

Teknolojik Modernlik Eleştirisi: Nurettin Topçu ve Batı Düşünürlerinin Mukayeseli Bir İncelemesi

Turgay Yerlikaya*

Giriş

Nurettin Topçu Türk düşünce dünyasında müstesna bir yere sahiptir. Topçu'yu müstesna kılan onun henüz Türkiye'de tartışılmakta olmayan konulara dair derinlikli analizler yapıyor olmasıydı. Topçu, dönem itibarıyla düşünce dünyamızda çokça yer bulmayan varlık, hareket, ahlak gibi konuları derin bir sosyolojik perspektifle analiz ediyor bu kavramların hayatımızda nasıl ve ne ölçüde yer alması gerektiğine dair fikirler serdediyordu. Sorumlu bir aydınının yapması gerekenleri yapıyor, entelektüel duyarlılıkla meseleleri vuzuha kavuşturuyordu. Düşünce dünyamızda Topçu'yu bizim için özgün kılan onun tüketim toplumu, teknolojik modernlik, gibi henüz Türkiye'de tartışılmakta olmayan konulara dair derin ve erken analizler yapıyor olmasıdır. Klasik müfredatımızın Batı endeksli bir kavramsal çerçeve içerisinde analiz edilmesi, Topçu gibi isimlerin tanınmamasında en önemli etkidir. Kendi düşünce dünyası hakkında herhangi bir malumata sahip olmayan kişilerin dünyayı ve içinde buldukları ülkeyi Batılı kavramsal çerçeveler üzerinden analiz etmesi, bu kişilerin ontolojik sorunlar yaşamasını kaçınılmaz kılacaktır. Bir tür self oryantalist tarzla yapılan bu okumalar, kendi düşünce dünyamızı ötekileştirmekte, bu düşünce dünyasının mimarlarını da yalnızlığa mahkûm etmektedir. Biz bu makalede düşünce dünyamızın önemli isimlerinden Nurettin Topçu'nun teknoloji ve tüketim toplumu özelinde kapitalist modernleşme projesine yaptığı eleştirileri inceleyecek, bu düşünceleri Batı'daki benzer-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı.

leriyle mukayese etme fırsatı bulacağız. Bu makalede başta Karl Marx, Simmel, Tönnies, Benjamin gibi isimlerin kapitalist modernleşme eleştirileri, Neil Postman, Heidegger, Baudrillard gibi isimlerin de teknoloji eleştirileri bağlamında Topçu'nun düşünsel dünyasıyla paralellikler kurulmaya çalışılacaktır.

Topçu'ya göre ilk çağlardan itibaren her devrin kendine özgü bir ahlaki yapısı vardı, ne zamanki dünya bir makine medeniyeti oldu, dünyanın büyümesi bozuldu, zira makinenin bir ahlaki yoktu. Makine Postman'ın ifadesiyle bir kez üretildikten sonra kontrol edilemiyor ve insanı kontrol altına alıyordu. Postman'ın "Frankenstein Sendromu" olarak isimlendirdiği bu süreç hiçbir ahlaki ideali kabul etmiyor adeta kendi dünyasını kuruyordu. Topçu'ya göre yüzyılımızın medeniyeti makine medeniyetidir. Her gün yaşamayı kolaylaştıran makine, çalışan insanı kendi şartlarına bağımlı kılarak onun hürriyetini kısıtlıyordu. Charlie Chaplin'in Modern Zamanlar filminde resmettiği gerçeklik artık dünyanın bütününe teşmil etmeye doğru ilerliyordu. Makine ile kapitalizmin iş birliği insanın hürriyetini kısıtlayan en önemli sebebi. Topçu yoğun teknolojiye dayalı aşırı üretimin varacağı son noktanın insanlığın mahvı olacağını söylemiştir. Nurettin Topçu ümitsiz değildi tüm bu kötü giden sürecin kontrol altına alınabileceğini insanlığın huzurlu ve müreffeh bir yaşam sürebileceğini söylüyordu. Batı'nın içine düştüğü süreçte başta Weber, Simmel, Foucault, Baudrillard gibi ümitvar olmayan isimlerin aksine Topçu ümit telkin ederek insanlığın içinde bulunduğu bu durumdan çıkış yollarının haritalarını çiziyordu. Topçu'nun haritasının en önemli güzergâhı onun "İsyan Ahlakı" başta olmak üzere bütün eserlerine sinen ahlak temelli bir hareket felsefesidir. Topçu'ya göre hareketlerini kontrol edemeyen birey, bir süre sonra hareketlerinin esiri olacaktır. Eylemlerinin esiri olmak istemeyen kişilere Topçu'nun söyleyeceği çok şey vardır.

Modernlik ve Modernleşme

İnsanlık tarihi büyük değişim ve dönüşümlerle doludur. Bu değişim ve dönüşümlerin en radikal biçimde gerçekleştiği dönem hiç kuşkusuz 19. yüzyıldır. 19. yüzyıl günümüzdeki değişimleri anlamak adına bizim için, içerisinde siyasi ve sosyolojik akıl yürütmeleri yapabileceğimiz bir laboratuvar hükmündedir. Müteveffa düşünür Eric Hobsbawm 19. yüzyılı 1789 ile başlatır ve Birinci Cihan Harbi'nin sonu olan 1918 yılıyla sonlandırır. Bir yüzyılın nicelik olarak yüz seneden fazla sürüyor olması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek, zira etki derecesi onun niteliksel yönündedir. Hobsbawm'ın bu yüzyıla atfettiği değer hiç kuşkusuz bütün düşünürler tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla günümüzü anlama adına sarf ettiğimiz çabaların önemli bir kısmı bu yüzyıla ilintili olmak zorundadır. 19. yüzyılı diğer yüzyıllardan ayıran ve ona bu denli önem atfedilmesine sebep olan husus, modernleşme denilen, fikirî, iktisadi, siyasi ve sosyolojik dönüşümlerin yoğun biçimde gerçekleşme alanı bulmasıdır. Modernlik ve onun eylem hâli olan modernleşme sürecini anlamaksızın günümüz dünyasına dair yapılan çözümlememelerin sıhhati hususunda birtakım şüphelerin olması kaçınılmazdır. Çalışmanın bu şüphelerden beri olması adına bu kavramların ve süreçlerin çalışma içerisinde ayrıntılı bir açıklaması yapılacaktır.

Modernlik ve Modernleşme Üzerine

Modernleşme en yalın tanımıyla, modernliğe doğru yaşama süreci, Alain Touraine'in deyişyle "eylem hâlindeki modernliği" niteler. Modernlik ise Anthony Giddens'a göre, "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder." (Altun, 2011, s. 10). Bu uzun süreci daha iyi anlama adına Marshall Berman, süreci üç evrede değerlendirmektedir.

"Kabaca 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başına dek uzanan ilk evrede insanlar, modern hayatı algılamaya yeni başlamıştır; onlara neyin çarptığını anlayamazlar hennüz. İkinci evremiz 1790'ların büyük devrimci dalgasıyla başlar. Fransız Devrimi ve onun etkileriyle büyük, modern bir kamu, bir anda ve dramatik bir biçimde doğuverir. 20. yüzyılda, üçüncü ve son evremizde, modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmış; gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatta ve düşünce alanında göz alıcı başarılar sağlamıştır." (Berman, 2012, s. 29).

Modernlik Batı'da 18. yüzyıl civarında ortaya çıkan, o zamanlardan bu yana da toplumsal, ekonomik, siyasal dizgeler demetine gönderme yapan bir şemsiye terim olarak algılanabilir (Sarup, 2010, s. 184). Modernleşme genişleyen kapitalist pazarın sürüklediği bilimsel keşifler ile teknolojik yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, kentleşmenin, eğitim faaliyetlerinin büyümesiyle ortaya çıkan sosyoekonomik değişimlerin toplamıdır. Modernlik hiç kuşkusuz yeni bir toplumsal sürece evrilmenin adıdır. Modernliği geçmişteki her şeyden farklı kılan ve ona ayırt edici özelliğini kazandıran tek şey vardır: her şeyin dur durak bilmez bir seyir içinde ebedî oluş ve yok oluşun bilgisi; her şeyin birbirine bağlı olduğunun, var olmanın bitimsiz zinciri içinde her şeyin bir diğerine bağımlı olduğunun kavranışı (Frisby, 2012, s. 23). Hemen her düşünür Batı mahsulü olan bu modernleşme sürecine dair fikir üretmiş ve süreci kendi perspektifinden yorumlamıştır. Modernleşme tecrübesinin en önemli yanı artık yeniye olan ilginin artmasıdır. Bu dönemdeki önemli husus, yeni olanın kıymetiharbiyesinin paha biçilmez olmasıdır. Baudelaire, 1863'te yayımlanmış olan "Modern Hayatın Ressamı" başlıklı ufuk açıcı çalışmasında şöyle diyordu: "Modernite, anlık olandır, geçip gidendir, olumsal olandır; sanatın yarısıdır; öteki yarısı ise, sonsuz olan değişmeyendir (Harvey, 2010, s. 23). Modern olmak artık yeni olmayla eş değer olmak anlamdadır. Yeni, kendisini bir öteki üzerinden tanımlama gayretine girişmiş, geleneği ötekileştirmek suretiyle kendi meşruiyetini sağlamıştır. Modernitenin gelenekle girdiği bu diyalektik ilişki, onun kendisini yeniyle eş değerde görmesine zemin hazırlamıştır. Geline bu noktada herkes bir anlamda yeni olma adına, modern olma adına uğraşa girmiştir. Terakki fikrinin büyümesine kapılan insanlık, doğruyu ve güzeli hep yenide ve istikbalde görmüştür. Bu anlamda modernizm hep daha iyi gelecekler peşinde koşan *yeni tipolojiler* ortaya çıkartmıştır. Öyle ki 19. yüzyıl düşünürlerinin hemen hepsi ilerleme fikri etrafında mutabık kalmışlardır. Weber, Durkheim, Spencer, Comte gibi isimlerin savunduğu ilerleme tasavvuru, Batı'nın nihai olarak ulaşmak istediği bir merhaleler bütünü hâline geldi. Aydınlanma menşeli olan ilerleme fikri, Condorcet tarafından

İnsan Aklının İlerlemesinin Tarihsel Bir Resmi için Taslaklar adlı çalışmasında en açık biçimde ifade edilmiştir. Bu çalışmada cennet gökyüzünden yeryüzüne indirilmiştir. Aydınlanma döneminde ilerleme fikri, o dönemde yaygınlık kazanmaya başlayan yeni bir inanç olmuştur. Hristiyan geleneğinin zaman anlayışının dinsel özelliklerinden ayıklanarak olduğu gibi kabul edildiği ilerleme inancı, o dönemde öyle bir etki yaratmıştır ki, Bury, ilerleme idesinden bahsederken onu, Tanrı'ya olan inancın yerini almış yeni bir inanç olarak nitelemiştir (Bury, 1932, s. 22). İlerlemenin temelinde, insanlığın nihai ve idealize edilen son merhalede, müreffeh bir yaşam süreceği arzusu vardı. Örneğin Leibniz, tarihi, aklın giderek olgunlaşması, karanlıktan aydınlığa adım adım yükselişi olarak tanımlamıştır (Aysenever, 1999, s. 119). İlerleme yerinde bir deyişle *Aydınlanma putu* olarak tasavvur edilmiştir (Davutoğlu, 1997). Diğer bir ifadeyle ilerleme fikrinin membaı olan Aydınlanmanın bizatihi kendisi bir "mit" hüviyetine bürünmüştür (Horkheimer, & Adorno, 1995, s. 16). Fakat modernizmin Aydınlanmadan tevarüs ettiği bu büyümlü ilerleme tasavvuru, tahayyül edildiği biçimde yaşam alanı bulamamış, bu da onun yoğun eleştirilere konu olmasını beraberinde getirmiştir. Baudelaire, Marx, Weber, Simmel gibi isimlerle başlayan bu eleştiriler, günümüzde dile getirilen postmodern eleştirilere de önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

Modernlik Eleştirisi

"Makineleşme ve modern endüstriyle birlikte yoğunluk ve kapsam bakımından bir çığı andıran bir taarruz başladı. Tüm ahlak ve doğa, yaş ve cinsiyet, gece ve gündüz sınırları yok edildi. Sermaye kendi şölenini kutluyor." Marx, (Kapital)

Aydınlanmanın vaat ettiği değerler ışığında bir hayatı gerçekleştirilememiş olması büyük bir hayal kırıklığını da beraberinde getirmiştir. Bu durum eleştirel düşünce ve yoğun bir tartışma ortamının teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Bermancı anlamda kapitalist modernleşmenin hayat tarzlarında yarattığı değişiklik, Marx'ın eleştirisinin temelini teşkil etmektedir. Marx modern kapitalist sistemin ürünü olan iş bölümünü, hayat tarzlarındaki değişikliklerin baş müsebbibi olarak telakki etmiştir. İş bölümü ortaya çıkar çıkmaz, her birey kendisine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendisine ait belirli bir faaliyet çemberi içerisine hapsolür. Toplumsal etkinliğin tek bir noktada sıkışıp kalması, kendi ürünümüzün, egemenliği altına girdiğimiz, kontrolsüzce büyüyen maddi bir güç hâlinde toplanarak oluşması, bu zamana kadar olan tarihsel gelişmenin kimi anlarından birisidir (Marx, 2011, s. 27-28). Marx'a göre iş bölümüne maruz kalan insan, farklı bir alanda kendini gerçekleştirme şansından mahrum edilmekte, adeta *tek boyutlu* bir insan olmaya zorlanmaktadır. Marx'ın yabancılaşma kavramıyla açıkladığı bu kaotik durum, kapitalist modernleşmenin can alıcı bir yönüne işaret etmektedir (Giddens, 2011). Yabancılaşmanın insanlığı getirdiği nokta, insanlık açısından onulmaz sonuçlar ortaya çıkartmıştır. Marx erken yazılarında şu tespitte bulunur: İş bölümünün ortadan kaldırılması yabancılaşmanın aşılmasının ön koşulu ve ifadesidir. Marx'ın kuvvetli bir imgeleme dile getirdiği gibi burjuvazinin insanlığın önüne koyduğu

bu yaşam biçimi, *katı olan her şeyin buharlaştığı* bir evreyi de beraberinde getirmiştir. Bir dönemi kuşkusuz en iyi kavrayan isimlerden biri olan Marx, modernliğin ekonomik veçhesi olan kapitalizmin yarattığı devrimsel süreçleri ve sonuçlarını eleştirel bir perspektifle değerlendiren kendisinden sonra gelen düşünürlere de bu anlamda ilham kaynağı olmuştur.

Alman sosyoloji geleneğinin velud isimlerinden biri de Simmel'dir. Simmel yaşanan bu süreci kendi perspektifinden değerlendirirken en az Marx kadar duyarlı ve kayda değer analizler yapmıştır. Simmel, bu süreci kapitalist modernleşmenin önemli bir tezahürü olan "metropol" ve onun etkileri üzerinden incelemeye girişmiştir. Simmel, modernitenin dönüştürdüğü hayat biçimleri hakkında birçok analiz yapmıştır. Ona göre modernleşme insanı karmaşalar arasında bırakmıştır. Bu karmaşaların en önemli sebebi Simmel'e göre *para ekonomisidir*. Para ekonomisi beraberinde yeni hayat şartlarını da zorunlu kılmıştır. Kırsal kesimlerde işler daha kolay, daha basit, daha geleneksel işlerken metropol hayatında daha karmaşık ve daha rasyonel işlemektedir. Paranın merkezi bir öneme sahip olduğu metropol hayatı rasyonel ilişkiler tarafından domine edilmektedir. Bütün ilişkiler "kaç para" sorusuna indirgenmiş, samimiyet ortadan kalkmıştır (Simmel, 2009, s. 319). Para ekonomisinin mağduru olan insan, modern hayatta birçok dış uyarıcıya maruz kalır, biriken bu uyarıları bütünüyle algılamak yerine fragmanlar hâlinde algılar ve yaşamının bütününe hâkim olamaz. Bu bütüne nüfuz edememe sorunu, insanı psikik ve nevroitik birtakım sorunlarla baş etmek durumunda bırakmıştır. Dolayısıyla metropol insanı, sağlıklı bir yaşam sürmekten yoksun durumda bırakılmıştır. Her şeyin kullanım değerinden değişim değerine evrildiği bir dünya, paranın gerektirdiği bir biçimde, her şeyin aynı zamanda hesaplanabilir olmasını da zorunlu kılmıştır. Simmel'in de ifade ettiği gibi metropol hayatı, para ekonomisinin gerektirdiklerini zorunlu bir biçimde uygulamak durumunda kalmış ve hayat tarzlarında köklü bir değişikliğe yol açmıştır. İnsanların çoğu günlerini ölçüp biçmeyle, hesaplama ve saymayla geçirmektedir. Tipik metropol sakininin ilişkileri ve işleri öyle karışıktır ki verilen sözler ve hizmetlerin dakikliği esastır. Bu dakiklik sürecine ayak uyduramayan bireyin metropol içerisinde yaşaması pek de mümkün gözükmemektedir. Dakik olma zorunluluğunu Simmel çarpıcı bir örnekle ele alır: Berlin'deki bütün saatler aniden farklı yönlerde bozulup bir saat bile yanlış gitse, şehrin bütün ekonomik hayatı ve iletişimi uzun süre çığırından çıkardı (Simmel, 2009, s. 321). Bu tam da Weber'in *rasyonelleşme* olarak tarif ettiği, dünyanın bir anlamda büyüünün bozulduğu bir sosyal yapıya tekabül etmektedir. Modern hayatın bir tezahürü olan metropol, insanların hız unsurunu dikkate alarak yaşamaları gereken sosyolojik bir mecra hâlinindedir. Bu dakikliğin ve hızın tecessüm ettiği unsur hiç kuşkusuz mekanik saatlerdir. Metropolün simgesi hâline gelen saatler, insanları daha hızlı ve dakik olmaya sevk etmektedir. Bu radikal değişiklikler hakkında sıhhatli analizler yapabilmenin koşulu, hiç kuşkusuz bu tür bir yaşam alanı içerisinde yer almaktan geçmektedir. Simmel'in bir tür *sosyolojik izlenimcilikle* kapsamlı ve detaylı tahliller yapıyor oluşu, onun Berlin'in yüzyılın başlarında ve sonrasında gelişerek şehirden metropole dönüşmesine tanıklık etmesinde gizlidir (Frisby, 2012, s. 94).

Modern hayat farklılıkların ortadan kalktığı, her şeyin rasyonel bir hesap dairesinde hareket ettiği bir yaşam biçimini de beraberinde getirmiş, bu yaşam biçimine maruz kalan yerlerin ve insanların da homojen olması sonucunu kaçınılmaz kılmıştır. Hegel, ölümünden kısa bir süre önce geldiği Paris'ten karısına şunları yazmıştır. "Sokaklarda yürüdüğümde insanların Berlin'dekilere benzediğini görüyorum, giyinişleri, yürüyüşleri, yüzleri aşağı yukarı aynı hep aynı manzara, yalnızca daha büyük bir kalabalık var (Benjamin, 2012, s. 214). Raymond Aron, sanayi toplumlarının benzer süreçlerden geçtiklerini, ideolojileri farklı olsa da aynı dönüşümü yaşamak zorunda olduklarını belirtmiştir. Zira kapitalizm, kitlelerin kendisine aynı şartlar içerisinde, mutlak biçimde itaat etmesini istemektedir. Özgürlüğü kendisine motto olarak seçen modernite, farklılıkları aynı pota içerisinde eritmek suretiyle kendi vaat ettiği değerlere doğrudan ihanet etmiştir. Modernite ve onun pratikteki yansıması olan modernleşme esas itibarıyla bir tür aldatici görüntüden, Benjamin'in ifadesiyle *fantazmagor-yadan* ibarettir. Aydınlanmanın ortaya attığı ve moderniteyle beraber devam ettirilen ilerleme fikri Benjamin'de de makul bir karşılık bulamamıştır. Benjamin "İlerlemenin biteviye sürmesi, bizatihi felakettir." diyerek durumun geldiği noktayı veciz biçimde dile getirmiştir (Frisby, 2012, s. 264). Aynı sosyolojik camianın mensupları olan bu yazarlar, Frisby'nin ifadesiyle toplumsal gerçekliğin belirgin fragmanlarından yola çıkarak eleştirilerini dile getirmişlerdir. Kuşkusuz bu dönemde sosyoloji, modern toplumda yeni olan, modern olan şeyi bulup çıkarma sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Çoğu kez de bunu yeni olan ile karşıtını yan yana koyarak yapmıştır. Modernitenin, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendisini diyalektik bir biçimde gelenekle zıt kutuplarda tanımlaması, onu adeta *kurucu dışarı* olarak görmesi, umulmadık biçimde ortaya çıkan bir dizi sorunu da beraberinde getirmiştir.

Türk Modernleşmesi ve Nurettin Topçu Örneği

Türk düşüncesi son yüzyılda, Batı kültürü ile temasların çoğalması sonunda yeni bir devreye girmeye başlamıştır. Osmanlı Türk modernleşme pratiği ilk defa askerî alanda başlamıştır. 18. yüzyılın başında imparatorluğun yalnız eski kudretini kaybetmekle kalmadığını, aynı zamanda da gerilemeye başladığını o zamanın devlet adamları bile anlamıştı (Berkes, 1975, s. 17). Gerilemenin sebebinin daimi surette askerî bir saikle açıklanması, devlet adamlarını bu alanda ıslahat yapmaya yöneltmiştir. Bu minvalde bütün ıslahat girişimleri, ordunun başarısızlığından üzüntü duyan ve yenilginin sebebinin, Batı'daki teknik üstünlükte gören devlet otoritesinden geliyordu. Bu doğrultuda 3. Selim ve 2. Mahmut'un devlet kurumlarında ve onu tamamlamak için maarif teşkilatında giriştiği geniş reform hareketi, Türkiye'nin modernleşme tarihindeki en önemli safhalardan biridir (Ülken, 1979, s. 33). Gülhane Fermanı'nın ilan edildiği 1839 sonrası, Türk sistematik modernleşmesinin başlangıcı; ondan sonrası da genel olarak modernleşme dönemi olarak adlandırılmaktadır (Kahraman, 2010, s. 3). Fakat Türk modernleşmesi diye nitelendireceğimiz bu sistematik hamleler, Batı modernleşmesinden çok önemli bir farkla ayrılır. Batı modernleşmesi bir öncelik-sonralık sorunundan

kaynaklanır. Batı modernleşmesi, ekonomik-toplumsal yapının dönüşmesi ve bu ikisinin eş zamanlılığını izleyen bir siyasal dönüşüm olarak belirirken Türk modernleşmesinde, ekonomik ve toplumsal farklılaşmayı hızlandıran siyasal dönüşüm sürecidir. Dolayısıyla Şerif Mardin'in "Türk modernleşmesi" olarak tanımladığı ve siyasi bir karar alma süreciyle işleyen yeniliklerin bütünü, çağdaşlarından ve öncül modellerinden bir hayli farklılık göstermektedir.

Osmanlı modernleşme düşüncesi içerisinde, birden fazla modernleşme anlayışı bulunmaktadır. Bu düşünce mirasında kültür ve uygarlık tartışması çerçevesinde şekillenmiş çeşitli modernleşme anlayışları var olmuştur (Mollaer, 2009, s. 217). Bu farklı modernlik yaklaşımları Tanzimat'ın hemen sonrasında kurulan eğitim kurumlarında yetişen ve zamanla memur-aydın statüsünden aydın-memur statüsüne evrilererek devleti dönüştürme gayreti içerisinde olan kişilerce dillendirilmiştir (Mardin, 1998, s. 273). Devletin kurtarılmasının asıl amaç olduğu bu dönemde düşünürler, farklı çözüm önerileri üzerinde durmuşlardır. Yeni Osmanlılar olarak bilinen ve Osmanlı-Türk modernleşmesinin öncüleri olarak sayılan bu aydınlar, kurtuluş reçetelerini kendi düşünce dünyaları doğrultusunda hazırlamışlardır. Namık Kemal'in başını çektiği ve İslamcı öğelerle siyaset yapan aydınlar, Batı'nın gelişmesinde ve dönüşmesinde temel unsur olan siyasi kurumların ithal edilerek İslami bir formata çevrilmesi taraftarı olmuştur. Kemal'e göre İslam ilerlemeyi içinde zaten barındırmaktadır. Bu yaklaşımın temsilcileri özetle, Batı'nın teknolojisi alınsın, fakat dinî kültür ve geleneksel değerlerimize sadık kalalım şeklindedir (Mardin, 1998, s. 17). Diğer bir taraftaki görüşün de Batıcılık adlı fikir cereyanının içinde görmekteyiz. Batıcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fi-kirsal bileşimini, erişilmesi gereken bir hedef olarak gösteren yaklaşımdır (Mardin, 1998, s. 9). Bu akımın en önemli özelliği radikal biçimde geleneksel öğelerin değişmesini savunan bir düşünce akımı olmasıdır. Bu akımın en önemli temsilcisi sayılan Abdullah Cevdet'in Le Bon etkisiyle dillendirdiği fikirler, Osmanlıların ancak Batı medeniyetiyle eklemlenmesiyle sıhhatli bir yaşam süreceği şeklinde olmuştur. Cevdet ari bir ırk olmayan Osmanlıların kurtuluşunu Le Bon'dan mülhem *melezleşme* teorisinde bulmuştur. Mademki ırkların melezleşmesi yeni ve canlı ırkların doğmasına imkân verebilir, öyleyse ırkçılığın çizdiği tarihî kader sınırını aşmaya ve gelecekte ümitlenmeye imkân vardır. Bu da Türk ırkının üstün bir ırkla karışması ve melezleşmesidir. İrkçı bir içerikle ürettiği fikirlerinde Abdullah Cevdet, Batı medeniyetinin bütün kurum ve düşünceleriyle ithal edilmesi taraftarıdır (Ülken, 1979, s. 250). Cevdet'e göre "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir." (Hanioğlu, 1981, s. 359). Bu fikrî akımın Türk modernleşmesinde zamanla başat unsur hâline geldiğini görmekteyiz. Zira bu dönemde İctihad dergisinde yayımlanan makalelerin içerikleri itibarıyla Cumhuriyet modernleşmesiyle paralellik arz ettiğini, bu paralelliğin de bir kopuştan ziyade süreklilik şeklinde devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Osmanlı Türk modernleşmesinin kırılma noktası, kanaatimce Tanzimat sonrası eğitim hayatındaki değişimin mahiyetinde saklıdır. Zira II. Abdülhamit, selefi Abdülaziz'den tevarüs

ettiği rüştiye geleneğini yoğun biçimde geliştirmek suretiyle devam ettirmiştir. 1895'te, imparatorlukta faaliyet gösteren askerî rüştiyelerin sayısı, 1898'ye kadar İstanbul'da 8 ve taşrada 20 olmak üzere toplam 28 taneydi. Bu okullarda altı bin olan öğrenci sayısı 1889'da sekiz bin'e ulaşmıştır (Mardin, 1998, s. 57). Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin de yetiştiği bu rüştiyelerin düşüncelerinin Batı menşeli olması, eğitim müfredatındaki değişimle de yakından ilintilidir. İleride ricali devletten kimselerin yetişme sahası olan bu rüştiyeler, Pozitivist metodolojiyle eğitim vermektedirler. Bu rüştiyelerde eğitim gören öğrencilerin, bu tür bir bilgiyle donatılmaları, ileri süreçlerde idare ettikleri halkla da aralarında bağlantı kurmasını zorlaştıran bir unsur olacaktır. Nitekim bu mirası devralan Cumhuriyet'in kurucuları, değişimi kültürel kopuştan hareketle gerçekleştirmişlerdir (Mollaer, 2009, s. 162). Cumhuriyet modernleşmesini yürüten *Tarihsel Blok* modernliğin iki farklı okulundan biri olan rasyonalist paradigma prensibini benimsemiştir. Kökenleri Rene Descartes'ın kartezyen rasyonalizmine kadar uzanan bu yaklaşım, toplumu bir *tabula rasa* (boş levha) kabul etmek suretiyle onu akıl doğrultusunda radikal biçimde değiştirme girişimidir (Mollaer, 2012, s. 16). Bu paradigmayla hareket eden Tarihsel Blok'un ileriki dönemlerde siyasal ve sosyolojik çatışmalar yaşaması kaçınılmaz olmuştur. Türk modernleşmesinin özellikle Mete Tunçay'ın tek parti devrinin başlangıcı saydığı 1925 yılından itibaren icra ettiği reformlar, devlet ile toplumu karşı karşıya getirmiştir. Dinin, Şerif Mardin'in ifadesiyle toplumsal çimento olarak işlev gördüğü siyasal coğrafyada, ona yönelik girişilen ötekileştirme çabaları kaotik bir ortamı da beraberinde getirmiştir. Tek parti rejiminin temel karakteristiği, mevcut bütün güçleri elinde toplamasıdır. Hedef sadece hükümet idaresini ele geçirmek değildir, tam bir devlet-parti bütünleşmesini sağlamak adına devletin bütün kurumlarına parti elemanlarını geçirmektir (Arendt, 1968, s. 87). Devletin stratejik kurumlarında vazife alan bu insanların birçoğunun yukarıda bahsettiğimiz rüştiyelerde pozitivist bir içerikle hazırlanan eğitime tabi tutulmaları, onların din ile aralarındaki mesafenin açılmasını da beraberinde getirmiştir. Din ile modernleşmenin bağdaşamayacağı bahsinden yola çıkarak kurucu elitler, zamanla dini arkaik bir unsur olarak telakki etmiş ve onun ancak vicdani bir fonksiyon icra edebileceğini söylemişlerdir. Bu tür bir modernlik tasavvuru, Kemalist modernleşme projesinin en büyük zaaflarından biridir. Şerif Mardin dini arkaik bir unsur olarak gören Kemalizmin, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için rakip bir ideoloji rolünü üstlenemediğini söylemiştir (Mardin, 1995, s. 148). Türk modernleşmesi örneğinde, toplumu tarihî köklerinden ayırma girişimi başarılı olamamış, bu da siyasi idarenin "ben idrak-ini" tayin etme gücünün ne kadar başarısız olduğunu göstermiştir (Davutoğlu, 1997, s. 12).

Yeni bir paradigma benimseyen Kemalist modernleşme projesi, toplumu tüm yönleriyle tanzim etme girişimi içerisinde bulunmuştur. Tüm enstrümanları hesaba katılarak gündelik hayatın nasıl biçimlendirileceğine, nasıl dönüştürüleceğine dair oluşturulan bu muhayyel siyasi tasavvur, hayatın hemen her alanına nüfuz etme isteğiyle tebarüz etmiştir. Dolayısıyla gündelik hayatın dönüştürülme sürecinde, onun en önemli unsuru olan din de bundan

payını almıştır. Din de bu anlamda müdahale edilebilecek, üzerinde tasarrufta bulunulabilecek bir alan olarak görülmüştür (Subaşı, 2005, s. 1). Bu nedenle Türk modernistleri, kendisine en yakın gördükleri model olan, Fransız jakobenizmini kendisine referans almış, bu doğrultuda yeni bir toplum tanzim etmeye başlamıştır (Göle, 2010, s. 111). Kemalizmin en önemli zaafı yaptığı yapısal değişikliklerin halk nezdinde bir karşılık bulamamasıdır. Toplumsal çimento işlevi gören dinin bu tür bir müdahaleye maruz bırakılması, halk ile devlet seçkinlerinde arasındaki kırılmanın nirengi noktasını teşkil etmekte, bu iki yapı arasında derin mesafeler açmaktadır. Batı'nın ezici tesirinin yarattığı bu modernleşme çabaları, kendi medeniyetini yok sayan, değerlerine arkasını dönen, adeta kendi peygamberinin kafasını kesen bir tipolojiyi beraberinde getirmiştir. Arnold Tonybee'nin herodian olarak tasvir ettiği bu tipoloji, kendisini Batı karşısında hakir gören medeniyetlerin içerisinde tezahür eden bir karakterdi. Taklit içerikli bir modernleşme girişiminin yarattığı hezeyanlar, bu noktadan sonra yüksek dozlu eleştirilere de kapı aralamıştır. Nurettin Topçu, tam da bu modernleşme çabalarının ortasında kendisini bulmuş, icra edilen eylemleri de kendi perspektifinden oldukça özgün bir dille eleştirmiştir.

Bireysel varoluşumuz, bu dünyadaki toplumsal varoluşumuzdan bütünüyle bağımsız olmadığı için, Nurettin Topçu'nun hikâyesini bu temel insanlık durumundan ve içinde yaşadığı tarihsel ve toplumsal alanla bağlantılı değerlendirmek gerekmektedir (Mollaer, 2008, s. 118). Yukarıda resmetmeye çalıştığımız sosyopolitik ortam, Topçu'nun fikirlerinin sarih biçimde anlaşılmasına matuf bir çabadır. Topçu 1909 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ailesi köken olarak Erzurumludur. Erzurum'dan İstanbul'a uzanan hayat hikâyesi, İstanbul'un muhtelif yerlerinde devam eder. Topçu parlak bir eğitim hayatına sahiptir. Altı yaşında başladığı Bezmîâlem Valide Sultan Mektebinde anaokulunu, daha sonra da Büyük Reşit Paşa numune Mektebinde ilkokulu tamamlar. İlkokuldan sonra Vefa İdadisine yazılır ve burayı birincilikle bitirir. Felsefeye merak saldığı bu yıllarda, lise tahsilini de İstanbul Erkek Lisesinde tamamlar. Daha sonra felsefesinin büyük ölçüde şekilleneceği Fransa'ya kazandığı devlet bursuyla gider. Bordeaux Lisesini tamamladıktan sonra, Strasbourg Üniversitesine geçer ve burada felsefe, ahlak ve sanat gibi alanlarda çalışır. Bununla birlikte Topçu fakülteyi bitirdikten sonra, Sorbonne'da felsefe doktorası yapan ilk Türk öğrencisi olur. Topçu burada ünlü Fransız filozofu Maurice Blondel ile tanışır ve onun felsefesinden etkilenir. Felsefi düşüncesinin temellerini Blondel'den alan Topçu, kendi çıkardığı yayınlara da Blondel'in felsefesinden mülhem *Hareket* ismini koymuştur (Öğün, 1992, s. 47). Topçu yurda döndükten sonra aktif yazı hayatını 1939 yılı gibi erken bir dönemde çıkardığı "Hareket" dergisinde başlatır. "Çalgıcılar" başlığıyla yazdığı bir eleştiri yazısında, Kemalizmi eleştirmesi, onun sonraki dönemlerde devlet ricali tarafından daimi surette izlenmesine neden olmuştur. Resmî makamlarca yoğun biçimde izlenen Topçu sıkıntılı bir döneme girmiş, düşüncelerini böyle bir ortamda ifade etmek zorunda kalmıştır. Topçu'nun karşılaştığı siyasi manzaraya yönelttiği eleştiriler farklı bir çalışmanın konusudur. Biz burada Topçu'nun teknolojik modernlik ve tüketim toplumuna yönelttiği eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız.

Topçu'da Modernlik Algısı

Nurettin Topçu, muasırlarından çok farklı bir perspektifle meselelere bakmıştır. Modernleşmenin kalkınma ve teknolojik gelişme olarak algılandığı dönemde, genel kanının aksine fikirler üretebilme cesaretini ve basiretini göstermiştir. 1940'lar ve 50'ler Türkiye kalkınma algısının *fetişleştiği* bir dönemdir. Topçu'nun eserlerini incelediğimizde, onun ciddi bir kapitalizm ve modernlik eleştirisi yaptığını görebilmekteyiz. Topçu için Kapitalist kalkınma, bir ideal değil, kaçınılması gereken bir yozlaşma ya da modern bir hurafedir (Mollaer, 2007, s. 98). Kapitalizmi yaşayan devrimizde çalışan insanlık, bir esaret zinciriyle bağlanmış bulunmaktadır (Topçu, 2008, s. 182). Sermayeyi elinde bulunduran grupların, diğer içtimai sınıflar üzerinde yarattığı tahakküm, Topçu'nun eleştiri sahası içerisinde. Topçu sermayenin yıkıcı etkisini şu sözlerle ifade etmiştir: "Sermaye sahibi, üreticiyle tüketicinin arasına dolambaçlı geçitlerle dolu bir cihaz kurmuş bulunuyor. Servetin özünü bu cihazın içinde kendi eline geçiriyor, yalnız tortusunu her alanda çalışan ellere, üreticilere dağıtıyor. Büyük sanayinin ilerlemesi de ancak böyle bir sistemle mümkün oluyor. Bu sistemde yalnız emeğini kazancına karşılık tutan namuslu adam, sermaye sahibinin esaretine teslim ettiği bir mahkûm durumundadır.". Geçen yüzyıldan beri sermaye saltanatını yaşatan dünyamız, bütün çalışan insanlığı mahkûm etmiştir (Topçu, 2008, s. 182). Frankfurt Okulu'nun ileri sanayi toplumunun ideolojisi üzerinde önceden duyurduğu gibi, üretim ilişkilerinin yarattığı yabancılaşma, makineleşme ile tamamlanmaktadır. Kapitalizm Topçu'ya göre insan ihtiyaçlarının çok üzerinde bir üretimi aşırı bir otomasyon ile gerçekleştirmektedir. Aşırı üretim ancak aşırı tüketim ile dengelenmektedir. Topçu'ya göre 20. yüzyılın sefih tüketim hayatı da bu basit iktisadi gerçek üzerinde temellenmektedir. Uyumlu bir topluluğu bozan sebeplerden biri de aşırı üretime dayalı olarak ortaya çıkan/çıkarılan aşırı tüketim dürtüleridir (Öğün, 1992, s. 126). Serbest iktisadi sistemin üretimi arttırmaya dayalı anlayışı birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Üretimin arttırdığı sermayeyle orantılı olarak fabrika büyür, içinde çalışan talihsiz esirlerin sayısı artar ve işkenceleri çoğalır, muhteşem sermayenin sahibi sultan ise insanlık saflarından daima biraz daha uzaklaşır. Bu durumda üretimin artması toplumsal düzeni sağlayacak yerde onu tehdit eden en büyük tehlike hâline gelmektedir (Topçu, 2008, s. 185). Topçu insanlığın yaşadığı ve mağdur olduğu kapitalist düzenin, kendi iç çelişkilerini yaşamak suretiyle yok olacağını savlamıştır. Önemli olan bu kaçınılmaz sürecin bilincinde olmaktır. Topçu Batı'da kapitalist modernleşme eleştirisinin mimarlarından olan Marx ile benzer düşüncelere sahiptir. Her ikisi de kapitalizmin yarattığı yeni hayat biçimine doğrudan eleştiri yöneltmiş, her ikisi de yaşanan bu sürecin kendi iç çelişkilerini yaşamak suretiyle son bulacağını söylemişlerdir. Kapitalizmin dayattığı iş bölümünün insanlığı nasıl onulmaz durumlara maruz bıraktığını oldukça veciz bir dille ifade etmişlerdir. Çözümüne dair fikirlerinde keskin farklılıklar olmasına rağmen süreci yorumlamadaki benzerlikleri, bu iki düşünür arasında paralellik kurulmasını kolaylaştırmaktadır.

Topçu içinde bulunduğu zaman diliminde kapitalizmin yarattığı zorbalığın sebebini iş bölümü ve sınıf farklılaşmasında görür (Topçu, 2010a, s. 24). Topçu'ya göre her içtimai sınıf kendi kalkınmasını esas alır ve onun için çalışır. Her sınıfın kendi menfaatleri peşinde koşması, bir yapının çöküşünü de beraberinde getirecektir. Kapitalizm salt ekonomik hayatta değil, yaşam biçimlerinde de radikal değişiklikler meydana getirmiştir. Liberal ticaret düzeni ve tüketim hırsları şehirlerde insan ilişkilerinin sıcaklığını ortadan kaldırmış, onları birbirlerine düşürmüştür (Öğün, 1992, s. 126). İktisadi hayatın tezahürü olan bu yaşam biçimi, insanların arasındaki sıcak ilişkileri ortadan kaldırmış, bunun yerine rasyonel bir hayat düzeni ikame etmiştir. Topçu değişen yaşam biçimlerinin ne tür bir akıbetle sonuçlanacağını şu şekilde ifade etmiştir:

“Bugün otomobile ve lüks vasıtalarına sahip olmaktan ziyade büyük şehirlerde yaşamak gitgide bir felaket hâlini alıyor. İnsan hırslarının sonu yoktur. Zaruri olan ihtiyaçların sınırı ise çoktan aşılmıştır. İktisadi evrimin ağırlaşmasından endişe edenlerin, kalbinin yerine midesini yerleştirmiş olarak hayatın gayesini göremeyecek kadar kör ihtirasın hastalarıdır. Bundan sonra insanlığı tehdit edecek bela, kıtlıkla ondan doğacak açlık değil, fazla üretim ve onun doğuracağı işsizlik sefaletleri, büyük sermayenin çalışan zümreye çevrili tehditleri ve büyük üretimle ağır sanayinin dünyamızı harp ve ihtilal cehennemine çevirebilecek afetlerdir.”

Kapitalizm aşırı üretimi dengelemek amacıyla aşırı üretimi teşvik etmiş ve buna uygun bir yaşam biçimini zorunlu kılmıştır. Aşırı üretime bağlı olarak gelişen tüketim anlayışı, çağımızın “tüketim toplumu” olarak adlandırılmasını beraberinde getirmiş, yeni bir sosyal düzene de kapı aralamıştır. Jean Baudrillard aynı isimli eserinde şunları söylemektedir:

“Tüketim toplumu hem bir mal üretimi hem de hızlandırılmış ilişki üretimi toplumdur. Hatta tüketim toplumunu tanımlayan hızlandırılmış ilişki üretimidir (...). İlişkinin tıpkı nesne üretir gibi üretildiğini ve nesneyle aynı tarzda üretildiği andan itibaren yine aynı nedenle bir tüketim nesnesi olduğunu kabul etmek zor.” (Baudrillard, 2010, s. 223).

Farklı ilişki biçimleriyle şekillenen hayat biçimlerinin yuvası olan metropol, kapitalizmin sosyolojik tezahürlerinin en sarih biçimde müşahede edilebileceği bir mecradır. Metropol ve Zihinsel Yaşam adlı makalesinde Simmel değişen bu yaşam biçimlerini şu şekilde analiz etmiştir. “Tipik metropol sakininin ilişkileri ve işleri ve işleri öyle karmaşıktır ve öyle bir çeşitlilik arz eder ki verilen sözler ve hizmetlerde çok büyük bir dakiklik esastır... Kişiler arasındaki bütün samimi duygular ortadan kalkar ve her şey daimi bir rasyonaliteyle hareket eder. Tüm bu hadiselerin ve değişikliklerin vuku bulmasının asıl sebebi Simmel için *para ekonomisidir*. Farklı coğrafyalardan dünyaya bakan bu isimlerle Topçu arasında benzerlikler kurulması, onların dünyayı algılayış biçimlerinde saklıdır. Bizim için Topçu'yu müstesna bir yere koymanın en önemli sebebi onun çağdaşlarından çok farklı bir ferasete sahip olmasında gizlidir. Topçu modern dünyanın kapitalizm üzerinden dayattığı yaşam biçimlerin-

den kurtulmanın yolunu tasavvuf ağırlıklı bir felsefi sistemde görmektedir. Onun magnum opusu sayılan İsyah Ahlakı adlı eseri, bu farklılıkların açık biçimde görüleceği yerdir. Topçu, Maurice Blondel'den aldığı hareket felsefesini geliştirmek suretiyle fikrî güzergâhını da belirlemiştir. Topçu'ya göre hareket insan ile Allah'ın terkibidir. İnsan hareketlerini eylerken daimi surette Allah'la beraber olmak zorundadır. Hareketlerini kontrol edemeyen bir insanın hareketlerinin esir olması ise kaçınılmazdır. Hareketlerinin esiri olmak istemeyen modern insana, Topçu'nun söyleyebileceği çok şey vardır. Fakat yukarıda ismi geçen ve Topçuyla düşünsel paralellikler kurulan isimlerin bu sürece dair umut beslemediklerini görmekteyiz. Topçu, bu isimlerin aksine yoğun biçimde çözüme dair katkı sunmakta ve çözümün yol haritasını çizmektedir.

Teknolojiye Dair

"İnsanlığın binlerce yıllık medeniyet tarihinde bugünkü teknolojik medeniyet yoktu, yarın da pekâlâ olmayabilir." Arnold Toynbee

Nurettin Topçu'nun düşüncelerindeki teknolojik modernlik karşıtı tutum, onu Türkiye'nin çağdaş düşünce tarihinde özgün bir düşünür hâline getirmektedir (Mollaer, 2008, s. 6). 20. yüzyıl ile başlayan ve günümüze kadar gelen bu süreç, hiç kuşku yok ki makinenin hâkimiyeti altında olmuştur. Teknoloji daimi surette ilerlemenin birincil alameti olmuş ve bu ilerlemeyi de insanlık pahasına sürdürmüştür. İnsanlığın ihtiyaçlarını karşılamak üzere dizayn edilen makineler bir süre sonra kendisini üreten öznelere tahakküm altına almış ve onları dilediğince yönlendirmiştir. Charlie Chaplin'in tüm zamanların en iyi filmlerinden biri sayılan *Modern Zamanlar* adlı filmi, insanlığın makineyle ilişkisinin hangi boyutlara geldiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Herhangi bir ihtiyacı gidermeye matuf bir icat olan makine, insanın hayatını kontrol eden ve onu sömüren bir mekanizma hâline gelmiştir. Chaplin'in ironik biçimde vurguladığı gibi makine ile uzun çalışma saatlerinde beraber olan işçinin, çalışmanın ardından bir makine gibi davranması, insanlığın geldiği durumu gözler önüne sermektedir. Topçu benzer endişelerden hareketle, yüzyılımızın medeniyetini *makine medeniyeti* olarak telakki etmiştir. Her gün yaşamı kolaylaştıran makine, çalışan insanı kendi şartlarına uydurarak hürriyetini elinden almıştır (Topçu, 2010, s. 204). Özü bakımından modern teknik, meydan okuyucu gizini açmadır. O var olan her şeye saldırır ve her şeye kullanım için el koyan bir talebi empoze eder (Heidegger, 1998, s. 22). Teknolojik üretim kendisini imal eden yapının aksine hareket etmiş, ihtiyaçları karşılamaktan ziyade araçsal bir rolle hareket etmiştir. Topçu'ya göre makinenin bir ahlakı yoktur. Herhangi bir ahlaki ilkeye dayanmayan teknolojinin insanlığı götüreceği durağın da Topçu'nun nazarında müspet bir karşılığı yoktur. Tekniğe tapan insanlık Öğün'ün ifadesiyle Pompei'nin felaketini yaşayacaktır. Bu noktada Topçu sadece teknolojinin kapitalist bağlamını göstermekle kalmamış, varlık bilimsel yanına da işaret etmiştir. Bu bağlam, modern bilim ve teknolojinin sadece nötr araçlar ve tekniklerin toplamı değil, sınırsız maddi güç veren ama aynı

zamanda boyun eğdirerek hapseden bir tür oluş metafiziği olduğunu iddia eden Martin Heidegger'in felsefesini andırır (Mollaer, 2008, s. 163). Heidegger'e göre "Tekniği bir araç olarak tasarımıladığımız sürece, tekniğe hâkim olma iradesine takılıp kalırız ve tekniğin özünün hızla dışına düşeriz." Tekniğin araçsal bir anlam kazanıp nesnelere ve diğer bireyler üzerinde tahakküm aracı hâline gelmesi, insanlığın içinden çıkamayacağı bir sürecin de beraberinde gelmesi demektir. McLuhan'ın ifadesiyle "Teknolojilerimizi biz şekillendiririz ve onlar sırası geldiğinde bizi şekillendirir." (McLuhan, 1966, s. 77).

İnsan ürünü olan teknolojik aletlerin kendisini üreten insanı denetime alması, teknolojik modernlik eleştirisi yapan düşünürlerin çıkış noktasını teşkil etmektedir. Bu düşünce gereği, teknoloji bir kez inşa edildiğinde artık ona müdahale edilemez. Neil Postman bu durumu "Frankenstein Sendromu" olarak isimlendirmiştir (Altun, 2003, s. 8). Teknolojinin kontrol edilemeyen büyüyüşü insanlığımızın canlı kaynaklarını tahrip etmektedir. O ahlaki temeli olmayan bir kültür yaratmaktadır. O temel zihinsel süreçleri yok etmekte ve toplumsal ilişkilerin altını oymaktadır. Teknoloji ile birlikte insanın doğal çevresi kaybolur ve bunun yerini tüm alışkanlıkların teknoloji tarafından belirlendiği bir ortam alır. Bu tür bir deterministik ilişki, insanın doğal olarak arka planda yer almasına ve etkilenen olmasına neden olmaktadır. Topçu erken dönemde tekniğin imkânlarıyla gelişen makinenin yarattığı deterministik ilişkiyi şu şekilde anlatmaktadır:

"Evet, dünya makineleşiyor ve dünyayı makineleştirmek için teknik dizginlerini elinde tutan insanda, teknik muzaffer olur olmaz, onun zafer arabasını sürmek sevdisıyla arkasından onu büyük bir cazibe ile takip ediyor. İnsan da makineleşiyor. Dizginler elimizde lakin şaha kalkan atlar bizi de sürüklüyorlar. Tehlikeye, uçuruma gitmek mukadderdir. Onu frenleyecek bir kuvvete ihtiyaç var. Bu kuvvet kültürdür." (Topçu, 2010b, s. 15-16).

Bu teknolojik belirlenim salt teknik ve makine hususunda kalmıyor, insanın hemen her alanını alabildiğince kuşatıyor. Topçu için bu kuşatımın en önemli alanı hiç kuşkusuz kültürdür. Kültür bir milletin özgünlüğünü ortaya koyan en önemli unsurdur. Makine kendi kültürünü yaratmak suretiyle bu özgünlüğü ortadan kaldırmakta, bütün dünyayı birbirine benzetmektedir. Topçu'ya göre bu benzetim süreci kendi öz kültürümüzü, ahlaki yapımızı bozan en önemli sebeplerden biri olarak telakki edilmektedir.

"Makine hiçbir ahlak getirmedir. İnsan insanı artık sevmiyor. İnsan sevgisinin ortadan kalktığı bir dünyada hayatın anlamı kalmamıştır artık. Uzaktakilerle konuşma ve veya onları görme araçları insanları birbirine daha fazla dost yapmıyor. Günümüzün apartman hayatında aileler, ağılda bölmelerine ayrılan koyunlar gibi yaşıyor. Aralarında samimi ilişkiler şöyle dursun, geride var olan bağlar da kopmuştur." (Topçu, 2010, s. 176).

Teknoloji bu bağlamda düşünüldüğünde hayatımızı kolaylaştırmaktan ziyade onu tehdit etmekte ve var olan kültürel yapının kodlarını kendi penceresinden iğfal etmektedir. Bu yıpratıcı ilişkinin en can alıcı yanı Topçu açısından kültürel ve ahlaki bozuluştur.

Meseleye farklı bir coğrafyadan bakan ve Topçu'ya göre oldukça geç bir zamanda (1994) düşüncelerini serdeden Neil Postman da aynı kanaatleri taşıyordu. Postman insanlığın teknolojiyle el ele geldiği bu sosyopolitik ortamı "teknopoli" olarak isimlendiriyordu. Ona göre teknopoli demek teknolojinin hayatımızın hemen her alanını kuşatması demekti. Teknopoli totaliter bir teknokrasidir (Postman, 2009, s. 48). Postman teknopoliyi teknolojinin tanrılaşması şeklinde tanımlar. Teknolojinin tanrı olarak addedildiği bir dünyada kültürde kendini teknoloji dairesi içerisinde tanımlamakta, ve tanım gereği kendisine biçilen konuma hapsolmaktadır. Teknolojinin kültürle bağlantısı, kültürün teknolojinin boyunduruğu altına girmesine sebep olmaktadır. Bu bir anlamda geleneksel ilişkilerde zayıflamaya yol açacak, insanların öteden beri kalıplaştırdıkları hayat biçimlerini radikal biçimde değiştirecekti. Dolayısıyla Postman'ın da ifade ettiği üzere teknolojinin bir ahlakı yoktur. Bu sistemde yer alan birinin de ahlaklı olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Postman hayatımızı menfi anlamda radikal bir değişikliğe sokan teknolojinin yarattığı olumsuz durumlar hakkında oldukça çarpıcı ve Topçu'yla benzerlik arz eden bir reçete sunmaktadır. Postman, bu sistemden kurtulmanın yolunu bir tür filtre sistemi kurmakta bulmaktadır. Bu filtre sisteminin en başında ise *din* ve *aile* yer almaktadır (Postman, 2009, s. 78). Dinî ve ailevi değerlerin bileşiminden oluşan bu filtreleme sistemi, teknolojinin yaydığı başta enformasyon bombardmanı olmak üzere tüm olumsuz durumları süzgeçten geçirmek suretiyle insanlığı içerisinde düştüğü bu teknoloji ortamında yalnız bırakmayacak, onu her türlü tehlikeden koruyacaktır. Seküler dünyada din ile ilgili bir içeriğin var olan duruma reçete olarak sunulması Postman'ı bizim için değerli ve ilginç kılan yanlardandır.

Topçu, Batı menşeli bir teknoloji ithalinin, yaşadığı topraklar üzerindeki kültüre ne gibi zararlar verdiğini önceden öngörebilmiş ve bu konu üzerinde yoğun olarak çalışmıştır. Topçu'ya göre teknoloji bir kültürün ürünüdür. Dolayısıyla kendinizden olmayan bir teknolojiyi ithal etmek aynı zamanda bir kültürü ithal etmek demektir. Topçu'ya göre bir millet eğer teknolojisini kendi kültürüyle üretmiyorsa o teknolojiye sahip olması da mümkün değildir. İcat edilmiş ve planlanmış itibarıyla insanlığa faydalı olması amacıyla üretilmiş teknik ürünler, zamanla insanı kontrol altına almış ve dizginleri eline geçirmiştir. Teknolojiyi üreten ve özne konumunda olan insan zamanla nesne konumuna gerilemiştir. Teknolojinin insan hayatının hemen her alanına nüfuz etmesi, Topçu'nun eleştirisinin çıkış noktasını teşkil etmektedir. Fakat gelinen bu noktada Topçu ümitsiz olma yerine birtakım reçeteler ve çıkış yolları arama gayretine girişmiştir. Topçu'ya göre toplumumuz, her alanda ahlakla ilgili bir bunalım yaşamaktadır. Bu ahlaki bunalımdan kurtulmanın yolu eğitim ve Rönesans hareketiyle mümkündür. Bu Rönesans hareketinin temelinde hiç kuşkusuz ahlak ve onunla yoğrulmuş bir kültür yatmaktadır. İnsanlar toplumsal hayatını ancak bu doğrultuda yaşarlarsa hür ve mutlu olabilirler. Var olan ve bizi kendi istediği doğrultuda yönlendiren sisteme ancak şurlu bir isyan ile başkaldırabiliriz. İsyân demek insanın hareketlerini kontrol altına alması demektir. Hareket demek insanın eylemlerini icra ederken her an yaratıcıyı aklına getirmesi,

ondan ilham alması demektir. Topçu'nun Blondel'den mülhem ifadesiyle "Hareket insan ile Allah'ın terkididir." (Topçu, 2011, s. 70). Hareketlerini kontrol edemeyen birey sonunda hareketlerinin esiri olacaktır. Modern birey işte tam da bu durumda hareketlerini kontrol etmekten aciz ve onun esiri olmuş kimsedir. Hür ve hâkim bir kişilik ancak bu yolla kazanılır. Yazımızı Topçu'nun tüm bu hadiseler karşısında geliştirdiği duyarlılığın kelimelere yansımalarıyla bitirmek uygun olacaktır. "Hakikatte bin yıllık tarihimiz içinde ortaya konmuş olan Anadolu Müslüman Türk kültürünü, örfleri, folkloru, edebiyatı, tasavvufu ve tarikatların felsefesini bir potada eritmek davamızın asıl gayesidir." (Topçu, 2010, s. 186).

Sonuç

Batı mahsulü bir sosyopolitik gerçekliğe ve dönüşüme tekabül eden modernlik ve onun eylem hâli olan modernleşme süreci, 19. asırdaki radikal dönüşümler vesilesiyle, menşei olan coğrafyadan daha geniş bir alana yayılmış ve büyük değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Aydınlanmadan mülhem değerler manzumesiyle hayatı her veçhesiyle dönüştürme ve değiştirme gayreti içerisine giren modernite, zamanla kendi öz değerlerine ihanet etmiş, insanlığı onulmaz durumlarla karşı karşıya bırakmıştır. 19. yüzyılda sanayi kapitalizmiyle başlayan yabancılaşma süreci, makinenin yardımıyla etkisini kat kat arttırmış, iş bölümüne maruz kalan insanoğlu da eşyanın hâkimiyeti altında ontolojik sorunlara maruz kalmıştır. Kapitalist modernleşme sürecinin bir uzantısı olan iş bölümü, zamanla zorunlu hâle gelmiş ve uzun çalışma saatleri içerisinde insanların özgürlüğünü ellerinden almıştır. Vaat edilen değerlerin ve yaşam tarzlarının tesis edilememesi durumu, toplumun birçok kesimince eleştirilen bir olgu hâline gelmiştir. Batı mahsulü olan modernleşme sürecinin sathi bir anlayışla transfer edildiği ülkemiz de benzer sorunları yaşamaktan kurtulamamıştır. Nurettin Topçu hızla deforme olan bu kültürel yapımızın yeniden inşasına yönelik fikirler üretmiş, milletimizin ancak sınırları iman ve ahlak ilkeleriyle çizilmiş bir "Rönesans" hamlesiyle kurtuluşa ereceğini iddia etmiştir. Geline bu noktada modernlik sürecini farklı zamanlarda da olsa tecrübe eden Batı ve Türkiye içerisindeki düşünürler, hızla değişen ve menfi tesirler doğuran bu süreci kıyasıyla eleştirmişlerdir. Bu çalışmada farklı coğrafyalarda yaşayan düşünürlerin, benzer süreçlere dair paylaştıkları ortak analizlerin mukayesesi yapılmıştır.

Kaynakça

- Altun, F. (2003). Teknolojik determinizm ve bir muhalefet imkânı olarak internet. *Sivil Toplum*, 1(3), 7-15.
- Altun, F. (2011). *Modernleşme kuramı* (2. bs.). İstanbul: Küre Yayıncılık.
- Arendt, H. (1968). *The origins of totalitarianism*. New York: Schoken.
- Aysenever, K. (1999). Türkiye Cumhuriyeti'nin felsefi temelleri. *Doğu-Batı*, 8, 117-122.
- Baudrillard, J. (2010). *Tüketim toplumu* (4. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benjamin, W. (2012). *Pasajlar* (9. bs.). İstanbul: YKY.
- Berkes, N. (1975). *Türk düşününde Batı sorunu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

- Berman, M. (2012). *Katı olan her şey buharlaşıyor* (15. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davutoğlu, A. (1997). Medeniyetlerin ben idraki. *Divan*, 3, 1-50.
- Frisby, D. (2012). *Modernlik fragmanları*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Giddens, A. (2011). *Kapitalizm ve modern sosyal teori*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Göle, N. (2010). *İç içe girişler: İslam ve Avrupa* (2. bs.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Güngör, E. (1996). *İslam'ın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötügen Yayıncılık.
- Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin durumu* (5. bs.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma* (Çev. Ö. Doğan) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1995). *Aydınlanmanın diyalektiği* (C. 1) (Çev. O. Özügül). İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2007). *Postmodernite ile modernite arasında Türkiye* (2. bs.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kahraman, H. B. (2010). *Türk siyasetinin yapısal analizi-1, kavramlar, kuramlar, kurumlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Mcluhan, M. (2001). *Understanding media*. London: Rotledge.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve ideoloji* (2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1998). *Türkiye'de din ve siyaset* (5. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2009). *Türk modernleşmesi* (19. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Alman ideolojisi* (Çev. E. Aktan). Ankara: Alter Yayıncılık.
- Mollaer, F. (2007). *Anadolu sosyalizmine bir katkı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mollaer, F. (2008). *Türkiye'de liberal muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mollaer, F. (2009). *Muhafazakârlığın iki yüzü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öğün, S. (1992). *Türkiye'de cemaatçi milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Postman, N. (2009). *Teknopoli, yeni dünya düzeni* (2. bs.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sarup, M. (2010). *Postyapısalcılık ve postmodernizm* (Çev. A. Güçlü). İstanbul: Kırkgece Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve kültür* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Subaşı, N. (2005). *Ara dönem din politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Topçu, N. (2008). *Ahlak nizamı* (5. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2010a). *Kültür ve medeniyet*. (5. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2010b). *Ahlak* (2. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2011). *İsyan ahlakı* (7. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.