

Cumhuriyetçi Radikal Modernizme Karşı Anti-Modernist Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu

NurettinTopçu: As an Anti-Modernist Intellectual Against the Radical Republican Modernism

Yaşar Suveren

Özet

Nurettin Topçu Kemalist modernizme yönelik muhalefetin önde gelen entelektüel figürlerindedir. Aktif siyaset içerisinde yer almak istese de esas etkinliğinin fikir üretimi olduğu söylenebilir. Bu çalışmada, cumhuriyetçi modernleşme sürecine, onun vaz ettiği modernlik tasarımına ve bu tasarımın siyasal, toplumsal ve kültürel pratiklerine yönelik felsefi ve siyasal bir direnç/muhalefet geliştirdiği söylenebilecek ayrıksı bir düşünce adamı olan Nurettin Topçu'nun, sözü edilen 'ayrıksı' konumu ve bu 'ayrıksılık'ın nitelikleri üzerinde durulmaktadır. Türk sağ siyaseti ve muhafazakâr çevrelerince 'hüsn-ü kabul' gören ve taltif edilen bir düşünce insanı olmasına rağmen, bu kabul ve taltifle tezat oluşturacak bir biçimde Topçu'nun sözü edilen siyaset ve çevrelerde 'tutunum' sağlayamamış bir entelektüel olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Topçu'nun sözü edilen tutunumsuzluğunu açıklayabilmek için Karl Mannheim'ın ideoloji ile ütopya arasında yaptığı ayırmadan kalkılarak hareket edilmektedir. Makalede Topçu, Mannheimcı bu ayırım göz önünde bulundurulduğunda, öne sürdüğü fikirler ve bunların vazettikleri itibarıyla 'ideoloji'den ziyade bir 'ütopya'nın, 'muhafazakâr bir ütopya'nın savunusunu yapmaktadır ve tutunumsuzluğunun temelinde de bu yatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, Modernlik, Kültürel Modernizm, Türkiye'de Siyasal Düşünce, Muhafazakârlık

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
ysuveren@sakarya.edu.tr

Abstract

The study examines Topçu as an “eccentric” anti-Kemalist philosopher who developed a philosophical and political opposition to the republican modernization process, the modernization project imposed in that process, and its political, social and cultural applications. It emphasizes his “eccentric” position and the characteristics of this “eccentricity.” Although Topçu is typically seen as a contributor to the conservative political thought and politics in Turkey, he holds a distinct position within the conservative tradition, which arguably reaches the level of “eccentricity.” This study explains Topçu’s ineffectuality by employing Karl Mannheim’s separation of the concepts of “ideology” and “utopia.” According to Mannheim, ideas turn into an “ideology” as they demonstrate the potential to be realized but remain as a “utopia” when their realization appears unlikely. Thus, we can argue that Topçu has been intellectually ineffective because the essence of his ideas resembled the ingredients of a utopia – a conservative utopia – rather than those of an ideology.

Keywords: Nurettin Topçu, Modernity, Cultural Modernism, Political Thought in Turkey, Conservatism

Giriş

Cumhuriyetin kuruluş süreci ve bu süreci takiben ivme kazanan, siyasal, toplumsal ve kültürel ölçekte bir dizi radikal dönüşümü gündeme getiren cumhuriyetçi Türk modernleşme tasarımı ve pratikleri, başından bu yana bir dizi siyasal ve kültürel eleştirinin konusu olmuştur. Söz konusu eleştiri ve hoşnutsuzlukların günümüze de aktarılan siyasal ve kültürel bir dizi tartışma ve ayrışmalara kaynaklık etmeye devam ettiği söylenmelidir. Bu hoşnutsuzluk ve tartışmaların ‘cari’ nitelik ve görünümüleri bu yazının sınırlarının dışındadır. Buna mukabil burada üzerinde durulacak konu bu tartışmalara zemin teşkil eden felsefi ve düşünsel çerçeveyi sorunsallaştırma niyetindedir. Cumhuriyetin ‘kültürel radikalizmine’ (Taşkın, 2007) ve onun ‘aşırılıkları’na (Bora, 1999) yönelik toplumsal ve siyasal muhalefetin temellendiği felsefi-bilişsel zeminin, esas olarak modernist veya modernleşmeci bir nitelik taşıdığı öne sürülebilir¹. Batıcılık ve milliyetçilik gibi felsefi öncülleri bizzatıhi Aydınlanmaya ve modernliğe dayalı olan siyasal ve düşünsel akımlar bir kenara bırakıldığında, cumhuriyetin modernist radikalizmi ile ilişkisinin başından bu yana sorunlu olageldiği söylenebilecek, hatta ona yönelik reddiyeci tutumunun en bariz olduğu öne sürülebilecek İslâmcılık akımı veya ideolojisinin de yine esas itibarıyla modernist ve modernleşmeci bir karaktere sahip olduğu söylenebilir (Mardin, 1998; 1999; 2002 ve Çiğdem, 2001).

Bu çalışmada, cumhuriyetçi modernleşme sürecine, onun vaz ettiği modernlik tasarımına ve bu tasarımın siyasal, toplumsal ve kültürel pratiklerine yönelik felsefi ve siyasal bir direnç/muhalefet geliştirdiği söylenebilecek ayırksı bir düşünce adamı olan Nurettin Topçu’nun, sözü edilen ‘ayırksı’ konumu ve bu ‘ayırksılık’ın nitelikleri üzerinde durulacak. Genel bir kabulle Türkiye’deki muhafazakâr düşünce ve siyaset geleneğinin içerisinde değerlendirilen bir düşünce adamı olarak Nurettin Topçu’ya yönelik bu çalışmadaki ilginin nedeni ise yukarıda resmedilen tablo içerisinde işgal ettiği konumun farklılığından, gide-

1 Bu iddiayı hem düşünce akımlarının epistemolojik içeriği için hem de söz konusu modernleşme pratiklerini değerlendiren disiplinler-yöntemsel (sosyoloji, tarih, siyaset bilimi, iktisat vb.) yaklaşımların içeriği için de öne sürmek mümkün görünüyor. Bu türden yaklaşımların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. (Kansu, 2001: 1-34), (Kaygı, 1992) ve (Gülalp, 1991).

rek ‘ayrık’lığından kaynaklanmaktadır. Bu ‘ayrık’lık ise bize göre Topçu’nun, muhafazakâr geleneğin belki bütününe atfedilebilecek, modernliğin ilkeleriyle uyumluluğun dışında, onunla apaçık bir karşıt-lık içerisinde bir düşünce insanı olması ve bunu da belirli bir tutarlılıkla savunabilmesinden kaynaklanmaktadır (Öğün, 1992; Mollaer, 2007; Mollaer, 2008; Arğın, 2003; Mardin, 2002). Yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, modernlik değer ve ilkelerinin felsefi, siyasal ve toplumsal meşruiyetinin sorgulanması bir kenara kabul gördüğü ve yüceltildiği bir tarihsel uğrakta, üstelik cumhuriyetin kendisini bu değerlere bağlı olarak görece pekiştirdiği bir tarihsel-sosyolojik uğrakta Nurettin Topçu gibi anti-modernist bir entelektüelin varlığı modern dönem düşünce tarihimiz bakımından bu yönüyle ilgi ve dikkat çekicidir. Türk sağ ve muhafazakâr çevrelerince ‘hüs-nü kabul’ gören ve taltif edilen bir düşünce insanı olmasına rağmen, bu kabul ve taltifle tezat oluşturacak bir biçimde Topçu’nun, sözü edilen siyaset ve çevrelerde ‘tutunum’ sağlayamamış bir entelektüel olduğu söylenebilir² (Arğın, 2003; Mollaer, 2007). Söz konusu tutunumun sağlanamamış oluşunun Topçu’nun düşünce evreninin genel çerçevesini oluşturan felsefi (anti-modernist) tutumla doğrudan bağlantısı olduğunu düşünüyoruz. Bu önermeyi, Türk sağ siyaseti ve muhafazakârlığının modernlik düşüncesine ve teknik modernleşmeye yönelik olumlayıcı tutumuyla ilintili olarak öne sürüyoruz. Bir başka ifadeyle, Türk muhafazakârlığı ve onun genel olarak siyasal alandaki temsilini ifade eden sağ siyasetin, genel bir kabulün aksine, başından bu yana modernlikle köklü bir uyumsuzluğu söz konusu değildir. Tam tersine söz konusu gelenek teknik modernleşmeyi daima yüceltmış ve kolaylıkla kabullenmiştir (Öğün, 2003; Bora, 1999; Çiğdem, 2001). Oysa Topçu, paradoksal olarak, kendisini sahiplenen siyasal ve düşünsel geleneğin neredeyse tam karşısında bir felsefi-düşünsel konumda yer almaktadır. Ancak öte yandan, cumhuriyete yönelik siyasal muhalif gövdenin önemli bir bileşenini oluşturan sağ ve muhafazakâr geleneğin kendi içinde bir bütünlük oluşturmadığını da vurgulamak gerekiyor. Sağ-muhafazakâr gelenek, yer yer otoriter milliyetçi eğilimlerden, islami söylem ve ideolojiye evrilebilen karmaşık ve eklektik bir yapı oluşturmaktadır (Bora, 1999; Özdoğan, 2001).

2 Dergâh ve kısıtlı bir akademik çevreyi bu yargının dışında bırakmak gerekmektedir. Dergâh çevresi ve özel olarak da İsmail Kara’nın Topçu’ya yönelik akademik ilgisini görmezden gelmek mümkün değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kara (2013).

Bu gelenek resmi ideolojiyle eklemelenebilmesinin yanı sıra, yer yer bu ideoloji ve söylemle dikkate alınması gereken bir karşıtlık da arz edebilmektedir. Fakat diğer yandan, İslamcılık geçici bir paranteze alarak konuşulacak olursa, söz konusu geleneğin yaslana geldiği epistemolojinin esas olarak modernist saiklerle donanmış olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada Topçu'nun sözü edilen tutunumsuzluğunu açıklayabilmek için Karl Mannheim'ın ideoloji ile ütopya arasında yaptığı ayırmadan yardım alıyoruz. Mannheim'e göre (1972: 87-96) fikirler, realize edilme potansiyeli ve iddiasına yaklaştıkça "ideoloji" statüsüne sahip olurken realiteye ve uygulanabilirliğe uzaklığı ölçüsünde de "ütopya" olarak kalırlar. Bize göre Topçu, Mannheimci bu ayırmada, geliştirdiği, öne sürdüğü fikirler ve bunların vazettikleri itibarıyla 'ideoloji'den ziyade bir 'ütopya'nın, 'muhafazakâr bir ütopya'nın savunusunu yapmaktadır ve tutunumsuzluğunun temelinde de bu yatmaktadır. Başka bir ifadeyle, Topçu'nun milliyetçi-muhafazakâr gelenek ve çevrelerdeki tutunumsuzluğunun veya kısmi kabul görmesinin sebebi, onun fikirlerinin ve bunların vaat ettiklerinin ütopyan içeriği ile ilişkilidir. Bu noktada vurgulamak isteriz ki, Topçu'nun düşüncelerinin sağ-muhafazakâr gelenek ve çevrelerde neden tutunma 'imkânı' bul(a)madığı bu yazının 'kaygısı' değil ancak 'sorusu'dur. Öte yandan sorumuzun ima ettiği önermeyi sağ-muhafazakâr çevrelerin dışına/ötesine de taşımak mümkün görünüyor. Topçu'nun tutunumsuzluğu aslında düşünce tarihimize içkin olduğu söylenebilecek yapısal bir eğilimle de ilişkili gibi görünüyor. Şerif Mardin, özellikle *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* adlı eserine sonradan yazdığı önsözde (2000: 7-19) ve diğer yapıtlarında (Mardin, 1991; 1995) sıklıkla düşünce tarihimizde *spekülatif* veya *daemonik* düşüncenin yokluğuna ve mevcut düşünce üretiminin de siyasal koşullanmışlık temelli yalınkatlığına dikkat çeker. Benzer tespitleri Cemil Meriç'in (2009a; 2009b) yapıtlarında da bulmak mümkündür. Felsefe ve bilim tarihi aslında bir yanıyla, spekülatif veya kışkırtıcı nitelikli düşünce ve girişimlerin hakim/verili paradigmalara karşısındaki trajedilerinin anlatımlarıyla da kayıtlıdır. Topçu'nun 'spektaküler' bir düşünce adamı olması böylesi bir tarih içinde onun konumunu da istisnai kılmıyor. Bu bağlamda Topçu, ne dâhil edilemediği siyasal çevre ve geleneklerce ne de genel olarak düşünce tarihimiz içinde belirttiğimiz anlamda tutunum sağlayabilmiş bir entelektüel değildir.

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesi ve Kültürel Radikalizm

Modernleşme sürecinin cumhuriyeti önceleyen bir tarihsel ve sosyolojik arka plana sahip olduğunu biliyoruz. Osmanlı İmparatorluğu'nun "en uzun yüzyılı"nı oluşturan 19. yüzyılın ve özellikle de onun son dönemi dikkate alındığında imparatorluğun içinde bulunduğu durum öncelikle devletin bekası ve bütünlüğü sorununu çözmeyi öncelikli bir durum kılmaktaydı. Birçok yorumcunun üzerinde birleştikleri temel bir nokta, Osmanlı bürokrasisini Batılılaşmacı-modernleştirici reformlara itenin pragmatik nedenler olduğudur. Bu nedenler arasında ilk hissedilen askeri yenilgilerin durdurulması gereği olmuş, daha sonraysa imparatorluğun siyasi egemenliğinin dışa karşı korunması, bu amaçla iç birliğin sağlanması, bunun mümkün olmadığı anlaşıldığında da yeni bir devlet kurulması gündeme gelmiştir. Birçok bürokrat aydın için reformların amacı çağa ayak uyduracak güçlü bir devlet düzeni kurmaktı. İlk önce III. Selim, II. Mahmut gibi padişahlar eliyle başlatılan girişimler sonra da giderek genişleyen ve alt kademelere inen aydınmemur kadrosunca yönlendirildi. Batılılaşma sürecinin başındaki Tanzimat paşalarıyla Genç Osmanlılar ve Jön Türkler arasında saptadıkları nedenler ve önerdikleri çözüm açısından birtakım farklılıklar vardır. Tanzimatçılar, daha çok batılı devletlerin zorlamaları sonucu birtakım idari/hukuki düzenlemelerle yetinmişlerken, Genç Osmanlılar, siyasi yapının meşrutiyet düzenine evrilmesi yönünde mücadele vermişlerdir. Jön Türkler ise özellikle son yıllarında çok uluslu bir imparatorluktan yeni bir ulus-devlet kurma yollarını aramaya başlamışlardı. Ancak, Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi politikalar yoluyla yürütülen modernleşme çabaları devleti kurtarmak yerine imparatorluğun batırılmasıyla sonuçlandı (Özkazanç ve Kozaklı, 1993).

Olgusal olarak iyi bilindiğini düşündüğümüz Milli Mücadele sürecini dışarıda bırakarak özellikle Cumhuriyet'in siyasal, kurumsal ve düşünsel temelini biçimlendiren/inşa eden dönüşüm ve uygulamalara değinmenin konumuz açısından anlamlı olacağını düşünüyoruz. Çünkü üstyapıdaki radikal reform ve dönüşümler kültürel reaksiyonerizmin ve muhalefetin zemin bulduğu önemli bir alana işaret etmektedir. Mutlakıyetten Cumhuriyete geçiş sürecinde ekonomik/toplumsal ve kültürel kimi uygulama ve sonuçlarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

Hilafetin saltanattan ayrılarak saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in ilanı, Halifeliliğin, Şer'îye ve Evkaf Vekaletleri'nin kaldırılması ve eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak tanımlanması, tekke ve zaviyelerin, ziyaret maksadıyla türbelerin kapatılması, Türk Medeni Kanunu'nun kabulü, Anayasa'dan "Türkiye Devleti'nin dini din-î İslâmdır" maddesinin kaldırılması, Yeni Türk harflerinin kabulü, Âli İktisat Meclisi'nin açılışı, Millî Eğitim Bakanlığı okullarından Arapça ve Farsça öğreniminin kaldırılması, kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Tarih Kurumu) kurulması, devletçiliğin, Cumhuriyet Halk Partisi Programı'na girişi, Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) kurulması, kadınlara milletvekili seçmek ve seçilmek hakkının yasayla tanınması, Altı Ok kavramının Anayasa'ya konması vb. (Mardin, 1995: 185-186). Bu listelemeye benzer bir dökümü yapan Binnaz Toprak Kemalist dönemde toplumun değer yapısında, Batılı normlara bağlı bir seçkinler kümesinin yaratılmasıyla sonuçlanan bir dizi köklü değişime tanık olduğunu belirterek şu yoruma varıyor: "Görülebileceği gibi, İslâmiyet'in Türk toplumundaki gücü, idari ve yasal alanlar ile eğitim alanındaki İslami kurumlar ağını kaldırmakla kalmayıp İslâm'ın toplumsal hayattaki etkisini de azaltan bir dizi gelişmeyle zayıflatıldı. Bu reformlar, Osmanlı-İslâm uygarlığının simgelerini yıkıp yerine Batı'daki karşılıklarını koymayı amaçlamaktaydı" (1998: 244).

Atatürkçülüğü, "Cumhuriyet Türkiye'si'nde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelik" görüş olarak tanımlayan Şerif Mardin, yapı unsurlarındaki dönüşümün altını çizerek Atatürkçülüğü salt bir Batı'ya yönelik olarak yorumlamanın konunun yalnızca bir boyutunu anlatacağını, Türkiye Cumhuriyeti'nde amaç edinilen yapıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısal özelliklerini karşılaştırmalı bir perspektiften değerlendirmenin gerekliliğini vurgular (Mardin, 1995: 181-182). Mardin'in yaptığı aşağıdaki tasnifi böylesi bir karşılaştırma mantığı içerisinde okumak mümkün olabilir: kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş, evren düzenini anlamada, din'den "pozitif bilim" anlayışına geçiş, "avam-havas" ayrılıkları üstüne kurmuş bir topluluktan "halkçı" bir topluluğa geçiş, bir ümmet topluluğundan bir ulusal

devlet'e geçiş (Mardin, 1995: 206-207). Bu “sosyal veri”leri Mardin: “Atatürk reformlarının getirdiği, birçok noktalardan birbiriyle kesişen bazı temel öğelere dayanan çağdaş Türk toplumunun karakterini ortaya çıkarmaya yarayacak değişkenlerin bir “rölöve”si olarak değerlendirmektedir (Mardin, 1995: 206-207). Dolayısıyla, yapı unsurlarındaki değişikliklerin özgül boyutunu anlamak Cumhuriyetin ve çağdaş Türk toplumunun niteliğini de anlamayı gerektirmektedir. Mardin, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma istencini “bir modernite projesi” olarak tanımlar ve bu projenin Osmanlı’yla ilişkisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgemeden, belli bir taşıyıcı öge, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle-kırılmanın eş-zamanlı olduğu bir tarih anlayışı içinde bir “değişim/dönüşüm” projesi olarak ele alır (Keyman, 2001: 16). Gerçekten de Cumhuriyet, Osmanlı mirasının bir yeniden örgütlenmesi olup, bu sürecin radikalleşmesini sağlayan Cumhuriyetçi kadroların eskiye oranla daha “radikal-kararlı” olmaları değil, savaş sonrasında sınırların belirlenmiş ve yeni devletin milliyetler sorunundan kurtulmuş olmasıdır. Gayri Müslim öğelerin savaş sırasında ve sonrasında isteyerek ya da zorla ülkeyi terk etmiş olmaları, yeni devleti etnik kökenleri farklı olmakla birlikte hepsi de Müslüman olan bir toplumla baş başa bırakmıştı. Cumhuriyetin kurucularının ana hedefi kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bu çoğunluktan kültürel içerikle tanımlanan “Türk” ulusunu yaratmaktı (Özkazanç ve Kozaklı, 1993: 53). Aktar’ın (1993: 68) da belirttiği gibi: “Devrimci kopma sayesinde başlatılan bu girişim, her şeyden önce, halk için yeni bir kimliğin yaratılması, hatta bulunmasıdır. Bu yeni kimlik, önce seçkinlerin düşüncelerine uygun olarak evrensel (uygar) kimlik, sonrada uygarlık imajına uygun bir ulusal kimlik olarak düşünülebilir”. Bu süreçte, kimlik öğeleriyle akıl yürütüldüğünden, modern bir ulus yaratma işinde dinsel ağırlıklı eski kimlikle çatışma kaçınılmazdır.

Cumhuriyet’in ilk on yılında ülkeyi “muasır medeniyet seviyesi”ne çıkarmayı hedefleyen bir dizi ekonomik, siyasal ve kültürel reform yapıldı. Bu reformların arka planını oluşturan ideolojinin ana hatları bu tasarının mimarı olan Mustafa Kemal’in görüşlerine müracaat edilerek ifade edilebilir: Mustafa Kemal Atatürk Osmanlı İmparatorluğu’na ilişkin toptan redd-i mirası savunur. Osmanlı tarihini ve saltanat rejimini, toplumun refahı ve vatan ile milletin çıkarları açısından eleştirir. Türkiye, artık süngü gücüne dayanan cihangir bir

devlet değil, iktisadi bir devlet olacaktır. Yeni devletin temeli “millet” olmalıdır. Milletın hedefi ise “bütün cihanda tam manasıyla medeni bir toplum” olmaktır. Atatürk’e göre hars ile medeniyet ayrımı gereksizdir. Medeniyet bir insan topluluğunun devlet, iktisat ve fikir hayatında yapabildiği şeylerin toplamıdır. Medeniyete girmek, zorunlu olarak Batı’ya yönelmeyi gerektirir. Türk milleti yürümekte olduğu ilerleme ve medeniyet yolunda müspet ilmi meşale yapmalıdır. Çünkü “hayatta en hakiki mürşit ilimdir”. İlim yoluyla millete yol göstermek, aydınların işidir. Aydın sınıfla halkın zihniyeti ve hedefi arasında doğal bir uyum olmalıdır. İki zihniyet arasındaki ayrılığı gidermek için avam adımlarını sıkılaştırmalıdır. Aydın ise halka telkin edeceği ülküleri, halkın ruh ve vicdanından almalıdır. Dini Allah ile kul arasındaki şahsi bir mesele olarak gören Atatürk, toplum ve devlet işlerinde dine başvurulmasını kabul etmez. Türk milleti birbirinden farklı çıkarılara sahip oldukları için devamlı mücadele eden çeşitli sınıflardan oluşmamıştır. Varolan toplumsal işbölümü içerisinde farklı görevler yüklenen meslek sahipleridir. Bu nedenle tüm bir millet Halk Fırkası’nda temsil edilebilir (Atatürk, 1987). Yukarıdaki görüşler, kısa sürede devlet uygulamalarına yön veren resmi bir ideoloji haline dönüştüler.

Kuşkusuz, yukarıda aktarılan değişimler ve yönelimlerin bir bütün olarak zahmetsizce gerçekleştirildiğini söylemek mümkün değildir. Mardin’in kullanımıyla ‘çevre’nin muhalefetine gerek devrimler sürecinde gerekse sonrasında hep tanık olunmuştur. Ancak yönetici elit, özellikle de sivil ve askeri bürokrasi ile aydınlar sınıfı, devrimleri ve yeni yaşam biçimini benimsemişlerdir. Cumhuriyet bürokrasisi ve burjuvazisi içinde modern yaşam balolar, çaylarla yerleşmekte, bizzat Atatürk balolarda dans ederek yeni pratikleri benimsetmeye çalışmaktadır (Tunçay’dan aktaran Oktay, 1993: 16).

Cumhuriyet Dönemi Toplum ve Kültür Politikasına Dair Genel Bir Değerlendirme

Cumhuriyet, Osmanlı mirasının “düzen”i ve “toplumsal denetim”i vurgulayan öğelerini devraldığı söylenebilir. Cumhuriyet rejimi “medeniyet değiştirme” projesini daha da radikalleştirdi. Amaç, birey, toplumsal refah, ilerleme, tam bağımsızlık gibi değerler ışığında Batılı bir toplum yaratmaktır. Cumhuriyetin ilk yıllarında bir devlet ideolojisi olarak formüle edilen Kemalizmin temel niteliği içinde hem toplumsal

modernleşmeyi teşvik edici, hem de bu süreci bütün ayrıntılarıyla yukarıdan denetlemeyi öngören çelişkili öğeleri birlikte barındırmasıydı (Özkazanç ve Kozaklı, 1993: 55). Ancak, toplumsal ve ekonomik modernleşmenin yavaş ilerlemesi ve kültürel düzeyde izlenen radikalizm sonucu Cumhuriyetin ilk on yılları üst yapısal dönüşümleri ön plana çıkarttı ve bu durum “kültür devrimi”ne yönelik tepkilerin oluşmasına yol açtı (Özkazanç ve Kozaklı, 1993: 58).

Kültürel modernleşmenin radikal niteliğine yönelik tepkiyi Mardin “merkez-çevre” kavramlaştırması ekseninde analiz eder. Mardin’e göre: “Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüzyıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu” (Mardin, 1995: 37). Keyman’a göre: “Bu süreç Cumhuriyetle de birlikte devam etmiştir ve moderniteye ‘Türkiye Cumhuriyeti’nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması’ tanımını vermiştir. Mardin’e göre süreklilik merkez anlayışında ve merkez-çevre çatışmasındadır, kırılma ise bu ilişkinin “ulus-devlet” ekseninde yaşanmasıdır” (Keyman, 2001: 21). Merkez endekli toplum yönetimi, kamusal yararı ve genel iradeyi devletle özdeş siyasal alanda belirlerken, çevreyi de “modernleşecek, rasyonelleşecek ve çağdaşlaşacak modern ulus” olarak tanımlama eğilimindedir (Keyman, 2001: 21). Mardin’e göre bu anlayış, farklılıkların ontolojik varlığını yadsıdığı sürece, merkez-çevre uyumu ancak ‘ideoloji’ yoluyla giderilebilir(di). Ancak Mardin’in (1995: 64) belirttiği üzere:

“Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu’nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirdiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye’nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yükü bu.”

İdeolojiye aktarılan bu ‘ağır yük’ün kapsayıcı bir “ethos” yaratmadığını, modernleşmenin bütün olumlu kazanımlarına ve ulaştığı erginliğe rağmen, toplumsal, siyasal ve kültürel düzlemlerde yaşanan sorun alanlarının varlığından çıkarsamak mümkündür. Ulusal düzlemde ‘bütünleşme’ sorununun hala çözümlenememiş olarak varlığını devam ettirmesi, laiklik anlayışındaki radikal tutum ve uygulamaların kendisini bir sorun alanı olarak hem toplumsal hem de siyasal çekişmelerin bir nesnesi olmaya devam ettirmesi, siyasette meşruiyet eksenli tartışmaların gündemdeki mevcudiyeti, kimlik sorununun kısır bir Doğu-Batı ikilemine sıkıştırılarak tartışılması, toplumda hala semboller düzleminde ayrışma eğilimlerinin yarattığı gerilimlerin varlığı cumhuriyetçi radikal (Kemalist) projenin toplumsal bir “ethos” oluşturmaktaki potansiyelinin sınırlılıklarına işaret etmektedir. Bu panaromik tablonun ima ettiği şey modernleşmenin tamamlanmış olmaktan ziyade hala bir ‘oluş’/ ‘oluşum’ süreci içerisinde olduğunu ima etmektedir. Bu mevcut ‘oluş’/ ‘oluşum’ süreci ve bu sürecin doğasına ilişkin tartışmalar toplumu siyasal ve kültürel-toplumsal değerler eksenlerde bölmeye devam ediyor. Yazının giriş kısmında da değindiğimiz üzere cumhuriyetçi tasarım yeni rejimin kuruluşundan itibaren izlediği radikal toplumsal ve kültürel politikaları itibarıyla toplumun belirli kesimlerinde hoşnutsuzluklara neden olmuş ve nihayetinde bu hoşnutsuzluklar bütünlüklü bir “ethos” inşa etmede başarılı olamamıştır. Bu başarısızlığın sebep olduğu hoşnutsuzluk yeni rejime yönelik açık veya örtülü bir muhalefete neden olsa da bu muhalefet ve hoşnutsuzluğa yönelik tepkiler ağırlıklı olarak siyasal ve kültürel bir çerçevede ifade edilmiştir. Muhalefet veya cumhuriyete yönelik hoşnutsuzlukların ise felsefi veya epistemolojik bakımdan cılız kaldığı söylenebilir (İrem, 1997). Bu bağlamda Nurettin Topçu cumhuriyetin sözü edilen niteliğine ifade ettiğimiz çerçeve etrafında itiraz geliştirebilmiş nadir bir entelektüel figür olarak öne çıktığı görülmektedir.

Modernlik Karşıtı Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu

Topçu’daki anti-modernist öğeleri belirli temalar etrafında sınıflamak mümkündür; bu temaları başlıca iki ana başlık altında toplayabiliriz: 1. Felsefi-epistemolojik modernite karşıtlığı, 2. Siyasal-İktisadi Modernleşme karşıtlığı.

Topçu'da Felsefi Anti-Modernizm, Din ve Tasavvuf Düşüncesi

Topçu'ya göre 'gerçeklik' zaten belirlenmiş olanın kavranmasından ibarettir; gerçek *a priori* belirlenmiştir. Gerçeklik, "tek"liğin kendisinden başka bir şey değildir; doğa ve toplumdaki "çokluk" aslında "tek"liğin görünümünden ibarettir. Topçu'ya göre pozitif bilimler "gerçek" in bilgisini "çokluk" u barındıran olgular dünyasında boşuna aramaktadırlar (Öğün, 1992: 58). *Gerçeği Bilmek* başlıklı bir yazısında bu epistemik duruşa ilişkin şunları söylüyor:

"İnsan, ihtiyaçlarını giderme endişesiyle yaptığı etrafa saldırma hareketleri içinde kâinata kendi iştahlarına elverişli olan şeyleri araştırıyor, onları kendi iştahlarının uygunluğuna göre isimlendiriyor ve öyle değerlendiriyor. Sonradan gerçeği tanıdığını söylüyor ve hükümlerine, gerçekle uygun bilgi manasına hakikat damgasını vuruyor. Gerçeğin bilgisi olan fikir kimin hakikatidir?...Çokluğun vehim olduğu anlaşılacak, her şey Bir'de birleşecektir" (Topçu, 1999c: 31-33).

"Gerçeklik" in "birlik" e indirgendiği ve hakikatin bizatihi bu "bir" le özdeş olduğu iddiası; çokluğun bu birliğin görünümünden başka bir şey olmadığını öne sürerek bilimsel edimin de ancak bu görünümünün (fenomenlerin) bilgisini kavrayıp açıklayabileceğini iddia etmesiyle Topçu'nun bir ölçüde Kantçı epistemeyi dile getirdiği söylenebilir. Ancak ona göre Kant, *noumène* ile *phénomène* ayrımında *noumène*'nin metafiziğin alanına ait olduğu ve bu anlamıyla metafiziğin imkânsızlığını önermesiyle 'felsefeyi bir karanlık geceye' sürüklemiştir. Kantçı relativizmi reddeden Topçu'ya göre ise metafizik "mümkün" bir şeydir hatta "ilmin" de asıl kaynağıdır; *noumène*'nin bilgisini, bağlı olduğu Bergsoncu felsefenin öne sürdüğü bir kategori olan "sezgi" aracılığıyla kavramak mümkündür. Bergson'a atıfla: "...müşterek bir şekilde karar kılmak üzere başlangıcında zihnin eşya ile kaynaşması olacaktı ve bu türlü uygulanma tabii neticesine varacaktı; çünkü hem zihnin zekaiyatını hem de eşyanın maddiyatını yaratan aynı hareketin aynı yönde kıvrılmasıdır" (Topçu, 1998d: 22). Böylelikle bir yandan modernist epistemolojinin dayandığı özne/nesne ikilemi aşılırken ve yine modernist epistemolojinin öngördüğü "gerçeklik" in aşkın (metafizik) bir referansla kavranamayacağı önermesi de "sezgi" kategorisi aracılığıyla mümkün hale geliyor. Topçu'ya göre:

“Metafizik, aklın kâinata açılması, onu bütün halinde kavrayış tehdidir. Kâinat hadiselerini ilimlerin çizdiği hudutlar içerisinde ayrı ayrı gruplara ayırıp, her ilime mahsus olan ayrı metodlarla başka başka yollardan giderek onu tanımak isteğimiz zaman kâinatımız bölünüyor; bütünü karakterlerini bölümlerde bulmak kaabil olmuyor. Kâinatın oluşundaki bulunan hayat ve bütününde bulunan ruh ortadan kalkarak elimizde cansız parçalar kalıyor. İlim işte bu cansız parçaları inceleyebiliyor. Bu sebeple metafiziğin ortadan kalkması aklın iflası olur. Metafiziksiz yaşamak akli ortadan kaldırıp yalnız duyularla yaşamaya razı olmaktır” (Topçu, 1998a: 49).

Duyular dışında bir gerçekliğin/hakikatın öngörülmesi ve akla metafizik dolayımıyla meşruiyet atfedilmesiyle modernist epistemolojinin örtüşmediği ortadadır. Topçu ahlaki bir dolayımınla “ilim” ve “ilim zihniyeti” arasında bir ayırım yapar:

“İlim zihniyeti, ilmin kendisi değildir; ilim yapma yetisidir. İlim kitaplarla aktarılır. İlim zihniyeti ise, ancak ruhlarda bu aşırı vermeye muktedir olan ve önceden ahlaki hazırlık isteyen hakikat imanından doğma bir cevherdir” (Topçu, 1998a: 128).

İçeriğinin nasıl doldurulduğundan bağımsız olarak “ahlaki” bir kategorinin ‘ilim’ veya ‘ilim zihniyeti’ ile yan yana düşünülmesi modern bilim anlayışıyla bağdaşması zor bir girişimdir. Öğün’e göre bilimin ahlak ile bu denli sıkı bir biçimde kenetlenmesi, pozitivistlere karşı duyduğu tepkinin sonucudur: “Topçu, ahlaktan ve metafizik sorunsallardan bilimi ayrı tutmanın, “müspet bilimcilik” denilen toplumsal-kültürel bir hastalığa yol açtığını ileri sürer” (Öğün, 1992: 62).

Bilime yönelik ahlaki temelli kuşkuculuğunun Bergsoncu irrasyonalist yaşam felsefesiyle çakışması bir raslantı olmasa gerektir. Bu felsefe Topçu’nun dini-mistik olana açılan kapısıdır da. Topçu’ya göre iman aklın ve bilimin bittiği yer değildir. O aynı zamanda felsefenin de bittiği yerdir. Ona göre dinin felsefeden ayrıldığı yer, “metodunun yargılayıcı akıl değil de onu yer yer kullanmasını bilen ruhsal tecrübe oluşudur” (aktaran Öğün, 1992: 72). Bir bilme biçimi olarak dinin veya mistik-ruhsal tecrübenin modernitenin epistemolojik sınırlarının dışında olduğu açıktır. Topçu’ya göre akıl, Allah’a ulaşmada belki bir merdivendir: “Ancak akıl merdiveninin bütün basamakları aşıldıktan

sonra onu bırakıp kalp ve ilham kanadının açılmasına ihtiyaç vardır” (Topçu, 1998c: 158-159). Modernliğin akla yüklediği ontolojik öncelik ve üstünlüğün ‘Allah’a ulaşmada araçsal da olsa işlevsel bir yarıdan söz etmek elbette mümkün değildir. Bu anlamda Topçu modernist ontolojinin hayli uzağında bir yerde konumlandığı söylenebilir. Topçu’ya göre, biçimsel bir kurumlaşmadan çok “manevi bir kurumlaşma” önemlidir. ‘Manevi kurumlaşma’, ahlaki, ‘mistik derûni’ bir yaşam ve kozmoloji vb. düsturların Kemalist “hayatta en hakiki mürşit ilimdir fendir” düsturuyla olan gerilimi yorum gerektirmeyecek kadar açıktır. Kemalist projenin öngördüğü ‘ethos’da din ve maneviyat asli unsurlar olarak vazedilmez. Siyasal İslam’ın tasavvufi bir yeniden ihya projesini olumlayıp olumlamadığı da hayli tartışmalı bir görünüm arz ediyor. Bu noktaların Topçu’nun ‘tutunumsuzluğu’na işaret ettikleri düşüncesindeyiz.

Topçu’nun Millet ve Milliyetçilik Anlayışı

Topçu millet ve milliyetçilik kavramları arasında dikkate alınması gereken bir ayrım yapar. Bir insan topluluğu olarak gördüğü millet bir ‘realite’ iken milliyetçilik bir ‘ideal’dir. Milliyetçilik, millet realitesinin sonsuz hayat enerjisini ifade eder. İnsanın kendisinden çıkıp Tanrı’ya varmaya giden ruhsal yükselişinde aile kurumundan sonraki ikinci basamak millettir. Milliyetçilik ise Topçu’ya göre bir “şuur”dur (Öğün, 1992: 83). Topçu millet ve milliyetçilik ‘telakki’sinde salt ırki bağları reddetmesiyle Turancılardan ayrılırken kültürel içeriğe yaptığı vurguyla Kemalist milliyetçiliğe bir ölçüde yaklaşıyor gibi görünmesine rağmen bu kavrama atfettiği ruhçu-dinsel öğelerle o anlayıştan da uzak düşmektedir. Sağ-muhafazakâr söylemin veciz ve kollektif sayabileceğimiz bir amentüsünü Topçu da yineler: “Türkler İslamla şereflendikten sonra millet olabilmişlerdir”.

Topçu’nun millet ve milliyetçilik anlayışında paradoksal diyebileceğimiz öğelere de rastlıyoruz. Millet olma süreçlerine yaptığı vurguda ruhçu-mistik öğelerin önemini öne çıkarırken öte yandan iktisadi unsurların başatlığını da vurgulamaktadır. ‘Vatan’ın oluşumunda üretim ve iktisadi değerlerin belirleyiciliğinin altını çizerek ve milletin de bu vatan temelli teritorya içerisinde ‘inkışaf’ edebileceğini söyler. Bu yanı sıra Kemalist milliyetçiliğin Türk ‘millet’ine köken arayışında mitsel uzak geçmişe yaptığı vurgudan da ayrılarak ‘nesnel’ bir konum

tutturduğu bile söylenebilir. Millet realitesi, özü itibarıyla ruhsal bir değer taşır ama bunun arka planında maddi bir temel vardır. Ahlakı-ruhsal yaşayış en mükemmel bir şekilde toprağa dayalı bir üretim düzeyi içinde gerçekleşmekle kalmaz, bu üretim düzeni ruhsal-ahlaki bir toplumsal yaşayışın yaratıcısıdır da. Öğün'ün aktardığına göre toplumsal görüşleriyle 'nerdeyse' maddecidir ve bununla ilintili millet ve milliyetçilik 'telakki'siyle ırkçı-milliyetçi çevrelerde Marksistlikle suçlanmaktadır (Öğün, 1992: 89).

Kapitalist Modernleşme, Bilim ve Teknoloji Karşısında Topçu

Türkiye modernleşme tarihi içerisinde kültür, kimlik, çağdaşlaşma, batılılaşma, milliyetçilik vb. tartışmalar kadim diyebileceğimiz çeşitli ayrışma eksenleri üzerinden yapılmıştır. Bu 'kadim' eksenlerin belki de en önemlilerinden birini "kültür-medeniyet" ikiliği oluşturmaktadır. Tartışma ve ayrışma eksenleri esasa ilişkin değil yönleme dairdir. Bu anlamda bütün ideolojik-düşünsel farklılıklarına rağmen Sait Halim Paşa'yla Ziya Gökalp'in, Gökalp'le Mehmet Akif'in aynı noktada birleşmeleri tesadüf olmasa gerektir. Topçu'yu 'özgün' kılan yan ise "kültür-medeniyet" ayrımını reddetmesinden kaynaklıdır. Öğün'e göre Topçu Gökalp'in ortaya koyduğu üçüncü dünya popülizmine karşılık, kalkınma ve büyüme kökenli ideolojilere, romantik-felsefi temelli başka bir popülizmle karşı koymakta ve bu doğrultuda sadece kırsal hayatı olumlamakla kalmamış, onu ülküleştirilmiş ve ihyasını sağlayacak yollar ve yöntemler de düşünmüştür (Öğün, 1992: 108-109). Bu doğru bir tespit olmakla birlikte bize göre Topçu'nun modernite karşıtı konumunu sorunsallaştırmadığı ölçüde de kısmen eksik bir tespittir. Çünkü siyasal fikirleri itibarıyla seçkinci-faşizan öğeleri öne çıkarmasıyla ve *modern siyasetin ontolojisine* yönelik derin kuşkularıyla salt popülizm içerisinde değerlendirilemeyecek ölçüde modernite karşıtı bir söyleme ve duruşa sahiptir. Modernliğe ilişkin negatif tutumu Gökalp'e yönelik eleştirilerinde daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Gökalp'in kültür-medeniyet ikiliğinde beliren seçmeci tutumunu 'sosyolojik bir hata' olarak niteler (Topçu, 1998a: 30). Bilim ve teknoloji karşısında takındığı tutum da yukarıda dile getirdikleriyle uyumludur:

“.büyük sanayinin gövdesini şişiren müspet ilim davası, sözde milliyetçilik adı altında ama özde büyük sanayinin çıkarlarına dönük olarak çatışan ve savaşan

bir dünya yaratmıştır. Napolyon Savaşları, I. ve II. Genel savaşlar hep, ruhu ayaklar altına alan, maddeye tapınan müspet ilimciliğin kanlı manzaralarıdır” (Topçu, 1978: 82-83).

Bilim ve teknolojinin temel mantığına yönelik eleştirisi aynı zamanda bu kavramların “araçsallığı”na da yöneliktir. Ancak bilim ve teknolojinin mevcut hayata galebe çaldığının ve engellenemezliğinin de farkındadır.

“insan, kazma ve düvel kullanarak toprakla boğuşurken, büyük sanayinin amelesi gibi azabda değildi. Evinde idi. Toprakla baş başa yaşıyordu. Beşiği ile kabrinin kokusunu birlikte teneffüs ediyordu. Sevgisi ile samimiyeti boğazlanmamıştı” (Topçu, 1999b: 195).

Topçu’nun bu ‘hissiyatı’nın keskin bir kapitalizm eleştirisini izlemesi şaşırtıcı olmayacaktır. Marksist eleştiriye andırır biçimde bir dil içerisinden kapitalizmi eleştirir:

“Kapitalizmi yaşatan devrimizde insanlık bir esaret zinciriyle bağlanmış bulunuyor. Sermaye sahibinin kullandığı bir sosyal siyasettir ve onun kazanç dediği şey sadece bir siyasetin, açık adıyla medeni bir dala verenin mahsulüdür...bu sistemde emeğini kazancına karşılık tutan namuslu adam, sermaye sahibinin makine esaretine teslim ettiği bir mahkum durumundadır” (Topçu, 1999b: 182).

Siyasal Modernleşme ve Demokrasi Karşısında Topçu

Genel bir ifadeyle modernlik aklın işleyişiyle uyumlu, doğruluğa ve meşruluğa dayalı egemenlik ve otorite biçimlerine bir geçerlilik atfeder ve bu anlamıyla da özgürlük akla dayalı hukuk kurallarıyla sınırlanır. Bunun yanısıra temsile dayalı parlamenter demokrasi ve bu anlayışın vazettiği siyasal kurumların ve siyasetin varlığını olumlar. Topçu’da ise demokrasi, siyaset ve kurumlarına yönelik derin bir inançsızlık söz konusudur:

“...insanı hortlak halinde insana karşı koyan, emniyet

ruhu ve insanlık diye hemen hemen hiçbir şey bırakmamaya muvaffak olan ideal, işte bu korkunç siyaset idealidir. Siyaset, zaafımızın eseridir, demiştim. Ruh kuvvetlerine sahip olmayan ve etrafında bütün kudret kaynaklarını kurutulmuş bulan asrımızın çocuğu, ister istemez siyasete başvuruyor. Mektepte, ailede, meslekte, mabette ve devlette siyaset, milliyet davasının muvaffakiyeti için bile kullanılmaya başlıyor” (Topçu, 1998b: 40).

Demokrasiye olan tutumunda olduğu gibi temsil ve eşitlik ilkelerine ilişkin de derin kuşuklara sahiptir:

“Batı’dan gelen her fikir gibi, demokrasi bizde halka “amentü” halinde ezberletildi...Demokrasinin temeli olan seçim hürriyeti, mutlak bir hakikat kavramı değildir...Demokrasi düşmanlık fikriyle birleşir; fikirlerin çarpışması olacakken menfaatlerin çarpışması olur...Bütün halkın kendini idare etme işini omuzlarına yüklenmesi demek olan demokrasi geçici bir rejimdir...Halkın bütün bayağı ihtiraslarını kendi potasında eriterek taban iradesini temsil eden demokrasi yoluyla devrilen düzenini değiştirecek cemiyeti selamet basamağına yükseltici iktidar aramak beyhudedir...Demokrasinin insanı hürriyete kavuşturduğu, asrımızda çok tekrarlanan bir paroladır...” (Topçu, 1998b: 119-138).

Bu alıntının da gösterdiği üzere demokrasi ve siyaset yorumu gerektirmeyecek ölçüde Topçu’nun gözünde tartışmalı kavramlardır. Bu söylemlere şaşkırtıcı olmayan bir sıklıkla otoriter ve faşizan bir söylemin eşlik ettiği de görülmektedir. Topçu’nun aslında cari-güncel görünümüleriyle ‘modern siyaset’i reddettiği söylenebilir. Fakat öte yandan ve paradoksal olarak onun ütopyan anlamda güçlü bir siyasal tahayyülü dile getirdiği de öne sürülebilir. Bu tahayyülün ise modern bir siyasal tahayyüle tekabül ettiğini söyleyebilmek oldukça güç görünmektedir. “Cahil halk yığınları daima siyasetten uzak tutulmalıdır...siyasi partiler, “yoz” demokrasinin “yoz” kurumlarıdır” (Topçu’dan aktaran Ögün, 1992: 141). Topçu “millet mistikleri” adını verdiği bir

seçkinler yönetimi arzusundadır. Topçu modern bir kurum olarak siyasete, bir ideal olarak demokrasiye, temsil nosyonuna ve çoğulculuğa karşıt olarak “millet mistikleri” adını verdiği “erdemlilerin” seçkin yönetimini önermesiyle, faşizme³ olan “felsefi sempati”siyle kuşkusuz ki “modern”e ilişkin olmayan bir evrenden dünyaya bakmakta ve önerilerini durduğu bu yerden dillendirmektedir.

Sonuç

Topçu, Kemalist radikal modernizmi birçok boyutuyla eleştirir, eleştirilerinin ana temasının ‘inkılap hamlesi’nin gerekli ruhsal ‘ethos’dan nasibini alamaması olarak tanımlanabilir. ‘Türk’ü esaret ve kölelikten kurtaran ‘inkılap’ bu yanıyla takdir edilirken sonraları ‘inkılabın’ aldığı seyrin milletin manevi ve ruhsal dünyasına yönelik ‘hücum’u çok sert bir biçimde eleştirilir. Bu eleştiriler tipik sağ-muhafazakâr bir retorikle malul olmakla birlikte Topçu “başka” bir “inkılap”a ihtiyaç olduğunu da manifest bir dille sık sık yineler. “Taklitçi garpçılık”, Topçu’nun eleştirisinin merkezi temalarındandır. Garpçılar, Tanzimat’la başlayan, Servet-i Fünuncularda ve en sonunda Kemalistlerde en yıkıcı sonuçları yaratan tehlikeli bir kesimi ifade etmektedir. Topçu’ya göre bunlar “modern Haçlılar”dır. Garpçılar, “şuursuz” bir modernleşme vehmini yaşamakta ve Anadolu’yu adım adım komünizmin kucağına götürmektedirler (aktaran Öğün, 1992:162). ‘İnkılap’ın milleti zapt-ü rapt altına almasına, onun emredici-otoriter diline çok sert karşı çıkar:

“...‘bundan sonra yalnız itaat!’ İşte ruhlarımıza süngülü nöbetçi dikmek isteyen davanın gerçek tercümesi budur...Sevginin zorla ve zulümle aşılandığı, bir fikrin zorla ve yumrukla sevdirildiği dünyamızda görülmüş müdür? Sevgiyi kökünden kazıyıp kalbe kini sokan bu vasıtaları kullanmakla inkılaba en büyük fenalığı yapan siz değil misiniz?...Eğer bu memleketin, ruh ve vücudu bugüne kadar ihmal edilmiş olan fedakar halkında herhangi bir gerilik göze çarpıyorsa, bugün inkılabı takip ediyoruz diyen sizler, bu zaaf ve sefaletle

3 Faşizmin modern bir ideoloji olduğu aşikârdır. Ancak buna karşın modernlikle kayıtlı olmasının onu meşru kılmaya yetmediğini belirtmek gerekiyor. Faşizmin nitelikleri üzerine bkz. (Breuer, 2010).

garazkar olarak onları yakmak veya çarmıha germek istiyorsunuz” (Topçu, 1998b: 193-197).

Bu alıntıda dile getirilen ‘İnkılab’a ve cumhuriyete yönelik eleştirilerini, üslupta bir tonlama düşüklüğü de olmaksızın, Topçu’nun eserlerinin çoğunda bulmak mümkündür. Ancak vurgulamak istediğimiz şudur ki, Topçu ‘mevcut’a ilişkin köktenci eleştirilerini dile getirirken başka bir “inkılap” programı da sunmakla geleneksel “muhafazakâr hoşnutsuzluk”un ötesine geçen bir tavır üretmekte ve buna bağlı olarak da, başlangıçta da belirttiğimiz üzere, bu yeni ‘inkılap’ programıyla aslında “ütopya”sını da ortaya koymaktadır.

Müslüman Anadolu sosyalizmi, kalkınmacı ve gelişmeci iktisat ideolojisinin din ve ahlak temelli eleştirisi, arkaik denilebilecek, daha az yabancılaştırıcı olduğunu düşündüğü bir bilgi-teknik uyumunu özlemesi, mekanik bir toplum ve ekonomi tasavvuru, işbölümüne yönelik düşmanlık, toplumsal farklılaşmaya yönelik büyük kuşku, kentleşmenin lanetlenmesi, yabancı korkusu ve Yahudi düşmanlığı, kooperatifçilik ve küçük üreticiliğin yüceltilmesi, ahlaki ve manevi kalkınma, disiplinli ve ‘nizamlı’ bir toplumsal hayatı arayışı, “millet mistikleri” idaresi, güçlü ve disiplinli bir yüce devlet tahayyülü, bilim ve teknoloji söyleminin kökten reddi, mistik-içsel bir dinsel yaşam pratiğinin çevrelediği imanlı bir hayat vb. birçok unsur Topçu’nun bütünlüklü yapıtının (oeuvre) temel izlekleridir. Bu temaların işaret ettiği bütünün bizce anti-modernist karakteri hiçbir dolayımı gerektirmeyecek ölçüde ortadadır. Bütün bu temaların muhafazakâr bir ütopyaya denk düştüğü de aynı dolayımsızlıkla aşikârdır.

Yazının başlangıcında da belirttiğimiz üzere sağ-muhafazakâr gelenek içerisinde Topçu, dâhil edilemediği bu gelenekten farklı bir biçimde gerek fikirlerinin felsefi-epistemolojik içeriğiyle gerek siyasal ve toplumsala ilişkin tasavvur ve öngörülerıyla ve gerekse de cumhuriyetçi radikalizme yönelik tutumuyla anti-modernist bir duruşu tutarlı olarak savunmasıyla ‘ayrık’ bir yerde konumlanmaktadır. Bu tutumu itibarıyla hem içerisinde yer aldığı gelenek hem de cumhuriyetçi radikal modernist söylemin dışında kalmış ve dışlanmış. Topçu’nun bu ‘ayrık’ konumu aslında tam da durduğu noktanın ‘özgüllüğü’ içerisinde değerlendirmek gerekli görünmektedir ve bu yönüyle de işgal ettiği konumu ‘doğal’ bulmak olasıdır. Çünkü modernliğin çevrelediği,

katı olan her şeyin buharlaşıp havaya karıştığı bir dünyada Topçu'nun vaat ettiği ve öngördüğü bir tasarımın tutunumsuzluğu ve başarısızlığı kaçınılmazdır. Burada Topçu'nun konumuyla ilgili olarak, yinelememize rağmen, iddia edeceğimiz şey odur ki Topçu Mannheim'ın dile getirdiği ideoloji-ütopya ayrımında ütopyacı bir tasavvura sahiptir. Ve bundan dolayıdır ki ortaya attığı fikirleri realizasyona uzaklığı ölçüsünde ideolojiden daha çok ütopyacı bir mahiyet arz etmektedir; bize göre Topçu'nun bu yönü onun tutunumsuzluğunun da asıl sebebidir.

Kaynakça

- Aktar, C. (1993). *Türkiye'nin batılılaştırılması*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Argın, Ş. (2003). Siyasetin 'taşra'sında taşranın siyasetini tahayyül etmek. A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce muhafazakârlık içinde Cilt 5* (s. 465-498). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atatürk, Gazi M. K. (1987). *Söylev* Cilt I-II. Ord. Prof.Dr. H. V. Velidedoğlu (Basıma Haz.). İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Bora, T. (1999). *Türk sağının üç hali*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Breuer, S.(2010). *Milliyetçilikler ve Faşizm Fransa, İtalya ve Almanya örnekleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2001). *Taşra epiği "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Gülalp, H. (1991). *Nation-state formation: A study of he Turkish Revolution*. (Doktora Tezi). The Graduate School of the State University of New York at Binghamton, New York.
- İrem, N. (1997). Kemalizm ve gelenekçi muhafazakârlık. *Toplum ve Bilim*, 74, 52-99.
- Kansu, A. (2001). *1908 devrimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (2013). *Nurettin Topçu hayatı ve bibliyografyası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaygı, A. (1992). *Türk düşüncesinde çağdaşlaşma*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Keyman, E. F. (2001). Şerif Mardin, toplumsal kuram ve Türk modernitesini anlamak. *Doğu Batı*, 16, 9-29.
- Mannheim, K. (1972). *Ideologyandutopia*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1995). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1998). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). *Siyasal ve sosyal bilimler: Makaleler 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2000). *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). *Türkiye’de din ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2009a). *Umrandan uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2009b). *Bu ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mollaer, F. (2007). *Anadolu sosyalizmine bir katkı Nurettin Topçu üzerine yazılar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mollaer, F. (2008). *Türkiye’de liberal muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Oktay, A. (1993). *Cumhuriyet dönemi edebiyatı 1923-1950*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öğün, S. S. (1992). *Türkiye’de cemaatçi milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öğün, S. S. (2003). Türk muhafazakârlığının kültürel politik kökleri. A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce muhafazakârlık içinde Cilt 5* (s. 539-582). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdoğan, G. G. (2001). *“Turan”dan Bozkurt’a*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkazanç, A. ve Kozaklı, S. T. (1993). *Cumhuriyet Türkiye’inde toplumsal ve kültürel dönüşümler* (Yayınlanmamış Çalışma). Ankara.
- Taşkın, Y. (2007). *Anti-komünizmden küreselleşme karşılığına milliyetçi muhafazakâr entelijansiya*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Topçu, N. (1978). *Milliyetçiliğimizin esasları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998a). *Kültür ve medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998b). *İradenin davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998c). *Türkiye’nin maarif davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998d). *Bergson*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1999a). *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1999b). *Ahlak nizamı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1999c). *Var olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Toprak, B. (1998). Dinci sağ. İ. C. Schick ve A. Tonak (Ed.), *Geçiş sürecinde Türkiye içinde* (s. 237-254). İstanbul: Belge Yayınları.