve Millet, Yurt, Din Sferleri", Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. Cilt: XXX, Sayı: 1, 1-22.

Duran, H. ; Polat, A. (2010). "Nurettin Topçu'da Milliyetçilik ve Anadolu Milliyetçiliği", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Sayı: 28, 65-70.

Eagleton, Terry (2011). Kültür Yorumları. Özge Çelik (Çev.). 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gündoğan, Ali Osman (2000). "Nurettin Topçu Hayatı", Doğu Batı. Sayı: 11, <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf>, Erişim Tarihi: 20.02.2014.

Gündoğan, Ali Osman (2000). Topçu ve Hareket Felsefesi. <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-ve-Hareket-Felsefesi.pdf>, Erişim Tarihi: 20.02.2014.

Gürbilek, Nurdan (2008). Mağdurun Dili. 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.

İrem, Nazım (2002). "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal", International Journal of Middle East Studies. Vol. 34, No.1, 87-112.

Kadioğlu, A. (1996). "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", Middle Eastern Studies. Vol. 32, No. 2, 177-193.

Meriç, Cemil (2012). Bu Ülke. Mahmut Ali Meriç (Haz.), 39. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2013). Kültürden İrfana. Mahmut Ali Meriç (Haz.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Metin, Ali K. (2010). "Cemil Meriç'te Aydın Tasavvuru", Hece Aylık Edebiyat Dergisi. Yıl: 14, Sayı:157, 111-120.

Mollaer, Fırat (2009). Muhafazakârlığın İki Yüzü. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Narlı, Mehmet (2010). "Cemil Meriç ve Roman", Hece Aylık Edebiyat Dergisi. Yıl: 14, Sayı:157, 243-254.

Onbaşı, Funda G. (2003-4). "'Geleneksel' ve 'Modern': Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine", Doğu Batı. Yıl:7, Sayı:25, 83-101.

Öğün, Süleyman Seyfi (2004). Türk Politik Kültürü. 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.

Özbudun Sibel (2003). Kültür Halleri: Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Hasan Turgut, *“Batılılaşmak” yerine “kendimiz kalmalıyız” tartışmasında iki isim: Cemil Meriç ve Nurettin Topçu.*

Özvarlı, M. Sait (2007). “Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı’s Religious Thought against Materialist Scientism”, *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 39, No.1, 77-102.

Sarıtaş, Mehmet (2006). “Nurettin Topçu”, Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 5: Muhafazakârlık (s. 261-267). 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sartre, Jean Paul (2011). *Aydınlar Üzerine*, Aysel Bora (Çev.). 4. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Shils, Edward (2003-4). “Gelenek”, Hüsamettin Arslan (Çev.). *Doğu Batı*. Yıl:7, Sayı:25, 101-135.

Subaşı, Necdet (2003-4). “Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu”, *Doğu Batı*. Yıl:7, Sayı:25, 135-147.

Taşdelen, Vefa (2010). “Cemil Meriç’te Yabancılaşma Sorunu”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*. Yıl: 14, Sayı:157, 87-96.

Toker, N.; Tekin, S. (2012). “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık (s. 82-107). 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Topçu, Nurettin (2010). *Kültür ve Medeniyet*. Ezel Erverdi-İsmail Kara (Haz.). 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, Nurettin (2013). *İsyan Ahlakı*. Mustafa Kök-Musa Doğan (Çev.). 10. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.