

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

Temel Problemleri Çerçevesinde Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*

*Mustafa KÖK***

Nurettin Topçu çağdaş Türk düşüncesinde bir felsefeci hatta tam ve kâmil mânada bir filozof olarak içinde yaşadığı toplumun, milletin, bütün insanlığın problemlerini kucaklamak isterken, fertlerin ve milletlerin şahsiyetlerini yoğurmada en büyük âmil olan dine karşı ilgisiz kalamazdı. İlk eserinden son makalesine kadar neredeyse hiçbir yazısı yoktur ki, ya doğrudan doğruya ya dolaylı olarak yahut da zımnen dinden bahsetmiş olmasındı. O yüzden biz ona bir çalışmamızda “din düşünürü”¹ demiştik. Gerçekten o bizim son devir din düşünürlerimizden birisiydi. Genel olarak dinin, özel olarak İslâm'ın hem teorik hem de pratik olan, yâni mahiyeti, kaynağı, ahlâki boyutu, eğitimi, siyaseti gibi bütün problemleriyle bu derece ilgilenmiş, dinin her meselesini kendi aslî meselesi yapmış bu çapta ikinci bir düşünürümüz yoktur, diyebiliriz. Fakat biz burada onun din konusundaki sadece teorik görüşlerine, yâni felsefî bakışına birkaç noktadan temas etmek istiyoruz.

* 4-5 Aralık 1998 tarihinde İstanbul'da yapılan **Nurettin Topçu Semineri**'ne sunulmuş olan tebliğ metnidir.

** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Mustafa Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, Dergâh Yay., İst., 1995, s.13.

Sistematik felsefe alanlarından biri olan “din felsefesi” yapmak bilindiği gibi “dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şumüllü ve tutarlı bir tarzda düşünmek ve konuşmak”² demektir. Problem alanları ise, metafizik ve kozmolojik, epistemolojik, din dili, dinî sembolizm, dinin ahlâk, sanat ve bilimle ilişkisi”³ başta olmak üzere bir dizi konudan ibarettir. Topçu, bunlardan çok yeni bir alan olan “din dili” yâni dinî hükümlerin dil ve mantık açısından değerlendirilmesi konusu hariç, hemen her problem alanına el atmış, çoğu için kitaplarında özel bölümler veya makaleler ayırmıştır. Biz bunlardan yukarıda andığımız çalışmamızda sadece ağırlıklı olan birkaçını inceleme konusu yapmıştık. O bakımdan Topçu’nun din felsefesi -külliyatının da yayımlanma şansına kavuştuğu şu günlerde- kuşatıcı şekilde tamamlanmalıdır, diye düşünüyoruz.

Topçu’nun din felsefesinin metodolojisinde, aksiyon felsefesinin kurucusu olan çağdaş Fransız filozofu Maurice Blondel’in yaklaşımının büyük etkisi olduğunu söylemek gerekir. Özellikle din felsefesinin epistemolojik boyutu olan akıl-îman (düşünce-inanç) ilişkisine dair görüşlerde bu etkiyi farkedebiliyoruz. Hilmi Ziya’nın ifade ettiği gibi, M Blondel açısından akıl ile îman arasındaki münasebet hakkında üç tez konulabilir: 1. Akıl ile îman arasında vazgeçilmez bir zıtlık vardır, denilebilir ve kasıtlı olarak biri diğerine fedâ edilir. 2. Bu ikisi arasında ilk bakışta farkına varılmayan derin bir âhenk bulunmaktadır; aynı hakikati ifade eden, fakat ayrı dillerde yazılmış iki metin gibi. 3. Aklın, kendi yetersizliğini görerek derûni boşluğunu îman tarafından doldurmaya izin verdiği kabul edilir.⁴ Hilmi Ziya’ya göre bunlardan birincisinin temsilcisi Gazâlî sayılır. Onun Batı Ortaçağı’na da etki ettiği ve Yeni Çağ’da da İskoçya Okulu ile aynı anlayışın Hamilton tarafından temsil edildiği bilinir. Bunun adı fideizm (îmancılık) dir. İkinci yol olan akıl-îman uzlaşmasına örnek ise, birçok iskolas-tik filozofla birlikte bizde de Muhyiddin-i Arâbî, işrakîler ve benzerleridir. Fakat üçüncü yola gelince onu ilk teklif eden M. Blondel olmuştur. Her şeyden önce, akıl ile îman birbirine karşıt görülürse, çelişki bunlardan biri lehine halledilebilir. Buradan ya akıldan başka hakikat kaynağı kabul etmeyip bütün dinleri masal ve hayâl gücünün mahsulü sayan ölçsüz bir rasyonalizm, yahut aklın rolünü en aşağıya indiren, onu alçaltan, vardığı her bilgiyi yüzeysel gören bir

2 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir, 1987, s.2.

3 a.g.e., s.9.

4 H. Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İst., 1936, s.75 vd.

îmancılık doğmuştur. Bunların ikisi de hatalıdır. Çünkü bilinen bir gerçektir ki, akıl insanın tamamı değildir. Onun duyu verilerinden, duyu hâllerinden, şuurun dinî hâllerinden hiçbir olguyu ihmâl etmeye hakkı yoktur. Öbür yandan, sade îmanı öne çıkarmakla da akli susturamayız. Çünkü görünüşler âlemiyle derinlikler âlemi birbiriyle bağlantısız kalamazlar. Görünüşler âlemi de ne olursa olsun gerçektir. Akıl ile îmanın âhengi, bir bakıma örtüştüğü tezi birincisine göre daha makûl gelebilir. Çünkü görünüşte kavgalarına rağmen, aynı gerçeğin iki yüzü gibi anlaşılabilir. Ne var ki bu iki bilgi şeklinin birbirini tamamıyla kaplayıp kuşattıkları da asla söylenemez. Öyle olsa bu ikisi, yâni akıl ile îman bilgisi ayrı ayrı şeyler olmazlar, bize de ya akıl ya îman kâfi gelebilirdi.⁵ O halde aklın uzanamadığı yere îman ulaşıyor ve böylece onu tamamlıyor. Bu ikisi, birinci tezdeki gibi birbiriyle karşıt değil, ikinci tezdeki gibi bir madalyonun iki yüzü şeklinde paralel değil, fakat birbirinin tamamlayıcısıdır.

İşte Nurettin Topçu bu problemi ilk eseri olan İsyân Ahlâkî'nda iki boyutuyla tartışmıştır. Önce “düşünce-inanç” ilişkisi çerçevesinde ve Yeniçağ filozoflarından Pascal, Kant, Fichte ve Hamilton ile çağdaş filozoflardan pragmatizmin kurucusu W. James nezdinde tartışır. James, düşünce ve inancı hakikat yapan şeyin onların pratik başarısı, yâni faydası olduğu teziyle kabul edilemez bir duruma düşmektedir.⁶ Pascal'da inanç dinî ve ahlâki gerçeklere yükselme vasıtası olmakla birlikte, bedenî, aklın ve dinî hakikatleri birbirinden ayırmakta ve aralarında uçurum bulunmaktadır. Kant'da, teorik ve pratik akıl ayrılığı, bilginin ve inancın ayrılığı şeklinde gözükmekte, o, “yerine inancı koymak için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım” demektedir. Fichte'de inanç bilginin bütün alanlarına yayılmasıyla çalışılmakla beraber, ona aklın inkârı ve ithamıyla ulaşılmakta. Hamilton, inancı “aklın ilk şartı” sayarak diğerlerinden farklı bir adım atmamakla birlikte, sonunda inançla bilgiyi birbirinden ayırmakta, o da ikilikten bir türlü kurtulamamaktadır. (Bu ikiliğin akli susturmaya çalışan fideizmden kaynaklandığına yukarıda işaret edilmişti.)

Bütün bu görüşleri İsyân Ahlâkî'nda tahlil ve tenkit ettikten sonra Topçu kendi inanç anlayışını ortaya koyar. Ona göre inanç, benliğin eşya üzerindeki hareketi olmak bakımından gerçek, tam ve yaşanmış bir bilgidir. İnançta, büyük

5 a.g.e., s.76

6 Topçu, sonraki yazılarından birinde pragmatizmi “Pozitivizm ve Sosyalizm”le birlikte hakikat düşmanı üç felsefeden biri” diye nitelendirir. Bkz. Yarımkı Türkiye, Dergâh Yay., 4. Baskı, İst., 1997, s. 67-72.

ölçüde ferdî irade rol oynamaktadır. Meselâ, akıl yürütmede yaratıcı ve yapıcı olan şahsi niyet ve inançlarımızdır. Blondel'in deyimiyle, insan hakikate beden ve ruh olarak ancak "varlığın bütünü" ile gidebilir. Topçu'ya göre "muhtelif tanıma şekilleri, fertleri birbirinden ayıran farklılıklardan gelir. Her bir ferdin bir obje veya bir hareket üzerindeki hükmü herkesin kendi kişiliğine ve kendi şahsi tarihine bağlıdır. İnsan bilgisinde hüküm, bir defaya mahsus oluşmuş bir kavramdan daha geniş bir paya sahiptir, denilebilir." Düşünce hareketi, zorunlu bir ızdırabı da beraberinde getirir. "Bir şeyin ızdırabını çekmeyen onu ne tanıy ne de sevebilir." İnançlarımız bizimle eşdeğerdedir. Bir kişinin inanç düzeninin bozulması beraberinde bütün kişiliğinin parçalanmasına da yol açar. Şahsiyet bozukluklarının ortaya koyduğu gerçek budur.⁷

Görüldüğü gibi M. Blondel'den hareketle geliştirilen bu anlayışın, eserin bundan altmışdört yıl önce (1934'de) basıldığı hesaba katılırsa, fevkalâde ileri bir konumda olduğu söylenmelidir. Son yıllarda Batı düşüncesindeki aşırı düalizmin medeniyetindeki düalizme de yol açtığı tartışmalarının sıkça yapıldığı dikkate alınırsa orada Topçu'dan da bir nebze destek bulunabilir⁸. Topçu'nun henüz yirmibeş yaşında bir insan olarak bu doktora tezini ortaya koyduğu hesaba katılırsa fikrî olgunluğuna ne kadar genç yaşta eriştiğini de anlamak mümkün olur. Özellikle onun "Her bir ferdin bir obje veya bir hareket üzerindeki hükmü (yâni düşüncesi veya inancı) herkesin kendi kişiliğine ve kendi şahsi tarihine bağlıdır." görüşü, sadece fertler için değil, milletler için de gerçekliği olan, her bir milletin kendi medeniyet halkası içerisinde kendine özgü bilgi ve değerler yaratabileceği sonucunu da doğuran, fevkalâde kapsamlı bir görüştür. Olgunluk döneminde bu görüşlerini pekiştirmiş ve o dönemdeki bir yazısında bilimin bile millî olabileceğine Léon Bronschving'in şu sözünü delili getirmiştir. "İlim aynı ilim, lâkin insanlık aynı insanlık değil, işte bütün mesele burada, bu mesele istikbâlimizin meselesidir." Çünkü Topçu'ya göre her millet, her toplum, felsefî, ilmî, sanata ve dine dair hükümlerini kendi ruh kabiliyeti ile kendi iradesiyle yoğurmuş, her birine kendi karakterini vermiştir. Bu yüzden ilmin metod-

7 Topçu, İsyân Ahlâkı, Dergâh Yay., 2. Baskı, İst., 1998 ("İnanç Nedir?" bölümü, s.123-137 arası) ; Krş. Kök, a.g.e., s. 37-43

8 "Bir nebze" deyişimizin sebebi, Topçu'nun bilinen anlamdaki her çeşit kategoriden birine tam olarak asla sokulamayacağına inandığımızdır. Çünkü bu görüşlerin ileri ucunda (6. Dipnotta bahsettiğimiz hakikat düşmanı felsefelerin) salt bir relativizm bulunmaktadır. Oysa Topçu, relativist düşüncenin hiçbir türüne açık değildir.

ları ve ortaya koyduğu ilmi zihniyet her yerde başkadır. Belki aynı sonuçlara varılır, fakat yolları başka başkadır. Bilimsel araştırmalarda Almanların daha çok akılcı, İngilizlerin deneyci, Fransızların ise tenkitçi zihniyeti hakim kılmaları bu çerçevede anlaşılmalıdır.⁹ Açtığımız bu parantezden anlaşıldığı üzere din felsefesi, sadece dinin felsefesi değil, başlangıçta da söylediğimiz gibi inanç ilişkisi çerçevesinde, bilginin, ahlâkın, hatta bilimin ve medeniyetin de felsefesidir.

Topçu, “akıl-îman ilişkisi”ni daha genel ve alt bir boyut olan “düşünce-inanç ilişkisi” çerçevesinde bırakmamış, İsyân ahlâkı başta olmak üzere diğer yazılarında meseleyi kendi özel boyutuna taşımış ve orada bizatihi îman problemini, hem de “mistik îman” kavramı çerçevesinde tartışmıştır. Çünkü her îman bir inancın ifadesi olmakla birlikte her inanç bir îman derecesine yükselmeyebilir. Ona göre “inançla îman arasında bir mahiyet farkı değil, bir derece farkı vardır. Bir inancın îman haline gelebilmesi için insanın ruhunda süreklilik kazanması ve hayatına da hâkim olması gerekir. Bir îman, ruhun alanını tek başına kaplamak üzere, bütün diğerlerini boğarak veya az çok onları gözden düşürerek gelişen bir inançtır. İman, basit bir inançtan, işte bu ruhu tek başına kaplama özelliğiyle ayrılır. Varlığın sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden başka birine kendini teslim etmesi anlamında îman, aşkla aynidir.”¹⁰ Peki îmanın mistikliği ne demektir? Bu, îmanın mistik âleme atılması demektir. Düşünürümüze göre îmanın mistik özellik taşımasının iki önemli sebebi bulunmaktadır. Birincisi, benliğin hem kendi kendisini tanıması, hem de inançların inancı olan “Zorunlu Varlık”la içten birleşme hâli, “hayâlde ve hakikatte, kurtuluşa ermek için” ona –yâni Zorunlu Varlık’a- sığınma çabasıdır. İmanın mistik bir nitelik arzemesinin ikinci sebebi ise, “onun aklın alışılmış sınırlarını aşması, bundan da öte, bizzat akli bir mâverânın eşiğine kadar sürüklemesi, düşünen aklın ışığını gölgeleyen ve hatta boğan çok büyük bir iç aydınlanma sağlamayı başarmasıdır.”¹¹ Bu noktada Topçu, kendi mistik îman anlayışının asla İngiliz Kardinali Newman’daki fideizm (îmancılık) ile ilişkisinin olmadığını, onunkinin akla karşıt olan, bir tabiat-üstüne bağlanma ihtiyacından doğan soyut ve rasyonalist bir

9 Topçu, Kültür ve Medeniyet, Hareket Yay., İst., 1970, s.10 vd.

10 Topçu, İsyân Ahlâkı, s.145. (İmanın epistemolojik tasvir ve tahlili konusunda yakın zamanda etraflı bir müstakil çalışma için bkz: Hanifi Özcan, Epistemolojik Açından İman, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay., 2. Baskı, İst., 1997

11 a.g.e., s.145, 146

psikolojiden kaynaklandığını, oysa kendi mistisizminin, akli ve îmanı tam bir mükemmellik derecesine sürükleyen, hayat suyunu bizzat insanın hareketinden alan, somut bir psikolojiden yola çıktığını söyler.¹² Buradan Newman'ın yorumcularına göre “îmanın akıldışılığı” kendi konusunun akıldışılığı, yâni irrasyonelliği sonucunu doğurmaktadır. Oysa Topçu'nun mistik anlayışında îman aklın dışında değil, ötesinde bir noktaya ulaşmaktadır. İmanın akla karşıt ve onun dışında olması başka şey, onu aşkın olması daha başka bir şeydir. Aklın dışında olma, yâni irrasyonellik, “akla aykırılık” (anti-rasyonellik) kavramıyla birlikte îman olgusunu kendiliğinden “esrarengiz” bir anlama büründürmekte ve bu anlayış ister istemez din karşıtı zihniyetlerde veya dini sadece bir fenomen olarak kabul eden kimselerde onun hafife alınmasına sebep teşkil etmektedir. Çünkü dinî bir inanç sahibi olmak, onlara göre peşinen akıldışı, irrasyonel, dolayısıyla de “esrarengiz”, “karanlık” birtakım şeylere bağlanmayı birlikte çağrıştırmaktadır. Topçu âdeta bütün bu istismar kapılarını kapatmak için, “Aksine bizim îman hakkındaki mistik anlayışımız hiçbir esrarı gerektirmez; o, kesinlikle bir ihtiyaç olarak değil, fakat insanın bütün varlığı ile, ruhu ve bedeni ile, zekâsı ve hareketi ile ulaştığı bir sonuç olarak ortaya çıkar.”¹³ demektedir.

Topçu, mistik îmanın estetik yâni sanatla ilgili ve dinî boyutlarını ayrı ayrı ele alıp işlemiş olmakla beraber biz, sanat cephesini bu konuya hasredilmiş öbür tebliğlere bırakarak onun din felsefesinin can alıcı noktasını teşkil eden dinî mistisizmine, ya da mistik psikolojisine bir başka cephesiyle de temas etmek istiyoruz. Bu, mistiklik ile din arasındaki ilişki problemidir.

Nurettin Topçu, bu konuyu özellikle İsyân Ahlâkî'nın “Dinî İman” bölümüyle daha sonra yayımladığı bir serî hâlindeki “Din Psikolojisi” makalelerinde ele almıştı. Anılan yerlerde hem semâvi dinlerin kaynağı olarak mistikliği, hem

12 a.g.e., s. 146 vd. (Bu arada “İsyân Ahlâkî” eserinin orijinal adı olan “Conformisme et Révolte”un alt başlığının “İnanç Psikolojisi Hakkında Bir Deneme” olduğunu hatırlatalım.)

13 a.g.e., aynı yer. Bergson mistisizmi üzerine yaptığımız bir çalışmada mistisizm için yüklenen bu “irrasyonellik”, sıfatını tartışmış ve “mistik sezginin akli aştığı, ancak akıldışı (irrasyonel) veya akla karşı (anti-rasyonel) bir nitelik taşımadığı, belki bu yüzden ona, Bergson'un hayatın kaynağında gördüğü şuur-üstü şuur veya şuur ötesi şuur (Supra Conscience) teriminden hareketle akıl-üstü (supra-rationel) sıfatının uygun düşebileceği görüşünü savunmuştuk. Buna göre mistik îman ve onun bir sonucu olan mistik bilgi için “irrasyonel” değil, “supra-rasyonel” demek gerekecektir. Bkz. M. Kök, Bergson Mistisizmi ve Problemleri, Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst, Erzurum 1996, s.113

de dinî bir tecrübe şekli olarak mistik psikolojiyi incelediğini görüyoruz. Mevlâna ve Tasavvuf ile İslâm ve İnsan adlı eserlerinde ise aynı konuları farklı ve özel boyutları içerisinde yer yer metafizik bir problematik veya psikolojik tahlillerle işlemeye devam etmiştir. Ona göre mistiklik ile din kıyaslanınca önce gelen mistikliklerdir. L. Massignon, R. Bastide ve M. Blondel'le birlikte o da ağırlıklı olarak semâvi dinlerin ve hatta Budizm'in de mistik hamlelerin somutlaşmasıyla doğduğu, İslâm'ın Hz. Muhammed'e vahyinin mistik yaşantılarıyla birlikte geldiği, ardından İslâm tasavvufunun da Kur'an'dan çıktığı, Hristiyanlığın bütün mistik hâdiseler alayıyla birlikte Hz. İsa'nın Havâirileri'nin yanına inişindeki ruh akışından tezahür ettiği, peygamberler ile velîlerin büyük mistikler olduğu kadar vicdan âlemimizin de inkılâpçıları olarak ortaya çıktıkları kanaatinde-dir.¹⁴ Ancak burada bir hususa daha işaret etmek istiyoruz ki, Topçu, İsyân Ahlâkı'nda mistisizmin sadece tek Allah'lı dinlerde bulunduğuna, diğer bütün ilkel dinlerin, ancak dinin üstün şekli olan mistik dinî hayata hazırlayıcı nitelikler taşıdığına inanırken¹⁵ bu eserden otuziki yıl sonra yazdığı "Din Psikolojisi" makalelerinde bir adım daha atmış ve bazı dinler tarihçileriyle beraber mistisizmin en ilkel dinlerin bile esası olduğunu kabul etmiştir. Meselâ Klan'ın dini olan totemizmde bile mistisizm bulunduğunu söylemektedir. Bu kanaate göre Klan'ı temsil eden ve öz olarak kendisinden geldiğine inanılan totemin kutsallığı Mana'dan kaynaklanmaktadır. Totem aynı zamanda Mana'nın da sembolü durumundadır. Totem dininde Tanrı tasavvurunun başlangıcı olduğu düşünülen Mana, evrenin her yanına ve bütün varlıklara yayılmış, sinmiş bulunan; hem âleme nizam veren hem de insanın bütün hayatına hâkim olan esrarengiz gücün adıdır. İlkel bir din olan totemliğin esası sadece bununla kalmıyor, ilkel insanın aynı zamanda bu evrensel güce iç hayatıyla iştirak halinde bulunduğu inancıyla devam ediyor. Bu anlamda dinlerin mistik tanımında bulunan "içsel bağlarla kendisine sağladığımız kudret" kavramı, yâni böylesine tasavvur edilen Tanrı düşüncesi, en ilkel din olduğu söylenen totemizmde "Mana" anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacılar tarafından, Mana ile içsel birleşmenin Klan'da hem ferdi hem de toplu halde yapıldığı ileri sürülmektedir. Fertler bir seri ey-lemlerle kendilerinde doğurdıkları buhranlı taşkınlıklar sayesinde âdeta kişiliklerini kaybediyorlar. Böylece Mana'ya iştirak ettiklerini ve kendilerine bir

14 Topçu, İsyân Ahlâkı, s.169-172

15 a.g.e., s.169 vd.

takım ruhların ve görünmeyen varlıkların hâkim olduğunu hissediyorlar. Ancak bu şekilde, yâni “dinî yaşayış”ın zirvesi olan bu birleşme hâlinde tam tatmine kavuşuyorlar. O hâlde “kendisine içsel bağlarla bağlandığımız” mistik Tanrı tasavvuru daha ilk dinlerden başlamış, Hint dinlerinden geçerek ve tabii ki evrimleşerek İbrahim dininden İslâm’a kadar uzanmıştır.¹⁶

Son olarak din felsefesinin temel bahislerinden olan dinî tecrübenin Topçu’daki yansımasına değinmek istiyoruz. Düşünürümüz bu konuyu en yoğun şekilde Allah şuurunu ve ibadet psikolojisi çerçevesinde işlemiştir. Biz ibadet psikolojisini tasavvuf tebliğine bırakıyor, Allah tasavvuru çerçevesinde olanını değerlendirilmek istiyoruz.

Topçu’ya göre, Budizm’i istisna sayar veya onu bir bilgece yaşayış şekli olarak kabul edersek, her dinin esası Allah’a inanmaktır. Acaba “düşünen insan”ın tasavvurundaki Allah nasıldır? Din psikolojisi Allah’ı şöyle tarif eder: “Allah, insanın kâinata ve kendi üzerine hâkimiyetini kabul ettiği ve içsel bağlarla kendisini bağlı hissettiği kudretin adıdır.” Her akıl sâhibi olan ve her düşünebilen insan, kâinata dikkatini çevirdiği zaman, onda hüküm süren ilâhi kudreti anlayabilir. Ama dindar olabilmek için bu yetmez; Allah’ın kendi üzerine de hâkimiyetini kabul etmek ve O’na teslim olmak lâzımdır. Aklın, kâinata hâkim bir gücü kabul etmesi zor değildir, fakat insanın kendi varlığının da yine aynı kudretin tesiri altında olduğunu, ilâhi plânda kendi mukadderatının da çizilmiş bulunduğunu kabulü diğeri kadar kolay olmasa gerek. Buna inanmak için varlığımızın iktidar olarak ortadan kalkması lâzımdır. Kendi varlık gururumuz bize durmadan kendi kudretimizi telkin ediyor. İşte hayat hamlesiyle sürekli artan bu benlik gururumuzu yendikten sonra kudretimizin hiç olduğuna, bizi yöneten gücün bizden başkası olduğuna inanmak, Allah’a inanmanın esaslı safhasıdır. Allah’ın kâinat üzerindeki gücüne inanmak sırf nazârî ve objektif bir iman olduğu hâlde, kendimiz üzerindeki hâkimiyetine inanç, davranışlarımıza sinmiş samîmi ve gerçek bir imandır. Birincisi zekânın, ikincisi kalbin bilgisidir, dindara ahlâki hayat bağışlayan da bu ikincisidir.

Allah’ı tarifteki ikinci unsur olan, “içsel bağlarla bağlandığımız kudret” kavramına gelince, Topçu’ya göre dinî hayatın derin tabakaları asıl burada bu-

16 Topçu, İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf, Dergâh Yay., İst., 1998 (Ek bölüm, s.198 vd.). Biz bu konuyu Bergson Mistisizmi’nde mistiklik-din ilişkisi kapsamında işledik. Bkz. Bergson Mistisizmi ve Problemleri, s. 75,76.

İnür. Allah'a inanışın aktif unsuru burası olduğu gibi, insanın dünyevî kaygılarından sıyrılıp ilâhi bir hayata kavuşması da burda başlar. İşte asıl şeklini mutasavvıfların yaşadığı ve daha aşağı derecelerine ise ibadetle ulaşılabilen dinî tecrübe, Allah'la insan arasında kurulan bu içsel münasebetin tecrübesidir. Kâinatı temâşada bir nazariye, kendi üzerimizdeki hâkimiyetini teslimde bir îman olan Allah, bu sonuncu safhada ruh için bir deneme konusu olmaktadır. Bununla sanki ilâhi bir kapı insan tarafından zorlanmakta; karanlıktan aydınlığa, sonluktan sonsuzluğa, ulaşılmaktadır. Bu mertebeye ulaşanlar, Pascal'ın "hem akıllı hem bahtiyar" dediği kimselerdir. Bunun yanında, "Allah'ı arayıp bulamayanlar, akıllı fakat bedbahttırlar; ne arayıp ne de bulanlar ise, hem akılsız hem de bedbaht olanlardır."¹⁷

Görüldüğü gibi Topçu'daki Allah şuuru aklî bir tasavvur hâlinde zekânın bilgisi olarak başlıyor, Allah'a inanışın aktif unsuru olan dinî tecrübe ile, "kalbin bilgisi" ile bitiyor. Topçu, kalb bilgisinin kaynağı olarak kalb-teknîği, ilham, rûhi deneme, dinî tecrübe gibi terimleri kullanmıştır. Ayrıca olgunluk ve yaşlılık dönemindeki yazılarında giderek kalb bilgisi ve ilhama daha çok yer vermeğe başladığını, aklı ilhama dayandırmak istediğini söyleyebiliriz. "İlhama dayanmayan akıl belki iyi ve bazan mükemmel münasebetler kurucudur. Fakat yaratıcı ve kurtarıcı olamaz."¹⁸ derken buna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Peki Topçu'daki dinî tecrübenin sınırı nedir? Bunun sınırı elbette ilâhi iradeyle iştirak noktası, Hallâc'ın ulaştığını söylediği "En'el-Hakk: Ben Hakikatim ya da Hakk'ım" mertebesidir. Topçu İsyân Ahlâkî'nda temellendirdiği din felsefesini Hallâc'ın Allah şuurunda ulaştığı zirveyi ifade eden bu sözü üzerine bina etmiştir diyebiliriz. Bütün dünya görüşü ve felsefesinin çekirdeğini oluşturduğu bu ilk eserinde insanın hürriyet idealini tartıştıktan sonra, onu esir alan kuvvetlerden bizzat kendi benliğini, toplumdaki dayanışma ve zorbalıkları, bunlardan kurtuluş için geliştirilen anarşist, tabiatçı ve iradeci teorileri ayrı ayrı tahlil edip, onların yetersizliklerini ortaya koyar ve nihayetinde kendi teorisini vazedir: Bu, insandaki isyan şuurunun tahlilinden çıkarılmış, Hallâc'ın mistik kişiliğinde şekillenen, insanın tam ve kâmil anlamda hürriyetine yol veren, benliğimize (nefsimize), bizi esir alan her çeşit otorite ve taassuba, uysallık iradesi-

17 a.g.e. (Ek bölüm s.194-198) ; Krş. Kök, N. Topçu'da Din Felsefesi, s. 9,10.

18 Topçu, a.g.e., s.18 (Muhtelif eserlerinde böylesine birçok ifadesi olduğunu kaydetmek mümkün.)

ne başkaldıran bizdeki Allah'ın iradesidir, yâni "Allah'ın insanda isyanı"dır. "Kendi yetersizliğinin şuuruna varan mistiğin iç mücadelesinin gayesi, bu insani yetersizliği ilâhî şuur ve hareketin mükemmelliğinde yok etmektir; bu belki bir ölçüde Tanrılaşmak, bir anlık da olsa, âdeta Allah'ın varlığında kaybolmaktır. Bu sûfilerin ifadesine göre "Vahdet (birlik)in şuuruna ermektir; işte böylece Hallâc, bütün beşerî yetersizliklere karşı isyan etmek sûretiyle ulûhiyete ererek bu varlıkla birleşmeyi gerçekleştirecek (Vahdet-i Vücut) ve "Ben Hakikatim" veya "En'el Hakk" diyebilecektir.¹⁹

Böylece Topçu, ahlâk, sanat, toplum ve devlet felsefesi çerçevesinde daha ilk eserinde ortaya koyduğu din felsefesini, "isyan iradesi"yle birlikte, insanın bir anlık da olsa "Allah'la bir olduğunun şuuruna varması" demek olan en yüksek dinî tecrübe ile tamamlamaktadır. Dinî tecrübeyi bütün din ve ahlâk felsefesinin temelini koyan düşünürümüzün bu konuyu Bergson'daki "mistik sezgi" kavramı etrafında işleyen ikinci müstakil bir eseri olduğu²⁰ hesaba katılırsa onun bütün felsefesinde mistisizme, bizdeki adıyla da tasavvufa verdiği değer anlaşılır zannediyoruz.

Tabii burada bir de "mistik tecrübenin epistemolojik değeri" bahsi günde- me getirilebilir ve ayrı bir satırbaşı açılabilir. Başka bir çalışmamızda²¹ müstakil olarak ele aldığımız bu hususu detaylı bir konu olduğu ve Topçu'nun kendi din felsefesinde de aslî bir yere sahip bulunmadığı düşüncesiyle bu yazıya dahil etmiyoruz.

Görüldüğü gibi, Topçu'nun din felsefesini bazı temel problemleri çerçevesinde ve son derece sınırlandırılmış olarak vermekle yetiniyoruz. Oysa Topçu'da dinin öbür değer alanları; yâni, en başta ahlâk olmak üzere sanatla, bizatihi bilgi ve bilimle, devlet ve toplumla, eğitim ve kültürle, millet ve milliyetçilikle çepeçevre ilişkileri vardır ki biz onlara burada yer vermiyoruz.

19 Topçu, İsyân Ahlâkı, s.207

20 Topçu, Bergson, Dergâh Yay., 2. baskı, İst., 1998

21 Mustafa Kök, Bergson Mistisizmi ve Problemleri, ("Dinî Tecrübenin Değeri ve Bergson" bölümü), s. 114-144.