

PAPER DETAILS

TITLE: Nureddin Topçu'da mistik îmanın estetik ve felsefî temelleri

AUTHORS: Mustafa KÖK

PAGES: 0-0

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30823>

NUREDDİN TOPÇU'DA MİSTİK İMANIN ESTETİK VE FELSEFİ TEMELLERİ*

Öğr. Gör. Mustafa KÖK

GİRİŞ

Din probleminin her alanıyla ömrü boyunca meşgul olan Nureddin Topçu (1909-1975) iman meselesini mistik açıdan ele almış ender düşünürlerimizden birisidir. Biz burada, onun mistik iman anlayışının estetik ve felsefi temellerini kısaca tahlil etmek istiyoruz.

Düşünürümüze göre inanç "hakiki bilgi" dir. Ve bilgi problemi de sadece bir suje ile bir objenin karşılıklı münasebetinden ibaret değildir. Düşüncenin hareketinin dışında kalan saf bir ilişki, bize bilginin esas yapısından hiçbir şey öğretemez. O zaman gerek empiristler gerek entellektüalistler yetersiz kalmaktadırlar. Ne düşünceyi içerisinde objenin yansıyacağı bir ayna gibi zanneden empirizm, ne de bir çeşit a priori'ye, yani bir zekâ hipotezine başvuran entellektualizm bilginin gerçeğini ifade edebiliyor. Topçu'ya göre, empiristlere bilginin obje olmadığını ve bir aynada objenin yansımalarının kendine mahsus hiçbir fenomen hâsıl etmeyeceğini entellektualistlere yahut rasyonalistlere de bilginin zihnin basit bir inşası (construction) ndan ve objenin sadece zihni tasdikinden ibaret bulunmadığını hatırlatmak gerek. Bilgi tam bir asimilasyon (özümleme), bir düşünce ameliyesidir. Orada bir hareketin düşüncesi olduğu kadar, bir düşüncenin de hareketi vardır. Bu asla karşılıklı bir münasebet değil fakat bir iradî fıl, bir hakiki harekettir. Bu hareket, sujenin objeye âdeta sahip olmasında, onun suje tarafından asimilasyonunda nihai bir şekle ulaşmaktadır. İşte Topçu'nun inanç adını verdiği réel, hakiki bilgi...¹

Peki iman nedir, inançla imanın ilişkisi nasıldır? iman deyince akla sadece din mi gelir, başka deyimle imanın tek bir boyutu mu vardır, yoksa değişik iman şekillerinden bahsedebilir miyiz? Evvelâ bu

* Bu makale, "Nureddin Topçu'da Din Felsefesi" adlı yüksek lisans tezimizin (Erzurum-1990) üçüncü bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Topçu, Conformisme et Révolte, s. 69-70.

soruları tartışalım.

Nurettin Topçu'ya göre iman, bir inancın ruhumuzda sürekli bulunması ve hayatımıza hükmetmesidir. O halde bir inanç insan ruhunda bulunan diğer bütün inançları bastırarak ona tek başına hâkim olursa iman adını alıyor. Bu sonuncu karakteriyledir ki, iman basit bir inançtan ayrılıyor². Aynı eserin biraz ilerisinde ve çok sonra yayınlanan İradenin Dâvası adlı kitabında yazarımız daha derli toplu olan şu tanımları yapıyor : "İman, varlık ve düşüncenin bütün kuvvetleriyle kendi konusunu kucaklayan benliğin, bir kabarıp büyümesi halidir"³. İman bu anlamda aşkla özdeşdir, çünkü her ikisinde de kişinin kendinden başka birine bütün kuvvetleriyle teslimiyeti vardır⁴.

Düşünürümüz doktora tezinde "her iman mistikliğe can atar" diyor ve bunun sebeplerini ızhah ediyorken daha sonraki eserlerinde mistikliği sadece dinî imana bağlıyor, böylece daha önce sanatçının imanını da dahil ettiği mistisizmin sınırını daraltıyor. İlk eserinde "estetik iman" ile dinî iman'ı aynı başlıkla, yani "mistik iman" adı altında işlerken, sonra bundan vazgeçtiğini anlıyoruz. Bunu yazarın görüşlerindeki tekâmüle yorumlamak mümkün. Aslında adı geçen ilk eserinde de bu temâyül sezilmektedir. Çünkü bir yerde şöyle demektedir : "Biz mistik imanı sanat ile dinin alanlarına yayıyoruz. Gerçekte bu mistik iman dinde ortaya çıktığı gibi belki de **bir hazırlık olarak** (vurgulama bize ait) veya buna bir özlem halinde her zaman sonuç vermese de sanat hayatının en yüksek formlarında da gözükmemektedir"⁵. Demekki mistik iman sanatın hem **yalnızca en yüksek** formlarında **hem de dalma sonuç vermeyen** bir hazırlık olarak bulunmaktadır. Buna karşılık ileride göreceğiz ki, mistik iman ileri dinlerin kaynağında ve sadece hazırlık olarak değil, bizzat bulunmaktadır. O halde, düşünürümüzün baştan beri bu kanaate yakın olduğunu söylemek doğrudur, ama olgunluk devresinde bu görüşlerini daha da pekiştirmiştir, denilebilir. İşte bundan sonraki izahlarda Nurettin Topçu'nun gelmiş bulunduğu bu son noktayı

² a.g.e., s. 102.

³ a.g.e., s. 107 ve İradenin Dâvası, s. 62.

⁴ Conformisme et Révolte, s. 102.

⁵ a.g.e., s. 105; Krş. İradenin Dâvası, s. 62.

dikkate alacağız; yani estetik imanın yanında ondan farklı olan bir de dinî yahut mistik imandan bahsedeceğiz.

1- Estetik iman

Estetik ya da sanat felsefesi, Nurettin Topçu'nun en çok meşgul olduğu disiplinlerden birisidir. Doktora tezi olan "Conformisme et Révolte" dan başlayarak Hareket dergisindeki yazı ve tercümelerinde, İrâdenin Dâvası, Var Olmak, Yarınki Türkiye, Kültür ve Medeniyet, Mehmet Âkif ve benzeri eserlerinde sürekli bu konuyla uğraşmıştır. Bir yazarın belirttiği gibi belki estetik bir sisteme ulaştığı söylenemez⁶, belki de mihverine insan iradesinin estetik yükselişini, sonu ilâhî güzellikte biten " estetik hamleler"ini koyan bir "irade estetiği"nden bahsedilebilir; onun tartışmasını doğrudan doğruya Nurettin Topçu'da sanat felsefesi araştırmasını yapacaklara bırakıyor ve diyoruz ki, düşünürümüz sanatın felsefesini ciddi olarak yapmış üç beş çağdaş Türk yazarından birisidir. Fakat biz burada onun sadece sanat-din ilişkisine dair görüşlerine temas etmek istiyoruz.

Nurettin Topçu'ya göre, "Sanatkâr, tabiat ve kâinat varlıklarının evrensel dengesine ve derin sırrına ulaşmak isteyen, bu ahenk ve sırda kendi varlığının mutlak tasdikini, bir kelime ile kurtuluşunu arayan insandır". Yani sanatçı, tabiat varlıklarını bir menfaat uğruna sevmiyor; o her varlıkta ve kendi benliğinde duyup yaşattığı eksikliği, yetersizliği tamamlayacak olanı arıyor. Çünkü irade tek başına eksiktir ve tatmin edici samimiliğe asla sahip değildir. Sanatçı bu eksikliği en büyük kuvvetle duyan insandır⁷. İşte sanatçı kendindeki bu eksikliği tamamlamak için hareket eden, eksikliğini sanatı ile tamamlamak isteyen insandır. Bu eksikliği duymayan insan hakikî sanatçı olamadığı gibi tamamlayıcı özelliği olmayan eser de gerçek sanat eseri değildir. "Sanatkâr kâinatı bir hamlede aşarak tek tamamlayıcı olabilen tabiat üstünü ister. İrade kendini tamamlayacak şeyi varlıkta arar ve eşyaya bağlanır; onda kurtuluşu aramaya başlar. Bu kurtarıcı vehimden, insanın bütün iradî kuvvetleriyle kendisinden başkasına sığınması demek olan aşk doğar"⁸. Sanatçı eserini bir duygu yoğunluğuyla yaratır. Kendi

⁶ Beşir Ayvazoğlu, İslâm Estetiği ve İnsan, s. 372.

⁷ Topçu, Mabet ve Tabiat. Hareket Dergisi, Haziran 1939, sy. 5. sf. 136.

⁸ Topçu, Conformisme et Révolte, s. 107.

eserini derûnunda hissetmeyen, o heyecanı yaşamayan bir sanatçı tasavvur edilemez. Ne var ki, "sanatkâr eserini meydana koyan heyecanı tesadüfle bulmamıştır. Bu heyecanı olduğu gibi isteyerek ve arayarak bulmuştur. Onda sanattan önce gelen bazı şeyler, sanat aşkından önce bulunan bir aşk vardır. Sanatın özü, eşyanın insan tarafından görünüşünden ibaret değildir. İnsan iradesinin derinlerinde ve aşkın (transcendant) hareketinde bulunur. İrademiz böyle aşkın bir harekete nasıl ulaşıyor? Yani sanat iradesinin kaynağı nedir ?⁹" Buna iman adını veriyor düşünürümüz ve Onun iki çeşit imanı birbirinden ayırdığını, birine estetik iman diğetine ise dinî yahut mistik iman dediğini daha önceden belirtmiştik. Topçu'ya göre birincisinden sanat eseri, ikincisinden ise din iradesi doğuyor. İrade fertten, aileden, toplumdan geçerek sosyal kuruluş iradesinin daha ilerisinde, Allah'a daha yakın bir temâşâ durağı teşkil eden sanat hayatında dinî imanın eşiğine kadar ilerliyor. Ve böylece sanat daha ileri hamlelerinde dinin kucığına atılmak istiyor¹⁰. İşte biz, Topçu'daki bu iradenin "dinin kucığına atılış" özlemine, sonsuzluğa ulaşmak yolundaki "estetik hamle" demek istiyoruz. Sanatçıdaki bu sonsuzluk özlemine doğulusundan batılısına kadar birçok örnekler vardır. Yûnus'tan Mevlânâ'ya, Âkîf'ten Necip Fâzıl'a, Mikelanj'dan Lamartine'e kadar birçok örnekler... Topçu'nun ifadesiyle "Her şeyi bırakan irade sonsuzluğa sarılacak, Büyük Yalnız'la birleşmede kurtuluşu arayacaktır. Bu ihtirası Lamartine bir şiirinde şöyle anlatmıştı.

*Akşam gelmeden önce şüphenin Babillerinden yorgun.
Yol arkadaşlarımı yollarında kırılıp gitmelerine bırakarak,
Yakup'un kuyusuna oturup, alnım ellerimin arasında,
Kulaklarımı her türlü insan sözlerine tıkayabilecek miyim ?
Ve cesareti küstahlık derecesinde olan adam (Hz. Mûsâ) gibi,
Hani Seninle karşı karşıya konuşmuştu, Sen de ona lûtfettin,
Onu Kendi gölgenle örttün, halbuki beni kefenimle örteceksin,
Tıpkı onun gibi çölde yapayalnız, Büyük Yalnızın imarı içinde
ölebilecek miyim?"¹¹*

⁹ a.g.e., s. 106 vd.; İradenin Dâvası, s. 62.

¹⁰ Topçu, İradenin Dâvası, s. 62.

¹¹ Muzaffer Civelek, Yunus Emre, Nureddin Topçu'nun Önsözü : Yûnus'a Dair, s. 8 vd.

Sonsuzluk özleminin bizden bir örneği olarak Topçu'nunkine ilaveten Necip Fâzıl'ı verebiliriz sanıyorum. "Öteler", "Mâverâ", "Sonsuzluk" ve husûsî adıyla "Allah" kavramlarında ifadesini bulan bu özleme büyük şairimizin birçok şiirinde rastlayabiliriz. İnsanın, hattâ "kâinatın bütün yükünü ve ızdırabını yüklenmiş bir adam" ın ruhi çarpınışları hissini veren ve Onun mistik-metafizik periyodunun başlangıcı sayılan¹² Çile (Senfonya) şiiri bilindiği gibi şu mısralarla biter :

Diz çok ey zorlu nefis, önümde diz çok !

Heybem hayat dolu, deste ve yumak.

Sen, bütün dalların birleştiği kök,

Biricik meselem, Sonsuz'a varmak...

Meşhur "Noktalamalar" ından birinde Necip, Fâzıl bu ideali adıyla vurgular. Burada sanatın asıl gâyesi de açıkca ortaya konur :

Anladım işi sanat Allah'ı aramakmış;

Buymuş oyun, gerisi yalnız çelik çomakmış.

Ve şairin "Poetika" sından birkaç cümle : "Bizce şiir, mutlak hakikati arama işidir", "şiir, renk, pertev, nağme ve türlü şekil yoluyla Allah'tan gelir ve bütün pertevleri devirerek Allah'a yol açmaya doğru gider"¹³.

Zaten Topçu'ya göre iki çeşit sanatçı vardır : Hayata koşanlar ve hayattan kaçanlar; ama her ikisi de biz insanlardan ayrılırlar. Hayata koşanlar dünyayı muhayyilemizin alamayacağı kadar güzelliklerle doldururlar. Ondandırılmak istemezler. Buna "hayat için sanat ideali" denebilir ve bu ideal hiçbir aşkın tatmin edemeyeceği hırsla hayatı seven sanatçılarda gözüktür. Hayat karşısında tatmin aramak, hayattan gıdalanarak tatminini istemek; bu hal ölmek istemeyen, çok yaşamak, çok sevmek, çok tatmin bulmak isteyenlerin halidir. İdeallerinin sınırı hayatınki ile sınırlı olan bu sanatçılara bizdeki örnekler Nedim ve Yahya Kemal'dir.

Hayattan kaçanlar da ikiye ayrılıyor : Hayattan kaçıp kendi sanatına sığınanlar ile hayattan kaçıp sonsuza sığınanlar... Hayattan kaçanlara göre dünyamız dar, kasvetli, insanın insana

¹² Orhan Okay, Necip Fâzıl'ın Şiiri Nedir Ne Değildir ? Dergah Dergisi, Mayıs 1990. sy.

3, sf. 13.

¹³ N. Fâzıl Kısakürek, Çile, s. 201 ve 225.

emrettiği, samimiyetsiz duyguların taklit edildiği ve korkunun hâkim olduğu bir zindandır. Ruh gücünün yerini zillet, samimiyetin yerini rıya almıştır. Burada dilenci ile asilin farkı, ikincinin kıyâfeti ile etrafındaki dalkavuklarıdır. Böyle bir dünyadan kaçan sanatçı Fuzûlî'nin diliyle :

*Dost bîperva, felek bîrahm, devran bisûkûn,
Dert çok, hem dert yok, düşman kavi talî' zebun*

diyerek kendi kurduğu bir dünyaya sığınır. Orada gerçek kurtuluşu da bulamaz aslında. Fakat başka çaresi yoktur. Bu sanatçılardan geniş ruhlu olanlar kadar hasta ruhlu olanlar da vardır. Bizde Servet-i Fünuncular, batıda Baudlaire, Verlaine, Flaubert, Balzac, Edgar Allen Poe, hep bu muzdarip ve hasta ruhlara örneklerdir. Bunlar için sanat, hayat çılgınlığında tedavi yeridir; yaşama boşluğundan kurtuluş vaadidir. Bunlar bizim bağlandığımız hayata tükürürler âdetâ. Fuzûlî'den Fikret'e, Shakespeare'den Verlaine'e kadar edebiyatta yer yer hayattan şikâyetle insanlıktan nefretin derece derece incelmış ve bâzan da sonsuzluğun sevdâsına karışmış şekillerini görmek mümkündür¹⁴.

Topçu'ya göre hayattan kaçanların bir kısmı daha cesur ve kuvvetlidirler. Bunlar hayattan kaçıp bizden uzaklaşarak sanatlarına değil, fakat sanatlarının kendilerini götürmede bir vasıta, bir basamak rolünü oynadığı sonsuzluğa sığınır. Sanatın bu dünyası bizi ve bizim dünyamızı aşan ebediyetin, Allah'ta ifadesini bulan sonsuzluğun dünyasıdır. Burada tam huzura kavuşulur, ruh selâmete erer. Bu ancak, nâdir büyük sanatçıların ulaşabildiği bir bölgedir. Oraya sadece sonsuzluk âşıkları, Yûnus'tan, Mevlâna'dan Sinan'a; Fuzûlî'den Âkîfe kadar olan ebediyet yolcuları çıkabildiler¹⁵.

Estetik iman kaynağından doğan sanat iradesi böylece insanı realitenin üstünde bir yaratıcı iktidara sahip kılıyor. Yine düşünürümüzün zikrettiği çok çarpıcı birkaç örnek var: "Bu irade, ressam Cézanne'a güneşi yeniden yaratmak iştîyâkını vermişti.

¹⁴ B. Ayvazoğlu'nun da isabetle tesbîl ettiği gibi Topçu'nun Var Olmak kitabındaki "Sanatkâr" (s. 55-58) bu tipleri anlatır.

¹⁵ Topçu, Mehmet Âkîf, s. 27-31; Aynı yazarın Felsefe Ders Kitabı, s. 86 vd. Ayrıca Orhan Okay, Sanat ve Hayat adlı çalışmasında bu konunun zengin örneklerini vermektedir.

Cézanne bunu yapamamak azabının tesellisini güneşin kendisini yaratamasa bile tasvirini yaratmakta bulmuştu. Ancak bu mânada sanat kurtarıcı bir vehim oluyor". Bu kurtarıcı vehimden insanın bütün irade kuvvetleriyle kendisinden başkasına sığınması demek olan aşk doğuyor, Böylece aşk iradenin bütün kuvvetleriyle bir aldanışa teslim Aşk sanatçıda bir gerçekliğin her zaman gözükken yüzüdür ve onunla ölümün arasındaki sonsuzluğa ve ebediliğe sığınmaktan başka çare yoktur. Bu sonsuzluğa sığınma ne kadar tam olursa sanatçı da dindarın sevincine o kadar çok yaklaşıyor¹⁶. Böylelikle sanatçı âdeta kurtuluş müjdesine kavuşuyor, ondaki iradenin eksikliği tamamlanıyor. Bu anlamda sanat tabiatla tabiat üstünün, çoklukta birliğin araştırılmasıdır. Başka deyimle sonluda asla tatmin bulmayan hareket iradesinin sonsuzun dünyasında tatmin aramak için hayal haline dönüşmesidir¹⁷. Edgar Allen Poe "şlirin bizi sürüklediği, duyularımızla farkına varmadığımız, ancak temâşâ ile tanıdığımız varlıkta, bugünkü yaşayışımızın ötesine geçen, ebedî olan bir şey vardır. Onda, hayatımızın ölümle nihayetlenmediğine dair sadece bir alâmet değil, belki gerçekten hissî bir teminat bulunur"¹⁸ derken bu noktayı işaret ediyor olmalıdır.

Nihayet düşünürümüz, sanatla dîn arasında olduğu kadar ahlâk arasında da ilişki kurar. Ona göre, özü sonsuzluk iradesi olan gerçek sanat, ruhumuzu sonsuzluğa teslim ettiği için, Allah'a götüren yolculukta sanattan daha ileri durakta bulunan ahlâkî yaşayışa da hamleler hazırlamaktadır. İşte bu yüzden sanatçının güdük kaldığı devirler ahlâk için de karanlık gelecek hazırlarlar¹⁹. Kezâ, mûsikinin hem bu konudaki tesirinden hem de sonsuza basamak oluşundan söz ettiği başka bir eserinde şöyle demektedir : "Mûsikî temizleyicidir; genç ruhu bulaştığı kırılardan temizler; ondaki dikenleri ayıklar. Mûsikî ile temizlenemeyen ruh havalanamaz, uçamaz. Yerdeki bütün bayağı ihtiraslara bulaşır, kirlenir ve kararır, körleşir ve hoyratlaşır. Mûsikinin gerçekten insana doldurduğu "sonsuz varlığın sezgisi"dir.

¹⁶Topçu, İradenin Dâvası, s. 62-63.

¹⁷Topçu, Conformisme et Révolte, s. 121.

¹⁸Topçu, İradenin Dâvası, s. 63 ve Conformisme et Révolte, s. 110.

¹⁹Topçu, İradenin Dâvası, s. 64.

Bizde erittiği ise kirlerimizle zaaflarımızdır. (...) Mûsikî bizi varlıkla birleştirtir; çokluktan ve çokluğun ezasından kurtarır. Mûsikî ruha hürriyet vaadederek, hür oluşun ümidini sunar"²⁰. Topçu'da mûsikînin ruhî eğitimde çok büyük bir yeri olduğunu pedagojî anlayışından da biliyoruz²¹.

Bütün bu sebeplerden dolayı Nurettin Topçu'nun felsefesinde ve ondan öte, dünya görüşünde sanatın, sanatçının büyük bir yeri vardır. Ülkemizdeki son devir ahlâk zaafının bir sebebi de O'na göre, sanat hayatımızın yetersizliklerinde hatta "yokluğunda aranmalıdır"²².

Görülüyor ki Topçu sanat-ahlâk ilişkisinde de orijinal görüşlere sahip. Gerçi bu ilişkiyi kuranlar felsefe tarihinde ilk Çağ'dan beri olagelmıştır ve Aristoteles bunların ilk örneklerindendir²³. Ancak bir bakıma bir irade filozofu olan Nurettin Topçu'nun gene iradeye dayandırdığı sanat ile başlı başına insan iradesinin hâkimiyeti demek olan ahlâk arasında ilişki kurmaması mümkün olmazdı. Ayrıca sanatın kaynağına imanla birlikte sonsuzluk iradesini koyması kendine has fevkalâde dikkate değer bir görüştür kanaatindeyiz. Arkasından onun din, ahlâk ve bütün bir hayatla kurduğu ilişkiler orijinaldir. Ve nihayet sanatı önce mistik imanın içinde mütâlâa edip sonra fikrî gelişmesine paralel olarak sadece dinin eşiğine kadar yükseltici sayması ve buna karşılık yalnızca "estetik iman" sınırında tutuşu bu konudaki tekâmül seyrini göstermesi bakımından da önemlidir. Ama şu görüşü hiç değişmemiştir : Sanat ne gâyesiz bir

²⁰ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 93. Beşir Ayvazoğlu (a.g.e., s. 376 ve 475'de)

Topçu'nun bu satırlarına bakarak onların Bergson'un sezgiciliğinden ve Schopenhauer'in müzik hakkındaki görüşlerinden izler taşıdığını söylemektedir. Bir "tesbit" noktasından doğru olabilir; fakat gerek üzerinde doçentlik tezi hazırladığı kendisi gibi bir Spiritüalist olan Bergson'dan, gerekse yine kendisinin de büyük önem verdiği "irade" nin filozofu (volontarist) Schopenhauer'dan etkilendiği kadar, söz konusu doktora tezinde her iki filozofu da felsefelerinin ulaştığı niha' hedefler bakımından en çarpıcı şekilde tenkid eden Topçu'dan başka bir felsefecimiz de bulunmamaktadır. (Bu tenkidler için bkz., Mustafa Kök, Nureddin Topçu'da Din Felsefesi, s. 14-18 ve 63-66).

²¹ M. Santaş, Nureddin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı, s. 101.

²² Topçu, İradenin Dâvası, s. 64.

²³ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 111.

oyun, ne muhayyile için bir vehimler sistemi ve fantazi, ne zekânun ve sadece hikmetin eseri, ne de değişmez bir realite ve kaderin tercümanıdır. Sanat belki de bir ideal ve daha doğrusu bir irade meselesidir. Sonsuzluk iradesinin estetik formlar içerisinde hareket haline gelişidir. Sanatın gâyesi her hâlükârda ölümsüzleşmek, daha doğru deyimle insanı ve onun eserini ebedî kılmaktır. Hayatı seveninin de, Allah'a uzananının da gâyesi aynıdır. Meselâ, Topçu'nun "Rodin'in sanatı" diye bir yazısı vardır. Ünlü Fransız heykeltıraş Rodin'in sanatını derinlemesine tahlil ettikten sonra şöyle der : "Rodin metafizikçi değil, dindar değil, sanatkârdır (...) O kâinatın yaratılışını araştırmadı, Allah'la rekâbete kalkışmadı (Mikelanj'in Mûsâ heykeline çekici fırlatıp "konuş Mûsâ" deyişini veya Cézanne'in "güneşi yaratmak" tutkusunu kastediyor olmalı) nâmütenahiye teslim oluş ve yalvarışta da selâmete ermeyi düşünmedi. O ancak ruh ile maddenin, vücut zevkleriyle yükseltici temaşânın, büse ile tefekkürün, ellerle hayâlin sınırsız kaynaştığını, şekillerden ibaret realitenin ideal hareketler dünyası ile başbaşa barındığını ayrılmaz ve **ebedî bir birleşmede murada erdiklerini** (vurgulama bize ait) eser haline koydu"²⁴. Evet netice, bir metafizikçi, bir dindar olmayan Rodin'de de yine ebediyettir. Belki şöyle de denilebilir : Bilerek ya da bilmeyerek her gerçek sanatçı bu anlamda sonsuzluk âşığı, dolayısıyla metafizikçidir ve hatta onda müphem bir dinî tavır vardır.

Düşünürümüz için sanatın topluma yeni değerler kazandırmadaki ve hatta bizim toplumumuz açısından yeni bir Türk Rönesansı yaratmadaki rolü ise başlıbaşına bir inceleme konusu olacak değerdedir. Biz bunu bir makalemizde söz konusu etmiştik. Bu açıdan bakınca Nurettin Topçu aynı zamanda bir rönesansçı Türk düşünürüdür, denilebilir²⁵.

2- Dinî Yahut Mistik İman

Estetik imanının ne demek olduğunu ana hatlarıyla gördük. O, sanatçının imanıydı. Şimdi bizi daha yakından ilgilendiren konuya, dinî yahut mistik iman konusuna gelmiş bulunuyoruz. Birincinin

²⁴ Topçu, (Rodin) in Sanatı, Hareket Dergisi, Mayıs 1947, sy. 3, sf. 9 vd.

²⁵ Bkz., Mustafa Kök, Nureddin Topçu ve Türk Rönesansı, Türk Yurdu Dergisi, Nisan 1990, s. 41. Aynı Yazı "Nureddin Topçu'ya Armağan" kitabına alındı (İstanbul, 1992).

şumûlû dardı; çünkü sadece sanatçılara mahsustu; bununki ise belki biraz daha geniştir, zira samimî dindar olan herkesi içine alır. Topçu'ya göre bu iki iman arasında çok daha bârız farklar vardır: İlkin sanatçının imanı, görünüşte, yetersiz ve mükemmel olmayana, "çokluk'a bir iman"dır. Oysa dinî iman Bîr'e, ferdi iradelerin kendisine can attığı "Yegâne İrade'ye iman"dır. İkinci olarak, din mistiği gâyesine erişmek için bir metod uygulayıp şuurla ve iradeyle hareket ederken sanatçı, ancak kendince meçhûl bir duygunun baskısı altında kendi imanına erişebilir. Nihayet sanatçı, kendi kendisine yetmediği ve bir başka hayata, yani dinî hayata özlem duyduğu için, sanat bir fantazi olmaktan öte bir kurtuluş arayışı olmaktadır²⁶. Topçu bu hususu şöyle ızahlıyor : Çokluk âlemine iman içinde iradesini dağıtmış olan sanatçı hem imanı tatmıştır, hem de ona hasret gibidir. Çokluk içinde dağılan iradesini "birlik" te toplamakla, din dünyasına ayak basacaktır. Bu anlamda sanat dine götürücü bir köprü gibidir. Bu köprüyü sanat malzemesiyle inşâya çalışan idealistler Mikelanj, Goethe ve Lamartine gibi sanat kahramanlarıdır. Aynı köprünün din tarafındaki kurucuları ise, Yûnus gibi, Pascal gibi, Mehmet Âkif gibi Allah muhterisleridir. Sanat kendi içinde kaldıkça küllî iradeyi bize parça parça sunduğu için, tatminsizlik getirir. Çünkü, tatmin tamam olmadığı müddetçe, daima artan bir iştihadır. Sanatçı bu dağınıklıktan kurtulmak için, sonsuzluktan ibaret olan birliğin kucığına atılıyor. Böylece sanattan dine geçiş, hastalıktan kurtulup şifaya kavuşmak gibi oluyor. Fakat "nice sanatkâr, sanatın bilmecesine gönül kaptırıp bağlandıkları tabiat ibadetinden bir türlü kurtulamayarak, zevk ile şüpheden yapılmış bir köprünün üstünde karşılarında Cenneti göre göre azap çektiler". Sanatın yoklukla varlık arası teşkil ettiği bu buhranlı durumdan kurtulmak, ancak ebedî ve mutlak varlığın yanında karar kılmakla mümkündür. Bu noktaya ulaşan iradenin geride bıraktığı tabiata son sözü şu oluyor :

Mâil-i cîlve-i lâhût olup aklım gideli

Gelmez oldu dil-i mecnûnuma leylâ meyli()*

²⁶Topçu, Conformisme et Révolte, s. 120.

(*) Nurettin Topçu'nun mistisizmini çok güzel dile getiren bu nefis beyit Konyalı Şakir Dede adlı bir zâta ait olduğunu tesbit eden Yrd. Doç. Dr. Turgut KARABEY'e teşekkürler.

Bu ilâhî cilve gösteriyor ki düşünürümüze göre sanatın hakiki cephesi Allah tarafına çevrilmiştir. Gerçekte sanatçı, tabiat üstü varlığı tabiat içinde, Bir olanı çokluk dünyasında araştıran bir bedhahtır. Çokluğun dünyasında yolunu şaşırarak ve çoğu zaman sonuçsuz kalan bu araştırma, sonunda iradeyi tezatlar içinde bırakıyor ve Mikelanj'da olduğu gibi çoklukla birlikten birini seçmeye zorluyor. Böylelikle sanatın dünyasından din mistiği doğuyor. Tabii, bu sanat köprüsü zorunlu değil, sadece iç dünyasında derûnî bir zenginlik yaşayanlarla, bir de Allah'ın lûtfuna ermiş olan sanatçılar için söz konusu olmalı²⁷. Ama her hâlükârda artık dinin dünyasındayız.

Din evvelemirde ve herşeyden önce Allah'a inanmaktır. Allah, hem tabiat üstü kuvvetlerin kaynağı, hem de tabiat üstü nizamın prensibi ve kurucusudur. Acaba insanlar Allah'ı nasıl tasavvur ediyorlar; daha doğrusu O'na nasıl inanıyorlar ? Bunu sistemli olarak anlayabilmek için Allah'ın tarifinden yola çıkılabilir : "Allah, insanın kâinata ve kendisine hâkimiyetini kabul ettiği ve içsel bağlarla kendisini bağlı hissettiği kudretin adıdır". Her akıl sahibi olan ve her düşünebilen insan, kâinata dikkatini çevirdiği zaman onda hüküm süren ilâhî kudreti anlayabilir. Ama dindar olmak için bu yetmez; Allah'ın kendi üzerimize de hâkimiyetini kabul etmek ve O'na teslim olmak lâzımdır. Kâinata hâkim bir gücü anlamak zor değilse de, insanın kendi mukadderatının da aynı güç tarafından çizildiğini kabul etmesi o kadar kolay olmasa gerek. Çünkü buna inanmak için, varlığımızın iktidar olarak ortadan kalkması lâzımdır. "Kendi iktidarımıza inanışımız, var olma iradesine bağlı gururumuzdur". Var olma iradesi, kendi varlığımızı da aşırıp benliğimizi daha geniş ufuklara götürebilecek kadar yeterli olduğunu bize durmadan telkin ediyor. İşte bu benlik gururumuzu yendikten sonra kudretimizin hiç olduğuna, bizi yöneten gücün bizden başkası olduğuna inanmak, Allah'a inanmanın esaslı bir safhasıdır. Allah'ın kâinat üzerindeki gücüne inanmak, sırf nazari ve objektif bir iman olduğu halde, kendimiz üzerindeki hâkimiyetine inanç, davranışlarımıza sınımlı, samimî ve gerçek bir imandır.

²⁷ Topçu, İradetin Dâvası, s. 67-69.

Allah tarifindeki ikinci unsur olan "içsel bağlarla bağlandığımız kudret" kavramı ise, Topçu'ya göre, dinî hayatın derin tabakalarının asıl bulunduğu yerdir. Allah'a inanışın aktif unsuru burasıdır ve insanın hayati menfaatlerinden sıyrılıp ilâhî bir hayata kavuşması da burada başlar. İşte asıl şeklini bizdeki mutasavvıflarda gördüğümüz, genel olarak da mistiklerin yaşadığı ve nihayet daha aşağı derecelerine ise ibadetle ulaşılabilen dinî tecrübe Allah'la insan arasında kurulan içsel münasebetin tecrübesidir. Kâinatı temâşâ halinde bir nazariye, kendi üzerimizdeki hakimiyetini teslimde bir iman olan Allah, bu sonuncu safhada ruh için bir tecrübe konusu olmaktadır. Sanki ilâhî bir kapı insan tarafından zorlanıyor. karanlıktan aydınlığa, sonluluktan sonsuzluğa ulaşıyor²⁸. Bu mertebeye ulaşanlar, Pascal'ın "hem akıllı, hem bahtiyar" dediği insanlardır. Bunun yanında Allah'ı arayıp bulamayanlar, akıllı fakat bedbahtlardır; ne arayıp ne de bulabilenler ise hem akılsız, hem de bedbaht olanlardır²⁹.

Nureddin Topçu, dinî imana tamamıyla mistik bir açıdan yaklaşır. Ona göre iman mistik olmaya can atar. Bunun iki sebebi vardır : Birincisi, mistikliğin doğduğu kımsede iman, ben'in bir kendi üzerine kalkanışı, kişinin bir kendi kendisini arayışı ve ruhî faaliyetin bizzat düşüncede son bulmasıdır. Esasen, iman kişinin bir kendi kendisini tanıması anlamına gelir. Eşyanın tanınmasından kendi kendisinin tanınmasına nasıl geçilebilir ? İnanç, eşya ve konunun ben tarafından elde edilmesi iken, iman tek bir konunun sonsuz bir şekilde ben'in kendisine yaklaştırılması sonucunu doğurur. Bu tek inanç konusu, ben'in selâmet bulmak için kendisine sığınacağı ve kendisiyle aynileşmek maksadıyla arayış içinde bulunduğu zorunlu varlıktır. Bu aynileşme ve arayış gayretinden işte, kişinin kendi kendisini tanıması sonucu doğar. Söz konusu olan bu aynileşme, asla ben'in kendi inanç konusu karşısında pasifliği anlamına gelmez. Aksine, ben kendi inanç konusunu meydana getirir ve ruhunun bütün kuvvetiyle kendisi tarafından meydana getirilmiş olan modelle aynileşmeye çalışır. Kâinatın arkasında gizlenen ve ruhun kendisinde

²⁸ Topçu, Din Hayatının Psikolojik Temelleri, İslâm Mecmuası, Temmuz 1956, Sy. 4, sf. 14.

²⁹ Topçu, Din Psikolojisi, İslâm Mecmuası, Mayıs 1956, Sy. 2, sf. 9.

aynılaşmaya çalıştığı bu tasavvur veya imaj nedir ? İşte bu, her iman tecrübesinde ortaya çıkan fevkalâde dinî bir tavidir. İtiraf edilsin veya edilmesin, birincisi estetik imanin yüksek şekillerinde ve sadece dinî imana geçiş noktasında, ikincisi de asıl olarak dinî imanin kendisinde görülen bu tavrın konusu bizce aranan zorunlu varlık, "zarûrî birlik" tir.

İmanın mistik bir karakter göstermesinin ikinci sebebi ise, onun aklın alışılmış sınırlarını aşmış olmasından, çok defa bizzat aklın kendisini bir maveranın eşliğine kadar götürmesinden ve nihayet muhakeme yürüten aklın ışığını karartıp söndüren büyük bir iç ışığının kazanılmasını sağlamasından dolayıdır³⁰.

Ancak düşünürümüze göre, böylesi bir mistik iman anlayışının fideizmle bir ilişkisi yoktur. Çünkü Newman'ın felsefesinden anlaşıldığı üzere fideizm, akılla inancın zıtlığı esasına dayanır ve bunlardan imanla birlikte onun barındığı kalp kurtarılmak için akıl fedâ edilir. Akıl, isbat metodu olarak azamî açıklık ve delil isterken, iman asgarî açıklık ve delille yetinir. Yani, akıl imana göre pek müşkülpesenttir. O halde iman, bir inanma istidadını gerektirir. "Oysa, diyor Topçu, bizim mistik iman anlayışımız hiçbir esrar gerektirmiyor (...) Biz, Newman gibi, benzerlerini nihayet rasyonalist psikolojide bulduğumuz tabiat üstünün felsefesinden yola çıkmıyoruz; aksine, somut bir psikolojiden, gücünü insandan, insanın hareketinden alan bir psikolojiden yola çıkıyoruz"³¹. Topçu'ya göre, inançta hiçbir akıl dışılık yoktur. O, aklın en yüce hareketidir³². Nitekim düşünürümüz çok sonraları yazdığı bir makalede hem bilginin hem de ilhamın ve imanın temeline akli koymuş, buna da "aklın saltanatı" demiştir. Şöyle ki, benlik dünyasına sımsıkı gömülmüş olan aklımız, her alanda ilk mürşidimizdir. Eşyadan aldığı duyu verileriyle vücuttan topladığı hisleri birleştirip hükümler, yani bilgi meydana getiren akıl, duyu ve hislere mağlûp olmayarak menfaat endişesinden sıyrılır ve böylelikle ilim yapar. Aklın menfaat gütmeksizin "tanımak için tanımak" ideali, onun harika bir özelliğidir. Bu özellik, aklın yapısında dine benzer bir sırtın bulunduğunu ortaya koyuyor. Oadaki bu ilâhî eseri tanımayanlar için akıl, sadece bir vasıtaadır;

³⁰ Topçu, *Conformisme et Révolte*, s. 102 vd.

³¹ a.g.e., s. 103 vd.

³² a.g.e., s. 104.

Teknik, inkılâp ve kazanç vasıtası... Oysa, aklın son basamağında başka bir yeteneğe sahip oluruz: ilhâm. Şu var ki, biz ilhâma değil o bize hâkimdir. Onun prensipleri bizde değildir. Bazen en üst basamağa çıkamayan kimseler de ilhâmın huzurunu duyarlar. İlimdeki hakikat aşkını, sanattaki güzellik ve ahlâktaki iyilik idealini ruhumuza aşıl原因an bu ilhâmdır. Ve Allah da benliğimize ilhâm yoluyla nüfuz etmiştir. Yukarıda bir "içsel tecrübe" dediği Allah inancına burada "ilhâm" diyor, düşünürümüz. İlhâm geçici olmaktan çıkıp da, ruhumuzda daimî hale gelince, bir nebze biz ona hâkim oluruz. Bu takdirde varlığımızdaki her şey aşka dönüşür, benlikteki bütün kötülükler kökünden kurutulur. Ulûhiyet, sanki bir samîmiyetle içimize girer; akıldan daha üstün bir sultana kavuşuruz. Bu ise ilâhî sultan, yani dîndir. İlhâmdan mahrum olanların aklına bakmalı, akıllarının işlemediğine hükmetmelidir. O yüzden Topçu'ya göre, sapkın nesillerin kurtarılması için, onlara ilhâm ve iman telkininden önce ilim ve hakikat sevgisi aşıl原因malı. "Aşkın kaynağına doğru yürürken aklın rehberliği asla ihmal edilmemelidir"³³.

Bununla beraber din bir zekâ işi değildir. Nurettin Topçu'ya göre, dinî, zekânın eseri bir fikir sistemi sayanların yanında onu sade bir duygu işi zannedenler de var. Bunlar, mabetlerde güzel sesle okunan dinî mûsikiyi dinlerken bol bol gözyaşı dökenler veya Cehennem ateşinin kızgınlığından korkarak secdeye kapananlardır. Oysa "din, hem zekâ hem de duygu âleminin üstünde bir irade hadisesidir. Bizim irademizi Allah'ın iradesine bağlayıcı bir harekettir"³⁴. Bu iradenin hareketinde hem zekânın, hem de duygunun hissesi bulunabilir. Ancak, kaynak ve mihver, bizi sonsuzluğa bağlayan bir iradedir³⁵. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Topçu'ya göre, kendi başına yetersiz kalan irade, tamamlanmak için ilâhî iradeye yöneliyor. İşte iradenin bu hareketi ile din mistikliğinin alanına giriliyor. Psikolojik olarak dinin kaynağı mistiklikti. O halde, dinî hayat, bütünüyle kendisini yakından tâkip edebilen ve felsefe ile yakın ilgisi bulunan bir psikolojinin konusu olmalıdır³⁶.

³³ Topçu, Aklın Saltanatı, Hareket Dergisi, Nisan 1953, Sy. 5, sf. 4-5.

³⁴ Topçu İradenin Dâvası, s. 66.

³⁵ a.g.e., s. 66.

³⁶ Conformisme et Révolte, s. 122 ve 124; Dinî Hayatın Psikolojik Temelleri, İslâm

Düşünürümüz mistikliğin sırf tek tanrıci dinlerde bulunduğunu iddia ve arkasından mistikliğin tek kelimeyle ruhun Allah'la birleşmesi olduğunu ilâve ediyor³⁷. Dinî ibadetlerle mistik çile halleri arasında aynı gayeye yönelik birtakım vasıtasız ibadet şekilleri vardır. Ruhun Allah'la birleşmesi, bir tabiat değiştirmenin (conversion) meyvesidir³⁸. Luis Massignon'a göre bu tabiat değişikliğini başarmış olan Hallâc-ı Mansur'un doktrini, "Kur'an üzerine bir tefekkür"den çıkmıştır. "O Hz. Muhammed'in yaptığı zihni tecrübeyi yeniden yapmak suretiyle kendi kalbinde Allah'ın sözlerinin yankılandığını duydu. Fakat, Hallâc'ın doktrini de kendinden önceki İslâm mutasavvıfları tarafından hazırlandı"³⁹. Topçu'ya göre de Kur'an'dan başlayarak Peygamber'e, Ondan Hallâc'a ve Anadolu Velilerine kadar uzanan bir mistik çizgi mevcuttur⁴⁰. Düşünürümüz, doktora tezindeki bu kanaatini adeta kuvvettirmek için ömrü boyunca Anadolu'nun din ve tasavvuf ulularıyla ilgilenmiş, Yunus'tan Mevlâna'ya, Ondan asrımızın bir Velisi diyebileceğimiz Mehmet Âkîfe kadar ya haklarında yazılar kaleme alarak yahut daha sistemli ve geniş kitaplar yazarak bu görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Hatta dinî meselelerdeki bazan aşırı ve haşın değerlendirmelerini de aynı temalar çerçevesinde kullanmıştır. Düşünürümüzün din felsefesini temellendiren görüşlerini özellikle andığımız bu Türk Mutasavvıfları hakkında yazdıklarıyla bir de bilinen doktora tezinde ve İslâm Mecmuasındaki din psikolojisi yazılarında buluyoruz.

Topçu'ya göre; Allah'ın kâinattan ayrı ve onu aşkın (transcendent), insana asla benzemeyen, yer kaplayan varlıklarla ilgisiz, gerçek ve sonsuz varlık olarak, "ruhlarımızda ebediliğe atılan hayat ve aşk halinde" anlaşılması, hem Hristiyan hem de İslâm dininin temelini teşkil eden mistiklik sayesinde mümkün olmuştur. Mistikler ve mutasavvıflar, içlerinde açılan yoldan yürüyerek Allah'ı tanıdıklarını kabul ediyorlar. Bu anlayışı felsefî temellere dayandıran filozoflardan biri olarak M. Blondel şöyle diyor : "Allah hem bizdedir

Mecmuası, Temmuz 1956, Sy. 4, sf. 13.

³⁷ Topçu, *Conformisme et Révolte*, s. 123.

³⁸ a.g.e., s. 123.

³⁹ a.g.e., s. 125.

⁴⁰ a.g.e., s. 125.

hem de bizden ayırdır. Biz Allah'ı, O erişilmez kemâlî, kötü bir ayna içinde görür gibi, kendimizde tanıyor ve buluyoruz. Fakat hiçbir zaman O'na bütünüyle sahip olamıyoruz. O'na ne kadar yaklaşırsak, ruhî kuvvetimizin kaynağı olan merak ve sıkıntı o kadar artıyor. Allah'ı bütünüyle tanıyoruz sandık mı, artık O tanınmıyor. O bizdeki sebepsiz merak ve sıkıntının içinde yaşıyor, ondan ayrılmıyor. Onu ne kadar aydınlık görsek, ne kadar ruhumuzun yanında bulsak, O kendi gölgesini daima uzaklara salarak bizde yeni merak ve sıkıntılara hayat veriyor"⁴¹. Allah'ın bu sebepsiz merak ve sıkıntının içinde yaşanan aşk olduğunu anlayan mistikler ve mutasavvıflar, her çeşit ilkel benzetme ve tasavvurun dışında O'nun gerçek bilgisine sahip olmuşlardır. Nitekim daha önce verilen tarif çerçevesinde Allah şuurunda yer alan "insanın içsel bağlarla kendisine bağlandığı kudret" tasavvuru, mistikliğinin Allah anlayışında kemalini bulmuş bu telakki, son iki semâvî dinin esasını teşkil etmiştir. En başta Peygamberimize gelen vahiy bir mistik hadisedir. Mi'râc hadisesinde en yüksek mertebesini bulan mistik birleşme, dinin hem temelinde hem de zirvesinde bulunmaktadır⁴². Topçu'nun bu yorumu, her iki ilâhî vakiyâ, yani vahiy ve Mi'râc sadece beşerî boyutlara indirmek veya hafife almak değil, aksine Peygamberin şahsında insanın Allah'a yaklaştırılması ve yüceltilmesidir, denilebilir. Yoksa ikisi de tam ve kâmil anlamıyla mânevî hadiselerdir. Topçu, özellik Mi'râc olayını madde plânında düşünmenin, Cennet'ten gelen bir "binek hayvanı"yla ve bedenle izah etmenin bu olayın değer ve zengin mânasını hiçe indirmek olacağını vurgular. Aslında böylesi maddeci izahlar, devirlerin aşındırması içinde, felsefî anlayışla beslenerek hayatîyeti muhafaza edilmeyen her dinin uğrayacağı âkıbet olmaktadır⁴³.

Topçu'ya göre, dinî yaşayışta en yüksek merhaleyi teşkil eden mistiklik, ruhun içten ve doğrudan doğruya Allah'la birleşmesinin mümkün olduğunu kabul eden doktrinin genel adıdır. Esası ise şudur : Hayallerle kavramlar realiteyi tanıtabilmekten uzaktırlar. Hakikate temas edebilmek için duyularımızla tanıdığımız eşyanın ve zekânın eseri olan tasavvurların ötesine geçmek gerekir. Çünkü hepsi

⁴¹ Topçu, Din ve Mistisizm, İslâm Mecmuası, Eylül 1956, Sy. 6, sf. 29.

⁴² a.g.e., s. 29. İradenin Dâvası, s. 70.

⁴³ Topçu, İslâm ve İnsan, s. 32.

de realiteyi örten perdelerdir. Mistiklere göre bütün bu perdeleri ortadan kaldırmak, ruhun kendi içinde yol alarak sonunda Allah'a kavuşması demek olan mistik tecrübe ile mümkün olmaktadır. Gerçekte bu tecrübeyi başaran şuur, kendini dış dünyaya bağlayan bağları koparıırken bile kendi içinde barınan bir sonsuzluğa bağlandığını hissediyor. İşte bu sonsuz varlık Allah'tır. "Mistik" diye nitelenen bu tecrübeye ruh, tecrübenin konusu olan ilâhî varlıkta iştirak halinde bulunuyor. İçsel bağlarla O'na bağlanıyor. O'nu anlamak için duyumları ve tasavvurları bir perdeyi sıyrır gibi ortadan kaldırmak icap ediyor. O zaman ruh hakikî varlıkla karşılaşılıyor. O'nun bize teması, sevinç ve saadet kaynağı olan sonsuzluğun, sonu olan fanî varlığımıza teması gibidir. Bu temas sanki varlığımızda yaşanan ilk ve son buluşma gibi, sonsuzluktan gelen bir sevinçle birlikte varlığımıza bağlı içsel ve sebepsiz sıkıntıyı birleştirmektedir. Bu anda, sonsuzluktan gelen haz ile fâniliğimizden doğan ızdırap kucaklaşır gibidir. "Sonsuzluğa kavuşan varlığımızın var olma ızdırabından doğan kurtuluş ümidi, ruhun selâmeti dediğimiz hali doğuruyor"⁴⁴. Topçu burada ünlü batılı mistik yazar ve filozoflardan G. Duhamel ile Bergson'dan mistik tecrübe hallerini anlatan tahlil ve pasajlar veriyor. Bu tahlillerde ortaya konan, mistikliğin ilk merhalelerinde yaşanan ruhun Allah'a yakınlaşması ve teması ile, onun daha ileri safhalarına ait örneklerden ibarettir. Topçu'ya göre bu kabil engin mistik görüşlere hem Hristiyan hem de İslâm dünyasında rastlamak mümkün⁴⁵.

Şimdi bir de düşünürümüzün Anadolu Velilerinin şahsında mistik imana, daha doğrusu tasavvufî hayata bakışını görelim :

Nureddin Topçu'ya göre Peygamberlerle birlikte veliler büyük mistiklerdir. Bunlar vicdan âleminin inkılâpçılarıdır. Onlar, ahlâkî hayatın insan üstü varlıklarıdır⁴⁶. Massignon'un da belirttiği gibi, İslâm tasavvufu gerek kaynağında gerekse ileri çağında, devamlı ezber okunan, derin derin düşünülen ve tatbik edilen Kur'an-ı Kerim'den çıkmıştır. İnce bir tahlil, Kur'an ayetlerinin birçoğunda bulunan derin bir mistik vahyin sırlarını bize vermektedir⁴⁷. Örnek olarak Muhiddin-i Arabî, "herşey O'nda başladı ve O'na dönüyor. Herşey

⁴⁴ Topçu, *Din ve Mistisizm*, İslâm Mecmuası, Eylül 1956, Sy. 6, sf. 29-30.

⁴⁵ a.g.e., ile devamı aynı derginin Ekim 1956, Sy. 7, sf. 27.

⁴⁶ Topçu, *Conformisme et Révolte*, s. 123-124; İradenin Dâvası, s. 70.

⁴⁷ Topçu, a.g.e., 124 ve İradenin Dâvası, s. 70.

Allah'a rucû ediyor" meallerindeki ayetlerden şu sonucu çıkarıyor : Mademki her şey Hakk'ın tecellileridir ve değişik tecellilerin toplamı olan çeşitli varlıklar yine O'na dönecek, O tek varlıkta yerleşecektir; şu halde bunlar Hakk'ın gayri değildir. Çünkü vücut birdir. O halde bunlar da Hakk'ın aynı olur". Mevlâna ise bu birliği şöyle anlatıyor : "Kâh Kafdağı, kâh Anka olursun. Kâh güneş, kâh derya olursun. Halbuki Sen kendi zatında ne o'sun, ne de bu, Ey vehimlerden, hayallerden Yüce Tanrı; ey çoklardan çok olan Tek Varlık"⁴⁸.

Nureddin Topçu'nun kendi mistik karakterine, daha doktora tezindeki esas düşüncelerine ve önem verdiği tasavvuf ehline bakarak bir vahdet-i vücudcu İslâm düşünürü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yûnus ve Mevlâna başta olmak üzere bu anlayışın hemen birçok temsilcisinden övgü ve hayranlıkla bahsediş bu kanaatimizin en açık delilidir, sanıyoruz. Daha önce de andığımız bir yazısında Yûnus'un :

*Hem bâtinem, hem zâhirem; hem evvelem hem âhtrem
Bu, cümlesini yaratıp, tertip eden Yezdan benem
Yoktur anda tercümân, andaki iş bana âyan
Bırbir adı vardır Yûnus, ol sâhib-i Kur'an benem.*

Mısralarını zikrettikten sonra şöyle devam ediyor: "Beyazîd-i Bestâmî'den ve Hallâc-ı Mansur'dan (...) Sadrettin Konevî ve Mevlâna'dan sonra en açık ifadesini Yûnus'ta bulan Vahdet-i Vücud mesleği, inkâr değil, iltamamdır. Hz. Mevlâna'nın da dediği gibi şaşılıktan kurtulmaktır. Allah ve kâinat diye bir olan varlığı ikiye bölüp de, iki görme halî ruh için şaşılıktan başka bir şey değildir. Ancak, fert fert eşya, şekiller ve tek tek varlıklar Allah olamaz; O, şekiller halinde görünüyor. Ancak, bu şekiller O'nun taayyunatıdır, belirtileridir (...) Vahdet-i Vücud gözünde Allah'ı kâinat dışına esirgemek, O'nu dosdoğru tanımamaktır. O'na yarım iman etmektir; O'nu kendi kendisinden ayırarak düşünmektir. O'nun hilkatten ve kudretten, tabiat kanunundan ayrılmayan varlığını tanımaksa, O'na tam iman etmektir"⁴⁹. Yani bütün bunlar Allah'ın irade ve kudretinin tecellilerinden ibarettir. Gerçek İslâm inancı budur, ancak görebilecek göz lâzımdır. Çünkü "her insan, âlemi kendi gözü ile

⁴⁸ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 26 vd.

⁴⁹ Muzaffar Civelek, Yûnus Enire (Topçu'nun Önsözü : Yûnus'a Dair), s. 15.

görür; kendi kalp aynasında aksetmiş bulur. Çobanın dünyası çimenlik, midenin dünyası büyük bir yemlik, diplomatın ki fitne meydanı, zâhidinki ibadet yeri, ârîfin âlemi gözyaşlarıyla yıkanan Cennet, âşıkın dünyası ise bütün Allah'tır"⁵⁰. Topçu'ya göre Vahdet-i Vücuda her şeyde Allah'ı görür. Kalp gözü ile tanıdığı âlemi kalbinden ayrı bir şey görmez. Vahdet-i Vücuda kalbini de Allah'tan farklı görmez. "Mutlak hareket olan Allah'ın varlıkla olduğu gibi aynı zamanda hakikat bilgisi veren kalp veya sezgi ile aynı olduğunu kabul etmek, varlıkla düşünce ve hareketi tek cevhere irca etmektir ki, bu tam bir panteizm sistemidir"⁵¹. Görüldüğü gibi Topçu'nun felsefesi kendine has bir panteizme kadar uzanıyor. Kendine has, çünkü bir batı yahut Spinoza panteizmiyle asla aynı değildir. Spinoza panteizminde tek cevher olan Allah, hür olmayıp tam bir determinizm dairesi içerisinde tanındığı halde, Vahdet-i Vücut anlayışı ve Topçu'ya göre Allah, mutlak hürdür; mutlak iktidar ve mutlak hürriyettir. Vecd halinde insanın duyduğu sonsuz sevinç, bu hürriyetin eseridir. Bu noktaya insanın akılla ulaşması kabil değil, fakat aynı akılla Vahdet-i Vücuda red ve inkâr da mümkün olmaz; o, aklın sınırları dışında üstün bir keşiftir. Çünkü akla üstün olan Allah'ı bir sezgi halidir. İnsan ruhunu tabiat üstüne yükselten bir temâşâdır; hatta ondan da öte Bütün ile yaşanan bir hayattır⁵². Vahdet-i Vücut ile panteizm arasındaki diğer bir önemli fark, panteizm, dinî tecrübeden değil nazari düşünceden doğmuş felsefî bir teoridir; oysa diğeri yaşanan bir tecrübedir. Biri akli bir sistem, öbürü derüni bir iç yaşayışıdır ve hatta toplum hayatına nüfuz etmiş bir âdetler ilmidir⁵³. Ve nihayet bu iki anlayış arasındaki farklar sadece bunlardan da ibaret değildir. Vahdet-i vücudcular eşyanın taayyunat ve hakikatının "Hak" olduğunu söylerler, fakat bunların kendisine hak demezler. Yukarıda da belirtmiştik, tek tek varlıkların "Hak" olması söz konusu değil sadece onlar Allah'ın tecelligâhıdır. Onlar "Hak Haktır ve eşya da kendi zatlarında eşyadır" derler. Panteistler

⁵⁰ a.g.e., s. 15 vd.

⁵¹ a.g.e., s. 16.

⁵² a.g.e., s. 16.

⁵³ Mehmet Aydın, *din Felsefesi*, s. 154; Topçu, *İradenin Dâvası*, s. 71; *Conformisme et Révolte*, s. 125.

ise, eşyanın hem belirtilerinin hem de zatlarının hak olduğunu söylerler. Ayrıca Vahdet-i vücud erbabının ilmi birbirinden alınmış değildir. "Fenâfillah dedikleri halin vâki olmasından sonra, kendilerinde meydana gelen bir şuhûdî-müşahadeye dayanan-" ilimdir. Şu halde Vahdet-i Vücud bir kaal (söz) ilmi değil, bir hâl ilmidir"⁵⁴. Mevlâna bu hali bir sözünde şöyle anlatıyor : Demir nasıl ateşe girince ondan farksız olur ve "ben ateşim" derse, ilahî tecelliye uğrayan kul da kendi benliğinden geçmiş olduğu halde "ben Hakkım" der⁵⁵. Burada demir ateşten çıktıktan sonra soğuyup eski benliğine, yani demirliğine dönecektir. Fenâfillah halini yaşayan, kendi benliğini Allah'ın varlığında yok olmuş gören insan da aynen ateşte kor haline dönmüş demir gibidir; fakat o hal geçtikten sonra zatının mutlak varlıktan ayrı olduğunu bilir ve anlar. Özellikle Vahdet-i Şuhûd'da bu böyledir. Ne var ki kavga da hep buradan doğmuş, zâhir ehli denen, sadece İslâmın Şeriat hükümlerini yeterli görüp onu yaşayanlarla, bu hükümleri bilip yaşadıkları sonra onlarla kanmayıp bir de arkasındaki Birliğe ulaşmak isteyen bâtin ehlinin yüzyıllar süren kavgası... Zaman zaman çatışmalı, kanlı, ızdıraplı bir kavga... Topçu'ya göre "çokluk bir vehimdir, bir restmdir (...) Gâfil kendini deryadan bir damla zanneder Halbuki değil, derya her damlada gizlidir". Mevlâna'nın dediği gibi, "Ben bir derya değil, bütün damlayım". Birliğin sırrı, ancak aşk içinde yaşanan bir haldir. Ne duyular, ne ilim, ne de felsefenin sunduğu bilgi bu Birliği tanıtmaya kudreti gösterebildi. İlim eşyayı parçalayıp çokluk içinde gösterdi, felsefe ise bızatili varlığı tanıtamıyor. Onu ancak aşkla anlamak kabildir ve "aşk içinde seven de sevilen de birleşir, bir ve aynı şey olurlar"⁵⁶. Daha önce görmüştük, sanatçının imanı çokluğa iman idi; âlimin ve filozofun dünyası da nisbeten çokluğun dünyasıdır. Oysa bedenimiz gibi aklımız da fânîdir. O yüzden akılla bir noktaya kadar gidilebilir, ondan ötesi aklın değil aşkın ışıdır. Topçu'nun Allah âşıkları dediği İslâm-Türk kültürünün mânevî mimarlarından Mevlâna, "Bizim Mesnevimiz vahdet dükkânıdır. Onda Bir'den başka

⁵⁴ M. Naci Bolay, İsmail Fenni Ertuğrul'da Vahdet-i Vücud Anlayışı. Türk Yurdu

Dergisi, Ağustos, 1990. Sy. 36, sh. 30.

⁵⁵ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 26.

⁵⁶ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 32.

ne görürsen puttur"⁵⁷ derken, Yûnus "bir ben vardır bende, benden içeri" diyordu. Ve nihayet ömrünün son demlerinde mistik tecrübeyi vahdet-i şuhûd derecesinde yapmış olduğu anlaşılan Âkîf⁵⁸

"Nedir mânâsı, mâbut olmadıktan sonra, mîhrabın

Rûkûun, haşyetin, vecdın, bütün biçâre esbabın"

demek suretiyle, asıl gayenin Allah'a kavuşmak olduğunu apaçık ortaya koyuyor. Yine Âkîf aşağıdaki mısralarda bu vecd halinin bir bakıma zirvesinde bulunuyor :

İlâhî ! Serseri bir damlanım, yetmez mi hüsrânım ?

Bırak ! Taşsın da coştursun şu vahdetzârı îmanım...

Topçu, bütün bu izahları hareket felsefesiyle terkîp etmeye çalışıyor. Demin felsefenin de yetersizliğinden bahsetmişti. Şimdi tekrar felsefeye, yaşadığı hali yaşatan değil, onun tanıdığını tanıtan da değil, sadece mistik tecrübeyi anlatan, ona izah getiren bir noktada bulunmaktadır. Düşünürümüz daha önce de belirtmişti ki, dinî, psikoloji ile sıkı sıkıya bağlı bir felsefe konu edinmelidir. Başka deyimle felsefe, hattâ ilim ve sanat mutlak hakikatın habercisi olarak bir noktaya kadar erişebilirler; insanı mutlakın eşğine kadar getirebilirler; ama mutlak hakikati yaşamak, hal ehli olmakla mümkündür. Topçu, vahdet-i vücud ile hareket felsefesinin terkibini hareket filozofundan (M. Blondel) nakille şöyle yapıyor : "Biz ne düşüncemizin ışığını, ne de hareketimizin tesir gücünü kendimizden çıkarıyoruz. Şuurumuzun derinlerinde saklanan enerji, bize kendi bilgimizden daha yakın olan hakikat, evrimlenmemizin her anında bize lâzım olan kuvvet, ocağı ve aydınlığı sağlayan iktidar, bizdeki bütün bu şeyler, bizim kendimizin değildir. Şuurumun derinlerinde, üzerinde kendi hayalimi aksettirdiğim, benden başka bir ben bulunmaktadır. Ben kendimi onda görmekteyim. Onun anlaşılmasız sırrı, bende tıpkı ışığı kıran bir ayna sırrını düşündürüyor"⁵⁹. Bu sözlerin anlamı tek kelimeyle şudur : Bizdeki ve bizim dışımızdaki bütün varlık ve kudret Allah'a aittir; her şey Allah'ın iradesine tâbidir.

⁵⁷ a.g.e., s. 34.

⁵⁸ Topçu, Mehmet Âkîf, s. 70; Orhan Okay, Mehmet Âkîf, s. 138-139 (Okay, Âkîf'in büyük bir vecd hali yaşadığından bahsetmekle beraber şuhûd hâlinde emin değildir).

⁵⁹ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 34 vd.

Nitekim Topçu bir yerde "İslâm dünyasının küllî irade - cüz'î irade ayrımı sun'ıdır. Benliğimizde barınan iradeyi âlemin iradesinden, daha şahsî ve tam adıyla Allah'ın iradesinden ayırıp O'nunkine denk bir kudret gibi düşünmek zavallı insanlığımızın aczinden fıskıran bir kibirden başka bir şey değildir"⁶⁰. Burada irade meselesine kelâmcıların bakışıyla çağdaş bir İslâm mistiğinin bakışı arasındaki fark da çok dikkate değer bir şekilde ortaya çıkıyor. Her şey Allah'tan ve O'nun tecilligâhından ibaretse, elbette kuldaki irade de Allah'ın iradesidir. Cüz'î irade sadece bir iddia noktasında kalıyor denebilir. Ama kelâmcılar, "Peki kulun "kesb" ve "ihtiyâr" gücü, yani "dilemek" kabiliyeti yok mudur ? İşte o cüz'î iradedir" derler. Oysa mutasavvıflar aslında her iki iradenin delili olarak gösterilen şu âyeti kendi lehlerine kullanabilirler; ve böylece münakaşayı devam ettirebilirler : "Allah size dilek vermeseydi siz dileyemezдіңіз"⁶¹. Bu problem şuradan çıkıyor ki, tasavvuf ehlinin irade bakımından gayesi de vahdet-i kusûd, "kasd ve iradele fenâ", yani insan iradesinin Allah'ın iradesinde yok olması dâvasıdır⁶². Biz ayrıca Topçu'nun bu konuya -kendi isyan ahlâkı ile ilişki kurarak- çok değişik bir felsefî yorum getirdiğini başka bir yerde göstermeye çalıştık⁶³.

3- Sonuç

Sonuç olarak bu çalışmada, Nureddin Topçu'nun iman kavramına son derecede felsefî boyutlar kazandırdığına şahit olduk. Bu cümleden olarak, gerek sanatçının estetik dünyasında yaptığı gezinti ve sanatın sonsuza, daha tam ve şahsî adıyla Allah'a uzanan yolda bir basamak olabileceği tezi ile, gerekse dinî imanın mistik-tasavvufî ufuklara kadar hamle yapabileceği görüşüyle din felsefesine yeni bakış açıları getirdiği kanaatine ulaştık.

⁶⁰ Topçu, İrâdenin Dâvası, s. 10.

⁶¹ Emrullah Yüksel, Eş'ârî ile Mâtürîdî'ler Arasındaki Görüş Ayrılıkları. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 9; Sayfa 5-11, Erzurum, 1990. Necatî Öner, a.g.e., s. 52-56 (İlkel başlıbaşına bir araştırma konusu olacak bu meseleye girmeyip, sadece işaretle yetiniyoruz).

⁶² Cahit Baltacı, Tasavvuf Lûgatı, s. 176; Cavit Sunar, Mistisizm Nedir ? s. 89. Süleyman Uludağ, Tasavvufî Terimler Sözlüğü, s. 506.

⁶³ Bkz. : Mustafa Kök, Nureddin Topçu'da Din Felsefesi ("İsyan Ahlâkından Fenâfillah'a" bölümü).

Ona göre, bütün büyük dinlerin kaynağında mistiklik vardır ve özellikle Hıristiyanlıktaki mistik anlayışlarla Hallâc'dan Mevlâna'ya, oradan Mehmet Âkîfe kadar uzanan İslâmdaki içsel-tassavufî yaşayış bunun en açık örnekleridir. Düşünürümüz, felsefenin ve dinin mistik zirvelerinde dolaşarak düşüncelerini vahdet-î vücud teknesinde yoğunmaya çalışmış, hattâ kendisi de bu "hâl ılmı" nı anlatmakla yetinmeyip bizzat yaşadığına dair izler bırakmıştır, diyebiliriz. Bir kitabındaki "İlâhî Neşve" adlı yazısı⁶⁴ bu işarete bir delil sayılabilir kanaatindeyiz.

⁶⁴ Topçu, Var Olmak, s. 89-91.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet; Din Felsefesi, İzmir, 1987.
- Ayvazoğlu, Beşir; İslâm Estetiği ve İnsan, İstanbul, 1989.
- Baltacı, Cahit; Tasavvuf Lugâti İstanbul, 1981.
- Bolay, M. Naci; İsmail Fenni Ertuğrul'da Vahdet-ı Vücûd Anlayışı, Türk Yurdu Dergisi, Ağustos, 1990, Sayı 36.
- Civelek, Muzaffer; Yûnus Emre (Nureddin Topçu'nun Önsözü: Yûnus'a Dair) İstanbul, 1971.
- Gökberk, Macit; Felsefe Tarihi, Ankara, 1967.
- Kısakürek, Necip Fâzıl; Çile, İstanbul 1962.
- Kök, Mustafa; Nureddin Topçu ve Türk Rönesansı, Türk Yurdu Dergisi, Nisan, 1990, Sayı 32.
- _____ ; Nureddin Topçu'da Din Felsefesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1990.
- Okay, Orhan; Mehmet Âkif, Ankara, 1989.
- _____ ; Sanat ve Hayat, İstanbul, 1956.
- _____ ; Necip Fazıl'ın Şiiri Nedir Ne Değildir, Dergâh Dergisi, Mayıs 1990, Sayı 3.
- Sarıtaş, M.; Nureddin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı, Ankara, 1985.
- Sunar, Cavit; Mistisizm Nedir, İstanbul, 1979.
- Topçu, Nureddin; Conformisme et Révolte, Paris, 1934 (Yazarın doktora tezidir).
- _____ ; İrâdenin Dâvası, İstanbul, 1968.
- _____ ; Mevlâna ve Tasavvuf, İstanbul, 1974.
- _____ ; Mehmet Âkif, İstanbul, 1970.
- _____ ; İslâm ve İnsan, İstanbul, 1969.
- _____ ; Kültür ve Medeniyet, İstanbul, 1970.
- _____ ; Din Hayatının Psikolojik Temelleri, İslâm Mecmuası, Temmuz, 1956, Sayı 4.
- _____ ; Din Psikolojisi, İslâm Mecmuası, Mayıs, 1956 Sayı 2.
- _____ ; Din ve Mistisizm, İslâm Mecmuası, Eylül, 1956, Sayı 6.
- _____ ; Mâbet ve Tabiat, Hareket Dergisi, Haziran, 1939.
- _____ ; Aklın Saltanatı, Hareket Dergisi, Nisan, 1953, Sayı 5.
- _____ ; Rodin'in Sanatı, Hareket Dergisi, Mayıs, 1947, Sayı 3.
- _____ ; Felsefe (Ders kitabı), İstanbul, 1968.
- _____ ; Var Olmak, İstanbul, 1965.
- Uludağ, Süleyman; Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1991.
- Yüksel, Emrullah; Eş'ariler ile Matûrîdiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 9, Erzurum, 1990.