

T.C

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

DİN VE FELSEFE İLİŞKİSİ: NURETTİN TOPÇU ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Seyfettin İLİTER

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Şahin EFİL

MALATYA/2015

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**DİN VE FELSEFE İLİŞKİSİ: NURETTİN
TOPÇU ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Şahin EFİL

HAZIRLAYAN

Seyfettin İLİTER

Jürimiztarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans/ doktora tezi (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarakAnabilim, Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı	İmzası
1.	
2.	
3.	
4.	
5.	

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ.....	1
1. Nurettin Topçu'nun Entelektüel Hayatı	1
2. Din Ve Felsefe İlişkinin Tarihçesi	8
2.1. Batı düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi	8
2.2. İslam Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi	15
BİRİNCİ BÖLÜM: NURETTİN TOPÇU'NUN FELSEFE ANLAYIŞI	
1.1. Bir Disiplin Olarak Felsefe.....	22
1.2. Pragmatizm, Pozitivizm ve Bergsonculuğun Ele Alınışı	26
1.3. Felsefe ve Akıl ilişkisi	30
2. BÖLÜM: NURETTİN TOPÇU'NUN DİN ANLAYIŞI	
2.1. Din	33
2.2. İnsan ve Toplumun Gelişimi İçin Dinin Önemi	36
2.3. İmandan Mistik Yaşama Geçiş Olarak Din.....	39
3. BÖLÜM: NURETTİN TOPÇU'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ	
3.1. Hakikati Anlama Yolunda Din-Felsefe Birlikteliği	45
3.2. İnanç-İman-Mistisizm Bağlamında Din-Felsefe İlişkisi	50
3.3. Bilginin İnşasında Bir İmkân Olarak Din-Felsefe Bütünlüğü.....	56
SONUÇ.....	61
KAYNAKÇA	65
ÖZET	71
ABSTRACT	72

ÖNSÖZ

Nurettin Topçu, 20. asırda, Türkiye’de yetişmiş olan önemli felsefeci ve mütefekkirlerinden biridir. Onun düşünce dünyamızda önemli bir yere sahip olmasının temel nedenlerden biri ise imparatorluktan cumhuriyet’e dönüşen bir devletin yaşamış olduğu düşünsel, toplumsal ve siyasal problemlere karşı, kendine özgü cevaplar vermesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir geçiş döneminde yaşamış olması ayrıca onun hem muhafazakâr hem de batılı değerleri yakından tanınmasına ve buna uygun çözüm önerileri sunmasına olanak sağlamıştır.

Eğitimini felsefe üzerine yapmış olan Topçu, Fransa Sorbonne Üniversitesi’nde *İsyan Ahlakı* adlı doktora tezini hocası Maurice Blondel’in *Hareket Felsefesi*’ni merkeze alarak tamamlamıştır. Bu eğitim sürecinden sonra onun hem ahlak hem de felsefe alanlarındaki düşüncelerinde bu fikrin ağırlığı etkili olmuştur. Ona göre bu hareket fikri, yalnızca bedene ilişkin basit bir eylem olmayıp aynı zamanda dini ve mistik bir içeriği bulunan bir felsefe anlayışıdır. Topçu, hareket felsefesinin bu özelliğinden dolayı, onu bilhassa dönemin hakim düşünce ekollerinden olan Pragmatizm ve Pozitivizm karşısında bir karşı duruş olarak temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Onun bu felsefe anlayışını, din hakkındaki düşünceleri ile birlikte anlamaya çalışmak, onların hangi noktalarda bir uyum içerisinde olduklarını ve hangi hususlarda birbirlerinden ayrıldıklarını tespit edip açıklamaya çalışmak, tezin amacını oluşturmaktadır. Öncelikle belirtmelidir ki, bir felsefecinin sistemini açıklamaya çalışmak, öncesinde onun yaşamış olduğu dünyanın zihinsel vaziyetini bilmeyi gerektirmektedir. Bu husus için, giriş kısmında Topçu’nun, içerisinde bulunduğu entellektüel dünyanın genel bir tahlili yapılmaya çalışılmıştır. Onun yaşamış olduğu dönem zengin bir fikri iklimin olduğu zaman dilimine denk düşmektedir. Çünkü, bu dönem hem Osmanlı İmparatorluğunun hem de Cumhuriyet Türkiye’sinin belli bir dönemini kapsamaktadır. Başka bir deyişle o, bir yanda muhafazakâr diğer tarafta ise modern olarak ifade edilebilecek bu iki dünyanın düşünce adamı olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla Topçu, böyle bir fikir ikliminde hareket felsefesini kendi düşünsel hayatının merkezine almıştır. Hiç kuşkusuz daha ziyade dini ve mistik bir karakteri olan bu felsefe anlayışı, dolayısıyla din ile de yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Büyük ölçüde birbirlerinden uzak olan alanlar olarak ifade edilen din ve felsefe, Topçu açısından bunun aksi düşünülerek ve hatta biri diğerini gerektirecek bir

tarzda ele alınmıştır. Fakat bu ilişkinin köklü bir tarihsel arka plana sahip olduğu düşünüldüğünde, bu mevzunun düşünce tarihinde nereden başladığını bilmenin faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur. Bunun için, tezin diğer bölümlerinden önce bu kadim ilişki, ilkçağ öncesinden başlamak suretiyle ele alınmış ve modern döneme gelinen sürece kadar bu mevzu hülasa edilmeye çalışılmıştır.

Din ile Felsefesin tarihsel süreçteki ilişkilerinden sonra, birinci bölüme giriş yapılmıştır. Bu bölümde, Topçu'nun felsefi etkinlikten ne anladığı açıklanmaya çalışılmıştır. Hiç kuşkusuz onun felsefeden kast ettiği şey ise hareket felsefesidir. Bu anlayış, hem düşünce hem de eylem göz önünde bulundurularak *Mutlak Varlık* olarak ifade edilen Tanrı'ya ulaşmayı sağlayan bir felsefi sistemdir. Buradan hareketle, eşyanın zıddı ile kaim olduğu bilindiği için hareket felsefesinin, bilhassa Pozitivizm ve Pragmatizm karşısında nerde durduğu açıklanmaya çalışılarak Topçu'nun bu fikirlere getirmiş olduğu eleştirilere yer verilmiştir. Daha sonra felsefi düşünmenin vazgeçilmez bir gerekliliği olan akıl bahsine değinilecek ve felsefenin akıl ile olan ilişkisi ele alınacaktır.

Genel olarak onun felsefeye ilişkin görüşünün anlatıldığı birinci bölümden sonra ikinci bölüme geçilerek onun din anlayışı ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bölümün son başlığı olan inanç, iman-mistik iman kavramlarına değinilerek üçüncü bölüme geçilecektir. Bu bölümde ise, onun din ve felsefenin hangi noktalarda beraber ele alınabilecekleri özellikle, hakikat, bilgi ve iman-mistik iman dolayımında ele alınarak bu mefhumlar çerçevesinde bu ilişkinin imkânı serimlenmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise Topçu'nun felsefe ve din hakkındaki görüşleri bağlamında, bu iki alanın birbirleri ile olan ilişkilerinin genel bir tahlili yapılarak, bu alanların birbirlerinden ayrı düşünülemeyecek mahiyette oldukları vurgulanmaya çalışılmıştır. Netice olarak, hem felsefe hem de din, Topçu düşüncesinde biri diğerini gerektirecek tarzda bir ilişki içerisinde oldukları belirtilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle bu tezin yazılma sürecinde bize kapılarını her daim açan danışmam hocam Yrd. Doç. Dr Şahin Efil'e, umutsuzluğa düştüğüm anlarda samimiyetlerini eksik etmeyen arkadaşlarım Musa Azak, Yasin Parlar, Osman Gazi Birgül ve Fatih Öztürk'e teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca bölümünün diğer kıymetli öğretim elemanlarına da şükranlarımı sunuyorum. Son olarak, yüksek lisansa başlama hususunda beni cesaretlendirmekle kalmayıp aynı zamanda bana hertürlü maddi ve manevi desteği sağlayan kıymetli büyüğüm Mahmut Erdil'e şükranlarımı borçluyum.

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı geçen eser
a. g. m.	: Adı Geçen Makale
Bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
s.	: Sayfa
ed.	: Editör
Yay.	: Yayınları
İsam.	: İslami Araştırmalar Merkezi

GİRİŞ

1. Nurettin Topçu'nun Entelektüel Hayatı

Türk-İslam düşünce geleneğinin önemli simalarından biri olan Nurettin Topçu, 1909 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Eğitimine Valide Sultan Mektebinde başlamış olan Topçu, sonrasında İstanbul Lisesi'ne gitmiştir. Lise tahsilinden sonra da Fransa'da lisans ve doktora eğitimi görmüştür. Farklı yerlerde eğitim görmüş olması onun hem geleneksel hem de modern değerleri tanınmasına imkan sağlamıştır.¹ Bununla birlikte onun doğmuş olduğu yıllar, Anadolu coğrafyasında büyük karışıklıkların yaşandığı bir döneme tekabül etmektedir. Zira büyük bir imparatorluğun bakiyesi olan halk, artık sınırları daralmış olan bir coğrafyada farklı bir yönetim şekli olan cumhuriyet rejimi ile yönetilmeye başlanmıştır. İmparatorluğun gelenekçi yapısı ile cumhuriyetin modern yüzü arasında kalmış olan Anadolu insanı, düşünce olarak da farklı felsefi ve düşünsel cereyanlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu süreçte Batı kaynaklı olan Materyalizm, Pozitivizm ve Ruhçuluğun yanında ülkemizin kendi düşünsel ikliminden kaynaklanan İslamcılık, Milliyetçilik ve Anadoluçuluk akımlarının var olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte hem Batı dünyasında hem de ülkemizde etki alanı geniş olan Bergsonculuk ve Maurice Blondel'in başını çektiği hareket felsefesi gibi ruhi ve dini karakterdeki düşünsel sistemlerin var olduğunu görmekteyiz. Bu fikir akımları bilhassa Pozitivist ve Materyalist felsefelere karşı, bir duruş olarak ortaya çıkmışlardır.² Batı menşeli olsalar da bu fikir hareketleri bizim topraklarımızda da büyük ölçüde savunulmuştur.³ Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılış sürecinde ise Anadolu coğrafyasında özellikle İslamcılık, Milliyetçilik, Anadoluçuluk ve Batıcılığın olduğu görülmektedir. Bu fikir akımları ülkenin içerisinde bulunmuş olduğu sancılı süreçten

¹ Sarıtaş, Muhammed, "Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, (ed.), Ezel Elverdi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 87.

² Efil, Şahin, "Nurettin Topçu'da İrade Felsefesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:1, (1), s. 3.

³ Bolay, Süleyman Hayri, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, s. 420.

kurtulmak adına birer kurtuluş reçetesi olarak çeşitli düşünce adamları tarafından ileri sürülmüşlerdir. Bu minvalde Topçu'nun da içerisinde yaşadığı Anadolu toprağının maddi ve manevi resmini tasavvur etmeye çalışmak ancak onun yaşamış olduğu dönemin bu hâkim görüşlerini değerlendirip anlamakla mümkündür.⁴ Şöyle ki İmparatorluğun yıkılışındaki zaman aralığı dikkate alındığında, Osmanlıcılık akımının yaygın bir şekilde savunulduğu söylenebilir. Bu fikir akımı genel anlamda II. Mahmut (1785-1839) devrinde başlamış, Abdülmecit zamanında geliştirilmiş, Ali ve Fuat paşalar (1814-1868) zamanında ise en yüksek düzeyde temsil görmüştür.⁵ Osmanlıcılık akımı, Osmanlı coğrafyası altında yaşayan herkesin ortak bir yaşama kültürüne dayanması gerektiğini savunmuştur. Fakat Topçu bu fikir hareketine birtakım eleştiriler yöneltmiştir zira ona göre Osmanlıcılık: “Bir milletin tarihini ve onun mukadderatını bir hanedanın azamet ve şerefinden ayrılmaz bir bütün haline getirmişti.”⁶ Topçu, yönetimin sadece birtakım kimselerin otoritesine dayanmasından ve büyük bir coğrafyanın işaret edilmesinden dolayı Anadolu gerçeğinin göz ardı edildiği kanaatindeydi.

Topçu'ya göre bu coğrafya üzerinde yaşayan insanlar ancak Anadoluculuk hareketi sayesinde kurtuluşa erebileceklerdir. Çünkü Anadolu, parçalanmış bir imparatorluğun geride kalmış en sağlam toprak parçası olmakla birlikte Türklerin yerleştikleri ve bir medeniyet inşa ettikleri bütünlüğü de ifade eder. Anadoluculuk,⁷ I. Dünya Savaş'ından sonra parçalanan bir imparatorluğun bakiyesi olarak Anadolu coğrafyasını merkeze alarak tesis edilmek istenen siyasi ve toplumsal bir fikir hareketi olarak tanımlanabilir.⁸ Bu fikir hareketinin kökeni ise bilhassa 1071 Malazgirt savaşına kadar geri götürülmektedir. Bu savaş ile birlikte Türklerin büyük bir dönüşüm süreci içerisine girdikleri ve bu coğrafyayı yeniden inşa ettikleri söylenebilir. Çünkü Anadolu, Türklerin coğrafi olarak fethettikleri bir toprak parçası olmakla beraber İslam'ın sancaktarlığının yapıldığı ve İslami değerlerin yeniden inşaa edildiği kadim bir coğrafyanın adıdır. Dolayısıyla Anadolu bu fikir akımının neşvü nema bulduğu bir

⁴ Karaman, Hüseyin, Nurettin Topçu, Kaynak Yay., İstanbul, 2010, s. 13.

⁵ Akçura, Yusuf, Üç Tarzı Siyaset, Meb Yayınları, Ankara, 1976, s. 7.

⁶ Topçu, Nurettin, Yarınki Türkiye, Dergah Yay., İstanbul, 1999, s. 134.

⁷ Bu konuda daha detaylı bilgi için Bkz. Mollaer, Fırat, Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.

⁸ Alver, Köksal, “Anadolucuk ve Nurettin Topçu”, *Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, (109), s. 258-265.

toprak parçasından daha fazlasını ifade eder. Bu fikrin en önemli özelliği ise İslam inancının değerleri ile yoğrulmuş olmasından ileri gelir. Topçu tam da bu bağlamda Anadolucuğu: “birbirinin içerisinde yoğrularak kaybolmuş, yapay ve zorlama olmayan, eklektizme kaymayan tam bir Türk-İslam fikir hareketi”⁹ şeklinde ifade etmiştir.

Bu dönemde benimsenen diğer bir fikir hareketi ise İslamcılıktır. Daha ziyade II. Meşrutiyet’ten sonra ortaya çıkmış olan bu akım İslam düşüncesinin ahlaki, iktisadi ve içtimai yapılarının insanlar üzerinde hakim kılınması ve onlar arasında bir birliğin tesis edilmesi esasına dayanır.¹⁰ Bu bütünlüğü oluşturmada en önemli kurumun hilafet olduğunu iddia eden bu anlayışa göre İslam’ı yeniden merkezi bir konuma getirmek ve onun kaidelerine tekrardan dönmek önemlidir. Fakat Topçu, bu fikir akımına da birtakım eleştiriler getirmektedir. Ona göre islamcı anlayış, bu memleketin insanının yetişmesinde önemli olan emeğin ve toprağın hakkını inkar eder. Dolayısıyla emeğin ve toprağın değeri islamcı anlayışta yeteri kadar anlaşılmamaktadır.¹¹

Memleketin kötü gidişatını engellemek ve onun gelişimini sağlamak için ileri sürülen bir diğer fikir akımı da Milliyetçilik olmuştur. Ziya Gökalp tarafından başı çekilen bu fikir hareketinin Cumhuriyet ile birlikte rejimin hakim ideolojisi haline geldiğini söyleyebiliriz.¹² Bu akım, bilhassa geniş bir Türk coğrafyasına işaret eden Turan ülküsüne dayanmaktadır. Cumhuriyetin kuruluşunun milat olarak kabul edildiği bu akım, Anadolu topraklarında Türklük merkezde olmak kaydıyla bir ırk ve dil birlikteliğine ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat dikkat edildiğinde başta büyük bir Turan ülküsüne sonrasında ise Anadoluya atıfta bulunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla milli ve milliyet kavramları da yeni bir forma dönüşmektedir:

“Türk milliyetçiliğinin biricik fiziki dayanağı olarak Anadolu’nun kabul edilmesi, başka bir ifade ile sınırları tanımlanmış bir ‘vatan’ ekseninde yeniden temellenmesi, milliyetçi düşüncenin metodunda ve programında köktenci değişimlere neden olacaktır.”¹³

Hiç kuşkusuz bu söylemlerin içeriği yalnızca Türk ırkına göndermede bulunurken diğer söylem çeşitlerinin Türklük ile beraber İslam dinine de işaret ettikleri

⁹ Kaçmazoğlu, H. Bayram, Türk Sosyolojisinde Temalar 1; Türkcülük, İslamcılık, Muhafazakarlık, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2012, s.108.

¹⁰ Türköne, Mümtazer, “İslamcılık”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt:23, s. 60.

¹¹ Topçu, Nurettin, Yarınki Türkiye, Dergah Yay., İstanbul, 1999, s. 134.

¹² Şakar, Cemal, “Topçu’da Türk-İslam Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik”, *Hece dergisi*, 2006 (109), s. 266.

¹³ Öğün, Süleyman Seyfi, Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 22.

görülmektedir. Milliyetçiliğe karşı en köklü eleştiriler ise Anadoluculardan bilhassa da Topçu'dan gelmiştir. O, özellikle Milliyetçiliği, insanların vatan toprağı üzerinde ortak bir kader anlayışıyla yaşamaları gerçeğinden ziyade ırkı temel alan bir tutuma sahip olması sebebiyle eleştirmiştir. Nitekim bu husus ile alakalı olarak Topçu şunları dile getirmiştir: “Turancılığa gelince, bu ülkünün daha hareket noktası çürüktü: Turancılar soyu milletle karıştırıyorlardı. Hakikatte yalnız bir Latin milleti, Cermen milleti, İslav milleti olmadığı gibi bir Turan milleti de olamazdı.”¹⁴ Hâlbuki İmparatorluğun yıkılışından sonra Anadolu coğrafyasında sadece bir milletin yaşamadığı gerçeği göz önünde tutulduğunda Topçu'nun bu eleştirilerinde ne denli haklı olduğu anlaşılacaktır.

Mevcut entelektüel fikir akımlarından etkilenmiş olan Topçu'nun düşünsel yapısının izlekleri çok daha geniş bir düşünür, din adamı silsilesine dayanır. İslam düşüncesi bağlamında Mevlana'dan (1207-1273), Sezgicilik fikrini savunmuş Henry Bergson'dan (1859-1914), İslam tasavvufu ile ilişkili olarak Abdülaziz Bekkine'den (1895-1952), mistizm bağlamında Hallacı Mansur Uzmanı olan Louis Massignon'dan (1883-1962) ve hareket felsefesi açısından Maurice Blondel'den (1861-1949) istifade etmiştir.

Mevlana Türk-İslam geleneği açısından tasavvufi kişiliği, şairliği ve ahlaki meziyetlerinden ötürü Topçu'yu derinden etkilemiş bir mutassavıftır.¹⁵ Bilhassa Türklerin Anadolu'ya gelmeleri ile başlamış olduğu düşünülen İslam irfanının yayılması Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş gibi gönül ehli insanların sayesinde olmuştur.

Yukarıdaki isimler arasında en büyük payı Mevlana'ya yükleyen Topçu konu ile alakalı olarak şunları söylemektedir: “İslam'dan sonra yeni peygamber gelmedi. Lakin onun işini tamamlayan müceddidler gönderildi. Mevlana onların en büyüklerindedir.”¹⁶ Mevlana'nın Topçu'yu etkilemesinin bir diğer sebebi ise onun İslam'ın özüne uygun bir şekilde yaşamasıdır:

¹⁴ Topçu, Nurettin, Yarınki Türkiye, s. 135

¹⁵ Emiroğlu, İbrahim, Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 5.

¹⁶ Topçu, İslam ve İnsan/ Mevlana ve Tasavvuf, s. 152.

“Mevlâna’da İslâm dininin gerçek ve içten anlayışını buluyoruz. O, bize dinin statik olan kalıp tarafını değil, dinamik olan özünü tanıtıyor. Onda ruhun gayesi olan hürriyet, kalıpları kırıp Allah’a götüren en doğru yolu kendi içinde bulmaktadır.”¹⁷

Topçu’nun Fransa’da 1928-1932 yılları arasında tanıştığı önemli simalardan biri de Henry Bergson’dur. Topçu’nun bilhassa metafizik temelli sezgi anlayışı münasebetiyle ondan etkilendiği bilinmektedir. Bu anlayıştan hareketle irade, hürriyet gibi kavramlar üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. O, akli aşan bir hakikat anlayışını savunması dolayısıyla Bergson’dan etkilenmiştir. Zira Bergson’a göre hakiki manada kuvvet maddi olandan ziyade manevi olanla ilişkilidir. Bu manevi kuvvet hiçbir zaman dünyevi servetler ile ölçülemez.¹⁸ Bu durum, manevi kuvvetin gerisinde metafizik bir temelin olması ile ilişkilidir. Bergson kendinden önceki dönemlerde metafizik anlayışların hüsnü kabul görmediğinin bilincindedir ve amprizm ile pozitivistliğe karşı onu canlandırmaya çalışmaktadır. Hem ampirist hem de pozitivist anlayış, sadece deneye ve olguya dayanmış, bunu aşan her şeyi de yok saymıştır. Kendisinin karşı çıkmış olduğu bu fikir akımlarına karşı temellendirmeye çalıştığı metafizik anlayışın yöntemi ise sezgicilik olmuştur. Sezgi, Bergson’a göre ayna hükmündedir ve olanı olduğu gibi yansıtması sebebiyle saf ve berrak bir nitelik taşır. Varolanın doğasını herhangi bir dolayım olmaksızın ifşa etmesi onun önemli özelliklerinden biridir.¹⁹ Diğer bilimlerin varlığı dolayimli bir şekilde ifade ederlerken bu ifade etmenin kendisi, sezgide doğrudandır. Doğrudan bir varlığın geçirmiş olduğu farklı durumları yansıtmaya çalışan sezginin işlemesi için gerekli olan ilk kavram, Platon’daki gibi başkalık değil de Aristoteles’teki başkalaşım kavramıdır ve başkalaşım da bir başlangıcı ve bir sonu olan değişim sürecini ifade eder. Başlangıcındaki durumdan farklı bir hal almış olmayı ifade eden başkalaşımın kendisi ise süre’yi ifade eder ve süre’nin kendisi de başlangıçtaki durum ile varılmış olan yeni durumun birlikteliğini, başlangıçtaki olan şeyin yok olmayıp mevcut şimdide de varlığını sürdürdüğünü, geçmişin anısını devam ettirdiğini dile getirir. Tüm bunların amacı varlığın geçirmiş olduğu değişimleri, farkları göstermektir. Varlık genel anlamıyla bir Varlık değil de şu ya da bu türden olan tekil bir varlıktır, sezgi de onun geçirmiş olduğu farklılaşmayı dolaysız bir şekilde izah etmeye

¹⁷ Topçu, a. g. e., s. 113-115.

¹⁸ Bayraktar, Levent, “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri” *Felsefe Dünyası*, Yıl: 1998, (28), s. 71.

¹⁹ Bergson, Henry, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, s.59.

çalışır. Varlığın geçirmiş olduğu farklılaşmayı, başkalaşmayı olduğu gibi göstermeye çalışan sezgi, bu değişimleri dolaylı bir şekilde ifade eden bilimden ayrılır.²⁰

Topçu'nun sezgiden istifade etmesinin önemli sebebi ise bilimin ve aklın yetersiz kalması durumunda kendisine müracaat edilecek yöntemdir. Bilimin ve aklın alanına girmeyen, duyuya ve gözleme elverişli olmayan düşünce ve duyguların kendi içerisinde ifade edilmesine olanak tanıyan sezginin durumu, Topçu'da Bergson'dan daha belirgin bir şekilde aşkınlığa doğru bir yönelime sahiptir.

Topçu'nun tasavvuf ve fikir açısından etkilendiği bu önemli simalarla birlikte onu, dini açıdan etkileyen diğer bir önemli şahsiyet ise Abdulaziz Bekkine'dir. Topçu, özellikle Fransa'da felsefe tahsilinden sonra zihnini kurcalayan felsefi meselelere²¹ ilişkin bir çözüm aramaya başladığı dönemlerde onunla tanışmıştır. Bu tanışma sayesinde ona bağlanan Topçu, bu problemleri Abdulaziz Efendi sayesinde çözüme kavuşturmuştur.

Topçu'yu dinin farklı bir yönü olan mistizm açısından etkileyen isim ise Louis Massignon'dur. Fransa'da bulunduğu yıllarda Massignon'a Türkçe konusunda yardımcı olan Topçu, onun tasavvuf ve mistizm konularındaki fikirlerinden azami derecede etkilenmiştir. Bu etkilenme ise mistisizmden İslam tasavvufuna yönelik bir doğrultuda gelişmiştir. Bilindiği üzere Massignon Hallacı Mansur uzmanı olarak bilinmektedir. Vahdet-i Vücut olarak ifade edilen âlem-Tanrı bütünlüğünün ancak Hallac'ın şahsında tanımlanabileceği kanaatindedir. Bir bakıma insan ile tanrıyı bir bütün halinde ele alan bu anlayışa göre, tanrının mutlak surette dünyaya içkin bir şekilde varlığı ve onunla bir olduğu düşüncesi hakimdir. Massignon'nun bu anlayışını aynı şekilde Topçu'nun da benimsediğini görmekteyiz. Fakat bu mistizmin kaynağı olarak Kuran'ı işaret edilmektedir.²² Ona göre ilahi dinlere özgü olan mistizmin İslam inancında daha fazla hakim olduğunu bile söylemek mümkündür.²³

²⁰ Deleuze, Gilles, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer, Bağlam Yay., İstanbul, 2009, s.41.

²¹ Topçu'nun genel anlamda bu problemlerle kastettiği şey, varlık, tanrı ve metafizik durumlara ilişkin tereddütlerdir. Hiç kuşkusuz Abdulaziz efendiye bağlanmasıyla birlikte bu tereddütler, Tasavvuf ile yaklaşmasını sağlayarak Tanrının varlığını bütün bu bahsi geçen durumların en yüksek noktasına taşıyabilmesini sağlamıştır, bu münasebetle zihnini kurcalayan bu meseleler büyük ölçüde çözüme kavuşturulmuştur.

²² Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, s. 141.

²³ Birgül, Mehmet Fatih, *İrade Hareket İsyân*, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s.169.

Hiç kuşkusuz Topçu'nun entelektüel yaşamında en önemli katkısı Hareket Felsefesi'nin kurucusu Maurice Blondel (1861-1949) yapmıştır. Evvela onun Blondel'den etkilenmesinin en temel nedeni olarak Katolikliği söylememiz gerekmektedir. Çünkü Katoliklik gerek muhafazakâr yönü gereksede ahlaki ve manevi değerleri üstün saymasından ötürü, Topçu'da ilgi odağı haline gelebilmiştir. Çünkü Katoliklik bir anlamda geleneği; pozitivizm ve pragmatist yaklaşımlar ise daha çok modernliğin temsili olmaktadır. Modernliğin havasına kapılan insan ise büyük ölçüde ahlaki zayıflama, inançtan uzaklaşma gibi sosyal bozulmalarla karşı karşıya gelmiştir. Blondel gibi filozoflar ise bu bozulmalara çare olarak dini merkezde tutan fikirler geliştirmişlerdir. Halbuki pragmatist, pozitivist ve ampirist yaklaşımlar, dinsel olanın olgusal bir düzlemde tecrübe edilemediğini gerekçe göstererek dini olanla ilgilenmemiş, hatta onu yok bile saymışlardır. Fakat Blondel bu fikir akımlarında olduğu gibi varlık aleminin sadece olgusal olan tarafı ile ilgilenmemiş bunun yanında dini yaşantıyı da önemsemiştir. Bu Blondel'in Topçu'yu etkilediği yönlerden biridir. Başka bir deyişle Blondel, insanlığın düşmüş olduğu yerden ancak metafizik, ahlak ve bilimin birlikte yürüdükleri bir sistem olan Hareket-Aksiyon fikri ile kalkabileceğine inanmıştır.²⁴ Bu hareket ise basit bir eylemden çok fazlasını ihtiva eder. Bu hareket sayesinde insan ancak gerçek kimliğini bulabilmektedir. Yine Tanrısal olana yönelimin başka bir adı olan bu eylem ile birlikte insan determinizmin sığ alanından kurtularak çoklukta bulunan yegane birliğe kavuşabilecektir.²⁵

Topçu da Blondel'den etkilendiği için, hareketi mutlak varlığa ulaşmanın imkanı olarak görür. Çünkü bu hareket Allah ile insan arasında olmazsa olmaz bir ilişkiyi ifade eder. İnsanda içkin olarak var olduğuna inanılan sonsuzluk fikrini ona aşılıyarak onu eyleme geçirir. Bu yüzden bu hareket insanda bir iman hamlesinin oluşmasına imkan tanır diyebiliriz.²⁶ Bu hareket sayesinde insan, aile, toplum, devlet ve insanlık basamaklarından geçerek Allah ile bütünleşmenin eşiğine kadar gelebilmektedir.²⁷ Topçu açısından bakıldığında da durum bundan farklı değildir, zira o insana, nefsinin telkin etmiş olduğu kötü arzulardan sıyrılıp gerçek anlamda mutluluğa kavuşmasının yegane yolu olarak sonsuz varlık olarak ifade edilen Tanrı ile

²⁴ Gündoğan, Ali Osman, "Maurice Blondel", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Cilt: 2, İstanbul, 2005, s. 731.

²⁵ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 265.

²⁶ Ülken, Hilmi Ziya, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1936, s. 77.

²⁷ Kök, Mustafa, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yay., İstanbul, 1995, s. 14-18.

bütünleşmeyi işaret etmiş ve bu kavuşmayı mümkün kılan şeyin ise hareket felsefesi olduğunu dile getirmiştir

2.Din Ve Felsefe İlişkinin Tarihçesi

2.1. Batı düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi

Din ile felsefe arasındaki ilişkinin Hristiyanlıktaki halinin, İslam düşüncesinde olduğu gibi bir uyum içerisinde olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira Hristiyan düşüncesini oluşturan temel parametrelerin Hz. İsa'nın merkezde tutularak ve Hristiyan teolojisinin onusuz düşünülmemeyeceği göz önünde tutularak oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Bu anlayış, Hz. İsa'yı kimi zaman Tanrılık vasfı yükleyecek kadar aşırı gittiği için belli ölçülerde din ve akıl çatışmasına neden olduğunu söyleyebiliriz.²⁸ Yani, Hz. İsa'nın Hristiyan teolojisinde merkezi bir rol almasından ve uluhiyet meselesinin önemli bir yer arz etmesindenötürü din ile felsefe arasında keskin çizgiler belirmesine yol açmıştır. Bu sebepler dini önceleyen kesimler tarafında katı bir fideizmin²⁹, bilim tarafında ise katı bir pozitivist anlayışın inşa olmasının zeminini hazırlamıştır.³⁰ Böylesi keskin ayrımların bütün Batı teoloji tarihinde var olduğunu söylemek elbette doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim Ortaçağ, Skolastik, 17. Yüzyıl ve 18.Yüzyıl zaman periyotlarında bu görüşün aksini ifade eden, başka bir deyişle din ve felsefe arasında keskin bir ayrılığın olmadığını öne süren kimi teolog ve filozoflarla karşılaşmak da mümkündür.

Buradan hareketle din ile felsefe arasındaki fikri cereyanların ilkin ortaçağda dillendirildiğini, bunun öncülüğünü yapmış olan önemli Hristiyan düşünce adamlarından birinin Aziz Augustinus (354-430) olduğu bilinmektedir.³¹ Hayatının

²⁸ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Yay., İzmir, 2012, s. 273.

²⁹ Fideizm, bilgiyi mutlak surette imana dayandıran ve aklın bilgiyi edinme sürecinde herhangi bir katkısı bulunamayacağını ileri süren felsefi anlayış. Daha detaylı bilgi için bkz. Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ötüken Yay., İstanbul, 1979.

³⁰ Aydın, a. g. e., s. 274.

³¹ Ortaçağ felsefesinin temel düşüncesi din ile felsefe arasında keskin sınırların olmadığı anlayışına dayanmaktadır. Her ne kadar bunun aksini iddia eden kimi filozoflar olmuş olsa da yaygın kanaat, dinin insanlar tarafından daha iyi bir şekilde anlaşılmasının felsefe ile mümkün olduğu/olacağı şeklindeki görüştür. Bu nedenle, söylediğimiz düşüncelerin ışığında şu gerçek ortaya çıkmaktadır: Kadim Hristiyan felsefesinde bir problem olarak ortaya konan bu mevzunun, tarihsel süreç içerisinde bu alanların birbiri

önemli bir bölümünü hakikat arayışına vakfeden Agustinus *İtiraflar* adlı kitabıyla kendi düşünce şemasını ortaya koyan önemli bir Hristiyan bilgesidir. Otuz yaşına kadar bir buhranda yaşamış akabinde Milan’da Piskopos Aziz Ambrosius’un tesiriyle Hristiyanlığa dönmüştür.³² O her şeyden önce Tanrının sevgisini içselleştirmekle önemli bir aşama kaydederek şunları ifade etmiştir: “Çünkü ben var olmadan önce sen vardın, sen lütfedip beni var edinceye kadar ben yoktum.”³³ Augustinus’un aynı zamanda bu dindarlığının yanında felsefe ile de büyük bir ünsiyet kurduğunu söyleyebiliriz. Büyük Yunan Filozofu Platon’dan etkilenmiş olması bu gerçeği ortaya koymaktadır. Bilhassa Platon’un *Diyalogları’nı* Latince tercümesinden okuyarak Yeni Platoncu akım ile birlikte materyalizm ve olgusalılık fikirlerinden dolayı ortaya çıkan problemlerin aşılmasında etkili olmuştur. Zira insan maddi olanla kendini sınırladığı zaman aşkın olan ile irtibatı da yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrının kudretini, ihtişamını ve yarattıklarını yakinen bilemeyecektir. Bundan ötürü o maddeyi aşan, maddi olanın üstünde olan bir hakikat peşinde olmuştur.³⁴ Bu hakikat ise ancak felsefe ve dini uyumlu bir şekilde ele almakla anlam kazanacaktır. Çünkü hem din hem de felsefe dünyayı anlama yönelik çabaları ihtiva ederken aynı zamanda insanların kemale ulaşmalarında da önemli bir öncülük vazifesi görürler. Bu yaklaşımdan dolayı felsefe ile din bir birlikteliği ifade ederler. Ona göre din bir basamak daha felsefenin üstündedir. Fakat Hristiyan teolojisini daha sağlam bir temele oturtup anlaşılmasını sağlamak ise hiç kuşkusuz felsefe ile mümkün bir hale gelmektedir.³⁵

Aquinalı Thomas (1225-1274) bu ilişki bağlamında Skolâstik felsefenin önemli bir düşünürüdür. O, bilhassa kilise ve onun babalarının öğretilerindeki çelişkili durumları ortadan kaldırmaya ve Hristiyan düşüncesini sistemleştirmeye çalışmıştır.³⁶ Bu çelişkili durumların ise ancak felsefe ile çözülebileceğine inanmıştır. Dolayısıyla bu

ile direkt yahut dolaylı olarak ilişki içerisinde olduğu görülecektir. Örneğin Tertullian (ms. 160-222) Felsefeye mesafeli yaklaşanlardan biridir “Credo quia absurdum” (inaniyorum çünkü saçma) şeklindeki beyanıyla inanç ile felsefe arasında herhangi bir ilişki olamayacağı düşüncesindedir. Lakin Augustinus ise bu iki alanın birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılamayacağını belirten bir filozof olarak karşımızda durmaktadır. O, dinin özünün felsefenin imkanları ile idrak edilebileceği kanaatindedir. Bu ilişki çerçevesinde vurgulanması gereken en önemli husus ise dinin felsefe ile eşit bir şekilde ele alınmış olmamasıdır. Çünkü din, felsefeye nazaran bir derece daha yüksekte durmaktadır. Bkz.: Storig, Hans Joachim, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yay., İstanbul, 2011, s. 213.

³² Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001, s. 51.

³³ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 442.

³⁴ Cevizci, a. g. e., s.51.

³⁵ Özcan, Zeki, *Augustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Basım Yay., İstanbul, 1999, s. 39-40.

³⁶ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001, s. 261.

problemleri ortadan kaldırmak açısından, felsefe din ile yakın bir ilişki içerisinde kabul edilmiştir. Din-felsefe, vahiy-akıl, iman-akıl, klasik düşünce ile Hıristiyan düşüncesi düzleminde bir sentez yapmaya çalışan Thomas buradan hareketle akli olan ile dinsel olanı uyumlu bir zeminde değerlendirmiştir.³⁷

Thomas'a göre, dini hakikatlerin çoğunun iman perspektifinden kabul edildiği gerçeğinin yanında aklın bize sunmuş olduğu imkanlar aracılığıyla da kanıtlanabilecek bazı hakikatlerin olduğu görüşündedir.³⁸ Fakat Thomas bu hakikatlerin anlaşılmasının hem teolojik hem de akli olanın büyük bir pay sahibi olduğu felsefe ile mümkün olacağı kanaatindedir. Doğal alemin gerçekliğini akli olarak, dini gerçekliğin ise vahyi temele alarak temellendirilebileceğini söyleyen Thomas, bir ayırım yapmaktadır. Örneğin Teslis inancı yahut Tanrının inayeti fikirleri ancak bir vahiy ve iman birlikte düşünüldüğünde tam olarak anlam kazanır. Bu gerçekliğin yanında, teolojinin bir de doğal boyutu olduğunu düşünmesi ile din ile felsefe arasında bir bağ kurabilmiştir. Böyle bir düşünceye girişmesinin temel nedeni ise teolojiye duysal varlıklar bakımından bir varlık metafiziği, felsefeye ise yüksek bir metafizik alan yüklemeye çalışmasından ileri gelmektedir.³⁹ Bu nedenden ötürü onun felsefe ile teolojiyi birleştirmeye çalıştığını söylemek doğru olacaktır.⁴⁰

Batı düşüncesinde din-felsefe ilişkisi bağlamında üzerinde durulması gereken diğer bir önemli kişinin Blaise Pascal (1623-1662) olduğunu söyleyebiliriz. Pascal düşüncesini temellendirmeye başlarken üç tür inanmadan bahseder. Bunlar sırasıyla: Akıl, alışkanlık ve ilhamdır.⁴¹ Akıl, Pascal'da yegâne otorite olmamakla beraber bilginin elde edilmesinde kalbe yardımcı olan önemli bir vasıtaadır. Katı fideistlerin üzerinde ittifak ettikleri gibi "iman-akıl karşıtlığı"nın aksine İman ve akli beraber değerlendiren ve hakikate ulaşma yolunda ikisinin ittifak etmeleri gerektiğini öne sürmektedir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, hakikate ulaşmak ve onu anlamak için hem kalbin hem de aklın sesine kulak vermemiz gerektiğini söylemek

³⁷ Ebenstein, William, Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996, s. 96.

³⁸ Cevizci, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, s. 263.

³⁹ Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 338-339.

⁴⁰ Cevizci, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, s. 265.

⁴¹ Topçu, Nurettin, İsyah Ahlakı, Dergah Yay., İstanbul, 2014, s.122.

mümkündür.⁴² İkinci inanma türü olarak alışkanlıklar üzerinde duran Pascal'a göre örf ya da gelenek dediğimiz şey aslında dinin birer tecrübeleridir. İnsanın normal hayatta alışkanlıklarla birlikte yapmış olduğu hareketler, zamanla bir inanma formuna geçişi mümkün bir hale getirmektedirler. Bu alışkanlık diyebileceğimiz hareketler ise süreklilik arz ettikleri için zamanla birer inanma şekline dönüşmektedirler.⁴³ Pascal'ın son olarak vurguladığı inanma türü ilhamdır. Ona göre ilham doğa üstü olan ve anlık bir hareket neticesinde gelişen bir hadisedir: "İlham, Tanrı'nın insanlara bahsettiği özel bir lütuf ve hediyedir. O, kalpte kendini açığa çıkarır ve hakikatin bilgisine ulaşmada en etkili bilgi kaynağıdır."⁴⁴ Zira Pascal'a göre böylesi bir içsel ve sezgisel kavrayış bize hakikatin bilgisini tam olarak sunabilecektir çünkü böylesi bir kazanım Tanrı'nın yardımıyla olduğundan herhangi bir noksanlık barındırmayacaktır. Hakikat bilgisinin elde edilmesinde, imanı önceleyen bir duruş sergileyen Pascal'a göre akıl yetisi dışarıda bırakılmayacak kadar önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla Pascal'ın, akıl-kalp ilişkisini ortaya koyarken aklın işlevini geride bırakmakla kalbi olan bilgiyi yok saydığını iddia edemeyiz. Fakat derece bakımından kalbi olanın akli olandan daha yüksek bir mertebede olduğunu söyleyebiliriz. Akıl ve kalp arasında gayet dengeli, uyumlu, doğal ve her iki tarafın hakkının teslim edilmeye çalışıldığı bir ilişkiden bahsedebiliriz. Çünkü akıl olmadan kalp, kalp olmadan da akıl işlevini tam olarak yerine getiremez. Bu anlamda, akıl ve kalp arasında doğal ve organik bir bağ vardır. Metafizik hakikate ulaşmak ve idrak etmek için kalbin önceliği olmakla birlikte, aslında her iki unsur da vazgeçilmez ve olmazsa olmazdır.⁴⁵

Burada farklı düşünen bir filozof olarak Duns Scotus'u (1266-1308) görmekteyiz. Çünkü o çağdaşlarının aksine felsefe ile dinin birlikte düşünülmesi halinde dini olanın merteye olarak düştüğünü iddia etmektedir. Zira teolojik olan akli olarak açıklanmaya gerek duymamaktadır. Bundan ötürü o, dini olanın kutsallığını yitirmemesi için, rasyonel olanı ondan uzaklaştırmaya çalışmıştır. Fakat Tanrı'nın varlığına ilişkin görüşlerinde onun varoluşunun rasyonel bir zeminde anlam kazanacağını iddia etmiştir. Çünkü tanrıya ilişkin bilgilerimiz, doğuştan olmaktan ziyade sonradan edinilen tecrübeler ile anlam kazanmaktadırlar. Zira Tanrısal olana dair düşüncelerimiz ancak

⁴² Efil, Şahin, "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek", Hikmet Yurdu Dergisi, Yıl:3, Cilt: 3, Temmuz-Aralık 2010, s. 137.

⁴³ Topçu, Nurettin, İsyah Ahlakı, Dergah Yay., İstanbul, 2014, s. 124.

⁴⁴ Efil, "Pascal epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek", s. 149.

⁴⁵ Efil, a. g. m., s. 155.

Tanrı'nın bu dünyada yarattıklarından hareketle bir bilgi oluşturabilirler.⁴⁶ Büyük ölçüde akla dayanan felsefe ile vahye dayanan dinin onun tarafından birbirlerinden çok uzak olan alanlar şekilde değerlendirilmedikleri görülmektedir.

Bu dönemin en farklı filozof ve teologlarından biri de Ockhamlı William (Ö.1322) dır. O farklı olduklarını düşündüğü için akıl ve iman arasında keskin bir sınır çizmektedir. Çünkü ikisinin sahası farklıdır ve bunlar hiçbir surette kendi sınırlarının dışında düşünülmemelidirler. Örneğin akıl, Tanrı'nın doğasına dair bir kanıtlamaya eşlik edemeyeceği gibi dini olan bilgiyle de bu mümkün görünmemektedir. Akıl kendisinden üstün olan alana ilişkin bir yargıda bulunamaz zira onu deneyimleyemez. Aynı zamanda dini olarak Tanrı'nın büyüklüğü konusunda iman ediyor olmamız, onun zatının kudretli olmasını göstermekten başka bir şeyi ifade edemez. Bundan ötürü William din ile felsefe arasında bir uyumun olmayacağı kanaatindedir.⁴⁷

Rönesans'tan sonra Modern felsefe olarak tabir edilen 17. Yüzyıl felsefesi ile karşılaşmaktayız. Bu çağın en önemli özelliklerinden biri de insanın Ortaçağda olduğu gibi yaratılan ve statik olan bir kul olmaktan öte, yaratan ve yazgısını kendisi oluşturan bir varlık olarak ortaya çıkmasıdır.⁴⁸ Dolayısıyla Tanrı'nın bir kulu olmaktan farklı olarak kendi başına bir otonomluğa sahip olması, onun dinsel olanla irtibatının sarsılmasına da neden olmuştur. Artık insan hayatının merkezine, dinden daha çok bilim ve bilimsel olan düşünce yapısı geçmiştir. Bu dönemin ünlü filozoflarından biri ise Thomas Hobbes 'tur. (1599-1679). O din ve felsefe arasında bir ayrıma gider. Ona göre din, kutsal kaynaklı bir inanma biçimi değildir. İnsanın kendi içerisindeki korkudan kaynaklı ortaya çıkmış bir inanma biçimini ifade eder. Bu durumda ise din daha çok psikolojik bir kaynağa dayanır. Bu nedenle dini tabiat üstü veya aşkın bir yerde aramak yerine onu insan yaşamında aramak daha doğru olacaktır. O, dinin temel argümanlarının bilim vasıtasıyla doğrulanamadıklarını gerekçe göstererek dini olanı adeta yok saymaktadır.⁴⁹ Hobbes'in aksine Descartes (1596-1650) din ile felsefeyi uzlaştırma yoluna gitmiştir. Ona göre hem din hem de felsefe gerçekliğin farklı veçhelerini temsil

⁴⁶ Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 362-363.

⁴⁷ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 368-369.

⁴⁸ Cevizci, Ahmet, On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Yay., Bursa, 2007, s.9-10.

⁴⁹ Cevizci, On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Yay., Bursa, 2007, s. 87-89.

etmektedir. Fakat daha sonraları onun bilimsel olanı dini olandan daha önde tuttuğunu görmekteyiz.⁵⁰

18. yüzyılda ise karşımıza David Hume (1711-1776) çıkmaktadır. O da dinin⁵¹ birtakım korkular ve psikolojik taraflarından dolayı insanlar tarafından benimsedikleri görüşündedir. Bu ise ona göre insanların bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Bilimsel sürece yönelik çabalar arttığı zaman ise dinin gereksiz bir inanma şekli olduğu görülecektir. Dolayısıyla onun, bilimsel bilgiye önem vererek onu yegâne otorite saymasıyla dini ötelediğini ve hatta dine gerek duymadığını söyleyebiliriz.⁵²

19. Yüzyılda ise Ludwig Feuerbach karşımıza çıkmaktadır.(1804-1872) ona göre de din insanın bilhassa kaza, acı ve ölüm gibi durumlarında insanın sığındığı bir limandır. İnsan çoğu zaman kendi kendisine böylesi bir inanma içerisine girmektedir. Çünkü ona göre deneyimlenemeyen bir şeyin kavramsal olarak karşımıza çıkması da o denli zordur. Dolayısıyla olgusal bir zeminde yer bulamayan din, çoğu zaman bir yanılsama olarak karşımıza çıkar. Tam da bu noktada, felsefe bu yanılsama durumunu ortadan kaldırıp insani arzuların geçtiği yolların önündeki engelleri ortadan kaldırmakla önemli bir görev üstlenir. Netice itibariyle Feuerbach'ta din ile felsefe farklı yerlerde duran ve birbirleri ile ilişkileri mümkün olmayan alanlar olarak ifade edilir.⁵³

Bilimin oldukça önemli sayıldığı bir çağda, insanın öznelliğini yitirdiğini ve buna bağlı olarak kendine yabancılaştığını iddia eden önemli bir filozof ise Soren Kierkegaard'dır. (1813-1855) Ona göre, aydınlanma düşüncesi, sadece nesnellik çerçevesinde şekillendiği için, din ve ahlak karşısında düşmanca bir şekilde tezahür etmektedir. Bundan dolayı o akıl ile inanç arasında bir uçurum olduğunu dile getirir. Burada inancın onun açısından akıldan üstün olduğu görüşü hakimdir. Çünkü rasyonalist yaklaşım, gerçekliği sınırlı bir alana hapsetmektedir. Dahası insanın biricikliğine ve öznel yaşantısına işaret eden varoluşu yok saymaktadır. Halbuki felsefe

⁵⁰ Cevizci, On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Yay., Bursa, 2007, s. 91.

⁵¹ Burada filozoflar tarafından bahsi edilen dinin Hristiyanlık olduğu söylenmelidir. Fakat onlar tarafından her ne kadar Hristiyanlık kast edilse de özellikle öne sürdükleri fikirleri diğer semavi dinler bağlamında düşünmek de makul bir yaklaşım olabilir.

⁵² Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 631-632.

⁵³ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 855-856.

genel olandan ziyade özel olana, nesnel olandan ziyade öznel olana yönelmelidir.⁵⁴ Dolayısıyla onun felsefe ve din arasında keskin bir ayrım yaptığı söylenebilir.

20. yüzyılda ise hem metafiziğin hem de Analitik felsefenin önemli sayılmaları doğal olarak bunlar arasında bir gerilim yaratmıştır. Bu durumda anılması gereken en mühim filozof ise bilimsel dünyada aklın biricikliğine karşı çıkan Henry Bergson'dur. Çünkü o bilimsel olanın belli bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde geliştiğini iddia ederek, gerçek anlamda insan için gerekli olan şeyin, sadece dolaylımsız bir şekilde elde edildiği sezgiyi işaret eder. Sezgi ise metafizik temelli olmasından ötürü bilimsel olandan ayrılmaktadır. Çünkü bilimsel bilgi daha çok fizik temellidir ve insanın içerisinde bulunduğu tarih aralığında sadece belli bir yerde durur. Fakat sezgisel bilgi belli bir zaman ve mekan ikilisi içerisinde sığacak kadar basit bir bilgi çeşidi değildir. Dolayısıyla her ne kadar dini olmasa da sezgi felsefesi ile bilimsel yaşantı arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir.⁵⁵

Analitik felsefeciler, felsefenin esas görevinin önermeleri analiz etmek olduğu dile getirmişlerdir. Fakat bu önermeler olgusal bir zeminde bulunmak ve duyuşal verilerle elde edilebilme şartına haiz olmaları gerekmektedir. Dinin söylemleri ise çoğu zaman olgusal bir zemin bulamadıkları için, bu filozoflar tarafından değersiz görülmüşlerdir. Frege, Russel, Moore ve Wittgenstein'in başını çektiği bu felsefe ekolü uzun bir zaman revaçta olmuştur. Onlar mantıksal önermelerin çözümü konusunda en önemli araç olarak felsefeyi görmüşlerdir. Dinsel olanı ise herhangi bir mantıksal düzlemde kanıtlanamadıkları için görmezden gelmişlerdir.⁵⁶

Analitik felsefenin bu yaklaşımını makul görmeyen ve kendilerini varoluşçu olarak ifade eden bir takım filozofların olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri olan Karl Jasper'e göre felsefi bir yaklaşımla hareket ettiklerini iddia eden analitikçiler aslında nesne ile özne arasında bir bölünme yaratmakla varlığı parçalamış oluyorlar. Oysa varlığın alanı basit bir bilimsel yaklaşımla sınırlanamaz. Akıl ve bilim karşıtı olmayan Jaspers, bilimin hakkını teslim eder. Fakat Analitikçilerin, madde ile ruh, tin ile hayat arasında büyük ayrımlar yapmaları nedeniyle bir kopuşun meydana geldiğini belirtmektedir. Bu boşluk ise ancak bir varoluş (Egiztansyalizm) felsefesi ile

⁵⁴ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 933.

⁵⁵ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 974-975.

⁵⁶ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 1027-1028

doldurulabilir. Bu felsefe ise hristiyanlık dini ile ilişkisi olmayan bir duruma tekabül eder. Çünkü o, Hristiyanlığın da insanın özüne ilişkin bir özgürleştirme yapamayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla, felsefe insan öznelliğinin bir keşfi iken, din ise bu keşfin önünde duran bir engel olarak bulunmaktadır.⁵⁷

2.2. İslam Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi

İslam düşüncesinde, temel tartışma konusunun dini olan ile felsefi olan arasındaki ilişkiye dayalı bir şekilde geliştiğini söylemek mümkündür. Vahiy dini olana tekabül ederken; akıl ise daha çok felsefe ile birlikte değerlendirilmiştir. Vahiy ve akıl kavramları arasındaki bu ilişki, karşılıklı iki unsurun biri diğerini gerekli kıldığı türden çift yönlü bir etkileşimi ifade eder. Buna göre vahiy, ifade ve esaslarını akli muhatap olarak ortaya koymakta, akıl ise vahyin verileri üzerinde düşünme yönünde bir çaba göstermektedir.⁵⁸ Akıl-vahiy ilişkisi, din-felsefe ilişkisinin ifade ettiği alan ve içerikle birebir eşleştirmeyi ifade eder. Bu şekilde akıl gücünün imkânlarını kullanarak dinin ana iddialarının temellendirilmesi anlamına gelir. Böylece dinin rasyonel ölçütlerle değerlendirilmesi sonucunda, özellikle vahyin imkânı ile ilgili olarak bir yaratıcı Tanrı'nın varlığının gereği, aklın vahyi anlama ve açıklamadaki fonksiyonel boyutu, bunun yanında vahyin aklın sınırlarını aşan konularda bir bilgi kaynağı olmasıyla beraber doğrudan doğruya bir bilgi olarak değerlendirilme gereği ortaya çıkmaktadır.⁵⁹

Aslında din üzerinde yapılan her türlü düşünce faaliyetinin felsefi bir düşünce olarak adlandırılmayacağı gerçeği bir yana, dinin böyle bir düşünsel çabaya ihtiyaç duyup duymadığı ele alınması gereken önemli bir sorundur. Her din kendine göre bir değerler sistemi kurmuş, insanları bunlara uymaya davet etmiştir. Dinler inananlarından bu inançsal yapıya tam bir güven ve iman duygusu içinde bağlanmaları konusunda istekte bulunmuştur. O halde dinin bu iddialarının akılla temellendirilme gereği nereden kaynaklanmaktadır?

⁵⁷ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 1144-1145.

⁵⁸ Burada şunu önemle belirtmek gerekir ki, vahiy ve akıl kavramları birbirinden bağımsız olarak ele alındığında oldukça geniş bir sahayı işgal eder. Vahiyle ilgili olarak, mahiyeti, unsurları, meydana geliş şekilleri, insan unsuru, antropolojik ve kültürel unsurlar, yorum ve açıklaması; akılla ilgili olarak da, mahiyeti, işleyişi, fonksiyonları, tecrübe ile olan ilgisi gibi problemler gündeme getirilmiştir.

⁵⁹ Aslan, Abdülğaffar, Kur'an'da Vahiy, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s.

İslâm düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisi oldukça farklı bir şekilde ele alınmıştır. İslâm düşüncesindeki entelektüel geleneğin ayrılmaz bir parçası olan İslam felsefecileri, esasta akıl ile vahiy, felsefe ile din arasında bir uzlaşma olduğu temel tezinden hareket etmiş; farklı kültür ve dini değerlerden istifade ile rasyonel bir zemin üzerinde felsefi sistemlerini inşa etmişlerdir.⁶⁰ Konunun özel bir problem olarak din ve felsefeyi uzlaştırma bağlamında ele alınışı, dinden felsefeye doğru kelâmcılar; felsefeden dine doğru ise filozoflar tarafından gerçekleştirilmiştir.⁶¹ Akıl-nakil tartışmasının ise ilk defa Mutezile içerisinde başlamış olduğunu söyleyebiliriz. Bu ekol gerek Allah'ın gerekse diğer dinî problemlerin vahyin bildirmesinden önce aklen bilinebileceğini öne sürmüştür.⁶² Diğer önemli kelâm ekollerinden olan Eş'ârîler ve Mâtûrîdîler de aklın, dinin anlaşılmasında önemli bir vazife üstlendiği kanatindedirler.⁶³

İslâm felsefesinde ise Kindî'nin (801-873) temsil ettiği görüş, dini esas alıp felsefeyi dine yaklaştırarak uzlaştırma yoluna gitmiştir.⁶⁴ Kindî, din adına felsefeye karşı çıkanları şu şekilde eleştirmektedir: “Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir. Aklın, vahyi bilginin gerçekliğini yakinen bilebileceğini kaydeden Kindî, hak bir peygamberin Allah'tan getirdiklerinin hepsinin aklın verilerinde mevcut olduğunu belirtmekte; insanlar arasında ancak akıldan yoksun olan ve cehâletle yoğrulan kimselerin bu gerçeği inkâr edebileceğini söylemektedir.”⁶⁵

Fârâbî'nin (870-950) temsil ettiği görüş ise, din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada geçerli iki farklı yol kabul edip birbirlerini tamamlama noktasında uzlaştırma çabasına girmiştir. Fârâbî, dini, felsefede elde edilen teorik ve pratik hakikatlerin topluma, onların anlayacağı şekilde öğretilmesi olarak değerlendirmiştir.⁶⁶ Bu bağlamda aklın Tanrı'nın mahiyeti, ahlâk ve insanın mutluluğunun genel ilkelerini belirleyebileceğini,

⁶⁰ Alper, Ömer Mahir, “İslam, Akıl ve Hakikat”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt:7, (3), Eylül – Aralık 2010, s. 51.

⁶¹ Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti, s. 5.

⁶² Çubukçu, İbrahim Agâh, “Mu'tezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1964, Cilt: 12, s. 59.

⁶³ Mâtûrîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV., İSAM Yay. s. 4-5.

⁶⁴ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 160.

⁶⁵ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994, s. 5, 113-114.

⁶⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-Fadıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997, s. 92.

vahyin ise bu gerçekleri zaman ve mekâna uygun düşen kurallar çerçevesinde açıklayabileceğini söylemiştir.⁶⁷

İslam düşünce geleneğinde genel olarak din ile felsefeyi uyumlu bir şekilde temellendirenlerin yanı sıra farklı görüşler ileri süren filozofların olduğu da bilinmektedir. Bunlardan en önemlisi ise Ebu Bekir er-Razi'(864-925)dir. Er-Razi, Naturalistler (Tabiiyyun) olarak bilinen ekolün kurucusudur. Bu ekol akla önemli bir paye vermekle bilinmektedir. Akıl adeta insanın yegâne klavuzudur ve herkeste eşit şekilde bulunmaktadır. Bu nedenle akıl kendi başına ilahi olanı bilebilme kudretine sahiptir. Dolayısıyla, insan ile tanrı arasında bir akliliğe ve ikili bir iletişime dayandığı için peygamberliğin gerekli olmadığını düşünür. Buna benzer keskin ayrımlardan olsa gerek, er-Razi, felsefe ile dinin arasında belli bir uyum olabilme imkânını reddetmektedir.⁶⁸

İbn Sina (980-1037) da genel anlamda İslam filozoflarında olduğu gibi, din ve felsefenin aynı amaç etrafında birleştikleri kanaatindedir. Hiç kuşkusuz felsefe ile dinin meseleleri ele alış tarzları farklılık gösterebilir de, daha önce belirtildiği gibi, aynı gaye doğrultusunda hareket ettikleri düşünüldüğünden, birbirlerinden ayrılan müstakil alanlar olarak ele alınmamaktadırlar.⁶⁹ Ona göre felsefe, nefsin şereflenmesi, kemale ermesi ile birlikte insanın gücü nispetinde *Zorunlu Varlığı* vasıfları ile beraber düşünme sanatıdır. Burada kastedilen zorunlu varlık ise ilk sebep ve zorunlu olan Tanrı'nın kendisidir.⁷⁰ Başka bir ifadesinde felsefenin en üstün olanı, en yüce bilgi ile bilmek olduğunu söylemektedir.⁷¹ Tam da bu noktada, dinin temel dayanağı olan ilahi varlığa ilişkin iman ile yine onu anlamayı gerektirecek bir bilgi türü olarak karşımıza çıkan felsefenin, aynı amaç ekseninde tezahür ettikleri görülmektedir. Netice itibarıyla din ve felsefe *Vacib'ul Vücut* olan Tanrının bilinmesine dair iki önemli unsur olmaktadır. Din, bahsi geçen varlığa ilişkin bir inanmayı gerektirirken, felsefe ise bu inanmanın akli olarak anlaşılması ve temellendirilmesi şeklinde önem kazanmaktadır.

⁶⁷ Leaman, Oliver, Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, çev. Turan Koç, Rey Yay. Kayseri, 1992, s. 196.

⁶⁸ Taylan, Necip, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 137-141.

⁶⁹ Alper, Ömer Mahir, İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy-Felsefe-Din İlişkisi, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 156.

⁷⁰ Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi, Çıra Yay., İstanbul, 2012, s. 165.

⁷¹ Alper, İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy-Felsefe-Din İlişkisi, s. 159.

Gazâlî (1058-1111) ise, dinî konularda aklın önemini kabul etmiş, aklın bilginin kaynağı, esası ve doğuş yeri olduğunu söylemiş⁷² ve akıl-vahiy ilişkisini birbirine olan ihtiyaçları yönüyle değerlendirmiştir.⁷³ Ona göre, akıl-vahiy arasındaki ilişki, gözle ışık arasındaki ilişki gibidir. Akıl göze, vahiy ise ışığa benzer. Dışardan ışık gelmedikçe göz görmez. Göz olmadan da sırf ışıkla görmek mümkün değildir.⁷⁴

İbn-i Rüşd (1126-1198) de kendinden önceki birçok İslam filozofu gibi din ile felsefenin doğal olarak birbiriyle uzlaşması içinde olduğunu savunmuştur.⁷⁵ İbn-i Rüşd *Faslü'l-Makâl* adlı eserinde akletmenin gerekliliği konusunda Kur'ân'dan deliller getirmekte ve buradan yola çıkarak felsefenin lüzumunu oldukça özgün bir tarzda ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'ân, apaçık bir biçimde var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya çağırılmaktadır. Bu yaklaşım tarzı, felsefenin diğer ilimlerin elde edilmesinde dinen gerekli olan bir düşünme tarzı olarak varolması gerektiğini göstermektedir. Zira felsefenin yaptığı da var olanları incelemek ve onları yaratıcıya delâleti bakımından değerlendirmekten ibarettir. Bu bağlamda hem bizzat felsefe ve bilim üretmek hem de daha önce ortaya konulan birikimlerden yararlanmak gerekmektedir. Çünkü dini ve inancı ne olursa olsun, hakikati ortaya koymuş birileri varsa, bunları, kimin ürettiğine bakmaksızın, hakikat adına elde etmek bir yükümlülüktür.⁷⁶ O, bu bağlamda şunları ifade etmektedir:

“Bu böyle olunca; bizden önce geçmiş olan ümmetlerden birinde kesin kanıt(burhân) şartlarının gerektirdiği tarzda varolanlarla ilgili bir inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak, bu konuda onların söyledikleri ve kitaplarında kaydettikleri şeye bakıp değerlendirmemiz üzerimize vaciptir. Bunlardan hakikate uygun olan bulunursa, onu kabul eder, bununla sevinir ve kendilerine bunun için teşekkür ederiz. Hakikate uygun olmayana gelince, ona da dikkatleri çeker, başkalarını ondan sakındırır ve kendilerini bu yüzden mazur sayarız. Bu açıklamalardan belli oluyor ki, eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek şeriat bakımından vaciptir. Çünkü onların, kitaplarındaki maksatları ve amaçları, şeriatın teşvik ettiği maksat ve amacın aynıdır”⁷⁷

İslam düşüncesinin klasik döneminde bir problem olarak çeşitli kavramsallaştırmalar halinde geçen akıl-vahiy ilişkisi meselesi İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışıla gelmiş ve özellikle de fetihler sonucu Müslümanların

⁷² Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd- Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Huzur Yay., İstanbul, 1990, s. 215.

⁷³ Bolay, Süleyman H., *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay., İstanbul, 1993, s. 181.

⁷⁴ Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd- Din*, s. 209.

⁷⁵ İbn-i Rüşd, *Faslü'l- Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992, s. 115.

⁷⁶ İbn-i Rüşd, *Faslü'l- Makâl*, s. 115-120

⁷⁷ İbn-i Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 64-72.

yabancı kültür, din ve felsefe unsurlarıyla karşılaşmasıyla birlikte konunun boyutları genişlemiş ve mesele daha farklı yönlerden ele alınmıştır. Özellikle Mu'tezile'nin gayr-ı İslamî akım ve görüşlere karşı rasyonel yoldan İslam'ı savunma çabaları ve böylece aklen nübüvvetin gerekliliği ve Kur'an'ın akla uygun olduğu şeklindeki tezleri, ilk defa Kindî ile birlikte İslam felsefesinde çok farklı ve detaylı ele alınıp işlenecek olan akıl-vahiy ilişkisi probleminin de bir anlamda temelini atmıştır.⁷⁸ Ayrıca konunun İslam felsefesi içerisinde bir problem olarak ele alınışında bilhassa tercüme yoluyla Arapçaya aktarılan Yunan kaynaklı felsefe ve bilimlerin de önemli etkileri olmuştur. İslam dünyasında Yunan kaynaklı felsefeyle karşılaşmak, Müslüman zihinlerde, önceleri kendi içinde bir mesele olarak gündeme gelirken zamanla din ile akıl arasındaki ilişkinin artık evrensel düzeyde tartışılan bir husus haline geldiğini söyleyebiliriz.⁷⁹ Bu ilişkinin seyri hiç kuşkusuz, İslam düşüncesinin gelişimi için önemli katkılar sunmuştur. Özellikle vahiyle ortaya çıkan anlama ve temellendirme çabaları, ağırlıklı olarak akıl-nakil ilişkisi üzerine kuruludur. Bu noktada söz konusu üç çevre, üç farklı paradigmadan hareket ederek akıl-nakil ilişkisini kurmuştur. Dinsel olana düşünce ve sorgulama ile yaklaşılmasını makul görmeyen gelenekçi yaklaşım, bu tutumuyla akli din alanının dışında tutmuş ve aklın nakil ile ilişkiye sokulması konusunda mesafeli durmuşlardır. Tasavvuf çevresi ise akıl-nakil ilişkisini 'şeriat', 'tarikât', 'hakikat' ve 'marifet' olarak dört farklı biçimde kurmuş, akli ve nassı aşarak bilmenin yerine dinsel mükâsafeyi ve tecrübeyi koymuştur. Nitekim onlar, şeriatı ibadet edilmesi gereken; tarikâtı izlenmesi gereken; hakikati de müşahede edilmesi gereken gerçeklik olarak temellendirmiştir. Dolayısıyla bu çevre, akıl-nakil ilişkisini nassı aşarak tasavvufun keşfe ve tecrübeye dayanan hakikat anlayışına göre kurmaya çalışmıştır. Kelam ve felsefe çevresi ise, akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi akli ve onun dilsel delâlet sistemini merkeze alarak kurmaya çalışmıştır. Bu çaba, İslam felsefesinde 'felsefe-din' uzlaştırması olarak sadece 'aklî'; Kelam'da ise 'akıl-nakil' uzlaştırması olarak hem 'aklî' hem 'dilsel' bir çerçeve kazanmıştır.⁸⁰

⁷⁸ Güneş, Kamil, İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakıllânî ve Kâdî Abdülcabbâr'da Kelamullah Meselesi Örneği, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

⁷⁹ Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 6.

⁸⁰ Aslan, Kâdî Abdülcabbâr'da Kelam Yöntemi, s. 190.

İslam düşüncesi içinde zaman zaman rasyonalistler⁸¹ akıl tarafının, gelenekçiler⁸² ise vahiy tarafının temsilcisi olarak nitelendirilerek bir akıl-vahiy karşıtlığının olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler çoğu zaman tek taraflı bir mantığının açılımı şeklinde gerçekleşmiş bu durum da akla önem verenler ile vahye önem verenler arasında keskin bir ayrılığa neden olmuştur. Ancak akıl ve vahiy arasında gerçekten böyle bir karşıtlık var mıdır? Yoksa yapılan değerlendirmeler önceden sınırları çizilmiş bir şablona göre yapılmış kurgular mıdır? Özellikle Batı düşüncesinde yaşanan iman-akıl, din-akıl veya din-felsefe gibi gerilimler, kopuşlar ve dahası bu alanda yaşanan savaşlar, Batı kültürünün ve tarihinin tarihsel sonuçlarını birer “tarihsel gerçek” olarak gören insanların diğer düşünce ve inanç yapılarında özellikle aradıkları, bulmak istedikleri, bulamadıklarında kurguladıkları bir şey midir? Mesela İslam felsefe geleneğinin, çeşitli kelimelerden oluşan aklen temellendirilmiş itikat sistemleriyle uzlaşmadığı doğrudur; fakat bu tamamen İslam düşüncesinin kendi meseledir ve bazı muhtemel istisnalar dışında önde gelen felsefecilerin dini itikat sahibi olmadıkları anlamına gelmez. Bu noktada tahlil ve tenkit edilmesi gereken şey, itikatların gerek felsefî akıl gerekse Kelamî akıl nosyonu bakımından nasıl teşekkül ettiği. Bu ise topyekûn İslamî aklın tahlil ve tenkitini icap ettiren önemli bir meseledir.⁸³

İnsanlık tarihi içerisinde İslâm medeniyeti, epistemolojisinin merkezine akli yerleştiren, vahiy ve peygamberlik dâhil varlıkların ve var olanların gerçekliğinin bilinmesinde akli ve akıl yürütmeyi temele alan bir medeniyettir. Bu demek değildir ki, İslâm düşünce geleneği, vahyî bilgiyi küçümsemekte ya da ona atıl bir rol vermektedir. Aksine teorik ve pratik alanlara ilişkin hakikatin kavranmasında ve bilinmesinde vahiy önemli bir bilgi kaynağıdır. Fakat akıl, İslâm düşünce geleneği içerisinde genel olarak zorunlu ve evrensel bir bilgi kaynağı olarak görüldüğünden vahyî bilgi, ayrıca aklın

⁸¹ İslam düşüncesinde rasyonalist bir temeli olduğu düşünülen ekol Mutezile olarak bilinmektedir. Bu ekolde Allah'ın varlığına ilişkin bir iman etmeyle birlikte O'nun zatının akli olarak da bilinebileceği gerçeği yatmaktadır. “Tanrının bütün işlerinin akla uygun olduğu, dolayısıyla her türlü tanrısal-metafizik hakikatin insan aklıyla açıklanmasının yapılabileceği” fikrine dayanmaktadır. Daha detaylı bilgi için bkz.: Arslan, Ahmet, İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 248.

⁸² Gelenekçiler olarak ifade edilen Eş'arilerde ise Mu'tezile ekolünde olduğu gibi akıl yetkin bir araç olarak görülmemektedir. Mu'tezilenin akli, Cebriyyenin ise kaderi öne çıkaran tutumlarının aksine bu ikisi arasında bir dengede bulunan eşari gelenek için akıl hiç kuşkusuz Allah'ı bilebilmek için önemli bir araçtır, fakat O'nun akılla tam olarak anlaşılması ise mümkün değildir, tam da bu durumda Eş'ariler, imanı öncelemektedirler. Daha detaylı bilgi için bakınız, Ay, Mahmut, “Kelam'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, s. 49-68.

⁸³ Kutluer, Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri, s. 6.

temellendirmesiyle de bir değer kazanabilir. O halde, genel olarak İslâm'da vahyî bilgiye yönelik gerçekleşen iman, dogmatik bir yapı arz etmeyip ancak akıl ve aklî bilgiyle temellendirilip kanıtlandıktan sonra bir veri ve bilgi hâline dönüşmektedir.⁸⁴ Hiç kuşkusuz klasik İslam düşüncesinde felsefe ile din arasında filozoflar tarafından gayet dengeli bir ilişkinin tesis edildiği görülmektedir. Zira bu dönemin filozofları İslam geleneğinde aklın ve dolayısıyla felsefi etkinliğin dinden uzak olmadığı görüşünü temellendirmek için böyle bir yol izlemişlerdir. Dolayısıyla felsefeye en az din kadar kıymet verildiği söylenebilir. Fakat klasik İslam düşüncesinden farklı olarak Topçu'nun dini, felsefeye nazaran daha üst bir mertebede tuttuğu görülmektedir. Dolayısıyla O, klasik İslam düşüncesinde hakikatin bilinebilmesi adına önemli görevler üstlenen din ve felsefeyi eşdeğer bir şekilde temellendirme yoluna gitmek yerine; dini olanı daha önde tutmuştur. Felsefe ise onun kendi düşüncesinin merkezini oluşturan Mutlak Varlığı ilişkin bilgi edinme sürecinde aşılması gereken bir basamak olarak görülmektedir.

⁸⁴ Alper, "İslam, Akıl ve Hakikat", s. 58.

BİRİNCİ BÖLÜM: NURETTİN TOPÇU'NUN FELSEFE ANLAYIŞI

1.1. Bir Disiplin Olarak Felsefe

İnsan varlığı, içerisinde bulunmuş olduğu evreni anlamaya yönelik çabalarıyla diğer canlılardan ayrılır. Başta kendisini anlamaya yönelik olan onun bu çabası, kimi zaman kendi dışında bulunan varlıklara da yönelmektedir. Eşya dediğimiz ve kendi dışında var olan bu alanla yakın temasından dolayı onu anlamaya çalışır. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde "bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler"⁸⁵ cümlesi ile başlamaktadır. İnsanların duyularını kullanmaktan, örneğin görmekten, işitmekten duydukları zevk bunun en açık kanıtıdır. Gerçekten de insanı insan yapan en önemli özelliklerinden birisi herhalde onun kendisini çevreleyen dünyayı, içinde yaşadığı toplumu, geçmişini ve bütün yanları ile bizzat kendisini tanımak ve bilmek istemesidir.⁸⁶ Dolayısıyla düşünme eylemi insan için zorunlu bir fiil olmaktadır. Hiç kuşkusuz insan fiillerini meydana getiren saik öncelikle bir düşünme eylemidir diyebiliriz. İşte tam bu noktada yani anlamanın/anlamlandırmanın hayati bir öneme sahip olduğu düşünüldüğünde ve bize bu uğraşların imkanını vermesi münasebetiyle felsefenin önemli bir katkısının olduğunu görmekteyiz. Zira felsefe bize insan ve insan dışındaki alemin bilgisini, kendine mahsus bir yöntem ile idrak etmenin imkanını sunar.

İşte böylesi bir anlama etkinliğine kapı aralayan felsefe, Topçu düşüncesinde de merkezi bir konumda bulunmaktadır. Felsefenin onun düşüncesinde böyle mühim bir yer teşkil etmesinde ise onun hem Fransa'da felsefe tahsil etmiş olması hem Batı dünyasının felsefeye verdiği önemden hem de kendi kültürel havzalarında zihinsel ve teknik ölçülerde ilerlemiş bir düşünce kültürünün var olduğuna olan inancından kaynaklanmaktadır.

Topçu'ya göre felsefe, düzensiz yahut gündelik bilgi çeşitlerinden farklı bir nitelik taşımaktadır. Çünkü bu bilgi çeşitleri, neden-sonuç ilişkisi bağlamında ortaya çıkmadıklarından felsefi bir içeriğe sahip değildirler. Bunun aksine felsefi olan bilgi çeşidi ise hem aklın verileri ışığında neden-sonuç temeline dayandığından hem de

⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s. 75.

⁸⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Liberte Yay., Ankara, 2012, s. 27.

bilimin sunmuş olduğu verilerin bütünü üzerine, daha genel bir düşünme tarzı ihtiva ettiklerinden dolayı söz konusu bilgi çeşitlerinden ayrılmaktadır.⁸⁷ Felsefedeki bu yaklaşım tarzı, hiç kuşkusuz entelektüel meraktan ziyade bir misyonu önceleyen bir tavır halinde anlamını bulan üst bir düşünsel etkinlik olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Topçu'ya göre felsefe, teknik yahut entelektüel bir kazanım olmanın çok ötesinde anlamlar barındırır. O, insanın düşünce, irade, ve eylem birliği içerisinde meydana gelen, ruhla ortaya çıkan bir hareket ve aksiyondur.⁸⁸ Bunun için felsefe, hayat mücadelesinde, her tarafa uzanan irademizin bir sistem halindeki tecessümüdür.⁸⁹ İradenin kendi etkinliği olan bu düşünme tarzı ise insanın kainat görüşü ve bir anlamda insanın kendi içerisinde sistemleştirmiş olduğu üst bir düşünce etkinliği olarak tarif edilebilir.⁹⁰ Böyle bir düşünme etkinliği olan felsefe bu nedenle bir bilgelik arayışı olarak da anlam kazanmaktadır. Çünkü içerisinde yaşadığımız dünyada, arzu ve isteklerimiz, ruhumuza ilişkin olan bu etkinliğin önünde engeller oluşturmaktadırlar. Bu engellerin aşılmasını sağlayan felsefe bu anlamda hikmet ve hakikat ile ünsiyet kurmanın bir yolu olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Topçu: “ Hakikati bizden saklayan, örten, onunla aramıza giren engelleri ortadan kaldırıcı hareketin sevgisini bize felsefe ve hikmet sunuyor ”⁹¹ demektedir.

Hiç kuşkusuz Topçu'nun bahsettiği felsefi anlayış “Hareket Felsefesi'dir ”. Bu felsefi sistem, 19. Yüzyıl'da bilhassa Pozitivizm ve Pragmatizm gibi daha çok olgu ve fayda temelinde sistemleştirilen felsefi akımların karşısında, Fransa'da Maurice Blondel tarafından ruhi ve metafiziksel bir içerikle tepki olarak ortaya konulmuş bir felsefe anlayışı olarak ileri sürülmüş bir felsefi anlayıştır.⁹² Blondel bu felsefeyle, insanın doğal olarak yönelmiş olduğu fizikötesini aşarak ruhun atılımıyla Tanrı'ya ulaşmanın imkânı olarak bakmaktadır.⁹³ Bütün varlığı hareket kavramı çerçevesinde değerlendiren ve bilhassa insan felsefesi yapan bir mahiyet taşıyan hareket felsefesi bu açıdan önem

⁸⁷ Nurettin Topçu, Felsefe, Dergah Yay., İstanbul, 2011, s. 12.

⁸⁸ Birgül, İrade Hareket İsyân, s. 153.

⁸⁹ Topçu, Ahlak Nizamı, s. 62.

⁹⁰ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 20.

⁹¹ Topçu, Var Olmak, s. 37.

⁹² Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s. 191.

⁹³ Gündoğan, Ali Osman, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Dergisi Özel Sayısı*, s. 16.

kazanmaktadır.⁹⁴ Bu anlamda hareket kavramının Topçu düşüncesinin merkezi bir yerde durduğunu söylemek mümkündür.⁹⁵

Bu hareket, hiç kuşkusuz bir şuur halini gerektiren, insanın kendisi ile birlikte alemini değiştirmeye yönelik çabalarına eşlik eden, yapıldığı andan itibaren insana bir özgürlük olanağı sunan nitelikler taşımaktadır. Hareket felsefesi, tam da bu noktada insanın kendisini kemale ulaştırmaya yönelik bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Bu hareket ise ancak sonsuz varlığın akışına girildiği müddetçe anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla insanın kendisini mutlak surette sonsuz varlığa teslim etmek zorunluluğu ile karşı karşıya kaldığı bir duruma tekabül etmektedir. Çünkü gerçek anlamda var olmak; ancak bu sonsuz varlığa irca olunarak ve kendi varlığını sonsuzluk fikrinde arayarak mümkün olmaktadır.⁹⁶ Sonsuzluk düşüncesine kendini bırakma hali olan hareket, böylesi bir yolda olan insan için her zaman ileriye dönük bir hareket etmeyi ve eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Bu eylem durumu ise insanın yalnızca bedensel bir hareketi olmayıp; hem düşünce, hem de fiil olmak üzere bütünlüklü bir yaklaşım halinde ortaya çıkmaktadır. Topçu tam da bu noktada şunları dile getirmektedir: “Hareket, benim hayatımda en devamlı ve en umumi bir vakıadır, bende alemşümül muayyinetin ifadesidir.”⁹⁷ Bundan ötürü bir sonsuzluk yürüyüşü olarak ifade edilen ‘hareket felsefesi’, inananların güneşli bir bahçesi olarak büyük bir anlam taşımaktadır.⁹⁸ Zira Hareket bir anlamda; Mutlak Varlık olarak ifade edilen Tanrı’ya, bir yönelmeyi ve onunla bir bütün olma durumunun kendisi olmaktadır. Hareket kendi halini, insana uzattığı ışıkla, onda doğurduğu sevinç ve ızdırapla, insan iradesine sunduğu zaruretlerle ortaya koyar. Bu işaretlerle ızdıraplar ve zaruretler bize anlayış, dava kanun ve hayat nizamı oluyorlar; ahlak ve iman sistemi oluyorlar.⁹⁹ Buradan hareketle ızdırap, insanda görülen ilk ilahi tecelli olmakla birlikte etrafını sarmalayan iştihsaların reddedilip başka insanların yardımına uzanmak olarak anlaşılmalıdır.¹⁰⁰ Dikkat edildiği takdirde ızdırabın, insan hayatında sürekli bir hadise olduğu görülmektedir. Bu ızdırap ise insanın kendisini ve alemini anlamaya yönelik önemli

⁹⁴ Kök, Mustafa, a. g. e., s. 14-15.

⁹⁵ Alver, Anadoluculuk ve Nurettin Topçu, s. 90.

⁹⁶ Topçu, Var Olmak, s. 22-23

⁹⁷ Topçu, Hareket Felsefesi, s. 50.

⁹⁸ Topçu, Ahlak Nizamı, s.95.

⁹⁹ Topçu, Yarınki Türkiye, Dergah Yay, İstanbul, 1999, s.17.

¹⁰⁰ Topçu, İslam Ve İnsan/Mevlana Ve Tasavvuf, s. 17.

etkenlerden birisi olduğu görülecektir.¹⁰¹ İnsan bir bakıma bu ızdırap hadisesi neticesinde ruhunu kuvvetlendirmektedir.¹⁰² Bu yolla insan içerisinde bulunduğu âlemi keşfetmeye çalışmaktadır. İzdırap ile insan hem hareketinin manasını keşfetmekte hem de ilahi varlığın sahasına temas etmek için kutsal bir kuvvet olmaktadır.¹⁰³ Dolayısıyla ızdırap olmaksızın hür bir hareketten ve onun sağlayacağı bir felsefeden bahsetmek mümkün olmamaktadır.¹⁰⁴ Ancak bir ızdırap neticesinde yapılan hareketler bir anlam taşımakta ve sonsuzluğa ulaştırma anlamında büyük bir önem kazanmaktadır. Dolayısıyla hareket, varlığın başlangıcı ve özü olmaktadır, çünkü ancak hareket yoluyla ruh vücut, vücut ise ruh kazanmaktadır. Bu eylem ise bir insan hakikati olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan ötürü hareket olmaksızın insanın kendini tanıması ve çevresini değiştirmesi imkânsız hale gelmektedir.¹⁰⁵ Bundan ötürü insanı hareketsiz düşünmek, onu bir anlamda yok saymak anlamına gelmektedir. Bu engeli aşmak ise hiç kuşkusuz bir şuur ve hürriyet halini gerekli kılmaktadır. Bu gerekçe, hareketin olgudan daha ziyade bir zorunluluk hali olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶

İnsanın hareket felsefesi içerisinde gerçekleştirmiş olduğu bu anlama ve idrak etme eylemi, şuurlu ve kasıtlıdır. İnsan hareket sürecince hür iradesini kullanarak kendine münhasır bir eylemde bulunabilir, aksi takdirde hür iradesine uyacak şekilde değil de belirli bir zorunluluğa göre eylemesi onu, mekanik bir sistemin içerisine hapsedecektir. İnsanın özgür ve iradi olarak eylediği, daha mükemmel ve sonsuz olana, namütenahi olana doğru hareket, O mutlak ile birleşme/bütünleşme hali, hareket felsefesinin özünü oluşturur.

Bu mükemmel varlık alanına ulaşabilmek için öncelikle insanın doğuştan içinde bulunan *Mutlaka yönelme Arzusunun* kinetik bir hale dönüşmesi gereklidir. Bu zorunlu bir adımdır. Bu zorunluluk ise ancak ve ancak hareket ile mümkün olup, onu mutlak olana doğru gitmeye teşvik edecektir. Netice itibari ile hareket, insanın tabiatüstü (Surnaturel) âleme yükselmesine yardımcı olacak ve kişi kendini orada hakiki manada

¹⁰¹ Topçu, Var Olmak, s. 82.

¹⁰² Topçu, Kültür Ve Medeniyet, s. 169.

¹⁰³ Topçu, Var Olmak, s. 86.

¹⁰⁴ Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, s. 41.

¹⁰⁵ Topçu, Varoluş Felsefesi/ Hareket Felsefesi, s. 54-55.

¹⁰⁶ Gündoğan, Ali Osman, "Topçu ve Hareket Felsefesi", *Hece Dergisi Özel sayısı*, s. 17.

tanıyacaktır.¹⁰⁷ Bu aşkın âleme insanın yükselmesini sağlayan hareket felsefesi bu nedenle Topçu açısından önemli bir yer teşkil etmektedir.

Topçu'ya göre insanın mutlak varlık ile temasını mümkün hale getiren felsefenin hiç kuşkusuz başka önemli fonksiyonları da mevcuttur. Başka bir deyişle, felsefe, insanın kendi çabasıyla aklını kullanılmasını öğretir. Eşyaya hangi görüş açısından bakacağımızı belirler. Aynı zamanda ortak bir değer oluşturmak açısından hükümlerimizi çelişkilerden kurtararak milli bir birliğin ve ortak bir aklın ortaya çıkmasını imkân tanır. Ona göre siyasi düzenin önemli kurucularından biri yine felsefedir. İnsanın yapmış olduğu eylemlerin neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alınarak, insana bir hürriyet alanı oluşturan da felsefedir.¹⁰⁸

1.2.Pragmatizm, Pozitivizm veBergsonculuğun Ele Alınışı

Hareket felsefesi, kendiliğinden ortaya çıkmış bir felsefi sistem değildir. Onu var eden temel şeyin bir itiraza dayandığını ve bir karşı çıkış felsefesi olarak değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Bu felsefi yaklaşımın özellikle de Pozitivizm ve Pragmatizmin karşısında fakat Bergsonculuğun yanında ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu fikir akımlarının ele alınması hareket düşüncesinin temellendirilmesini kolaylaştıracağını söyleyebiliriz.¹⁰⁹ Çünkü Topçu, hareket felsefesini bilhassa Pozitivizm ve Pragmatizm karşısında konumlandırırken Bergsonculuğu da bu felsefeye yakın gördüğü için savunmuştur.

Pragmatizm, kısacası fikir, duygu, irade, şahsiyet, her türlü bilginin, şuurun ve teşekkülün kaynağının kendimizi yaşatmak, korumak ve büyütme için yapmış olduğumuz faaliyetlerin bize sunduğu katkılar derecesinde önemli olduğu düşüncesine

¹⁰⁷ Topçu, Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi, s. 56.

¹⁰⁸ Topçu, Yarınki Türkiye, s. 55-61

¹⁰⁹ Eski Yunancada “eylemek”, “yapmak”, “kılmak” gibi anlamlara gelen pragma sözcüğünden türetilmiş bir felsefe terimidir. Doğruluğun, anlamın ve bilginin ölçütünün eylemlerin kendilerinde değil de onların yol açtığı pratik etkilerde ve uygulamadaki sonuçlarda yattığını; önemli olanın insanların sorunlarını çözmelerine katkıda bulunmak olduğunu; eylemin, bilgiye de düşünceye de ilkece öncelikli ve üstünlüklü olduğunu savunan felsefe anlayışıdır. Başka bir deyişle Pragmatizm, doğruluğun ya da bilginin değerinin kendinde bir değer ifade etmekten öte, dış dünyadaki faydaya dönük yüzü ile anlam kazanacağına işaret eder. Ele almış olduğu konuları apriori ilkeleri soruşturmaktan çok eylemler ile onların pratikteki “nakit” değerleri üzerine odaklanır Bkz.: Uzun, Serkan, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., İstanbul, 2002, s. 1180.

dayanmaktadır.¹¹⁰ Fakat Topçu'ya göre pragmatizm hakikatleri sadece menfaatlere irca ettiğinden, büyük düşünsel hareketlerin de yok sayılması manasına geldiğini belirtmektedir. Fakat ona göre, büyük fikirlerin çoğu maddi bir kaygı olmaksızın ortaya çıkmaktadırlar. Topçu bu bahsi şu şekilde dile getirmektedir:

“Pragmatizm fikirlerimizin hareketler tarafından idare edildiği iddiasına dayanıyor. Halbuki medeniyet tarihi, her medeniyet içinde fikirlerin teknik yani tatbikattan önce doğduğunu ve her tekniğin bir fikir sisteminden çıktığını ve ona bağlı kaldığını göstermektedir. Böyle olunca, tekniğe bağlanan fayda fikri esas olmaktan çıkar ve hakikat, fayda fikrinden müstakil bir değer kazanır.”¹¹¹

Bundan ötürü, pragmatizm, belli bir amaca yönelmiş olan büyük fikir akımlarının izahı konusunda ciddi noksanlıklar ihtiva etmektedir.¹¹² Zira, bu anlayış, nazari ve ameli olan her türlü bilginin faydaya yaslandığı ölçüde değerli olduğu fikrine dayanmaktadır. Fakat Topçu, hareket felsefesinin daha ziyade ruhi bir tavır şeklinde ortaya çıktığına inandığı için, her şeyi belli bir menfaate indirgeyen bu görüşe karşı çıkmıştır. Onun bu felsefede eleştirdiği başka bir husus ise dinin yahut dini yaşayışın insanları etkileyen ve onları belli bir kurallar bütününe iman etmeyi sevk eden tarafıdır. Oysa pragmatist düşünce dini kuralların insan açısından fayda sağlayamayacağı düşüncesine dayanmaktadır.¹¹³

Topçu'nun hareket felsefesi bağlamında eleştirdiği bir diğer sistem pozitivistizmdir. Bu anlayışın, genel olarak pozitif açıklamalardan meydana gelen ve sadece insana tecrübede verilmiş olanı, yani çıplak olguları ya da fenomenleri konu alan, deneysel ve bilimsel bir felsefeyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlayışına göre, olgular bağlamında meseleye bakmak olguya gelmeyen şeyleri de dışarıda bırakmayı gerektirecektir.¹¹⁴ Dolayısıyla olguya, konu olmayan metafizik de yok sayılmaya mahkûm olmaktadır. Hâlbuki insanın hayatında olgulara bahis olunan yaşantıların yanında, olgularla açıklanamayan fakat dışarıda bırakılamayacak kadar da önemli olan bir takım mevzular vardır. İnsanın kendisini, içerisinde bulunduğu alemi ve dini yaşantısını belli bir temele oturtmak için metafizik elzem olmaktadır. Dini düşüncenin zemininde metafiziğin olması fakat pozitivist düşüncenin ise dinlerin kendisini değerli görmeyişi Topçu'nun bu fikri eleştirmesinde etkili olmuştur. Ona göre

¹¹⁰ Bolay, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, s.50.

¹¹¹ Topçu, Felsefe, s. 75.

¹¹² Topçu, Yarınki Türkiye, s. 69.

¹¹³ Topçu, Felsefe, s. 77.

¹¹⁴ Störig, Dünya Felsefe Tarihi, s. 443.

metafizik aklın kainata açılmasını ve onun bütün halinde kavranılmasının imkanını sunan önemli bir alandır.¹¹⁵ Bu kavrayış hali sayesinde insan kendisi ve yaşadığı alemini külli bir şekilde kavramayı başarabilmektedir. Kâinatın içerisindeki olay ve olguların sadece belli başlı kısımlarından hareket edilerek bir temellendirme yapmaya çalışılan pozitivist görüş, bu nedenle insana bütüncü bir bakış açısı sunmamaktadır. Topçu'nun bu görüşe getirmiş olduğu başka bir eleştiri ise, onun insanı sadece dünyevi bir varlık haline getirmiş olmasıdır. İnsanın inanan, hayret eden, duygulanan ve sorumluluk sahibi olan bir varlık olması onu, kendisi ile Mutlak Varlık olarak ifade edilen Tanrı arasında zorunlu bir ilişkiye götürmektedir. Hem bahsi geçen bu nedenler hem de metafiziksiz bir felsefenin olamayacağı inancı, onda metafiziksiz bir hareket felsefesinin de mümkün olamayacağı kanaatini doğurmuştur. Çünkü metafizik bir anlamda insanın bakış açısını genişletmekte ona yeni ufuklar açmaktadır.¹¹⁶ Hâlbuki pozitivismde, hakikat sadece deneyle sınırlı tutulduğu için, bir ufuk açmak şöyle dursun insanı dar bir olgusal düzleme hapsedmektedir.¹¹⁷

Bütün bu eleştirilerin yanında Topçu'nun fikri olarak kendisine yakın gördüğü ve benimsediği ve hatta üzerine doçentlik tezi hazırladığı Bergsonculuğun onun felsefi anlayışında büyük bir etki yarattığı söylenebilir. Bu felsefi sistemde merkezi bir konumda bulunan sezgi ile Topçu'nun aklı aşan fakat onu dışarıda bırakmayan bir bilgi ve yaşam şekli olarak mistikliğin, birbirlerine önemli ölçüde benzedikleri görülmektedir. Sezgi; ilahi bir ışık ve içten gelen bir sesle içine düşülmüş olunan derin şüpheden kurtulma durumunu ifade eder. Bu hal, insana, doğrudan bilgi edinmenin imkânını sunar. Ona göre akıl ile iman arasındaki yerde sığınılacak bir yer vardır ki, o da tasavvuftur. Orada imanın hakikatini bulabiliriz. Bu anlamda kesin bilgiye götüren yol odur.¹¹⁸ Başka bir deyişle, sezgi, bir realitenin doğrudan doğruya (immediate) bilgisidir. Doğrudanlık dediğimiz şey, ilk ve ilksel, saf ve katışıksız bir veridir.¹¹⁹ Bu veri ise kâinatın bütün tekil sistemlerinin ve bütün bilimsel disiplinlerin ötesine geçen, onu tam bir bütünlük halinde anlamamızı sağlayan şeydir.¹²⁰

¹¹⁵ Topçu, *Kültür Ve Medeniyet*, s. 54.

¹¹⁶ Topçu, *Felsefe*, s. 35.

¹¹⁷ Topçu, *Yarımkı Türkiye*, s. 69.

¹¹⁸ Topçu, Nurettin, *Bergson*, Hareket Yay., 1968, s. 58.

¹¹⁹ Topçu, *Bergson*, s. 69.

¹²⁰ Topçu, *Bergson*, s. 60.

Sezginin önemi, tikel olandan bütünselliğe geçişte bulunmaktadır. Bu geçişin kendisini salt mistik bir deneyim olarak görmek eksik olacaktır. Çünkü sezgi, hayatın belli bir kesitinde gerçekleşen olguları incelemek yerine, onu zamanın bütün yönlerini göz önünde bulundurarak ele alır. Buradan hareketle, tikel olanların bilgisini bilim disiplinleri sağlarken, onların bir bütün halinde değerlendirilmesini ise sezgisel bakış açısı sağlar. Topçu'nun felsefesinde önemli bir yeri bulunan metafizik ve onun içerisinde mutlak varlık ile ilişkinin imkanını sunan mistik yaklaşımın da bu görüşlerle eş değer olduğu söylenilebilir.¹²¹ Tam da bu noktada Bergson, mistizimi, her türlü yorumun dışında kalan, dolaysız olarak sahip olunan ve mistik bir deneyim halinde yaşanan bir şey olduğunu ifade eder.¹²² Bu görüş Topçu'nun hareket felsefesine oldukça benzemektedir. Bilindiği gibi o, hareketi, insanın, Allah ile olan bir terkibi şeklinde ifade etmekteydi ve bu hareketin mistik bir hayat neticesinde yaşanabileceğine inanıyordu.¹²³ Bergson'un mistizmi bir eylem ve aşk hali olarak ifade etmesi de, topçunun görüşleri ile uzak olmadığını göstermektedir.¹²⁴ Tam da bu noktada Bergson şunları dile getirmektedir: "Tanrı ile girilen ilişkide, mistik hal, düşünce ile düşüncenin konusu arasında mesafe kalmamıştır. Çünkü mesafeyi ölçen ve hatta oluşturan sorunlar ortadan kalkmıştır. Artık sevilen ve seven arasında kökten bir fark kalmamıştır."¹²⁵

Bu gerekçelerle birlikte hem Topçu'nun hem de Bergson'un mistik ruhlu insanlara dair söylemiş oldukları şeyler benzerlik göstermektedir. Bilindiği üzere *Millet Mistikleri* adlı eserinde Topçu, birey başta olmak üzere toplumun belli bir mefkure altında birleşmesinin önemli bir etkeni olarak millete kendini adayan insanları işaret etmektedir. İnsan ve toplumun gelişmesi için gerekli olan bütün ilerleme yahut inkılaplar dahi bu insanların varlığıyla mümkün hale gelmektedir: "İnkılap, büyük adımları değil, büyük ruhları takip etmekle elde edilir; İstiklal ise, mukaddesata inanmış, Allah'a inanmış insanların, maziden bize uzanıp bizim varlığımıza girerek ruhumuzu kucaklayışlarıyla yaşar."¹²⁶

¹²¹ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 54.

¹²² Bergson, Henry, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yay., Ankara, 2013, s. 89.

¹²³ Topçu, *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*, s. 60.

¹²⁴ Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 201.

¹²⁵ Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 206.

¹²⁶ Topçu, *Millet Mistikleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001, s. 67.

Tam da bu noktada Bergson'un görüşlerinin de Topçu'nun görüşleri ile benzerlik gösterdikleri görülmektedir: “ Devinimleriyle uygar toplumları sürüklemiş olanların ve hala sürükleyenlerin mistik ruhlar olduğu da doğrudur... Geçmişteki varlıkların ve yaptıkları şeylerin anısı, insanlığın belleğine yerleşmiştir.”¹²⁷

Sezgi ve tecrübenin Bergson felsefesinde birlikte ele alınmaları, başka bir anlatımla, hem fizikle alakalı olan deneyin hem de deneyi aşan tarafla sezginin önemli sayılması Topçu'nun bu felsefeye yakın durmasının önemli gerekçelerini oluşturur. Aynı zamanda, pozitivistliğe karşı, bir duruş olarak ortaya çıkması, onun bu fikre yakın durmasının başka bir gerekçesini oluşturur.

1.3. Felsefe ve Akıl ilişkisi

Nurettin Topçu da klasik İslam felsefecilerinde olduğu gibi akla önem veren bir anlayış içerisindedir. O akılı, felsefe yapmanın olanaklarını sunan önemli bir insan melekesi olarak görmekte ve aklın bu fonksiyonu dolayısıyla ona şu şekilde bir önem atfetmektedir:

“Yeryüzünün en sarsılmaz saltanatı aklın saltanatıdır. Akıl, hem herkese, hem de Allah'a hesap vermesini bilen sultanımızdır. Kaderimizin sırrı onda saklıdır. Bütün dinlerin müşterek Allah'tan ilk mürşidi yine odur. Hayır ve şerrin hata yapmaz hakimi olan vicdanı bize rehber yapan devlet de odur. Onun azametiyle hayatın kıymetini anlıyoruz.”¹²⁸

Bu yönüyle akıl, içgüdüsel bir şey olmayıp, evrensel ve her insanda bulunduğu düşünülen bir meleke olması münasebetiyle, insanlığa yol gösteren önemli bir görev üstlenmektedir. Fakat Topçu düşüncesinde akıl, özellikle felsefe yapmanın önemli bir unsuru olarak ifade edilmektedir. Çünkü akıl prensipleri sayesinde bizler olaylar arasında birtakım neden-sonuç bağları kurarak hükümler verebilmekteyiz. Hiç kuşkusuz, felsefedeki bu akıl anlayışı bununla da sınırlı değildir. Başka bir anlatımla, insan aklının sonlu bir âlemden hareket ederek sonsuza mevzu olması da yine felsefe sayesinde mümkün olmaktadır.¹²⁹

¹²⁷ Bergson, Ahlakın ve Dinin iki Kaynağı, s. 75.

¹²⁸ Nurettin Topçu, İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 85.

¹²⁹ Mehmet Fatih Birgül, “Nurettin Topçu'da Felsefe-Din İlişkisi Problemi”, *Beytülhikme Dergisi*, (1), Haziran, 2011, s. 86.

İnsanın içerisinde yaşamış olduğu dünyayı anlamaya yönelik bu çabalar hiç kuşkusuz bir felsefenin gerekliliğine bizi götürmektedir ki, akıl vasıtasıyla yapılmış olan bu anlama eylemi, bir anlamda felsefe ile eşdeğer bir hale gelmekte ve hatta felsefenin kendisi olabilmektedir. Bu ise insanoğlunun en önemli cevherlerinden biridir.¹³⁰ Bu cevher ve aşkın katılımı ile birlikte, insan kalbe ve ilhama yükselme imkanı bulmaktadır.¹³¹ Çünkü Topçu'nun ifade ettiği bu akıl çeşidi, bu yönüyle bilginin edinilmesinde yegâne yol olarak işaret edilen rasyonalist akıldan daha fazlasını içermektedir. Çünkü Topçu'ya göre akıl her ne kadar kainatı anlama yolunda felsefenin en önemli bir işlevi olsa da aynı zamanda Sonsuz Varlığa açılan bir kapı görevini de üstlenmektedir. Dolayısıyla aklın burada esas olarak görevi, insana, hayatın maddi unsurlarının faniliğini gösterip onu daha manevi olan bir âlemin kapılarına getirmektir. Hem irademizin harekete geçmesinde hem de ilimleri yapmak hususunda bize yardım eden ve bize yol gösteren en önemli etkenlerden biri yine akıldır.¹³² Felsefenin bu işlevi ise akılla mümkün olmaktadır. Çünkü bizler hüküm verme, bir olayı başka bir olaydan ayırt etme, doğru ve yanlış birbirinden ayırma işlevlerini ancak akıl ile bilebilmekteyiz. Aklın söz konusu hükümleri verebilmesi, doğru ve yanlış ayırmasını yapabilmesi için gerekli olan hammadde, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma gibi tecrübelerin insan zihnine ulaştırdığı veriler sayesinde dünyayla ilk temas başlamış oluyor.¹³³ Aklın eşyadan aldığı bu duyu verileri ile vücuttan topladığı hisleri birleştirerek birtakım hükümler vermek gibi önemli bir görevi yerine getirdiğini söyleyebiliriz.¹³⁴ Bu hükümler ise özdeşlik, yeter sebep ve amaçsallık gibi aklın ilkeleri ile anlam kazanmaktadırlar.¹³⁵

Topçu felsefesinde her ne kadar akıl büyük öneme haiz olsa da, onun sınırlarının aşıldığı durumlarda ise devreye metafizik girmekte ve çoğu zaman akıl tecrübeden uzak olduğu için bu sahayala ilişkin sağlıklı bir idrak halini sağlayamamaktadır. Çünkü onun nihai amaç olarak görmüş olduğu yaratıcı ile teması ne felsefe ne de akıl ile kendi başlarına sağlayamamaktadır. Bu amaca insanı taşıyan en önemli faktör ise hiç kuşkusuz mistik imandır. Bu iman çeşidi ise, mutlak surette insanın aklını feda etmesini

¹³⁰ Topçu, Var Olmak, s. 39.

¹³¹ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 62.

¹³² Topçu, İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, s. 85

¹³³ Topçu, a. g. e., s. 86.

¹³⁴ Kök, a. g. e., s. 61.

¹³⁵ Topçu, Felsefe, s. 86.

gerektirmektedir. Fakat akılı aşan bu sınıra gelmek hiç kuşkusuz yine felsefenin ve özelde aklın yardımı ile mümkün olmaktadır. Bu görüşün aksini düşünmek ise yanılıdır. Çünkü bir üst basamak olarak ifade edilen mistik yaşantının sınırlarına götürmediği müddetçe akıl, sadece dünyanın olgusal sınırlarında kalan bir menfaat aracı olmaktan öte başka bir anlam ifade etmemektedir.¹³⁶ Dolayısıyla Topçu'ya göre, felsefenin yapılma imkanını sunan akıl, varlık aleminde, doğanın anlaşılmasını sağladıktan sonra insanı kemal derecesine yükseltmenin imkanını da sunmaktadır. Yani akıl, bu kemal mertebesine açılan bir basamak görevi görmektedir. Bu mertebe, Mutlak Varlığın azametinin idrak edildiği yerdir. Bu nedenle, felsefe ve onun başat unsuru olan akıl olmaksızın Sonsuzluğun yolcusu olmak mümkün değildir.¹³⁷ Burada görüldüğü üzere, varlık âlemini, insanı ve nihayetinde Tanrı'yı belli ölçülerde anlamamızın imkânını iman ile birlikte akıl sunmaktadır.¹³⁸ Çünkü akıl bize, muhakeme etme gücü, karar verme yetisi ve eşyanın tabiatını öğrenme ile ilgili durumlarda kendimiz başta olmak üzere yöneldiğimiz Mutlak Varlık sahası ile temas etmenin imkanını sunar. Fakat Topçu'nun akılı, derece bakımından iman ve mistiklikten daha alt bir seviyede fakat onlardan bağımsız düşünmediğini görmekteyiz.

¹³⁶ Topçu, İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, s. 86.

¹³⁷ Topçu, İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf, s. 153.

¹³⁸ Metin Yasa, "Felsefe Yapmanın Üç İmkânı: Akıl, Nefret, Aşk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 2003, s. 197-206.

2. BÖLÜM:

NURETTİN TOPÇU'NUN DİN ANLAYIŞI

2.1.Din

Nurettin Topçu'nun din hususundaki düşünceleri dile getirilmeden önce, kısa da olsa müstakil bir din tanımının yapılması daha doğru olur kanaatindeyiz. Fakat semavi dinler ile birlikte semavi olmayan inançların dünya üzerinde kabullenilmeleri herkesin üzerinde ittifak edeceği bir din tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle burada Topçu'nun anladığı şekilde bir din tanımının yapılması daha makul olacaktır.

Genel anlamda, din, insanların bir yaratıcıya ve onun uyulmasını emrettiği kurallara iman etmeyi gerektiren bir inanış tarzıdır. Bu inanış hali ise insanın kendisinden üstün olan bir yaratıcıya bağlanmak şeklinde anlamını bulur. Topçu da benzer şekilde inanış tarzının psikolojik ve metafizik bir temeli olduğu kanaatinde dir.¹³⁹ Bu görüşün temelinde ise imanın daha ziyade içsel olmasıyla psikolojiye, aşkın olmasıyla da metafiziğe yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle, Topçu'ya göre din: "Allaha inanmaktır. Allah tabiatüstü kuvvetlerin kaynağı, tabiatüstü nizamın, prensibidir."¹⁴⁰ Aşkın bir durumda bulunan Allaha teslim olmanın bir şeklidir.¹⁴¹ İnsan ruhlarını Allah'ın sevgisinde birleştiren ve bu ruhları Allah'a ulaştırmak isteyen ve de dünya nizamını bu ilahi mefkureye bağlamak isteyen yine din olmaktadır.¹⁴² Bu açıdan bakıldığında, Topçu'nun dini, iki temel unsur şeklinde ele aldığı görülmektedir. Bunlardan ilki iman diğeri ise ibadettir. İman, ruhi bir yaşayışın; ibadet ise insanın Allah için yapmış olduğu hareketlerin adı olarak ifade edilmektedir.¹⁴³ İman, insanın varlığı ve sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden aşkın olan Tanrı'ya teslimiyetin adıdır.¹⁴⁴ Bu teslimiyet insanın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Topçu'ya

¹³⁹ Topçu, Nurettin, Türkiye'nin Maarif Davası, Dergah Yay., İstanbul, 2001, s. 170.

¹⁴⁰ Topçu, İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, Dergah Yay., İstanbul, 2011, s. 205.

¹⁴¹ Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, s. 59.

¹⁴² Nurettin Topçu, Ahlak Nizamı, Dergah Yay., İstanbul, 2011, s. 305.

¹⁴³ Topçu, İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, s. 202.

¹⁴⁴ Topçu, İsyah Ahlakı, Dergah Yay., İstanbul, 2014, s. 142.

göre insan bu eksikliği ancak kendisinden üstün olan bir varlık ile temasa geçtiğinde ve ona bütünüyle bağlandığında anlam kazanmaktadır.¹⁴⁵

Burada Topçu'nun bilhassa tasavvufu merkeze alarak dini düşüncesini temellendirdiğini söylemek gerekir. Buna mutabık olarak Topçu Mutlak Varlık ile olan münasebetimizin ancak derinlikli bir dini duyuş ve düşünüş ile mümkün olacağı düşüncesindedir. Bu duyuş ve düşünüş hali ise mistizimdir. Bir diğer önemli gerekçe ise Fransa'da bulunmuş olduğu yıllarda Louis Massignon'un onun üzerindeki etkileridir.¹⁴⁶ Bununla birlikte mistik anlayışın Tasavvuf ile benzerlik göstermesi de onun bu fikre yakın olmasının diğer bir gerekçesini oluşturur. Burada Topçu'nun amaç edindiği şey, nefis terbiyesinin olduğu, ruhi bir yükselişin gerçekleştiği ve nihayetinde aşk halinin yaşandığı bir hal olarak ifade edilebilir.¹⁴⁷

Topçu mistik bir karakterde olan dini düşüncesini ortaya koyduktan sonra , dini olan ile dini olmayan arasındaki ince noktalara değinmektedir. O bu ayrımları yapmakla dinin özünün daha sarıh bir şekilde ortaya çıkacağı kanaatindedir. Ona göre din müsbet ilim değildir. Çünkü dinin hakikatleri deneyler vasıtasıyla açıklanmaya ihtiyaç duymazlar. Bundan ötürü, matematik ilminde olduğu gibi kesin sonuçlara ulaşılmak gibi bir durum söz konusu değildir. Bunun en önemli nedeni ise ilmin başat unsuru olan neden-sonuç ilişkisinin dinde olmayışıdır.¹⁴⁸ Topçu'ya göre din, bir mantık sistemi de değildir. Çünkü aklın prensipleri ile ilahi hakikati tamamiyle kavramak mümkün değildir. Burada dikkat edilmesi gereken hususun; dini argümanların mantık argümanları ile açıklanmayı gerektirecek bir durumda olmadıkları gerçeğidir. Zira mantık bir takım öncüllerden hareket edilerek tümevarım ya da tümdengelim metotları da kullanılarak hükümler vermemizi sağlar. Fakat dini söylemlerin böylesi metotlar kullanılarak ispat edilmelerini gerektirecek bir durum yoktur. Çünkü bu söylemler, müntesiplerini mutlak surette bir teslimiyete davet eder. Bu nedenle bu hakikatlerin bilimsel bir temelde ortaya konmasına lüzum duyulmaz.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Kök, a. g. e., s. 49.

¹⁴⁶ Birgül, İrade Hareket İsyân, s. 166-174.

¹⁴⁷ Ercan Yıldırım, "Mistizme Koşut Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu'da İslam Düşüncesi", *Hece Dergisi*, İstanbul, 2006, (109), s. 191

¹⁴⁸ Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 171-172.

¹⁴⁹ Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s.172.

Topçu dinin sanat olmadığını da belirtmektedir. Sanatta, ortaya konulan eserlerde sonsuzluk duygusu ve soyut tasavvurlara yer verilirken, birtakım özellikler göz önünde bulundurulur. Bu özellikler ise güzel, hoş ve estetik duygulanımlardır. Dini yaşantı da her ne kadar bu duygulanımlarla benzer, mistik yaşam, Mutlak Varlığa ulaşma gibi deneyimler olsa da bunlar sanat olarak tanımlanmamaktadırlar. Çünkü din sanatın kendisini de aşan bir temelde durmaktadır. Bu temelde ise sanatta bulunan güzellik, hoşluk ve haz duymak gibi sanatsal kaygılardan ziyade yaratıcının yapılmasını istediği dini vazifeler bulunmaktadır.¹⁵⁰ Topçu'ya göre din, efsane de değildir. Burada efsane dediği şeyin Yunan mitolojisi olduğu görülmektedir. Bu mitoloji anlayışında, tanrı vasfını taşıdığı düşünülen birçok karakter bulunmasına rağmen bu karakterlere onların insan oldukları gerçeği göz ardı edilerek yaklaşıldığı için gerçek ile hayal birbirine karışmaktadır.¹⁵¹ Topçu dinin saltanat olmadığını da belirtmektedir. Hiç kuşkusuz bu söylemin gerisinde, yaşamış olduğu dönemin etkilerine işaret edebiliriz. Nitekim onun çocukluk ve gençlik yıllarında dini temsilin yeri olarak Şeyhülislamlık kurumunu bulunmaktadır. O, bu kurumun din adına bir iktidar kurduğunu ve bundan ötürü dinin tahribata uğradığını söylemektedir. O, gerçekte ise dinin böyle bir kuruma irca edilebilecek bir şey olmadığını, bilakis dinin bir irşat ve hakka ulaştırıcı konumda olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁵² Topçu'ya göre din meslek de değildir. Çünkü o, insanlığımızın cevheridir. Bir kısım insanların din adamı diye ayrı bir toplumsal sınıf meydana getirmeleri, dinin bir dünya sanatı haline koyulmasına yol açmıştır. Dini yaşantının en önemli vasfının, kişinin kendisi ile yaratıcısı arasındaki ilişkisinin örtük bir mahiyette olmasında yatmaktadır. Oysaki dini meslek haline getiren zümrelerin böylesi bir ilişkiyi ifşa etmeleri kişinin o mistik ve öznel tarafına zarar vermektedir. Bundan dolayı o, dinin hiçbir surette belli bir zümrenin tekeli altında olmaması gerektiği inancındadır.¹⁵³

¹⁵⁰ Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 173.

¹⁵¹ Topçu, a. g. e., s. 174.

¹⁵² Topçu, a. g. e., s. 174.

¹⁵³ Topçu, a. g. e., s. 175.

2.2. İnsan ve Toplumun Gelişimi İçin Dinin Önemi

İnsanın yeryüzü macerası ve belli bir nüfusa kavuşmasıyla birlikte, toplumsal bir yapının içerisinde yaşaması kaçınılmaz olmaktadır. Birçok insandan oluştuğu düşünülen bu toplumsal yapının kendi içerisinde düzenli bir şekilde hayatiyetini devam ettirebilmesi için düzenleyici kurallara ihtiyaç duyulur. Bu kurallar ise bazen aklın ürünü bazen de ilahi kaynaklı olan birtakım emredici unsurlardan oluşabilir. Bu anlamda milletlerin kuruluşunun temel faktörlerinden biri olarak din sayılabilir. Topçu da yukarıdaki görüşe uygun olarak, milletlerin var olmalarında ve varlıklarıyla bir medeniyet kurlmalarında dinin o nizam oluşturan kaidelerinin ¹⁵⁴ önemli birer unsur olduklarını dile getirdiğini görmekteyiz. ¹⁵⁵ Bu kaideler ise toplumda belirli bir refah seviyesi oluşturmak ve onda ahlaki bir yapı inşa etmek gibi birtakım amaçlar içerdiğini söylenebilir. Topçu tam da bu noktada şunları dile getirir: “ Her dinin esasında ilahi iradeye iştirak ve ona teslim oluş vardır. Bu halin gerçek gayesi, ruhun yükseltilmesidir. Buna ahlaklılık denir. Bütün dinler, insanların ahlakını yükseltmeye çalışmışlardır.”¹⁵⁶ Böylesi bir anlayışın tesis edilebilmesi için de mutlaka ilahi temele dayanan, menfaatsizlik, sonsuzluğa uzanma, aşk ve samimilik gerekmektedir.¹⁵⁷ Topçu, İslam’ın bu özelliklerden dolayı Türk milletini de ruhi açıdan geliştirdiği kanaatindedir:

“Ruhi hayatımızın zirvesi, dini tasavvurların dünyasıdır. İslam dininin, milletimizin kuruluşunda en büyük rolü oynadığını biliyoruz. Türkün Müslüman olması, maddi hayattan ruhi hayata geçiş diye vasıflandırılabilir. Böyle bir gidiş, insanın tabii ilerleyiştir.”¹⁵⁸

Dolayısıyla Topçu, bir toplumun gerçek anlamda bir düzene sahip olmasının temel şartını dinde aramaktadır. O, topluma yönelik tavsiye ve eleştirilerini dile getirirken, dini merkezde tutan bir anlayışla hareket etmektedir. Bu öncelemenin hiç kuşkusuz bir takım gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki Topçu’nun ‘hareket felsefesi’ni kendi dini görüşleri bağlamında şekillendirmiş olmasıdır. Öte yandan kendi düşünce dünyasında sonsuzluğa doğru gidilen yolda tekamülü ilkin insandan başlatmış olması ve bu gelişimin olmazsa olmazı olarak dini bir temele dayanan hareket ahlakını görmesi bir diğer gerekçeyi oluşturmaktadır. Zira onun düşüncesinde hareket, sırasıyla;

¹⁵⁴ Bu kaideleri ise Topçu’nun ahlak düşüncesinde temel kavramlar olan hürmet, merhamet ve hizmet şeklinde sınıflayabiliriz.

¹⁵⁵ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 22.

¹⁵⁶ Topçu, İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, s. 47.

¹⁵⁷ Topçu, a. g. e., s. 47.

¹⁵⁸ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 62.

insanda sonra ailede ve enson olarak da toplumda devam eden ve nihai süreçte sonsuzluk ile buluşmanın imkânını sağlayan birşeydir.

Toplumların insanlardan oluştuğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda ve iyi bir toplumun dinin temel referansları çerçevesinde şekillendiğine inanıldığında meselenin önemi gün yüzüne çıkmaktadır. Dinin kendisi inananlarını selamete kavuşturmak maksadıyla teker teker muhatap alarak onları sonsuzluğun kıyılarına götürmek iddiasındadır. Onun kendi tabiriyle, “Din, aşk ve imanın çocuğudur. Ferdin ruhunu alarak, yine ferdi iradenin gayretleriyle Allah’a yaklaştırmak istiyor.”¹⁵⁹

Topçu toplumun belirli bir düzen içerisinde yaşamasını sağlayan en temel unsurun din olduğunu belirtir. Aynı zamanda toplumların bozulmalarının temel nedeni olarak da yine dini işaret ettiği görülür. Bunun için, o, dinde zamanla şekli kaide ve kalıplaşmış hareketlerin, ruh ve idealin önüne geçerek onu büyük bir yıkıma uğrattığını belirtir.¹⁶⁰ Onun eleştirilerinin hedefindeki din anlayışı, birtakım menfaatçi çevre tarafından özünden koparılan ve bütünüyle kişisel çıkarlara alet edilen bir din anlayışıdır. Bu tahrifin en önemli sebebi ise din adamları olarak ifade edilmektedir. Nitekim o bu konuya ilişkin şunları dile getirmektedir:

“Halka din telkini yapan hoca, hatip, vaiz, hafız, vs. din adamlarının Müslüman cemaatinin ruh yapısı üzerinde hiçbir tesiri olmadı. Bilakis bunlar, beden, el, ayak, diz, dirsek hareketleriyle Allah’ın sevgisini kazanarak ebedi saadete ulaşılacağını durmadan halka telkin ettiklerinden Müslüman cemiyetinin ruh dünyası sade işlenmemiş değil, saydığımız beden hareketlerinin yanında değersiz, önemsiz ve manasız bir boşluğa döndürülmüş oldu.”¹⁶¹

Dolayısıyla toplum için büyük bir önem arz eden dinin, mevki makam devşirmek maksadıyla ona yaklaşan insanlardan temizlenmesi düşüncesindedir. Ona göre, bu tür olumsuzlukların bertaraf edilebilmesi için, bize gereken en önemli şeyler; samimiyet, mesuliyet ve sonsuzluğa ulaştırıcı dini bir anlayıştır. Bu da içinde yaşadığımız hayata göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle, din bir bakıma hayatın tam merkezinde kendine yer bulabilmektedir. Bu minvalde Topçu şu hususları dikkatlerimize sunar:

“Dindar olarak yaşamak, devrinin ve cemiyetinin dışında yaşamak değildir. Dinin gayesi, insanın yaradılışının dışında aranmamalıdır. Bu gaye, insanı sadece gerçek saadete kavuşturmadır. Halkın her günü hayat mücadelesi içinde madde hırslarıyla

¹⁵⁹ Topçu, Ahlak Nizamı, s. 305.

¹⁶⁰ Kök, a. g. e., s. 11.

¹⁶¹ Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, s. 169.

bunalar varlığına ruh aşısı yapmak, büyük ruhları ise maddenin dünyasından ruhun dünyasına yükseltmektir.”¹⁶²

İşte din, bu işlevleri gerçekleştirmek hususunda en önemli görevi üstlenmektedir. Topçu’ya göre bu amacın bir anlam ifade edebilmesi, samimi ve gönül ehli olan din adamlarının varlığına bağlıdır. Bu ise bir hareketi zaruri kılmaktadır. Zira hareket, felsefi bir temeli olan ve sonsuzluğa yürüyen insanların Tanrı’ya ulaşabilmelerinin imkânını sunan bir aksiyon halidir.¹⁶³ Bu süreç ise dini bir tarafı bulunan hareket ahlakı ile mümkün hale gelmektedir.¹⁶⁴ Hareket ahlakı ise insanın yapıp etmelerinde üzerinde sonsuz bir kudretin olduğunu bilerek, ona göre davranması halini ifade eder. Bu ahlakın temeli ise hiç kuşkusuz dine dayanmaktadır. Bu bağlamda Topçu şunları ifade etmektedir: “Zira ahlak esasında dini olgunluktan ayrı bir şey değildir. Ahlak hayvani hayattan insani hayata geçiştir.”¹⁶⁵ Dolayısıyla Topçu, insanın ve onun oluşturduğu olduğu toplumun, kemal derecesine ulaşabilmesi için, yegâne yol olarak dini bir içeriği bulunan hareket ahlakını işaret ettiği görülmektedir. Çünkü burada her ne kadar kişinin ahlakılığı söz konusu olsa da aynı ölçüde kişinin hizmet, merhamet ve hürmet etmekle mükellef olduğu bir dış dünya da bulunmaktadır. Hem kendi hem de dışındaki dünya ile sorumluluk bilinci ile kurulan bir ilişki hiç kuşkusuz daha düzenli bir toplumu da yaratacaktır. Aksi durumda ise insan ve toplum beşeri taraflarıyla nefis ve arzularını kölesi olacaktır. Toplum böyle bir durumla karşı karşıya kaldığında ise ilerlemek bir yana toplumsal bir buhranın içerisine girecektir. Bu nedenle, din ile ahlakın dışında insanlığı sonsuz ile buluşturmayı sağlayan, onu kemale ulaştıran başka bir seçenek görünmemektedir.¹⁶⁶

Dinin önemli bir yer teşkil ettiği bu ahlak sistemi ise birtakım aşamaları geçmeyi gerektirmektedir. Topçu, bu aşamaları, hürmet, merhamet ve hizmet olarak sıralamaktadır. O, hürmetin, ahlakın esas basamağı olduğunu dile getirir.¹⁶⁷ Bu basamak ise evvela Kuran’a hürmet etmekle başlamaktadır. Bu aşama sonrasında ise

¹⁶² Topçu, *İslam Ve İnsan Mevlana Ve Tasavvuf*, s. 67.

¹⁶³ Topçu, burada hareketin, bedensel bir eylem olmanın ötesinde ruhi bir karakter taşıdığı kanaatindedir. Nitekim o, çoğu zaman aksiyon kelimesini de hareketin yerine kullanmaktadır. Çünkü sıradan bir eylem ile hareket arasında bir şuur hali ayrımı bulunmaktadır. Bu nedenle hareket, Topçu felsefesinde merkezi bir konumda bulunmaktadır.

¹⁶⁴ Mehmet Fatih Birgül, “Nurettin Topçu’da Ahlak Kademeleri”, *Kutadgu Bilig Dergisi*, 2014, (25), s. 195-201.

¹⁶⁵ Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, s. 91.

¹⁶⁶ Topçu, a. g. e., s. 91.

¹⁶⁷ Topçu, a. g. e., s. 93.

ilme, insana ve hayata hürmet etmekle mana kazanmaktadır.¹⁶⁸ İnsanın kendisi dışında başka bir varlık aleminin olduğunu idrak etme bilinciyle ortaya çıkan bu durum onun bir yaratıcı tarafından yaratılması sebebiyle saygı duyulacak bir mahiyete bürünecektir. Hürmet aşamasından sonra ise merhamet gelmektedir. Topçu'ya göre merhamet, Allah ile ansızın vaki olan buluşma halini ifade eder.¹⁶⁹ Bu hal ise fakir, zayıf ve sefil bir insana, acımak olmayıp, onları kendi nefsimizden daha fazla sevme halidir.¹⁷⁰ Dolayısıyla merhamet duygusu ile hareket eden insan kendi iyiliği kadar toplumun da iyiliğini düşünecek ve bu sayede yaşanabilir bir toplum inşa olunacaktır. En nihayetinde, Topçu bu ahlaki yapının son aşaması olarak hizmet kavramı üzerinde durmaktadır. Ona göre hizmet:

“Ruh olarak nefsinden taşıp başka insanlara yayılmak suretiyle, Allah'ı aramaktır. Her samimi ve menfaatsiz hizmet, hareketlerimizle Allah'ın aranmasıdır. Biz dünyanın bunca hevesleri ve meşguliyetleri içinde Allah'ı unutuyoruz. Bizdeki nefis de onun lütfu olduğu halde nefis ile ona karşı geliyoruz. Zaman zaman da onu reddediyoruz. Hareketlerimizde görülen bu sefalet, dünyaya gelişimizin manasını yok edebilecek kadar hazindir. Bu felaketten bizi kurtaran, selamet ve hakikat yolunu önümüzde açan ilahi lütuftur.”¹⁷¹

Demek ki hizmet, ancak menfaat gözetmeksizin yapıldığında anlam kazanmaktadır. Bu durum ise tam bir ahlakiliği ifade etmektedir.¹⁷² Hizmetin koşulsuz yapıldığı bir insanlık ise gerçek manada huzurlu bir konuma gelecektir. Bu yönüyle onun ahlaki Kant'ın koşulsuz buyruğuna karşılık gelir. Topçu bu üç aşamayı dinin ve ahlakın temel dayanakları olarak görmektedir. Netice itibariyle toplumun hem refah hem de düzen içerisinde ilerlemesini sağlayan yegane kaynağın dinde olduğuna işaret edilmektedir.

2.3. İmandan Mistik Yaşama Geçiş Olarak Din

Daha önceki başlıklarda, dinin insanların kurtuluşu için olmazsa olmaz bir konumda olduğu belirtilmişti. Böylesine merkezi bir yerde bulunan din basit bir inanma yahut ibadetlerle gerçekleşen bir eylem değildir. Dinin de kendi içerisinde birtakım kaideleri vardır. Topçu açısından bu kaideler tıpkı hareket felsefesinde olduğu gibi Tanrı'ya ulaşmayı sağlamak için vardılar. Başka bir deyişle, bu bir sonsuzluk

¹⁶⁸ Topçu, İslam Ve İnsan Mevlana Ve Tasavvuf, s. 95-96.

¹⁶⁹ Topçu, Var olmak, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 40.

¹⁷⁰ Sarıtaş, Muhammet, Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı, Mesaj Yay., Ankara, 1986, s. 110.

¹⁷¹ Topçu, İslam Ve İnsan Mevlana Ve Tasavvuf, s. 101.

¹⁷² Sarıtaş, Nurettin Topçuda Sosyo-Pedagojik Yapı, s. 111.

hareketidir. Bu hareket ise: “Namütenahinin bizi çağırışı ve sesimizi aksettirişidir: o namütenahiden gelir, gene oraya gider.”¹⁷³ Dolayısıyla insanın gerçekleştirdiği ve gerçekleştireceği eylemler, sonsuzluğa doğru uzandığı ölçüde anlam kazanacaktır. Topçu bu mevzuyu şu şekilde dikkatlerimize sunmaktadır:

“Hareketin içtimai muhite yayılışı, son ve geniş yayılışı değildir. İçtimai hareket, ferdin namütenahiye götüren bir geçit; sadece bir köprüdür. Hareket, tabiatüstü (surnatel) alemine ayak basmalardır. Orada hareket gayesine erer, orada irade bütün samimiyetiyle kendini tanır, orada fert kendi kendine kâfi geldiğini hisseder.”¹⁷⁴

Hiç kuşkusuz bu hareketi mümkün kılan yegane yollar ise mutlak surette bir imana bağlı olmaktan geçmektedir. Topçu, bu imanı iki kısma ayırmaktadır: Estetik ve mistik iman. Estetik iman, daha çok sanatsal bağlamda ele alınan ve belli ölçülerde mistik tarafı olduğu söylenebilen bir iman çeşidi iken, mistik iman insanı sonsuzluğun kıyılarına kadar götüren, onu Tanrı ile tanıştıran bir iman çeşidi olarak ifade olunmaktadır. Fakat bunlar arasında bir ayrıma giden Topçu, mistik imanın estetik imandan bir derece daha üstün olduğunu dile getirmektedir. Bunun en önemli nedeni ise estetik imanın daha ziyade sanatsal bir kaygıdan kaynaklandığı düşüncesine dayanmış olmasıdır. Fakat mistik iman daha çok dini bir tarafı olması nedeniyle estetik imandan üstün olmaktadır. Çünkü o, hiç kuşkusuz sanatkârın içinde bir takım dini hassasiyetler uyandırabilme gücüne sahip olsa da Mutlak Varlık doğrudan bir ilişkiye imkan sağlayamamaktadır. Bu konuya ilişkin Topçu şunları ifade etmektedir:

“Niyetimiz, kesinlikle estetizm içerisinde bir imana ulaşmak değildir. Belki de bunu inkara varacağız. Burada her şeyden önce göstermek istediğimiz şey, sanatın yüksek faaliyetinde bir iman olduğunu ve sanatkârın çoğunlukla farkında olmaksızın mistik bir hayatı hedeflediğidir. Biz özel olarak ve yalnızca dini veya mistik adı verilen sanattan bahsedecek değiliz. Her sanat faaliyeti, dünyadaki şekillere, din dışı şeylere bir çeşit tapınmadır. Sanatkâr, bu din dışı şeylerden geçerek sözünü ettiğimiz mistik imana varır.”¹⁷⁵

Netice itibarıyla estetik iman her ne kadar insan ruhunda birtakım, coşkunluk, hayranlık, haz gibi ulvî duygular ortaya çıkarsa da bu hareketlerin toplamının sadece insan ve yöneldiği sanat eseri arasındaki bir ilişkiden fazlasını ihtiva ettiği iddia edilemez. Çünkü Topçu'nun üzerinde sıklıkla durduğu Tanrı'ya yönelme hareketinin bu iman çeşidi ile mümkün olmadığı görülmektedir.

¹⁷³ Nurettin Topçu, Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi, Dergah Yay., İstanbul, 2011, s. 56.

¹⁷⁴ Topçu, a. g. e., s. 56.

¹⁷⁵ Topçu, İsyân Ahlakı, s. 147.

Tanrıya ulaş(tır)mayı mümkün hale getiren şey ise Topçu'ya göre mistik imandır. Burada herhangi bir estetik ya da dünyevi kaygıdan çok, Tanrının kendisine varmak ve onun yüceliği içerisinde kemale ulaşmak gayesi bulunmaktadır. Fakat mistik imanın birden bire yaşanılan ya da ortaya çıkan bir hal olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Başka bir deyişle, insan ruhunda mistik bir imanın hâsıl olabilmesi için öncesinde birtakım yaşantıların var olması gerekmektedir. Topçu, mistik imana geçişi sağlayan bu hal için inancın gerekli olduğunu ifade eder. Fakat her şeyden önce insan açısından inancın meydana gelebilmesi için Topçu iki bilgi çeşidine işaret eder. Bunlardan ilki düşüncedir. Başka bir anlatımla, süje ile obje arasındaki ilişki neticesinde gerçekleşen bir duyum halinin olması gerekmektedir. Bir diğer şekil ise, süje ile objenin birbirlerinden ayrı olarak düşünülmesini ifade eden durumdur. Başka bir ifade ile süje ve objenin birbirlerinden bağımsız bir şekilde ele alınmaları ve değerlendirilmeleri halidir. Dolayısıyla özne olarak ifade ettiğimiz insan, muhatap olduğu objeyi/nesneyi daha iyi bir şekilde idrak etmek maksadıyla onun karşısına geçer ve onun üzerine bir refleksiyon gerçekleştirir. Ve bu yönelmişlikten dolayı malumat sahibi olur ve edindiği bu malumatın doğruluğuna bir inanç beslemeye başlar. Ve eşya üzerindeki varlığımızın tahakkümü gerçekleştirerek edindiğimiz bu tecrübe bir inanç haline dönüşür.¹⁷⁶ İşte burada meydana gelen şey, eşyanın artık kendi başına bir varlık olmasından ziyade insanın yöneldiği ve ona ilişkin bilgilerin edinildiği bir varlık olarak görülmesi durumudur. Başka bir deyişle eşya ya da varlık, benliğin üzerine gittiği, onu anladığı ve ona nüfuz ettiği bir konuma gelmektedir.¹⁷⁷ İşte bu noktada, inanç bir hareketin neticesinde meydana gelmektedir. “İnanç, somut ve birleştiricidir. O faaldir ve ancak hareket ederken gerçekleşir; bu, bir hareket halindeki bilgidir.”¹⁷⁸ Bir hareketin ürünü olan inanç, artık insanda yer edinmeye başladıktan sonra göndermede bulunulan nesne ile direkt bir ilişkiden ziyade insanın o nesne üzerindeki genel temayüllerinden dolayı bir anlam taşımaya başlamaktadır.¹⁷⁹

Bundan ötürü inanç, süje ile obje arasındaki karşılıklı bir ilişkiden ziyade, sujenin şuur sahibi olması münasebetiyle, kendi varlığını yönelmiş olduğu nesne karşısında öne çıkararak nesne üzerindeki gücünü ifade eder. İnanç bu anlamda şuurun

¹⁷⁶ Topçu, İsyah Ahlakı, s. 107.

¹⁷⁷ Topçu, a. g. e., s. 120.

¹⁷⁸ Topçu, a. g. e., s. 120.

¹⁷⁹ Topçu, a. g. e., s. 121.

yapısına girer ve deneyimlerimizin, ne şekilde ele alınmasını ve onlara nasıl inanmamız gerektiğini belirleme noktasında önemli bir görev üstlenmiş olurlar. Neticede, inancın, insan ve eşya arasında epistemolojik bir ilişkiden farklı olarak, bir inanma tarzı şeklinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla ona göre inanç şöyle ifade edilmektedir:

“Benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir. O, gerçek, tam ve yaşanmış bilgidir. Bu benliğin eşyaya sahip olması, onunla birleşmesidir. İnanç, benliğin eşyanın hayatına alelade bir katılması değil, o bizzat eşyaya sahip olmaktır; eşyanın hayatının benlikte, yani insanda yaşamasıdır. Hakiki bir bilgi, şahsi ve taklit edilmemiş bir bilgi, işte inanç budur. İnançta ferdi iradenin payı, normalde zannedildiğinden çok daha büyüktür.”¹⁸⁰

Burada hem inanç hem de iman bir bütün halinde sonsuzluğa doğru götürücü olmaları anlamında değer kazanmaktadırlar. Bu geçiş ise ancak dinin sayesinde mümkün olmaktadır. Dünyayı ve özelde eşyayı anlamaya yönelik olan tecrübelerimizin ve hareketlerimizin bütünüyle bizleri Tanrı’ya yaklaştırdığını söyleyemeyiz. Çünkü Topçu’ya göre, yüzü, ruhi bir yaşantıdan ziyade maddi olan dünyaya dönük olan insanın kemal derecesine ulaşip Tanrı ile bir bütünlük kurması imkânsızdır. Başka bir deyişle, dünyaya ilişkin yaptığımız hareketlerin çoğu, bizim için çok önemli bir konumda bulunan ruhi yaşantımızın önünde bir engel oluşturmaktadır.¹⁸¹ Bu engellerin aşılması ise mutlak surette dinin aracılığı ile olanaklı hale gelebilmektedir. Topçu’nun tabiriyle: “Bunları bir tarafa iterek değil, tam üstünden aşarak sıçramak şarttır. Bedenin hizmetini, aklın ışığını kullanmak, sonuna kadar kullanmak ve bunların götürebildiği sınırların da öbür tarafına sıçramak icap ediyor. Bu iş dinin kılavuzluğu ile olur.”¹⁸²

Ona göre ideallerin en yükseği olan din aynı zamanda hepimizin ruhunu Allah aşkında birleştiren en büyük saiklerden biridir. Bu ilahi ideale ancak onun sayesinde ulaşabiliriz. Zira din ferdin ruhunu yine onun çabaları ile mutlak iradeye yaklaştırma amacını taşımaktadır. Yani dinin bu geçişi ya da mutlak iradeye yakınlaştırıcı özelliği nedeniyle ona insanın içinde imanın ışıklarını yakan önemli bir görev yüklendiğini söyleyemek mümkündür.¹⁸³ İşte bunun gerçekleşmesi için de iman aşamasına geçilmesi gerekmektedir. Hiç kuşkusuz iman hali derece olarak inancın üst basamaklarında bulunmaktadır. Fakat inancın imana dönüşmesi noktasındaki ehemmiyeti de göz ardı edilmemelidir. Topçu tam da bu bağlamda şunları söylemektedir:

¹⁸⁰ Topçu, İsyân Ahlakı, s. 131.

¹⁸¹ Topçu, Ahlak Nizamı, s. 84.

¹⁸² Topçu, Var Olmak, s. 124.

¹⁸³ Topçu, Ahlak Nizamı, s. 305.

“Bize göre iman, her şeyden önce insandaki bir inancın devamı ve uzantısı demektir. İnancı, benliğin tanınacak objeye sahip olması ve onun özümsemesinden, süje ile objenin birliğinden ibaret olan bilginin üstün şekli olarak tarif ettik. İnançla iman arasında bir mahiyet farkı değil, sadece bir derece farkı vardır. Bir inancın iman haline gelebilmesi için, insan ruhunda süreklilik kazanması ve hayatına da hâkim olması gerekir. Bir iman, 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 etmesidir.”¹⁸⁴

Görüldüğü gibi iman inancın sürekli bir hale gelmiş olmasından meydana gelmektedir. İman bu noktada insanın hem ruhu hem de bedeni ile Mutlak Varlığa teslim olmasıdır. Bu teslimiyet ise ancak dinin varlığıyla mümkün olmaktadır. Topçu bu hususu şu şekilde açıklamaktadır: “Sonsuzluğun varlığı yanında, bizim ferdi varlığımız adeta bir semboldür veya parıltıdır. Varlığımızın, gerçek varlığın tanınmasına sanki vasıta ve onun cüz’i şuurularımıza inmesi için onu hedef kılan bir hizmettir.”¹⁸⁵ Bu teslimiyetin zirve noktasını ise mistik iman oluşturmaktadır. Çünkü Topçu’ya göre mistik iman artık insanın Tanrı ile bir bütünleşmesi anlamına gelmektedir. O, bu konuyla alakalı olarak şunları söylemektedir:

“Mistizm, dini yaşayışta en yüksek merhaleyi teşkil eder; ruhun içten ve doğrudan doğruya Allah’la birleşmesinin mümkün olduğunu kabul eden doktrindir. Bu birleşme, normal düşünce ile insanın tabii varlığına yabancı olan ve birbirinden ayrılmayan yeni bir varlık ve düşünce hali meydana çıkarıcıdır. Mistizmin esası şundan ibarettir: hayallerle kavramlar, realiteyi tanıtabilmekten uzaktırlar. Hakikate temas edebilmek için, duyularla tanınabilen eşyanın zekânın eseri olan tasavvurların ötesine geçmek lazım geliyor. Zira bütün bunlar realiteyi örten perdelerdir. İnsan, perhizkarlık ve zahitlik yolu ile nefisinden ve eşyadan sıyrılıp da kendini boşluğa sundu mu, önce ruhun karanlık gecesi olan boşluk, Newman’ın dediği gibi, ancak karanlıklarla hayallerin ülkesinden hicret etmeyenler için örtülü ve mistik olan bir hayatın doluluğu ilhamını getirir.”¹⁸⁶

Demek ki mistizm, insanın ferdi ruhunu cemiyetin dar çerçevesinden kurtararak, onu bütün bir şekilde sonsuzluğun kıyısına getiren en önemli ve nihai basamak olmaktadır.¹⁸⁷ Bu hal ise sözün artık bir şey ifade edemediği ve ancak tecrübe ile insanın idrak edebileceği bir duruma tekabül ettiği söylenebilir. Bu mistik yaşantı ancak bir din içerisinde olduğu müddetçe anlam kazanmaktadır. Bu nedenle Topçu ancak semavi dinlerde böylesi bir yaşantının mümkün olabileceğini söylemektedir.¹⁸⁸ Buradan hareketle, mistik yaşantının böylesi bir hal almasını Topçu şu şekilde ifade etmektedir : “Mistik diye karakterlendirilen bu tecrübeye ruh, tecrübenin konusu olan

¹⁸⁴ Topçu, İsyah Ahlakı, s. 142.

¹⁸⁵ Topçu, Ahlak Nizamı, s. 82.

¹⁸⁶ Topçu, İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, s. 214.

¹⁸⁷ Topçu, Bergson, s. 110.

¹⁸⁸ Kök, a. g. e., s. 50.

ilahi varlıkla iştirak halinde bulunuyor, içsel bağlarla ona bağlanıyor.”¹⁸⁹ Fakat bu hal sıradan bir olay gibi gelişmemektedir. Topçu bilhassa imandan mistik imana geçişin sağlanabilmesi için iki gerekçeyi dikkatlerimize sunmaktadır. Bunlardan ilki imanın hayat bulduğu varlıkta, benliğin kendi üzerine dönüşü ve derin bir tefekküre girme durumudur. Bir bakıma insanın kendisini anlamlandırması ve kendisinin neliği üzerine bir yolculuğa çıkmasıdır. Bu derin tefekkür hali ise Topçu’ya göre hiç kuşkusuz dini bir tavırdan kaynaklanmaktadır.

İmanın mistik bir hale dönüşmesinin diğer bir gerekçesi ise, imanın artık aklın sınırlarının ötesinde bir yer edinmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda, bir teslimiyeti gerektiren iman, aklın sınırlarını aşmış bulunmaktadır. Fakat akla bütünüyle atıl bir rol verildiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Bundan ötürü Topçu aklın insanı maveranın eşiğine kadar getirdiğini ve insanda bir iç aydınlanmaya yardımcı olduğunu dile getirmektedir.¹⁹⁰ Bundan ötürü mistik iman hem akli hem de imanı aşan bir düzeyde ifade edilmektedir. Bu aşamaya ise insanın bütün varlığı, yani ruhu, bedeni, zekâsı ve hareketi ile ulaştığını söyleyebiliriz.¹⁹¹ Bu hususta Topçu, Blondel’den şunları nakletmektedir:

“Mistik bilgi, zekaya bağlı ve zekaya sahip eğilimlerinin önceden ve karşılıklı olarak kullanılmasını, çok şuurlu ve şahsi bir dileği gerektirmektedir. O, akli ve imanı tam bir mükemmellik derecesine sürükler ve bu mertebede Allah’ın eşsiz bir hareketi sayesinde şahsi hayatımızın tasarlanmış şekilleri üstün bir denge içerisinde son bulurlar.”¹⁹²

Görüldüğü üzere Topçu sonsuzluğa ulaşmanın imkanını din içerisinde bir anlam ifade eden imanda ve onun, bir üst basamağını oluşturan mistik imanda bulmaktadır. Mistikliğin ise semavi dinlerin vazgeçilmez bir yaşantı şekli olduğunu söylemesi, dinin buradaki rolünü gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla insanın kemal içerisinde Allah’a yakınlaşmasının yolu dinden geçmektedir. Bu yakınlaşma durumu ise mutlak surette bir

¹⁸⁹ Topçu, İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, s. 215.

¹⁹⁰ Burada vurgulanması gereken en önemli şey, Topçu’nun akıl ve onun fonksiyonlarını fideist yaklaşımın temel görüşü olan ‘imanı akla öncelemek ve akli dışarıda bırakmak’ yaklaşımı yerine, aklın bizzat inançtan iman aşamasına doğru yükseldiği durumlarda önemli bir rol üstlenmiş olmasıdır. Akıl bu aşamaların gerçekleşmesinde önemli bir köprü vazifesini görmektedir. Hatta Topçu insanın dünyayı idrak etmesinde akla ‘sultanlık’ payesi bile verdiğini görmekteyiz. Bütün bu nedenler onun akla yeteri derecede önem verdiğini ve düşünce sisteminde onun önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Topçu, İsyah Ahlakı, s. 143; Topçu, İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, s. 20-21,123.; Kök, a. g. e., s. 8, 61.

¹⁹¹ Topçu, İsyah Ahlakı, s. 144.

¹⁹² Topçu, İsyah Ahlakı, s. 145.

teslimiyetin adı olan iman ve insanın kendisini hem ruhu hem de bedeni ile adayacağı mistik imana bağlanmasından geçmektedir.

3. BÖLÜM

NURETTİN TOPÇU'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

3.1. Hakikati Anlama Yolunda Din-Felsefe Birlikteliği

Din ve felsefe arasındaki ilişki, tarihsel açıdan, uzak bir geçmişe sahip olan alanlar olarak karşımızda durmaktadır. Bu tarihsel süre zarfında bu ilişkinin değişik şekillerde ele alındığını söylemek mümkündür. Bu ilişkinin mümkün olamayacağını belirten felsefecilerin yanında, bunlar arasında bir uyumun imkânını ileri süren felsefecilerin de varoldu söylenebilir. Topçu da bahsi geçen ikinci gruba dahil edilebilir. Çünkü o, dinin anlaşılmasının bir basamağı olarak felsefeye göndermede bulunur. Fakat her şeyden önce bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiğini izah etmek doğru bir yaklaşım olacaktır.

Tarihsel ve kavramsal açıdan bakıldığında hem dinin hem de felsefenin kökeninde ve özünde bilgeliğin (hikmetin) büyük bir yeri ve önemi vardır. Hatta bu noktada dinlerde hikmetin yeri, büyük bir takdirin üzerindedir.¹⁹³ Teolojik metinlerde geçen, hikmet kavramına ilişkin vurgular da bu birlikteliğin oluşmasını kolaylaştırmıştır. Hakikat veya hikmet gibi açılardan bir değerlendirme veya tahkik yapmak ise hem felsefi hem de dini açıdan önemli ve değerli bulunan ve her yetişkin insana gücü nispetinde tavsiye edilen düşünsel etkinlikleri ifade eder. Bu bakımdan, felsefenin, kendini oluşturan iki kök kavramı olan bilgi ve hikmetten hareket edildiği takdirde, onun bir bilgelik arayışı olduğu görülecektir. Bu arayış hali ise bizleri, filozofların asli görevlerinin ancak eşyanın hakikatının ve insanın bilgeleşmesinin yollarını bulmaya yönelik çabalarıyla anlam kazanabileceği gerçeğine götürür. Din konusunda ise, imanın taklitten ziyade mümkün merteye tahkike, yani bireysel

¹⁹³ Yaran, Cafer Sadık, Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 7.

araştırma ve soruşturmanın neticesinde gelen sağlam bir içselleştirmeye dayanması, hikmeti arzulan ve teşvik edilen bir konuma getirmiştir.¹⁹⁴

Buna karşılık dinin ve felsefenin keskin bir şekilde birbirlerinden ayrı alanlar olarak ifade edilmesi, kartezyen düalizm ve rasyonalizmin etkisi ile birlikte 17. yüzyıldan itibaren bilhassa etkisini göstermiştir.¹⁹⁵ Bu bağlamda, 17. Yüzyıl ile başlayan rasyonalist yaklaşım, 19. Yüzyılda yerini pozitivizme, 20. Yüzyıl'da ise mantıksal pozitivizme bırakır. Nihayetinde mantıksal önermelerin ve kanıtlamaların alanına girmedikleri gerekçesiyle din, metafizik, ahlak ve felsefe gibi önemli disiplinlerin bir kenara itildikleri görülmektedir.¹⁹⁶ Bunun temel nedeni bilhassa bu alanlara ilişkin öne sürülen önermelerin, olgusal bir düzlemde onları ölçecek bir kriterinin bulunmayışıdır.¹⁹⁷ Bu bağlamda beslendikleri kaynakların birbirinden farklı olması nedeniyle, bu iki müstakil alanın birbirleriyle aynı zeminde yürümelerinin mümkün olmadığı gibi bir izlenim olsa da, Topçu açısından bu yanlış bir yaklaşımı ifade eder. Din ve felsefenin bu hususiyetleri bakımından eşit ölçüde ele alınamayacaklarına hak verse de, Topçu bu ikisi arasında kesin bir ayrımın doğru olmayacağı kanaatini taşımaktadır. O, derece bakımından dinin felsefeden¹⁹⁸ üstün olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla hakikatin idrak edilmesi hususunda birbirleriyle eşit şekilde yürümeseler bile, Topçu'ya göre aynı konuya yaklaşmaları açısından aralarında bir ilişki olması gerekmektedir. Çünkü bilindiği üzere felsefenin hakikate teması birtakım yollarla gerçekleşmektedir. Bunlardan Topçu'nun ele aldığı üzere, deney, akıl ve sezgi gibi bilgi edinme yollarından salt birine bağımlı kalınması bir problem oluşturmaktadır. Zira hakikatin çeşitli veçhelerinin olduğu düşünüldüğünde, ona yaklaşmanın da farklı felsefi yaklaşımları gerektirdiğini görmekteyiz. Çünkü Topçu'ya göre, varlık hem fizik hem de metafizik tarafları olan bir yapıda kendini ortaya koymaktadır. Salt deney ile yaklaşıldığı takdirde metafizik alanın, öte yandan,

¹⁹⁴ Yaran, Cafer Sadık, Din Felsefesine Giriş, Dem Yayınları, 2012, s.27.

¹⁹⁵ Yaran, Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları, s.7.

¹⁹⁶ Yaran, a. g. e., s. 8.

¹⁹⁷ Jules, Alfred Ayer, Dil, Doğruluk, Mantık, çev. VehbiHacıkadıroğlu, Metis Yayınları, 1998, s. 13.

¹⁹⁸ Topçu, felsefe kavramını, rasyonel temeli olan bir düşünme şekli olarak ifade etmektedir. Burada üzerinde durulan husus ise felsefenin bir gerekçelendirme işlevine sahip olduğu gerçeğidir. Topçu felsefi düşünmenin önemli bir aracı olarak akli işaret eder. Dolayısıyla akla verilen bu önem felsefe yapmanın imkânını da göstermiş olmaktadır. O daha da ileri giderek aklın insanın önemli bir yol göstericisi olduğunu da ifade etmektedir. Tam da bu hususta Topçu'nun akla büyük bir önem vermekle kalmayıp onu insanın en üst özelliklerinden biri olarak felsefesinin merkezine aldığı söyleyememek mümkündür. Bkz. Topçu, Ahlak Nizamı, s. 81; Topçu, Var Olmak, s. 39. ; Topçu, Yarınki Türkiye, s. 55.

salt sezgi yahut akılla yaklaşıldığında ise fiziki alanın, anlaşılmalari noktasında büyük eksiklikler ile karşı karşıya kalacakları görülecektir. Topçu bu bağlamda, tek yönlü yaklaşımların sağlıklı olamayacaklarını düşündüğünden, hakikate külli bir şekilde yaklaşılmasını salık vermiştir. İşte hem dinin hem de felsefenin hakikate ulaşma, ona vakıf olmaya çalışma çabaları bir bütün halinde oldukları zaman bir anlam kazanmaktadır.

Bu anlatılanlar doğrultusunda, Topçu'da hakikatin, varlığın külli bir şekilde ele alınıp idrak edilmesi anlamına geldiği söylenebilir. Nitekim ona göre hakikat, sonsuz ve mutlak varlığın kendisinden başka bir şey değildir.¹⁹⁹ Ona göre hakikat sonsuzluğun emridir. Buna ulaşmak için de zevklerimizden ve şahsi menfaatlerimizden sıyrılmamız lazım gelmektedir.²⁰⁰ Topçu açısından bahsi geçen zevklerden ve menfaatlerden geçilmediği ve sonsuzluk yolcusu olunmadığı takdirde hakikate ulaşmak o denli zorlaşmaktadır.

Bu hususa ilişkin şunları ifade etmektedir: “Hakikati bizden saklayan ve birbirimize yabancı hatta düşman yapan bu perdelerin bir kısmı nefsimize ait iştihallerdir, bir kısmı alışkanlıklarla telkinlerin eseridir, bir kısmı da ancak ibadetin dağıtılabileceği gafletlerdir.”²⁰¹ Hakikatin önündeki duran engeller bir bakıma Platon'nun idealar dünyasında kazanılan bilgiyi engelleyen arzu ve istekleri çağrıştırıyor. Kendisinde bu özellikler bulunan biri ise hakikate ulaşma noktasında büyük kayıplar yaşayan kişidir. Hakikate dokunabilmek için, duyularla idrak edilebilen nesnenin, zekânın eseri olan tasavvurların da ilerisine gitmek gerekmektedir. Zira nesnenin dünyası Tanrıya ulaşmanın önünde birer engel olmaktadır. Bundan ötürü hakikat olarak ifade edilen Tanrı ve ona ulaşmanın olanağını sağlayan mistizm ile irtibat kurulamamaktadır. Fakat Topçu ümitsiz bir tavır içerisinde değildir, ve hakikati aramaya devam etmektedir. Peki, bu nasıl olmalıdır, başka bir deyişle hakikat nerede ve nasıl aranmalıdır. Topçu, hakikate ulaşmak adına şunları söylemektedir:

“Hakikati nerede arayalım? Fikirlerimizin doğruluğu hususunda kullandığımız ölçünün darlığı, görüşümüzün darlığını doğurur. Ölçünün genişliği nispetinde hakikate yaklaşıyoruz. Hayati menfaat ve iştihalarımız, fert olan varlığımızın dar sınırları içerisinde kaldığından daima hakikatten uzaklaştırır. Bizi başkalarına doğru götüren duygular, ferdiyetimizden sıyrarak daha geniş ufuklara götürdüklerinden

¹⁹⁹ Topçu, İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, s. 72.

²⁰⁰ Topçu, Var Olmak, s. 30.

²⁰¹ Topçu, a. g. e., s. 30.

hakikate o nisbette yaklaşıtırdırlar. Kullandığımız hakikat ölçüsü genişledikçe, hakikate o kadar yaklaşırsız. Bu ölçü sonsuzluk olunca mutlak hakikate temas ederiz.”²⁰²

Topçu hakikatin, insanın sonsuzluk ufkuna sahip olduğu ölçüde elde edebileceği kanaatindedir. Bu ise sadece ruh ya da bedenın tek başına sahip olabileceği bir gerçeklik değildir. Tam da bu noktada şunları söylemektedir: “Hakikat yerde olsun, gökte olsun, bedende olsun, ruhta olsun, şuur dediğimiz, şü mahdut cihazla sonsuzluğa açılan bir pencereden bakış sayesinde elde ediliyor.”²⁰³ Bundan ötürü hakikatle temasın çok çeşitli şekillerde tezahür ettiği söylenilebilir. Topçu bahsi geçen tezahürleri ise şü şekilde dile getirmektedir: “Hakikatte duygu, dilek, zekâ ve beden bir ahenkte birleşecekler. Hepsi bütün şümüllü manası ile benim olacak; kalbin inandığını dil söyleyecek, el yapacak.”²⁰⁴ Buradan anlaşılacağı üzere, hakikate salt bir yoldan değil bilakis çoklu bir anlayış benimsenerek birçok yoldan gidilmektedir. Fakat Topçu, hakikate ulaşmanın ilk noktası olarak dini işaret etmektedir. Çünkü din, hem zeka hem de duygu aleminin üstünde bir irade hadisesidir. Bizim irademizi Allah’ın iradesine bağlayıcı bir harekettir.²⁰⁵ “Din Allaha inanmaktır. Allah tabiatüstü kuvvetlerin kaynağı, tabiatüstü nizamın prensibidir. Tabiat nizamının da kurucusudur.”²⁰⁶ Ona göre, din her şeyden önce Allah’a olan mutlak inançtır.²⁰⁷ insan ideallerinin en yüksek zirvesini yine din temsil etmektedir. İnsan ruhlarını Allah’ın sevgisinde birleştiren ve bu ruhları ona ulaştırmak isteyen ve dünya nizamını bu ilahi mefkûreye bağlamak isteyen yine din olmaktadır.²⁰⁸ Bu bir anlamda hakikate varmak ve onunla bir ilişki içersine girmenin imkânını da beraberinde getirmektedir.

Din esasında kendisine inananları hakikat ile temas etmeye, hakikat ile bir ünsiyet kurmaya davet etmektedir. Vahye dayanan bilgiyi kendine referans alarak hakikati idrak etmeye çağırın dinde olduğu gibi, Topçu felsefenin de böyle bir anlam arayışına kapı araladığını söylemektedir. Fakat felsefe söz konusu olduğunda bu arayışı örgütleyen ve Topçu’nun “Hareket Felsefesi” adı altında kendine özgü bir şekilde oluşturduğu bir süreçle karşılaşmaktayız. Topçu’ya göre hareket, “insan hayatında en devamlı ve en umumi bir vakiadır. Aynı zamanda insanda alemşümül muayyinetin

²⁰² Topçu, Var Olmak, s. 29-30.

²⁰³ Topçu, Var Olmak, s. 38.

²⁰⁴ Topçu, İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, s. 96.

²⁰⁵ Topçu, a. g. e., s. 68.

²⁰⁶ Topçu, İslam Ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, s. 205.

²⁰⁷ Kök, a. g. e., s. 59.

²⁰⁸ Topçu, Ahlak Nizamı, s. 305.

ifadesidir.”²⁰⁹ Bir sonsuzluk düzlemindeki eylemlerin toplamı anlamına gelen hareket sonsuz varlığın da iştirak ettiği bir yürüyüştür. Ve bu yürüyüş onun ifadesiyle “Namütenahinin bizi çağırışı ve sesimizi aksettirişidir: o namütenahiden gelir, gene oraya gider.”²¹⁰

Hareket zaruri bir eylemin kendisidir. Sınırlı ve belirli bir amaca yönelen her fiil, kendi öz çelişkisini içermektedir. Fakat insan sonsuzluğun azametini fark ettiğinde ve bakışını buna doğru yönlendirdiğinde kendini aşma ihtiyacı hâsıl olur. Bu aşma eylemi de, hiç kuşkusuz, hareket aracılığıyla mümkün hale gelmektedir.²¹¹ Bu aşamadan sonra tamamlanmış bir hareket ile karşı karşıya kalındığı söylenilebilir. Tam ve gerçek hareket, önce hareketin sahibi olan insanda başlar, hareket iradesi olur. Sonsuz imkânlarla yüklü kâinata çevrilir, hareketin safhalarını meydana getirir. Hedefi ise sonsuzluk olan bu hareket, sonsuzlukla temas ettiği ölçüde anlam kazanır. İnsan onu sonsuzluğun sonuna kadar götürür, orada sonsuzluğa teslim eder. Bu, tam ve muvaffak olmuş bir harekettir.²¹² Burada hareketin esas sahibi artık mutlak varlık ile bir temas haline geçmiş ve onunla bütünleşmiştir. Nitekim Topçu Blondel’den aldığı “hareket, insanla Allahın bir terkididir”²¹³ deyişiyile bunu dikkatlerimize sunmaktadır.

Topçu’nun düşüncesinde merkezi bir konumda bulunan hareketin, sonsuzluğa atılan ve Mutlak Varlık ile bütünleşmeyi ifade eden bir sistem olarak izah edildiği görülmektedir. Topçu’ya göre felsefe, insanın dünya görüşüdür.²¹⁴ Bu elbette basit bir temaşa hali değildir. Bilinçli yapılan ve neden sonuç bağlamında ortaya konulan düşünsel bir etkinlik ve harekettir. Bu felsefi etkinliğin Topçu düşüncesinde önemli bir köşe taşı olduğu ve hakikat olarak ifade edilen Mutlak Varlık ile teması ancak din ile birlikte ele alındıkları takdirde mümkün kıldığı görülmektedir. Hareket felsefesi olarak ifade edilen bu düşünce sisteminde hareket hiç kuşkusuz basit ve sıradan bir eylem olmamaktadır. Topçu’ya göre bu felsefe, teknik yahut entelektüel bir hareket olmanın çok ötesinde anlamlar barındırmaktadır. Çünkü felsefe, bize üstümüzde ve yükseklerde bulunan hedeflere doğru ilerlememizin imkânlarını sunar. Varlık üzerinde tefekkür etmenin bir vechesi olan felsefe, yükseklerden gelen ulvi bir sesi, bu tefekkür eylemine

²⁰⁹ Topçu, Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi, s.50.

²¹⁰ Topçu, a. g. e., s. 56.

²¹¹ Birgül, İrade Hareket İsyân, s. 147.

²¹² Topçu, Yarın ki Türkiye, s. 19.

²¹³ Topçu, Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi, s. 60.

²¹⁴ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 20.

karıştırır. Ve gerçek anlamda hayat, söz konusu birleşme neticesinde tam olarak bir anlam ifade eder. İşte bu anlama eylemi felsefenin ta kendisi olmaktadır.²¹⁵ Ona göre felsefe, insanın düşünce irade-eylem birliği içerisinde meydana gelen, ruhla ortaya çıkan bir hareket/aksiyondur.²¹⁶ Dolayısıyla bahsi geçen hareketin, şuurlu bir şekilde yapılan bir eylem olarak ifade edilmesi daha doğru olacaktır.

Bilinç ve şuur halini kapsayan bu hareketin de amacı sonsuzluğa uzanma ve ona temas etme derecesinde önem kazanmaktadır. Hareket felsefesinin, bu anlamda insanın iç dünyasını aydınlattığı söylenebilir. Bu keşif ise hiç kuşkusuz dinin de içerisinde bulunduğu ortak bir anlayışla anlam kazanmaktadır. Topçu bahsi geçen bu mevzuyu şöyle açıklamaktadır:

“Dinler ulûhiyete teması ve bizim iç dünyamızın kıymetini, onun içerisinde bulunan sonsuzluk iştîyakının varlığının farkına varmaya bize temin ederler. Bundan sonra felsefe, ulûhiyetin barındığı kalbe en yakın yerden, bizdeki akıldan ve bizdeki sezgi gücünün yardımıyla iç dünyamızı aydınlatmayı başarabildiler. Bu bütünlüğün farkında yani din ve felsefenin birbiri ile olan yakın ilişkilerinin farkında olmayanlar gerçekliğin bilgisine ulaşamamaktadırlar.”²¹⁷

Bu noktadan bakıldığında hakikate dair ortaya konmak istenen birçok düşüncede, felsefe ve dinin birlikte hareket etmelerinin elzem olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla: “Hakikat aşkından başka bir şey olmayan ilim ve felsefe ile Hakka teslim olmanın yolu olan din, birbirleriyle çatışmak şöyle dursun, birbirlerini tamamlarlar. Hakikatin araştırmasına ilim yolu ile başlayan insan, mutlakın şuuruna felsefede ulaşır, onun bizzat yaşanması ise dinin dünyasında gerçekleşir.”²¹⁸ Din ve felsefe arasındaki bu ilişki öyle merkezi bir konumda yer alır ki Topçu’ya göre, dinin tam olarak manasının idrak edilebilmesi için, felsefe mutlak surette gerekli olan bir disiplin olmak zorundadır.²¹⁹

3.2. İnanç-İman-Mistisizm Bağlamında Din-Felsefe İlişkisi

İnanç, iman ve mistisizm bağlamında değerlendirildiklerinde, din ve felsefenin iki farklı konumda görüldükleri söylenebilir. İnanç tarafından bakıldığında Topçu açısından bu kavram daha çok felsefi bir anlam taşımaktadır. Bu bağ hiç kuşkusuz aklın

²¹⁵ Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 52.

²¹⁶ Birgül, *İrade Hareket İsyan I*, s. 153.

²¹⁷ Topçu, *İradenin Davası Devlet Ve Demokrasi*, s. 81.

²¹⁸ Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, s. 146.

²¹⁹ Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, s. 45.

imkânları üzerinden sağlanmakta ve dolayısıyla bu etkinlik, bir bakıma felsefeyi hatıra getirmektedir.

Zira eşya yahut dış dünya ile kurulan bağ, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınan bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bunun bir sonraki aşaması olarak görülen iman ise bir üst mertebeyi gerektirmekte ve dini olan tam da burada devreye girmektedir. Nihai amaç olarak görülen mistik yaşantı ise bu üçlü derecelendirmenin en son basamağını oluşturmaktadır. Bu aşama, artık dinin sunduğu olanaklar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Çünkü iman nihayetinde kişinin kendisinden daha kudretli olana koşulsuz bir şekilde bağlanmasını ifade eder. Bu bağlanma sayesinde kişi artık Mutlak Varlık olarak ifade edilen Tanrı ile temasın en ciddi ve yoğun bir biçimde yaşanıldığı düzeye geçmiş olur. Bu bir anlamda teslimiyetin gerçekliğinin tam olarak yaşandığı metafizik bir duruma karşılık gelmektedir. Bu kavramların, din ve felsefe bağlamındaki ilişkisini ortaya koymaya çalışmak daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Zira kavramsal arka planı derin bir tahlile tabi tutulmazsa, bahsi geçen ilişkinin anlaşılması zorlaşacaktır.

Bundan ötürü Topçu'nun düşünce dünyasında önemli bir konumda bulunan inanç-iman ve mistizm kavramlarından inanca dair ifade ettiklerini birinci sırada ele alarak bu konuya girilebilir. Fakat bu üçlü sıralamada öncelikli olarak bu kavramın neden ele alındığını izah etmek zaruri bir hale dönüşmektedir. Topçu açısından inanç, iman ve mistik iman aşamaları birbirlerinden felsefi ve dini olarak farklılık gösterdiklerinden dolayı böylesi bir sıralamaya tabi tutulmuşlardır. Çünkü daha çok dış dünya ile bir ilişkinin kavramsal çerçevesini çizmede kullandığımız inanç alanı, bundan dolayıdır ki, bu mertebelendirmenin en alt veya en ilk basamağını oluşturmaktadır. Burada gerçekleştiği düşünülen düşünsel etkinliğin, dini bir tarafının olmaması nedeniyle derece olarak en alt basamakta konumlandırıldığı daha açık bir şekilde kavranacaktır. Bundan sonraki aşamalar olan iman ve mistik iman dereceleri ise, büyük ölçüde dini sahanın içerisine girdiklerinden inanç düzeyinin bir üst basamağını oluşturmaktadırlar. Hatırlanacağı üzere Topçu açısından nihai hedef olarak görülen mistik yaşantı ancak dinin sunmuş olduğu imkânlar dâhilinde gerçekleştiği için, bu aşama da iman katmanının bir üstünde bulunmaktadır. Dolayısıyla Topçu'da yapılmış olan bu ayrımın gerekçesi de anlaşılmış olmaktadır. Bütün bu açıklamalardan sonra mevzuyu tam teşekküllü kavramak için inancı, onun ifade ve işaret ettiği anlam

dünyasının nelikliğini izah etmek zorunlu bir hale gelmektedir. Topçu inanca ilişkin şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“Benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir. O, gerçek, tam ve yaşanmış bilgidir. Bu benliğin eşyaya sahip olması, onunla birleşmesidir. İnanç, benliğin eşyanın hayatına alelade bir katılması değil, o bizzat eşyaya sahip olmaktır; eşyanın hayatının benlikte, yani insanda yaşamasıdır. Hakiki bir bilgi, şahsi ve taklit edilmemiş bir bilgi, işte inanç budur. İnançta ferdi iradenin payı, normalde zannedildiğinden çok daha büyüktür.”²²⁰

Fakat bu eylem basit ve sıradan bir mana taşımamaktadır. Çünkü bu bir çokluk kavrayışıdır. Başka bir deyişle, varlık âlemine nüfuz etme ve varlıkların her biri üzerine yönelip onların bilgisini elde etme sürecidir. Dolayısıyla Topçu’ya göre bu, bir kaynaşmanın zıddıdır. Fakat o, saf ve basit bir ayırt ediş de değildir. Bu başkasında yaşarken, aynı zamanda tamamıyla kendisi olmaktır, daha ziyade başka varlıkları bizzat kendisinde yaşatmaktır. O, varlıkların benlikte özümsemesi, benlik tarafından benimsenmesi, o ‘birlik içinde ayrılık’tır. İnanç, somut ve birleştiricidir. O, faaldir ve ancak hareket ederken gerçekleşir; bu bir hareket halindeki bilgidir.²²¹

Tam da bu noktada somut ve birleştirici olması münasebetiyle inanç, hakiki ve gerçek bir düşünce olmaktadır.²²² O, aynı zamanda insanın muhatap olduğu dünyaya ilişkin, en mükemmel bilgi sağlamaktadır.²²³ Burada dikkatlere sunulan şey, inancın karşımızda duran dünyaya dair, akıl ile onu keşfetme, onu özümseme ve bir bilgi çeşidi olarak onu temellendirmeye yönelik bir çaba olduğu görülmektedir. Aklın merkezi bir konumda olduğu bu etkinlik daha öncesinde de belirtildiği üzere felsefi etkinliğin kendisine eş değer olmaktadır. Hem eşyaya yönelme hem de onu anlamaya yönelik tarafla, onu bir çeşit felsefi etkinlik olarak ifade etmede bir sakınca görülmemektedir. Çünkü Topçu açısından felsefe, aklın kullanılmasını öğreten, eşyaya hangi görüş açısından yaklaşılacağını belirleyen üst bir düşünce etkinliğidir.²²⁴ Bundan dolayı inancı akıldan ayrı bir şekilde değerlendirmek makul bir yaklaşım olmamaktadır. Topçu tam da bu noktada: “İnançta akıl dışı bir şey bulunmaz. O, aklın en yüksek hareketidir.”²²⁵ demektedir. Burada akla şu soru gelebilir: Madem inanç dediğimiz şeyde akıl dışı herhangi bir şey yok o halde mucizeyi hangi açıdan ele almak gerekir?

²²⁰ Topçu, İsyah Ahlakı, s.131.

²²¹ Topçu, a. g. e., s. 120.

²²² Dural, Baran, Başkaldırı ve Uyum Türk Muhafazakarlığı ve Nurettin Topçu, Bir Harf Yayınları, İstanbul, 2004, s. 150.

²²³ Topçu, İsyah Ahlakı, s. 144.

²²⁴ Alver, Anadoluculuk ve Nurettin Topçu, s. 89.

²²⁵ Topçu, İsyah Ahlakı, s. 145.

Herşeyden önce dini bir kimlik taşımasından ötürü onun, mucizeyi de Allah'ın kudreti şeklinde kabul edeceği kanaatindeyiz. Fakat onun kast etmiş olduğu inanç, daha çok kişinin kendi dışındaki nesneyi bilmesi ve onu benimseme hali olarak ifade edilebiliriz. Dolayısıyla eşya ile kurulan bu epistemolojik durum onun düşüncesinin bir üst basamağını oluşturan imana yükselmenin bir basamağını oluşturmaktadır. Fakat bir üst aşamayı ifade eden bu iman sahasına ulaşmak hiç kuşkusuz felsefe sayesinde olanaklı hale gelmektedir. Topçu bu noktada şunları ifade eder:

“Sade felsefi bir nazariyeye ve mücerred prensiplere dayanan bir hayat kaidesi faydasız ve boş bir şey olacak. Bedahet gözükmüncye kadar hareket halinden ayrılamam. Sade şuur bizi kımıldatmak için asla yetmez, çünkü o bizim bütünüümüzü yakalayamaz: Her harekette bir iman hareketi vardır.”²²⁶

Buradan hareketle felsefenin, insanın üstünde ve yükseklerinde bulunan hedeflere doğru ilerlemesine önemli bir dayanak noktası olduğu görülmektedir.²²⁷ Fakat akıl vasıtasıyla gerçekleşen bu eylem, aynı zamanda bir tarafı aşk olmak şartıyla, kalbe ve ilhama yükseltici kuvvettir.²²⁸ Aşk ise, insana her şeyi unutturan mutlak kuvvetin, aşırı iman hali olarak ortaya çıkan kuvvettir.²²⁹ Bu kuvvet ise hiç kuşkusuz iman sayesinde gerçekleşmektedir. İnanç aşamasından sonra gelen iman safhası ise, dini olanın artık bariz bir şekilde işin içine girdiği bir alanı ifade etmektedir. İman hiç kuşkusuz inançtan uzak bir hareket değildir. Topçu'ya göre: “İman her şeyden önce insandaki bir inancın devamı ve uzantısıdır”²³⁰ Başka bir anlatımla, iman, inançtan uzak olmayan fakat derece olarak onun bir üstünde bulunan bir saha olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir inancın iman haline gelebilmesi için, insan ruhunda süreklilik kazanması ve hayatına da hâkim olması gerekir. Bir iman, 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 eder.²³¹

Böylesi bir teslimiyetin ise iki yönünden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki, Allah'ın kâinat üzerindeki gücünü idrak etmek, ikincisi ise, daha ileri bir boyut olan,

²²⁶ Topçu, Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi, s. 50.

²²⁷ Topçu, Yarın ki Türkiye, s. 52.

²²⁸ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 57.

²²⁹ Topçu, a. g. e., s. 164.

²³⁰ Topçu, İsyah Ahlakı, s. 142.

²³¹ Topçu, a. g. e., s. 142.

insanın O'nun hakimiyetini, kendi üzerinde büyük ölçüde hissetmesidir.²³² Fakat bu idrak hali insanın, tam olarak Mutlak Varlık olarak ifade edilen Allah ile bütünleşmesini gerçek anlamda sağlamamaktadır. Çünkü salt imanın olanakları bu bütünleşmeyi gerçekleştirme hususunda eksik kalmaktadır.

Bunun için, büyük bir teslimiyetin kendisi olan iman, devamında üst bir aşama olarak ifade edilen mistik imana geçişi zorunlu hale getirmektedir. Peki iman neden mistik âleme atılır? Topçu bu geçişin gerekçesi olarak iki nedenden bahseder: Bunlardan ilki onun hayat bulduğu varlıkta benliğin kendi üzerine dönüşü, kendini arayışı ve ruhi faaliyetin yine düşünceye ulaşmasından dolayıdır. İkinci neden olarak da "Onun aklın alışılmış sınırlarını aşması, bundan da öte, bizzat akli bir maveranın eşiğine kadar sürüklenmesi, düşünen aklın ışığını gölgeleyen ve boğan çok büyük bir iç aydınlanma sağlamayı başarmasıdır."²³³ İşte tam da bu iç aydınlanmanın ışığında mistik imanın artık, hakiki manada insanın kemale ulaşip sonsuzlukla bütünleştiği son aşama olarak karşımıza çıkmış olduğu söylenebilir.

Topçu'ya göre mistik hal, imanın da üstünde bir konumda bulunan, insanın bütün varlığı, ruhu, bedeni, zekâsı ve hareketi neticesinde kavuşmuş olduğu en son basamaktır.²³⁴ Başka bir deyişle: "ilahi dinlerin özünü ve zirvesini oluşturan mistik aşama, varılacak son merhaledir."²³⁵ Bu aşamada gerçek anlamda hakikatle temas başlamış bulunmaktadır. Bundan dolayı mistik iman başka bir anlamda hakikate götüren en büyük gayenin kendisi olarak ifade edilebilir. Zira o en yüksek bir ruh hali olduğu ve sonsuzluğa ulaştırmada en son aşamayı oluşturduğu için, hakikat ile temasın en önemli köşe taşı olmaktadır. Çünkü hakikat sonsuz ve mutlak varlığın kendisinden başka bir şey değildir.²³⁶ Dolayısıyla inancın sınırlarında, bizi bir anlama eylemine sevk eden, başka bir ifadeyle, karşımızda muhatap olduğumuz dünyanın olgularını ve onun içerisinde belli bir yer işgal eden varlıkları tanımamız hususunda en büyük katkıyı felsefe sunmaktadır. Çünkü Topçu'nun üzerinde ısrarla durduğu akletme eylemi kendisini felsefi bir tavırla dışa vurmakta ve anlam kazanmaktadır. Fakat daha öncesinde de değinildiği üzere, bu felsefi tavır Mutlak Varlık ile temasın olanaklarını

²³² Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 88.

²³³ Topçu, *İsyan Ahlakı*, s. 143.

²³⁴ Topçu, a. g. e., s. 144.

²³⁵ Birgül, *İrade Hareket İsyan I*, s. 170.

²³⁶ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 72.

bütünüyle verememektedir. Zira insanın, metafiziği için içerisine katmadığı bir bilgi edinme süreci, onu sadece kendisi ve etrafındaki dünyadan haberdar eder. Ve bu, insanın sınırları belli olan bir yerde durmasından başka bir anlam ifade etmez. Fakat metafizik daha aşkın bir duruma göndermede bulunduğu için o bakış açımızın daha engin bir hale bürünmesine imkan tanır. Bu nedenle görüş açımız ne kadar geniş olursa, insanı ve kainatı idrak etme imkanımız da o ölçüde zenginleşir.

Bunun aksine sonsuz varlık olarak ifade edilen Allah ile bir bütünlüğe erişmenin imkânı iman ve mistik imanın olanakları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bundan ötürü felsefi bir tarafı olan inanç ile dinden beslenildiği düşünülen iman ve mistik iman ancak bir bütünlük arz ettikleri takdirde hakiki manada bir anlam kazanmaktadırlar. Çünkü hakikati bizden saklayan, örten, onunla aramıza giren engelleri ortadan kaldırıcı hareketlerden biri de hiç kuşkusuz felsefedir.²³⁷ Topçu tam da bu noktada şunları ifade eder:

“Dinler uluhiyete teması ve bizim iç dünyamızın kıymetini, onun içerisinde bulunan sonsuzluk iştiağının varlığının farkına varmaya bize temin ederler. Bundan sonra felsefe, uluhiyetin barındığı kalbe en yakın yerden, bizdeki akıldan ve bizdeki sezgi gücünün yardımıyla iç dünyamızı aydınlatmayı başarabildiler. Bu gerçekliğin farkında yani din ve felsefenin birbiri ile olan yakın ilişkisinin farkında olmayanlar, gerçekliğin bilgisine ulaşmamaktadırlar.”²³⁸

Netice itibariyle, inanç, iman ve mistik iman düzlemlerinde, din ve felsefenin bir bütünlük arz ettikleri görülmektedir. Çünkü felsefi düşüncenin ilk önemli adımını, kişinin eşya üzerindeki bilgi edinme süreci oluşturur. Eşya üzerinde tasarruf sahibi olan kimse zamanla bu edindiği bilgileri bir inanç formuna dönüştürür. Fakat bu Mutlak Varlık ile bütünleşmeyi sağlama hususunda yeterli olmaz. Eşyadan ziyade aşkın olana bir yönelime ihtiyaç duyulur. Burada ise iman devreye girer fakat insanın içinde bulununan sonsuza ulaşma hissi kişinin kendinden daha kudretli olarak gördüğü Tanrı'ya bir teslimiyet neticesinde anlam kazanır. Bu teslimiyetin nihai durağını ise insan ile Tanrı arasında mesafenin kalmadığı mistik iman aşaması oluşturur. İşte Topçu'nun Hallac'a göndermede bulunduğu en önemli husus burasıdır yani Vahdet-i Vücut haliyle sonsuzluğa ulaşan insan mutlak surette kemal derecesine de kavuşmuş olmaktadır.²³⁹

²³⁷ Topçu, Var Olmak, s. 37.

²³⁸ Topçu, İradenin Davası Devlet Ve Demokrasi, s. 81.

²³⁹ Mehmet Birgül, “Nurettin Topçu'da Felsefe-Din İlişkisi Problemi”, *Beytül Hikme: An International Journal of Philosophy*, (1), Haziran-2011, s. 69-93.

3.3.Bilginin İnşasında Bir İmkân Olarak Din-Felsefe Bütünlüğü

Bilgi, genel manada inanma, estetik, teknik kullanma gibi insan için önemli işlevlerden birisidir.²⁴⁰ Hiç kuşkusuz bilgi üzerine derinlikli bir yönelmede bulunan ve onu temellendirmeye çalışan düşünce etkinliklerinden en önemlisi felsefedir. Ancak burada bilginin kaynağına ve oluşturulma sürecine ilişkin birbirinden farklı birçok yaklaşımın felsefede varolduğunu da söylemek gerekmektedir. Bu yaklaşımları ise rasyonalizm, empirizm, sezgicilik, olgusalılık şeklinde tasnif edebiliriz.

Bununla birlikte bu bilgi çeşitlerinden farklı olarak, ilahi söze dayanan ve ondan beslenen dini bir bilgi çeşidinden de bahsetmek mümkün hale gelmektedir. Bu bilgi çeşidinin, diğer bilgi çeşitlerinden farklılık arz ettiği temel husus ise temel referans noktasının bir yaratıcıya işaret etmesidir. Yaratıcıdan kaynaklandığı düşünülen bu bilgi çeşidinin felsefenin aklı ön plana çıkarmış olduğu rasyonel bilgi çeşidi ile bir ilişkisi olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü aklı önceleyen felsefi bilgi ile vahyi önceleyen dini bilginin kaynaklarının farklı olmaları ile birlikte, birincisinin eleştirel bir zemin üzere ele alınırken, ikincisinin işaret ettiği bilginin bir teslimiyete dayanmış olması bu ilişkinin neliği problemini de ortaya çıkarmaktadır. Daha önceki bölümlerde değinildiği üzere bu ilişkinin tarihsel süreç içerisinde bazen olumlu bazen de olumsuz olarak değerlendirildikleri görülmektedir. Fakat biz genel anlamda Topçu'nun İslam felsefesinde olduğu gibi bu alanlar arasında bir uyuma göndermede bulunduğunu görmekteyiz. Hiç kuşkusuz, Topçu'nun böyle bir uyumdan bahsetmesinin gerisinde duran şey, onun hareket felsefesini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira hareket felsefesi Tanrı'ya ulaşmak için insanın hem maddi hem de manevi hareketlerini ön plana çıkaran ve dini bir karakteri olan bir anlayışa dayanmaktaydı. Bu felsefi sistemin en önemli özelliklerinden biri de insan aklına verilen önemden dolayıdır. İşte hem dinin hem de felsefenin bir arada değerlendirilmelerinin kesişim noktası akıl olmaktadır.

Bu değerlendirmeyi makul kılan en önemli şeyin ise, hiç kuşkusuz, bilginin oluşturulması sürecinde önemli bir görev gördüğü düşüncesi ile akıl oluşturmaktadır. Çünkü hem dinin hem de felsefenin birçok dinamiği akıl bağlamında

²⁴⁰ Aydın, Mustafa, Güncel Kültürde Temel Kavramlar, Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 62.

değerlendirilmektedir. Dolayısıyla akıl ve buna bağlı olarak akletme eylemi bu iki alan için başat unsurlar haline gelmektedir. Çünkü burada dinden kastedilen İslam, hiç kuşkusuz, ayetlerinin altında birlik kısmında ısrarla akıl ve akletmek üzerinde durmakta ve insanları bunun önemine dikkatleri çekmektedir. Bu nedenlerden dolayı, klasik İslam düşüncesinde de merkezi bir konumda bulunan akıl-nakil birlikteliği gibi biri diğerini gerektiren türden bir ilişki ile karşı karşıya kalındığı söylenebilir.

İslâm düşüncesindeki entelektüel geleneğin ayrılmaz bir parçası olan bu felsefi etkinlik ise, yani İslâm filozofları da esasta akıl ile vahiy, felsefe/bilim ile din arasında bir uzlaşma olduğu temel tezinden hareket etmiş; farklı kültür ve düşünsel geleneklerden istifade ile rasyonel bir zemin üzerinde felsefi sistemlerini inşa etmişlerdir.²⁴¹ Topçu'nun da klasik İslam düşüncesinde olduğu gibi vahyi olan bilgiyi aklın olanakları çerçevesinde ele aldığını söylemek mümkündür. Fakat klasik İslam filozoflarından farklı olarak o, akli olan bilgiyi vahyi olan bilgiyle eşdeğer tutmaktan kaçınmıştır. Akla dayanan bilgi onun düşüncesinde merkezi bir konumda bulunan hareket fikri göz önünde tutularak mistik bilgiyi temellendirmek için kullanmış olduğu bir aşama olarak görmek daha makul olacaktır. Bu nedenle eğer biz akıl üzerine konuşacaksak hareket fikrini görmezden gelmek bizi bir anlam kargaşısıyla karşı karşıya getirecektir.

Topçu düşüncesinin nokta-i nazarı olarak ifade edebileceğimiz hareket düşüncesinden istifade edilmediği sürece, onun bilgi anlayışının inşasında önemli bir yeri olan din felsefe ilişkisini ve bütünlüğünü anlamak o denli zorlaşacaktır. Bilindiği üzere Topçu düşüncesinde hareket, insan hayatında en devamlı ve en umumi bir vakiydir ve onda âlemşümül muayyinetin ifadesidir.²⁴² Devamlılık esasına dayanan bu hareket ise insan varlığının en temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır.²⁴³ Bu temel özellik kendisini aşan bir saha olan sonsuzluğu işaret eder. Bu hiç kuşkusuz, insanın bu yola girmesini zaruri hale getirmektedir. Bu hareket eyleminde Mutlak Varlık olarak ifade edilen Allah ile bir bütünleşme kastedilmektedir. Başka bir deyişle, hareket

²⁴¹ Alper, Ömer Mahir, "İslam, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt:7, (3), Eylül – Aralık 2010, s. 51.

²⁴² Topçu, *Varoluş Felsefesi/ Hareket Felsefe*, s. 50.

²⁴³ Topçu, *Var Olmak*, s. 18.

halinde ne yalnız başına insanlığımız, ne de yalnız ulûhiyet vardır; büyük ölçüde insanın Allah'a iştiraki vardır.²⁴⁴

Topçu'nun, hareket fikrinin hem felsefi, hem imani hem de epistemolojik anlamda temel referans noktası olarak konumlandığı düşünüldüğünde, onun bilgi probleminde ilişkin çözümlemesi de aydınlığa kavuşacaktır. Bilindiği üzere Topçu düşüncesinde bilginin oluşturulma süreci birtakım veçhelerden bakmayı gerekli hale getirmektedir. Zira onu, salt rasyonalist ya da emprist gibi sadece bir zaviyeden bilgiyi edinen anlayışların içerisine yerleştirmek doğru olmayacaktır. O halde bilginin nihai amacı olarak temellendirilen sonsuzluğa hangi yollardan gidilir sorusu karşımıza çıkmaktadır. Sonsuzluğa götüren bilgi çeşitleri olarak Topçu, bizlere hisleri, akli ve ilhamı işaret eder.²⁴⁵

Burada, aklın daha ziyade felsefenin yanında durduğu görülmesine rağmen, ilhamın dini tarafta kendine yer bulduğu söylenebilir. Kısaca değinmek gerekirse, his; cüz'i, egoist ve kör olarak ifade edilen, vasıflar insanın asıl düşmanları olan unsurların toplamıdır. Akıl ise dayandığı, iyi ile kötüyü birbirinden ayırma, olayları ve olguları muhakeme etme, belli problemler karşısında çözüm üretme gibi prensipleri sebebiyle felsefeden uzak olmadığını göstermektedir. Aksine bu özelliklerinden ötürü onun felsefe ile yakın bir ilişkisi içerisinde bulunan insana mahsus bir kuvvet olarak ifade etmek dahi mümkündür.²⁴⁶ İlham dini yönü ağırlıkta olan ve akli olanın üzerinde bir yer teşkil eden bir haldir.²⁴⁷ Bu hiç kuşkusuz, mistik bilginin sınırlarında gerçekleşen ve onunla eş değerde bulunan bir duruma tekabül etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında Topçu'nun bilgi anlayışının, aklın önemli bir yer işgal etmesi dolayısıyla²⁴⁸ rasyonel, öte yandan ruhi ve ilham yönü bulunan bir bilgi çeşidi olması münasebetiyle de mistik bilgi içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat aklın önemli bir yer bulması onu, Topçu'nun düşüncesinde en üst noktaya getirmemektedir. Çünkü akıl kendi başına yol gösterici olamaz, bundan ötürü kendisini aşan aşkın bir

²⁴⁴ Topçu, İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi, s. 78.

²⁴⁵ Topçu, İslam ve İnsan/ Mevlana ve Tasavvuf, s.19.

²⁴⁶ Topçu, a. g. e., s. 19.

²⁴⁷ Topçu, a. g. e., s. 20.

²⁴⁸ Topçu düşüncesinde, akıl önemli bir noktada bulunmasına rağmen, kendi başına bir anlam ifade etmemektedir. Hareket düşüncesine katıldığı ölçüde değerli hale gelen akıl, bu yönü ile Rasyonalizmden ayrılmaktadır. Daha detaylı bilgi için bkz.:Topçu, İslam Ve İnsan/ Mevlana Ve Tasavvuf, s. 20; Topçu, Ahlak Nizamı, s. 81.; Topçu, Nurettin, Var Olmak, s. 39.

kaynağa ihtiyaç duyar.²⁴⁹ Topçu'ya göre aklın bu işlevi ancak mistik bilgi ile anlam kazanmaktadır.

Topçu'ya göre mistik bir muhtevası olan bu bilgi ise, akli ve imanı bir mükemmellik derecesine sürükleyen bir bilgi türüdür.²⁵⁰ Bu mükemmellik derecesine yükselten mistikliğin gayesi olarak da biz hakikati gösterebiliriz. Zira o en yüksek bir ruh hali olduğu ve sonsuzluğa ulaştırmada en son aşamayı temsil ettiği için, hakikat ile temasın zirvesi olmaktadır. Çünkü hakikat bir anlamda Mutlak Varlığın kendisinden başka bir şey olmamaktadır.²⁵¹

İşte mistik bilgi böylesi bir hakikati idrak etme eylemi olarak anlam kazanmaktadır. Bu eylem de görüldüğü üzere dini yönü ağır basan, başka bir deyişle, iman sahasında anlamını bulmaktadır. Fakat böylesi bir eylem hiç kuşkusuz kendi başına gerçekleşen ve biten bir hadise değildir. Onun öncesinde insanın eşya ve kendi üzerine düşünmesi neticesinde oluşturduğu felsefi bilgi gerekmektedir. Zira hareket düşüncesinin önemli bir basamağı olan felsefenin kendisi aklın kullanılmasını öğretmesi tarafıyla²⁵² eşya ile sahil bir bağ kurulmasına olanak tanımaktadır. Bu etkinlik ise hiç kuşkusuz insanın kendisini muhatap alarak gerçekleştirmiş olduğu bir edimdir. Başka bir deyişle felsefe insanın düşünce, irade ve eylem birliği içerisinde meydana getirdiği ve böyle bir ruhla ortaya koyduğu hareket/aksiyondur.²⁵³

Felsefe, duylarla deneyin üstüne yükselerek aklın bilgisini elde ediyor. Fakat dinin dünyası ise aşk ile ilhamın dünyasıdır. Duylarla akıl, dini hayata disiplin ve düzen sağlayıcı dış unsurlarıdır. Onlar, dinin özüne götürmezler. Dinde akıl, Mutlak Varlığın idrak edilmesinin bir parçası olarak ifade edilebilir. Fakat o dinin esasını oluşturmaz. Dinde esas olan ise imandır. İman dışarıdan bilgi vermez. Onda dışarıdan edindiğimiz bilgiler birer semboldür. İman, ruhu varlıkla birleştirmek suretiyle bizzat onun hayatını yaşatır.²⁵⁴

Bu mevzuda değinilmesi gereken önemli bir husus ise aklın, bilginin meydana getirildiği süreçteki rolüdür. Bu rol, katı bir rasyonalizmden çok farklı bir duruma

²⁴⁹ Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy- Akıl İlişkisi, Çıra Yay., İstanbul, 2012, s. 477.

²⁵⁰ Topçu, İsyah Ahlakı, s. 145.

²⁵¹ Topçu, İradenin Davası Devlet Ve Demokrasi, s. 72.

²⁵² Alver, Anadoluculuk ve Nurettin Topçu, s. 89.

²⁵³ Birgül, İrade Hareket İsyah I, s. 153.

²⁵⁴ Topçu, İslam Ve İnsan/Mevlana Ve Tasavvuf, s. 156.

tekabül etmektedir. Bu akıl çeşidi, ilhama bağlanan bununla birlikte ilhamın kendisinde ihtiyaç duyduğu bir niteliktir.²⁵⁵ Başka bir deyişle: “Aklı makul bir biçimde kullanmak ve yanıltıcı bir engelin ötesinde normal bir bakış ve eleştiri hakkını ihtiyatla ve usulünce işletmek en iyisi.”²⁵⁶ Buradan hareketle Topçu’nun bilginin oluşturulmasına ilişkin fikirlerinde, dinin ve felsefenin içerisinde bir birliktelik oluşturduğu mistik bilgiye dikkatleri çektiği görülmektedir.

Topçu, bilginin oluşturulması sürecinde felsefenin imkân tanıdığı akletme, dinin sunmuş olduğu ilham durumlarıyla birlikte mistik bir yaşantı tarafıyla irfana vurgu yaptığı söylenebilir. Bu durum da bilginin sadece bir kanaldan değil bilakis birçok yönden elde edildiğini gösterir. Çünkü akletmeye verdiği önem ile burhani başka bir deyişle kanıt ve gerekçelendirmeye, dini yaşayıştaki derin bir teslimiyet, ilham ve mistik taraf ile irfan yani gönüle göndermede bulunduğunu görmekteyiz. Fakat en nihayetinde her ne kadar bilgi dediğimiz şey bütün bu çabaların ürünü olsa da o, insanı sonsuzluğa götüren ve onun Tanrı ile birleşmesini mümkün kılan mistik bilgiyi öncelediğini söyleyebiliriz.²⁵⁷ Fakat unutulmamalıdır ki bahsi geçen bilginin edinilmesi dinin olduğu kadar felsefenin de yardımıyla mümkün hale gelmektedir. O halde Topçu felsefesinde din ve felsefeyi birbirinden ayrı düşünmek makul bir yaklaşım olmamaktadır. Çünkü onun felsefesinin en temel kavramı olarak ifade edilen hareket, içerisinde hem felsefi hem de dini öğeleri ihtiva etmektedir. Ve insanın mutlak surette kavuşması gerektiği düşünülen Mutlak Varlık ancak bu hareketin içerisinde bulunan felsefi ve dini yaşantının meydana gelmesi ile mümkün olmaktadır.

²⁵⁵ Topçu, İslam ve İnsan/Mevlana Ve Tasavvuf, s. 21.

²⁵⁶ Blondel, Maurice, Mistisizm, çev. Özkan Gözel, Dergâh Yay., 2008, İstanbul, s. 32.

²⁵⁷ Fazlıoğlu, İhsan, “Nurettin Topçu’da Bilgi Ve Bilim Sorunu”, www.ihsanfazlioglu.net Erişim Tarihi: 01.05.2015.

SONUÇ

Din ve felsefe arasındaki ilişkinin kökeni ilkçağdan öncesine kadar uzanmakla birlikte bu ilişkinin niteliği tarihsel süreç içerisinde sabit kalmamış, sürekli değişmiştir. Ortaçağ'da din ile felsefe arasında yakın bir ilişki vardır ve dini söylem kendisini temellendirmek ve güçlendirmek için felsefi söylemi kendi içerisinde özümsemeye çalışmıştır. Bütün Ortaçağ düşüncesini her ne kadar bütün olarak yansıtmak söz konusu olamasa da dönemin havası, felsefe ile dini ayrı alanlar olarak görmemek şeklinde olmuştur. Augustinus'da felsefi söylem, dini söylemden sonra gelen ve ona dayanırken; Thomas'la birlikte felsefi söylem önem kazanmaya başlamış ve dini söylemin dışında, ondan ayrı bir özerklik kazanmakla da kalmamış, dini söylemin anlaşılabilirliğinin, kavranılabilirliğinin koşulu haline gelmiştir. Sürekli olarak hiyerarşik bir sistem içerisinde yerleri değişen din ve felsefe arasındaki bu ilişkinin niteliğine İslam dünyasında da rastlamak mümkün görünmekle birlikte; İslam düşüncesi, onları birbirlerini tamamlayan şeyler olarak görmüşlerdir. Tanrı'nın mahiyetini, ahlakın genel ilkelerini teorik olarak ortaya koyan akıl ile onun varmış olduğu bu soyut ve genel belirlenimleri zaman ve mekân içerisinde belirli kurallar çerçevesinde anlaşılır hale getiren vahyin Farabi'deki birlikteliğine İbn Sina'da da rastlarız. Ona göre gerek vahyin gerekse de felsefenin amacı, var olanların kaynağında yer alan, mümkün olanların varlığını sağlayan Zorunlu Varlığın mahiyeti hakkında bilgi edinmektir. Vahiy bunu inanma yolu ile sağlarken; felsefe ise akıl vasıtasıyla gerçekleştirir. Fakat gerek vahiy gerekse de felsefe nihai olarak bu her şeyin kaynağında yer alan Varlığın kendisi hakkında bilgi edinmeye çalışır.

Gerek Kopernik'in gerekse de onun sistemini daha anlaşılır kılmaya çalışan Galileo'nun yapmış olduğu araştırmalar, Bacon'ın Novum Organum'unda sistematik bir metodolojiye kavuşmakla da kalmamış, Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkacak olan doğa bilimlerine giden yolu açmıştır. Geleneksel felsefenin ve dinin doğa hakkında doğru bilgiler sunmadığını, onun hakkında soyut ve spekülatif, işe yaramaz bilgiler verdiğini öne süren doğa bilimlerinin, felsefenin metodolojisi üzerinde büyük bir tesiri olmuştur. Bu etki ise felsefi kavrayışın özellikle olgusal bir düzlemde olması gerektiği yönünde tezahür etmiştir.

Fakat duygulanan, düşünen ve eyleyen bir varlık olarak insan söz konusu olduğunda ise işin rengi değişmektedir. İnsanın doğası bütünüyle deneye ya da pozitivist bir şekilde anlaşılmaya müsait değildir. İnsan topluluklarının da aynı şekilde, olgusal ve pozitivist bir anlayıştan hareket edilerek anlaşılması mümkün değildir. Gerek insanın gerekse de toplumun deneye ve gözleme elverişli olan maddi yönlerinin dışında maddi olarak açıklanamayan duygu, vicdan, ahlak gibi yönleri de vardır. Bu bağlamda felsefenin, insanı ve çevresindekileri anlamaya yönelik entelektüel bir düşünme tarzı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu görüşte olduğu gibi, dinlerin de insanın kendi varlığına ve dünyadaki yerine ilişkin bir anlam arayışına kapı araladığını söylemek mümkündür. İşte tam da bu noktada birçok düşünür, felsefe ve dini buna benzer özelliklerinden dolayı birlikte ele almanın imkânını değerlendirmeye başlamışlardır. Düşünce dünyamızda bu ilişkinin imkânını sorgulayan önemli felsefecilerin başında Topçu'nun geldiğini söyleyebiliriz. Hareket felsefesinin Türkiye'deki en büyük temsilcisi olan Topçu, daha öncesinde değinildiği üzere, pozitivist ya da pragmatist anlayışların insanın sadece maddi olan tarafı ile ilgilendiklerinden, onun varlığının bütününe ilişkin yeterli ve bütüncül bir açıklamadan uzak oldukları görüşündedir. Topçu açısından, bu bütüncül yaklaşımın edinilmesinde en önemli rolü felsefe ile ve din oynamaktadır.

Topçu, dinin bu rolü nasıl yerine getirdiğine ilişkin kendine özgü tahlillerde bulunmuştur. Topçu'ya göre din, esasında kendisine inananları hakikat ile temas etmeye ve onunla bir ünsiyet kurma fikrine dayanmaktadır. Vahye dayanan bilginin temel referans olarak kabul edildiği dinde insanın kemale ermesi önemli amaçlardan birini oluşturmaktadır. Topçu açısından, insanın dünya görüşünü oluşturan felsefenin de böyle bir amaca hizmet ettiği görülmektedir. Fakat felsefe söz konusu olduğunda, bu arayışı Topçu'nun "Hareket Felsefesi" adıyla sunduğu bir süreçle karşılaşmaktayız. Bu felsefenin gayesi Mutlak Varlık olarak ifade edilen Tanrı'ya, insandan başlamak suretiyle, toplum ve insanlık aşamalarından geçildikten sonra ulaşmayı amaç edinir. Dolayısıyla bu felsefi anlayış, içerisinde Tanrı fikrini barındırmış olması münasabetiyle dinden bağımsız bir şekilde düşülmemesi icap etmektedir. Bu bağlamda, Hakikat, inanç-iman-mistizm ve bilginin inşası bakımından felsefe ve dinin birbirleri ile olan yakın ilişkisi serimlenmeye çalışılmıştır.

Bu noktada hareket fikri, insanın Tanrı'ya doğru yapmış olduğu ruhi bir atılım olarak ifade edilmiştir. Ona ulaşabilmek adına insanın içinde doğuştan bulunan *mutlaka yönelme arzusunun* hareket haline dönüşmesinin imkanı açıklanmaya çalışılmıştır. Bu mutlak surette atılması gereken zorunlu bir adım olarak ifade edilmiştir. Bu hareket neticesinde, insan tabiatüstü olan alemle irtibata geçmekte ve orada kendisini ve Tanrıyı hakiki manada tanımaktadır. Bu tanıma hali ise felsefenin, kişiyi aklın sınırlarının nihai durağına kadar götürmesinde aranmıştır. Fakat Topçu düşüncesinde hareketin kendisi her ne kadar bu atılımın gerçekleşmesi noktasında merkezi bir konumda olsa da, mutlak varlık ile teması sağlamak hususunda eksikliklerinin olduğu belirtilmeye çalışılmıştır. Bu bütünleşmenin ise ancak mistik bir iman ile mümkün olabileceği ifade edilmeye çalışılmıştır.

Felsefenin de böyle bir anlam arayışına kapı araladığını, başka bir deyişle insanı ve varlık alemini anlamaya yönelik bir amaç taşıdığı vurgulanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla din ile felsefenin hakikat ve bilgi bağlamlarındaki yakınlıkları gün yüzüne çıkarılmıştır. Öte yandan din ile felsefe arasındaki ilişkiyi ortak bir paydada buluşturan diğer bir veçhe de, inanç, iman ve mistik iman aşamaları olarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Öncelikle Topçu'ya göre inanç, kişinin eşya üzerinde bilgi sahibi olması ve bu bilgiye bağlı olarak onun üzerinde bir hâkimiyet kurması şeklinde tanımlanmıştır. Bu da, hiç kuşkusuz, aklın imkânları ölçüsünde gerçekleşen bir felsefi düşünme şekli olarak ortaya konmuştur. Bu felsefi yaklaşımın ise insanı, bir üst basamak olan imana ve oradan da mistik iman sahasına ulaştırdığı ifade edilmeye çalışılmıştır. İşte tam da burada muhatap olduğumuz şeyin, felsefenin insanı mutlak varlığa götürme hususunda, önemli bir adım olarak karşımızda durmuş olmasıdır. Çünkü inancın, kendisinden önce felsefi bir kavrayışı gerektirdiği görülmüştür. Bu husustan ötürü, iman ve mistik iman aşamalarının ön koşullarını sağlaması nedeniyle felsefenin din ile olan bu yakın ilişkisi izah edilmeye çalışılmıştır. Felsefe olmaksızın kişinin bahsi geçen aşamaları geçmesinin mümkün olmadığı anlaşılmıştır.

Son olarak, Topçu düşüncesinde din ve felsefenin birlikte ele alındığı düşünülen noktalardan birisi olarak bilginin oluşturulma süreci karşımıza çıkmaktadır. Ona göre kişinin kendisini ve çevresini anlamaya yönelik çabalarına eşlik eden bilgi türünün felsefeyle mümkün olduğu dile getirilmiştir. Çünkü felsefe, Topçu'ya göre, kişiyi kendi sınırlarından çıkarıp mutlak varlığın sınırlarına kadar götürmenin imkanını temin

etmektedir. Bunun ise ancak mistik bir bilgi sayesinde anlam kazandığı vurgulanmaya çalışılmıştır. Ona göre bir insanın kavuşması gerektiği düşünölen en yüksek bilgi işte bahsi geçen bu mistik bilgi çeşididir. Bu bilgi düzeyi ise Tanrı'nın büyüklüğünün idrak edildiği ve onunla hemhal olunan bir gerçekliğin kendisi olarak izah edilmeye çalışılmıştır. Mistik bilginin felsefe ve dinin bir bütönlük arz etmesi durumunda kazanılabilecek bir bilgi türü olduğu ifade edilmiştir. Sonuç olarak Topçu düşüncesinde hakikat, inanç ve bilgi bakımından, felsefe ile dinin ortak bir zeminde değeriendirilebilecekleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Ve bu ilişkinin biri diğerini gerektiren bir tarzda olduğu temellendirilmeye gayret edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, İslam Kelamı-Gelenekçilik ve Akılcılık, çev. E. B. Sağlam, İnsan Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2010.
- Akçura, Yusuf, Üç Tarzı Siyaset, M.E. B. Yayınları, (1. Baskı), Ankara, 1976.
- Alper, Ömer Mahir, “İslam, Akıl ve Hakikat”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Eylül – Aralık 2010, (7), Sayı: 3, ss. 39-72.
- Alper, Ömer Mahir, İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi, (1. Baskı), Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Alver, Köksal, “Anadolucuk ve Nurettin Topçu”, *Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı 109*, Ocak 2006, (109), ss. 258-265.
- Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, (4. Baskı), İstanbul, 2012.
- Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Liberte Yayınları, (16. Baskı), Ankara, 2012.
- Arslan, Ahmet, İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Aslan, Abdulgaffar, Kur’an’da Vahiy, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Aslan, İbrahim, Kâdı Abdulcebbar’da Kelam Yöntemi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- Augustinus, İtirafı, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, (13. Baskı), İzmir, 2012.
- Aydın, Mustafa, Güncel Konularda Temel Kavramlar, Açılım Kitap Yayınları, (1. Baskı), İstanbul 2011.
- Ayer, Jules A., Dil, Doğruluk, Mantık, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 1998.
- Bayraktar, Levent, “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri” *Felsefe Dünyası*, (28), 1998, ss. 62-72.

- Bergson, Henry, Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı, çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yayınları, (2. Baskı), Ankara, 2013.
- Bergson, Henry, Düşünce ve Devingen, çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.
- Birgül, Mehmet F., İrade Hareket İsyân 1, Dergâh Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2013.
- Birgül, Mehmet, “Nurettin Topçu’da Ahlak Kademeleri”, *Kutadgu Bilig Dergisi*, (25), 2014, ss. 195-201.
- Birgül, Mehmet, “Nurettin Topçu’da Felsefe-Din İlişkisi Problemi”, *Beytül Hikme: An International Journal of Philosophy*, Haziran 2011, (1), ss. 71-95.
- Bolay, Süleyman H., Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bolay, Süleyman H., Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, (9. Baskı), Ankara, 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri, Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Akçağ Yayınları, (4. Baskı), Ankara, 1995.
- Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy- Akıl İlişkisi, Çıra Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2012.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2000.
- Cevizci, Ahmet, On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa yayınları, Bursa, 2007.
- Cevizci, Ahmet, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Asa Kitap Evi, (2. Baskı), Bursa, 2001.
- Çubukçu, İbrahim A., “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, 1964, ss. 59-70.
- Deleuze, Gilles, Issız Ada ve Diğer Metinler, çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009.

- Dural, Baran, Başkaldırı Ve Uyum Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu, Bir Harf Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2004.
- Ebenstein, William, Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, (1. Baskı), İstanbul 1996.
- Efil, Şahin, “Nurettin Topçu’da İrade Felsefesi”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:1,(1), 2013, ss. 1-36.
- Efil, Şahin, “Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Temmuz-Aralık 2010, Cilt 3, ss. 135-157.
- Emiroğlu, İbrahim, Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.
- Fârâbî, Medînetü’l-Fadıla, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, (2. Baskı), Ankara, 1997.
- Fazlıoğlu, İhsan, ‘Nurettin Topçu’da Bilgi Ve Bilim Sorunu, <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=80> (01.05.2015)
- Gazâli, İhya-u Ulûmi’-d- Din, çev. Ahmet Serdaroğlu, Cilt: 1, Huzur Yayınları, İstanbul, 1990.
- Gündoğan, Ali O., “Maurice Blondel”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Cilt 2, İstanbul, 2005.
- Gündoğan, Ali O., “Topçu Ve Hareket Felsefesi”, *Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, (109), 2006, ss. 15-22.
- Güneş, Kamil, İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakıllânî ve Kâdî Abdulcabbâr’da Kelamullah Meselesi Örneği, İnsan Yayınları, (3. Baskı), İstanbul, 2003.
- İbn-i Rüşd, Faslu’l- Makâl, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, (2. Baskı), İstanbul, 1992.
- Kaçmazoğlu, Hacı B., Türk Sosyolojisinde Temalar 1; Türkçülük, İslamcılık, Muhafazakarlık, Doğu Kitabevi, (1. Baskı), İstanbul, 2012.

- Karaman, Hüseyin, Nurettin Topçu, Kaynak Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2010.
- Kindî, Felsefi Risâleler, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Kök, Mustafa, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, Dergâh Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 1995.
- Türköne, Mümtazer, İslamcılık, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 23, İstanbul, 1989.
- Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İz Yayıncılık, (1. Baskı), İstanbul, 1996.
- Leaman, Oliver, Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, çev. Turan Koç, Rey Yayınları, (1. Baskı), Kayseri, 1992.
- Mâtûrîdî, Kitabü't-Tevhid Tercümesi, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, (3. Baskı), İstanbul, 2005.
- Mollaer, Fırat, Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Dergâh Yayınları, (1.baskı), İstanbul, 2007.
- Sarıtaş, Muhammed, "Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, ed., Ezel Elverdi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- Öğün, Süleyman S., Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergah Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 1992.
- Özcan, Zeki, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, Alfa Basım Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 1999.
- Sarıtaş, Muhammed, "Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, ed. Ezel Elverdi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- Sarıtaş, Muhammet, Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı, Mesaj Yayınları, (1. Baskı), Ankara, 1986.
- Störig, Hans J., Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2011.

- Şakar, Cemal, “Topçu’da Türk-İslam Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik”, *Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, (109), 2006, ss. 266-273.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yayınları, (6. Baskı), İstanbul, 2011.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, Hareket Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 1968.
- Topçu, Nurettin, *Felsefe*, Dergâh Yayınları, (4. Baskı), İstanbul, 2011.
- Topçu, Nurettin, *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, (5. Baskı), İstanbul, 2014.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, (7. Baskı), İstanbul, 2011.
- Topçu, Nurettin, *İsyân Ahlakı*, Dergâh Yayınları, (11. Baskı), İstanbul, 2014.
- Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, (7. Baskı), İstanbul 2014.
- Topçu, Nurettin, *Millet Mistikleri*, Dergâh Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2001.
- Topçu, Nurettin, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, (1. Baskı), İstanbul, 1978.
- Topçu, Nurettin, *Türkiye’nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, (10. Baskı), İstanbul, 2014.
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, (10. Baskı), İstanbul, 2013.
- Topçu, Nurettin, *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, (4. Baskı), İstanbul, 2011.
- Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, (5. Baskı), İstanbul, 1999.
- Türköne, Mümtaz’er, “İslamcılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, İstanbul, 2001.
- Uzun, Serkan, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, (2. Baskı), İstanbul, 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1936.

- Yaran, Cafer S., Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları, Ensar Neşriyat, (1. Baskı), İstanbul, 2011.
- Yaran, Cafer S., Din Felsefesine Giriş, DemYayınları, (1. Baskı), İstanbul, 2012.
- Yasa, Metin, "Felsefe Yapmanın Üç İmkkanı: Akıl, Nefret, Aşk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 2003, ss. 197-206.
- Yıldırım, Ercan, "Mistizme koştur Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu'da İslam Düşüncesi", *Hece Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı* (109), İstanbul, 2006, ss. 178-199.

ÖZET

Doğa bilimlerinin metodolojisinin sosyal bilimlerde de uygulanması gerektiğini belirten pozitivism anlayışının yol açtığı sorunlara çözüm bulmaya çalışan Henri Bergson'un sezgiselci anlayışından ve Blondel'in "Hareket Felsefesi"nden etkilenmiş olan Nurettin Topçu'nun din ve felsefe arasında nasıl bir ilişki kurduğu, onları nasıl konumlandığı çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Hareket fikri, fertle başlayan ve aile, toplum aşamalarını geçtikten sonra da Allah'a ulaştırılan bir felsefe etkinliğidir. Bu düşünce yapısında Allah'a ulaşmak amaç edinildiği için din ile felsefe birbiri içine geçmektedir. Onları bir araya getirmenin mümkün olduğunu düşünen Topçu'nun, öncelikle, felsefe ve din hakkındaki fikirleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklamalarda sonra da din ile felsefenin hakikat, bilgi, inanç, iman ve mistizm bağlamlarında nasıl anlaşılmalı gerektiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hareket, İman, Mistisizm, Hakikat.

ABSTRACT

In this study, our main is to understand what and how Nurettin Topçu comprehends the religion and philosophy and the relationship between them. He is influenced by Henry Bergson's intuitionist perspective who was trying to find solutions to the problem stemming from the pozitivism which states that natural sciences methodology must be implemented to the social sciences and also he is influenced by Maurice Blondel's "Action Philosophy".

Philosophy of Action is a philosophical system starting in the individual, passing through family and society and finally reaching God. As there is an aim of reaching God, there seems a relationship with religion. In this study, firstly, Topçu's view about the relationship between religion and philosophy has been discussed. Following the explanations, his ideas have been discussed in the contexts of reality, knowledge, faith, belief and mysticism.

KeyWords: Action, Faith, Mysticism, Reality.