

# Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi

## Nurettin Topcu's Understanding Of Religious Experience and Criticism Of Formalist Religiosity

**Cenan KUVANCI<sup>1</sup>**

**ARAŞTIRMA MAKALESİ**

### Öz

Bu makalede, Nurettin Topçu'nun görüşleri çerçevesinde, "dinî tecrübe" kavram ve olgusu merkeze alınarak, canlı-üretken dinî hayat görüşü ile şekilci-durağan dinî hayat görüşü arasında yarı deskriptif, yarı analitik bir karşılaştırma yapılmıştır. Nurettin Topçu'ya göre, iki tür dinî tavır vardır: Birincisi, merkezinde derûnî dinî tecrübelerin yer aldığı devingen, yeni keşif ve varolma biçimlerine açık tavrı; ikincisi, din ve dinî hayatla ilgili tüm fikir, inanç ve eylemlerin açık ve seçik olarak tespit edildiğinin iddia edildiği, her çeşit yeniliğin din için tehlikeli olarak yorumlandığı toplumcu, şekilci-akılcı kapalı tavrı. Birinci tavrı, kişi ve kişisel/varoluşsal arayışları, Tanrı ve varlıkla kurulan ilişkilerde yaratıcılığı ve yeni anlam üretme olanaklarını öne çıkarırken, toplumcu, şekilci-akılcı ikinci tavrı ise, dinî hayatta herhangi bir yeniliğe olanak vermeyecek şekilde son derece tutucu, kapalı bir görüşü savunur. Toplumcu, şekilci-akılcı anlayışa göre, din ve dinî hakikat iddialarına dair söylenebilecek her şey zâten söylenmiştir, dolayısıyla, yeni varoluşsal deneme ve entelektüel arayışlara gerek yoktur. Bu yüzden, yapılması gereken, geçmişte ortaya konulan fikir ve öğretileri olduğu gibi benimsemek, hayatı ona uydurmaya çalışmaktan ibarettir. Kısaca, Topçu'ya göre, birinci tavrı ruha ve varoluşsal olanaklara, ikincisi ise şeklen tanımlı bedensel fiillere ağırlık verir.

**Anahtar Sözcükler:** İslam felsefesi, Nurettin Topçu, dinî tecrübe, yaratıcılık, şekilci dindarlık.

### Abstract

In this article, in the framework of Nurettin Topcu's thoughts, by focusing on the concept and phenomenon of "religious experience", a semi-descriptive, semi-analytical comparison is made between the living productive religious life view and the socio-centric and formalist-stationary religious life view. According to Nurettin Topcu, there are two types of religious attitudes: The first is the dynamic attitude centered on religious experiences, open to new forms of discovery and existence; the second is the socio-centric and formalist-rational closed attitude in which it is claimed that all ideas, beliefs and actions related to religion and religious life are clearly and distinctly identified and all kinds of innovation are interpreted as dangerous for religion. While the first attitude emphasizes personality and personal/existential searches, creativity in relationships with God and being, and possibilities to produce new meaning, the formalist-rational second attitude advocates a highly conservative, closed vision in a way not to allow any innovation in religious life. According to the socio-centric and formalist-rational understanding, everything that can be said about the claims of religion and religious truth has been said, so there is no need for new existential experiences and intellectual searches. Therefore, what needs to be done is consist of adopting the ideas and teachings that were revealed in the past as they are and trying to make life fit with it. In short, according to Topcu, the first attitude focuses on spirit and existential possibilities, and the second focuses on formally defined bodily actions.

**Keywords:** Islamic philosophy, Nurettin Topcu, religious experience, creativity, formalist religiosity.



## Extended Abstract

*In this article, in the framework of Nurettin Topcu's thoughts, by focusing on the concept and phenomenon of "religious experience", a semi-descriptive, semi-analytical comparison is made between the living productive religious life view and the socio-centric and formalist-stationary religious life view. According to Nurettin Topcu, there are two types of religious attitudes: The first is the dynamic attitude centered on religious experiences, open to new forms of discovery and existence; the second is the socio-centric and formalist-rational closed attitude in which it is claimed that all ideas, beliefs and actions related to religion and religious life are clearly and distinctly identified and all kinds of innovation are interpreted as dangerous for religion. While the first attitude emphasizes personality and personal/existential searches, creativity in relationships with God and being, and possibilities to produce new meaning, the formalist-rational second attitude advocates a highly conservative, closed vision in a way not to allow any innovation in religious life. According to the socio-centric and formalist-rational understanding, everything that can be said about the claims of religion and religious truth has been said, so there is no need for new existential experiences and intellectual searches. Therefore, what needs to be done is consist of adopting the ideas and teachings that were revealed in the past as they are and trying to make life fit with it.*

*Accordingly, in religion, we encounter the meaning and qualities that have metaphysical dimensions in the full sense of the word. The meaning and quality are only touched personally. In other words, this is neither a case that can be accomplished by following the rules in a handbook or collectively. Religious meaning and qualities have a feature that one can understand and experience by diving into himself/herself and in his/her hidden corners with a deep understanding and feelings like love, reverence, mercy, joy, suffering, excitement and so on. Therefore, in religion, as in science, there is no explanation of the facts connected to each other with a horizontal causal link by means of analysis, experiments, observations in a non-personal way; it is in question to draw attention to the divine and aesthetic, moral and scholarly aspects of the existing ones in a broader horizon vertically. Because the religious knowledge is not about the things that are always the same, immobile and constant, but about God and the qualitative aspects of things and occurrences that are re-existing at every moment. Therefore, a large amount of information, story and advice is not enough to make people religious and well-behaved. It is possible with a love education, as if vaccinating the veins. For example, learning bird language in terms of sound does not mean penetrating its meaning. Therefore, in order to be religious, it is not enough to memorize certain texts and do some formal movements without thinking. Because life is a formation that its every bit melts in each other and takes new qualities at every moment. The purpose of religion is to reveal, to create; to bring ideas, feelings, perceptions, intuition and inspiration into existence that do not exist yet. This is only possible through deep religious experiences. Therefore, the light of religion that suddenly enlightens us is created by the effort of the person who perceives it and the grace of God. Without a religious movement and someone who realize it, that light can never actually exist. In this sense, religion is for humans to come to existence or to open up it. As it is clear, according to Topcu, the first attitude focuses on spirit and existential possibilities, and the second focuses on formally defined bodily actions.*

## Giriş

Dinde, kelimenin tam anlamıyla fizikötesi boyutları olan mânâ ve nitelikler ile karşılaşırız. Mânâ ve niteliğe ancak şahsen temas edilir. Yani, bu ne bir elkitabındaki kaidelere uyularak ne de toplu olarak gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Dinî mânâ ve nitelikler, insanın aşk, hürmet, sevinç, ıstırap, heyecan . . . gibi duygularla kendi içine ve gizli köşelerine dalarak, derin bir kavrayışla anlayıp tecrübe edebileceği bir özelliktedir. Dolayısıyla, dinde, bilimde olduğu gibi birbirine yatay illiyet bağıyla bağlı olguların tahlil, deney, gözlem. . . gibi araçlarla gayrişahsî bir şekilde açıklanması durumu yoktur; var olanların hem ilahî, hem de bedîî, ahlâkî ve ilmî cephelerine dikey anlamda daha geniş bir ufuk içinde dikkat çekilmesi sözkonusudur. Çünkü dinî bilgi, hep aynı, hareketsiz ve sabit olan şeyler hakkında değil, Tanrı ve her an yeniden var olan şeylerin ve hâdiselerin niteliksel yönleri hakkındadır. Bu yüzden, dinin bizi birdenbire aydınlatan ışığı, onu algılayan insanın gayreti ve Tanrı'nın inayetiyle o anda yaratılmaktadır. Dinî hareket ve onu gerçekleştiren biri olmadan o ışık bilfiil asla var olamaz.

## Dinî Tecrübe Nedir?

Nurettin Topçu'ya göre, dinin merkezinde derûnî/dinî tecrübeler vardır. Bu tecrübelerde, aşk ve hürmet yoluyla Tanrı ile bir yakınlık kurulmakta; hem varoluşsal hem de bilişsel olarak çokluktan birliğe erilmektedir. Böylece, nazarî olarak, her şey Tanrı ile ilgili bir bağlama oturtulmakta; fiilî olarak ise, âlemdeki ilahî harekete iştirak edilmekte; düşünce ve inançların bânîna inilmekte; Tanrı hakkında dolaysız bir bilinç ve farkındalık elde edilmektedir. En üst düzeyde Miraç olayında yaşanan dolaysız farkındalık, yani, derûnî dinî tecrübe, Nurettin Topçu'ya göre, dinin, yani, İslâm'ın hem temeli hem de en uç noktasıdır. Ayrıca, Ulu Önder'in vahyi de, bir tür derûnî tecrübe hâdisesidir. (Topçu, 1998a: 67)

Dinî tecrübeye, aşk ve hürmet kilit iki ruhî hâldir. Aşk açısından Tanrı bir teori ya da hipotez değil, kendisiyle doğrudan bağ kurulan bir Zât'tır. Aşk, aklın aksine, Tanrı ve hatta varlığa bütün gerçekliğimizle yaklaşma yoludur. Nitekim, "bilgi" alanını aşarak "deneyim" alanında yaşayan aşıklar, kendilerinden emin büyük eylem adamları olarak ortaya çıkarlar ve aşkı yalnızca bir saplantı, taşkınlık ve esrime olarak görenleri şaşırtırlar. Aşıkların içinde kor halinde bulunan, onlardan taşarak diğer insanlara akmak isteyen aşk eriyiği, onların, içinde yaşadıkları fenomenal dünya ile yetinmelerine izin vermez. Bu öyle bir eriyiktir ki, içine aktığı kişiye kendine özgü bir varoluş tarzı kazandırır, Tanrı ve varlık ile bir olduğu hissini verir. Zâten aşkta amaç birliktir; ayrılık değil. Dünyada gördüğümüz ayrılık/çokluk sadece bir yanılsamadır. Ârif ya da mistik için, her şeyin arkasındaki Bir'i görmek ve bulmak, ve birlik sırrına ermek varoluş amacıdır. (Bergson, 1949: 132-133; Topçu, 1998b: 166-167; Yasa, 2002: 21,30) Topçu'ya göre,

*Birlik sırrı, ancak aşk içinde yaşanan bir haldir. Duyularla zekânın, ilmin ve felsefenin sunduğu bilgi, birliği tanıtmaktan acizdir. Bunların hepsi eşyayı böler, çokluk içinde gösterir. (Çözen, darmadağınık hale getiren analitik) akıl, birliği mahveder; çokluğu canlandırır. Hakikat olan birlik, aşkın eseridir. Aşk içinde sevenle sevilen birleşir. Aşk içinde yapılan ruhî tecrübeler, bilen ile bilinen arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Hakikatin kaynağına bizi ulaştıran da odur. Çünkü eşyanın dışından edindiğimiz âfâkî bilgi bütünüyle izafîdir. Ancak aşkın açtığı yoldan hakikate gidilir. Dinin asıl yolu budur. Var olan varlık, aşk ile yaşanmadıktan sonra, zâhirin dindarlığındaki şekiller, haller, merasimler neye yarar?(Topçu, 1998b: 132-133)*

Aşk, yöneldiği varlığı kutsallaştırırcasına gözümüzde yüceltir. Sonra da âlemi o yücelik ile doldurur, hatta onu bütün âlem yapar ve tek varlık o olur. Böylece, Yüce Varlık'ın huzurunda ruhun saygıyla eğilişi olan hürmet doğar. İbadet de bu biricik varlığın huzurunda yaşanan ve insanı kendinden geçiren sonsuz hürmet hâline denilmektedir. Tanrı'ya hürmet ettiğimiz anda, kendimizi büyümüş, yükselmiş, kendi varlığımızın hatta tüm var olanların üstüne yükselme kabiliyeti kazanmış olarak buluruz, diyor Topçu. Sonsuz'un huzurunda hissedilen hürmet vecd ile bulunduğu zaman, hem eşya ve varlıkların hem de dileklerin çokluğu ortadan kalkar ve ruh, yüklerinden kurtulur. İnsan hürmet vasıtasıyla kin, kıskançlık, kibir, iki yüzlülük . . . gibi ağırlıklarından silkinip bir bakıma nefsinde hiçliğe kavuştuğunda, her şey ile daima birlikte olan Varlığın huzurunda bulunduğunu anlar. (Topçu, 1998b: 87,89)



Bu yüzden, müminin ibadet niyetiyle belli vakitlerde gerçekleştirdiği sadece tanımlı fiillerde değil, her hareketinde bulunması gereken sadakat, samimiyet, hürmet . . . gibi hâller, onun Sonsuz'a hayranlığı ve O'nunla daima bir ve birlikte olmak isteyen iradesine bağlılığıdır. İbadetler, Tanrı'nın huzuruna yükselmek için müminin yaptığı hazırlık çalışmalarından ibarettir. Bu çalışmalarda amaç, ruhun Tanrı ile yakınlaşması için şahsiyeti olgunlaştırmaktır. Peki, bir dindeki kurallı davranış ve hareketlerin durumu nedir? Topçu'ya göre, onlar derûnî dinî hayattan doğmakla birlikte herkesin yapabileceği kıvama getirilmiş fiillerdir. Dinî akide de zâten, Ulu Önder'in gönlünde akkor halinde ortaya çıkan ilahî cevherin, aşk ve hürmet tarafından eritilerek, bir kalıpta sertleşmiş hâlidir. Dolayısıyla dini, Tanrı'nın Ulu Önderin gönlünde eriyik olarak ortaya çıkardığı şeyin, bilgece bir soğutma ile elde edilen bir billurlaşması olarak tasvir edebiliriz. Bu billurlaşma sayesinde, sınırlı sayıdaki imtiyazlı kişinin (yani, peygamberler, arifler ya da mistiklerin) bütünüyle sahip olduğu şeyden herkes kendi ölçeğine göre bir parça elde edebilir. Yani, ibadetler sayesinde, her kademedeki mümin ilahî hayata iştirak imkânına kavuşur. Çünkü ibadetler ilahî hayata iştirak etme çalışmalarından ibarettir. (Bergson, 1949: 329; Topçu, 1995: 164) Topçu diyor ki:

*Gayesi ruha kavuşmak olan dinî hareket, yalnız ibadetler halinde görülen disiplinli bazı hareketlere münhasır değildir. O, müminin bütün hayatına yayılmıştır. Gerçek dindarın hareketi ibadet, sözü dua, bakışı rahmet, beraberliği kuvvettir. Bu hale ulaşabilme, duylardan akla, akıldan kalbe ve ilhama yükselme sayesinde mümkün oluyor. Bu hayatta, tecrübe akla dayanmış bir merdivendir. Akıl ise, kanadı aşk olmak şartıyla, kalbe ve ilhama yükseltici kuvvettir. Böyle bir anlayışla, insan yolcusunun ilimden felsefeye, felsefeden dine yükselmesi lâzım gelmektedir.(Topçu, 1961: 220)*

Ruhun ilahî hayata iştiraki, düşüncenin ve hareketin ufuklarını genişleterek, insanın evrensel-ilahî düzenle bütünleşmiş ahlâkî bir gelişim göstermesine neden olur. Bu gelişim, onu gerçekleştirenlerin kabiliyetlerini, sadece dâhi düzeyinde yüksek meziyetlere sahip insanların başarabileceği ahlâken dengeli, toplumsal bakımdan etkili, son derece özgün ve ardı arkası kesilmemesine bereketli eserler ortaya koyacak bir olgunluğa eriştirir. Teistik dinlerde temel amaç, insan şahsiyetinde ahlâkî, bedîî, ilmî bir dönüşüm gerçekleştirmektir. Şahsiyet dönüşümü, aklen bilinenlerin içsel/samimî olarak tecrübe edilmesiyle, yani, insanı sarıp sarmalamasıyla mümkün olur. Bu süreçte, kemal mertebesine ulaşana kadar âbid-Mâbud ikiliği varken, ulaştıktan sonra ise, Mâbud'dan başka bir şey kalmaz.(Blondel, 2008: 25-26; Topçu, 1998a: 67, 1998b: 87) İnsan bütün benliğinin etkin olduğu bu tecrübe sayesinde ilgilendiği varlığın mahremine girer. Bu da, benliğin onunla bir tür aynılaşmasıyla neticelenir. Fakat bu aynılaşma, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farktan dolayı, benliğin O'nunla birebir aynı olması anlamında değil, akıl ve kalp yoluyla kabul edilenlerin onu kuşatması ya da onun içine işlenmesi ve nihayet samimî duygularla birleşmiş bilgi hâline gelmesi şeklindedir.

Bundan dolayı, müslümanlık açısından Şeriat, (yani, hayatı dışarıdan düzenleyen kaideler) ne gayedir, ne de gayeye giden yolda yaşanan tek hayattır; sadece yolun istikameti, işaretleri, izleri ve iniş çıkışlarıdır. O, müşterek yoldur. Müşterek yoldan sadece müşterek hedefe varılır. Çünkü buna göre, gerçek anlamda ne zaman mevzubahistir ne de büyüme ve olgunlaşma; her şey ezeli bir sisin içinde evrenin herhangi bir durumunda, gelişigüzel bir zamanda daima aynı miktarda, aynı büyüklükte ve aynı nitelikte donup kalmıştır. Dolayısıyla, her şey hakkında matematiksel bir kesinlikle belirlenmiş yargılar vardır.(Ott, 2005: 21)

Ne ki, insan Tanrı'yı ve kendisini herkes tarafından paylaşılan müşterek görüşleri naklederek anlayamaz, isterse aktardığı şey Kur'an ve Hadisler olsun. Hakikati anlamının tek yolu, bilenlerin ve bulanların yardımına ihtiyaç duysak bile, onu kendi varlığımızla bilip yaşamaktır. Dolayısıyla, dini, içsel deneyimler yoluyla sezilen ve bulunanların katılmış hâli olan şeriattan ibaret saymak, Topçu'ya göre, "bir hayat yerine onun şeklini, bir tablo yerine onun çerçevesini, meyvenin özü yerine kabuğunu, rûhânî bir seyahat yerine geçilen yolu koymak" demektir.(Chittick, 2007: 46; Topçu, 1998b: 132) Çünkü ibadetlerin sese ve söze gelen bir sûreti vardır, o da kalıbıdır. Kalıbı olan her şeyin bir başı bir de sonu vardır. Fakat kalıbının aksine, ibadetlerin ruhunu oluşturan mutlak bağlılık, yaratılmışlık hissi, samimiyet, umut, korku. . . gibi duygular ise fenomenal sınırları aşan varoluşsal hâllerdir. Dolayısıyla, ibadetlerin ruhu, onların görünen sûreti değildir, o belli bir şekle büsbütün girmeyen bir mânâ ve niteliktir.(Mevlâna, 1990: 19-20) Topçu diyor ki:

*Şeriat din değildir; ancak ruhun emrinde olan bedeni dine götürücü yoldur. Şeriatı yalnız ve kendine yeter olarak ele aldığımız zaman, ruhsuz bir iskelet kalır. Ona taassupla ve gaye olarak bağlandığımızda ise, bedeni ve beden hareketlerini takdis ve tâzime, yani putpe-restliğe gidilir. Böylece, ruhtan kopup ayrılmış beden; gururların, gayzların ve galeyenların kaynağı olabilir. (Topçu, 1961: 217-218)*

O halde, dinî hayatı, bazı el, kol ve dudak hareketlerine hasreden, mânâdan habersiz kaideciler, şekle sâdık olup ruhtan habersiz yaşadıklarının farkında değildirler. Mânâdan yoksun şekil ve hareketler, ancak bir taklit düzeni ortaya çıkarır. Buna, Topçu “dinî pozitivizm” demektedir. İnsan bir makinenin parçasıymışçasına teknik bir eleman olarak ele alındığında, ondan sadece bedenle yapılan, yatay bir düzlemde gerçekleştirilen hareketler beklenir. Tartışmalar hep beden üzerine ve idealler de bedenle ilgili olur ve insanın ancak bedensel davranışlarıyla Tanrı'ya gidebileceği düşünülür. Pozitivist ve pragmatist olan bu bakış açısına göre, cennet tensel hazların tatmin yeridir. Şekli esas alan pozitivistler, Ulu Önder'in bedensel hareketleri ve dış görünüşünü taklide çalışırlar ve böylece İslâm'ın büyük ruhunu maddî sefaletler içinde eritip yok ederler. Oysa, O'nun örnek alınması gereken yönü, iradesi, aşkı, ilhamı, yani ruhî âlemdir. Herkes kendi şahsî gayretiyle O'ndan ilham ve kuvvet almaya çalışmalı; görenek ve şekilsel tekrarlara gereğinden fazla önem vermemelidir. Çünkü cemiyet taklitçi iken, ferdî ruh yaratıcıdır. Cemiyet, içine düşen bir damlanın bütün varlığına olduğu gibi sirayet etmesini ister; her türlü yeni anlama ve var olma biçimine kapıyı kapatır. Bu tavrı benimseyenler, “nakış ve sûretin mânâ âlemine set” oluşturduğunu bilemedikleri için, şekli ruhun yerine geçirirler. (Mevlânâ, 2000a: 177; Topçu, 1961: 58-59, 1970c: 26, 1997a: 82)

Sonuç olarak, davranışları dışsal olarak düzenleyen kaidelerle, salt aklî tarif ve tahliller bize kurgusal ve görece olanı verirken, şahsen yakından yani karşılaşma yoluyla tanıma ise, o varlık hakkında daha kesin bir sezgi ve bilgi verir. Birinci yolla, yatay nedensellik kaidelerine uygun gayrişahsî vasıtalarla oluşmuş soyut bir anlayış kafalara yerleştirilmekte; ikinci yolla ise, dikey nedensellik ile izah edilebilecek tinsel bir birleşme sayesinde Tanrı ya da varlığa az çok bir uyum sağlanmaktadır. Tıpkı, bir şehrin muhtelif açılardan çekilen fotoğrafları o şehrin kendisini, yani bizzat eş değerini vermeyip, gerçeği bize, onun hayatına ve hareketine ancak doğal katılımın vermesi gibi. İster bir şehir, isterse canlı bir varlık sözkonusu olsun, her şey, önceden hesaplanamayan ve dolayısıyla, mekanik bir sebep-sonuç ilişkisi ile yönlendirilemeyen süreç ve hareketlerle karşımıza çıkar. O halde, ruhî hâdiseler, her biri ayrı ayrı, bir defada teşekkül etmiş ve oluşunu tamamlamış, gelişim göstermeyen “şey”ler değildirler. Çünkü insanın bilinç hâlleri birbirine nüfuz eder ve her an değişir. Onlar, Bergson'un tabiriyle, süre içinde her an oluş hâlinde bulunan ve yeni hayatlar kazanan hareketli unsurlardır. Yani, onlar her an yaşanmakta ve yeni şekiller almaktadır. Dolayısıyla, ruhî hayatta çözümü yapılacak hazır bitmiş bir şey bulunmaz; aksine, zamanla kendini öngörülemeyen sıçramalarla kuran bir akış sözkonusudur. Bundan dolayı, onları durağan bir çerçeve içerisinde, mekâna mahsus basit anlayışla kavramak ve yönlendirmek kâbil değildir. Bundan dolayı, bilinç bunları salt entelektüel araçlarla dışarıdan büsbütün kavrayamaz. Sözelimi, bir kişiyi tanımak, bir şiir ya da kutlu kitabın asıl anlamına nüfuz etmek için, onları içten yakalamak, yani, hayatlarına katılmak gerektiği gibi, onları tanıyabilmek için de, kendimizi onlara uydurmak ve onların hayatını an be an onlarla birlikte deneyimlemek gerekir. (Bergson, 1949: 130; Kök, 2001: 50; Ott, 2005: 23-24; Topçu, 2002: 17-18) Nitekim, Gazzâlî, Kur'an'ın ne dediğini ve neye işaret ettiğini anlamak için, okuyanın “âyete katılmasından”; yani, metne dâhil olması, metin tarafından tüketilmesinden; uzaktan onun üzerinde çalışan bir kimse değil, tam tersine, adetâ Kur'an'ın esiriymiş gibi, onun etkisi altında kalmış ve onun tarafından gerçekleştirilmiş; onun ortaya çıkardığı, tepeden tırnağa eylem ve duygu şeklinde varlığa getirilmiş bir şey olması gerektiğinden söz eder. (Burns, 2000: 425; Gazzâlî, 2005: 337) Çünkü Kur'an'da anlatılan hayat, bir günah-sevap nizamnamesi veya sıkı bir kaideler mecellesinin belirlediği değil, merkezinde Tanrı/Kutsal'ın bulunduğu durmaksızın ilerleyen ruhî bir hâdiseye olduğu için, haricen yapılan tasvirlerle ve kavramlara, yani, dilsel unsurlara ve hukukî kaidelere indirgenemeyecek kadar canlı ve mucizevîdir. Nitekim, ruhî hayata konu olanlar, niteliklerdir; nicelikler değil. Niteliklerin matematiksel kesinliğe sahip bir dille ifade edilmesi ve belli talimatlara uyularak topluca tecrübe edilmesi mevzu bahis değildir. Onlara erişim ancak gerekli fikrî ve ruhî hazırlıklar yapıldıktan sonra şahsî temas yoluyla dikey bir hareketle mümkündür. Dinde sözkonusu olan Kutsal, merhamet, sadakat, bilgelik. . . gibi



konular ancak ferdî olarak deneyimlenerek bilinebilecek konulardır. Başka bir ifadeyle, bu konuların benlik tarafından özümsemesi ya da benliğe sahip olması ile onların hakikati ortaya çıkar. Dinde asıl amaç, insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve tepeden tırnağa değiştirmektir. Doğrusu, din (yani, İslâm) hem yatay (yani, tarihsel/toplumsal) hem de dikey (yani, fizikötesi/ilahî) boyutlarıyla tam olarak anlaşılıp yaşandığı takdirde, insanı hem zihnen hem kalben hem de davranış olarak dönüştürecek ve her türlü anlam ihtiyacını karşılayacak güce sahiptir.

### **Dinî Tecrübeye Dayalı Bilme**

Kişisel dinî tecrübelerle dayalı bilme, alelâde bilme ve tanımadan farklıdır. Alelâde bilmenin şartı, bilinç ve eşya ikiliğidir. Bu tür bilme yoluyla (yani, teknik analitik araçlarla) elde edilen bilgi, afâkîdir ve daimî bir hayata sahip değildir. Çünkü sadece bilimsel ölçülerle tartılarak aklın karşısına çıkarılan ve dolayısıyla varoluş şartı haline gelmemiş her fikir ve görüş dinî anlamda eksiktir. Sözelimi, modern bilim ve öğrenim, kabul ve varsayımlardan oluşan çok geniş bir yapıdan oluşmaktadır. Bilim şeyler arasındaki münasebetleri tabii illiyet bağına dayalı olarak tespit eder; fakat hakikatin epey bir kısmını (yani, güzellik, mânâ, marifet, uyum, birlik. . . gibi nitelikleri) tanıtamaz. Çünkü o, nefsin ve ruhun derinliklerine incek kadar bir derinlik ve boyutta olmadığı için, gerçeğin nitel mahiyetini tanıtmaya gücü yetmez. Bundan dolayı, Topçu'ya göre, bu bilgi insanı tatmin etmekten uzaktır; onun varlığı, elden ele dolaşan müşterek bir nesneninki gibi, insanın zihninde bir süre eğleşmekten öteye geçemez.(Chittick, 2007: 24; Topçu, 1997b: 22) Bu tür bilgiler, insan varoluşunun bir parçası haline gelebilecek nitelikte olmadığı için, o, bunlardan kolayca vazgeçebilir. Onlar, bir gün şunun başka bir gün bunun mülkü olur. Çünkü insanın şahsî hayatında uygulamaya koyamadığı bilgiler, tam anlamıyla onun olmamış demektir.

Eğer bilgi, özellikle din sahasında, kişisel temas yoluyla elde edilmemişse, menkul inançlar sahasına girmişiz demektir. Zira, nazarî olarak bilmenin aksine, varoluşsal bilme ve tanıma benliğinin var olanlar üzerine doğru yaptığı bir harekettir. Yani, bu hareket, benliğin (aşk, vicdan, akıl gibi) tüm kuvvetleriyle gerçeği kucaklamasıdır. Fakat Topçu aşk kuvvetine, bu noktada özel bir önem atfeder. Ona göre, aşkın olmadığı yerde hakikate yaklaşmak neredeyse olanaksızdır. Varlık hatta Tanrı ile aşk yoluyla temas kurulamayınca, şekli davranışlar ve dinî merasimler pek işe yaramaz. Aşk dünyevî varlıklardan geçerek sonsuza uzanan dikey bir hareket gerçekleştirme kabiliyetine sahiptir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, "aşkın yakıcı ateşinde sevenle sevilen, isteyenle istenen, varlıkla var eden birleşir; temâşa edenle temâşa edilen, kâinatla şuurlu, cüz ile kül bağdaşır." Bundan dolayı, doğrudan tecrübe edilerek elde edilen bilgi ve görüşlerin salt teorik yollarla, yani, yatay nedenselliğe dayalı olarak çürütülmesi ve (üçüncü şahıs gözüyle) yalanlanması olanaklı değildir. Çünkü bu tür bir tanıyış, nazarî muhakemenin bütünüyle erişemeyeceği bir düzeyde gerçekleşmektedir. Bu bilme ve tanımanın kökleri, benliğin en derin tabakalarına kadar indiği için nazarî muhakeme yoluyla sökülüp atılamaz.(Topçu, 1997b: 23)

Demek oluyor ki, dinî hakikatler, ispatı deney ve gözlem ile yapılan bilimsel "doğrular" gibi olmadığı için, "bilimsel" araç ve yöntemlerle bütünüyle açıklanamaz. Çünkü din, konuları itibarıyla, tabii varlıklarla ilgili herhangi bir bilim dalı gibi değildir. Dinde, yine matematikte olduğu gibi sadece aklın yapısına bağlı prensipler de yoktur. Onun prensipleri hem akıl, aşk ve vicdanın yapısına bağlıdır, hem de vahiy, ilham ve inançlarla beslenir. Dolayısıyla, dinî hakikatleri tabii nesnelere uygulanan genişlik ve uzunluk gibi nicelik belirten kavramlarla değerlendirmek hiç te uygun değildir; zira, bunların mekânsal anlamda yeri, ne gök ne yer ne de hukuken tanımlı uygulamalardır.(Hallâc-ı Mansûr, 2002: 215) Zâten, tabiat âleminde bambaşka bir âlemin, yani, şeylerin bambaşka bir düzeninin var olduğu iddiası, teistik dinlerin esas kazıyesidir. Dinde amaç insanlara öncelikli olarak tabii nesne ve hâdiseler hakkında bilimsel açıklamalar vermek değil, ruh güç ve yetilerini geliştirici yönlendirmeler ve denemeler yaptırmaktır. İnsanın kaderi, yalnızlığı, ölümü, varoluşun mânâsı, tüm bunlar hakkında aklen ikna edici bilgiler, kalben tatmin edici sezgi ve ilhamlar vermek dinden beklenir. Bunlar, tabiat bilimlerinde olduğu gibi, doğrudan evrene ait bilimsel açıklamalar olmayıp, insan hayatına hem içsel hem de dışsal anlamda düzen verici ve değer koyucu bilgilerdir.

Din, bu amaçla, bütün hayat tecrübelerimizin yükseldiği sonsuzluktan tekrar varlığımıza dönen

İlahî bir aks-i seda halinde benliğimizi kucaklar. Sonsuzluğun kollarıyla kucaklanma, ruh için sonsuz kuvvet kaynağıdır. Topçu'ya göre, dindar adam, teorik anlamda başkalarından daha çok bilgili olan değil, daha ziyade kuvvetli olandır. Din duygusu, her sahada sonsuzluğa çevrilmiş bir hareket iradesi halinde görünür. İnsanın diğer hareketlerinden ayrı olmayan dinî hareket, insanda sonsuzluk iradesini doğurur ve kendisine bağlanan insanı başkalarından daha kuvvetli yapar. İnsana yalnız dinin sağlayabildiği bu ruh kuvveti, bizi içeriden yakalayıp Allah'a doğru götüren enerjinin kaynağıdır. Bu kuvvet sayesinde ruh dünyasının iççisi olan tasavvuf ehlinin yaşayışı, Topçu'ya göre, gerçek dinî yaşayıştır.(Topçu, 1970c: 20, 2003: 87-88, 2016: 33) M. Blondel`den naklen Topçu diyor ki:

*Ne kadar bayağı olursa olsun, hiçbir hareket yoktur ki içerisine ilahî varlık konulmuş olmasın. . . hareketlerinin her birinde içsel bir sonsuzluğun bulunduğu yolundaki müphem duygu, insanı bu ilahî varlığı bütün hayatı içerisine yaymaya sürüklüyor. Dinî hareket kendi başına, öbürlerinden ayrı bir hareket değildir. Öbür hareketlerin hepsini kucaklamaya uzanır. Tüm hareketlerimiz insanla Allah'ın bir terkididir. Ve Allah, düşüncelerimle hareketimin yapmacık bir aksedişi ve uzanışı gibi bir şey olmak şöyle dursun, düşündüğümle yaptığım şeyin tam ortasında bulunuyor, ben O'nun çevresinde dolaşıyorum, düşünceden harekete veya hareketten düşünceye geçmek için, benden yine bana gitmek için, her an O'nun üzerinden geçiyorum. (Topçu, 1998a: 66-67)*

Topçu, bu noktada, bilimsel bakış açısı ile algılanamayan fakat içten/gönülden tanıyış yoluyla algılanan ilahî neşvenin (yani, bambaşka bir düzenin) âlemdeki varlığından bahseder. İlahî neşve hem kâinatın hem de bizzat insanın içinde akmakta, her türlü harekete eşlik etmektedir. "İlahî neşve, kürelerle kâinatı yarattığı gibi, her ân yeni ruhlar yaratmakta; semalara sevinç ve ümitler serpmekte; yeryüzünü hikmet fidanları ile süslemekte; yer ile dost olan gökten besteler ve tablolar çıkarmaktadır." "Her şeyde barınan hakikate her şeyin dili ile çağırış ve eşyanın üzerine sınımsız örtülü bulunan perdeyi bu çağırışla sıyırmak nasıl kabil olacak? İçsel/mistik denemenin ulaşmak istediği gaye işte budur; bu yolu bulmaktır." Topçu "yeryüzünü gece gündüz her ân dolaşan şevk, kalplerinin dışına atılmış zavallılarca hiçbir zaman görülmeyen ilahî neşvedir," diyor. İlahî neşve ve hayattaki daimî yeniliğin nedeni, ilahî bolluk, genişlik ve mümkün şeylerin sonsuz oluşudur.(Chittick, 1989: 103; Topçu, 1970a: 58-59, 1997b: 129, 1998b: 155) Bu nedenle diyor Topçu:

*Akılla değil, bütün varlığımla varlığa yaklaş. Sen, ben, o var mı? Hayretle seyrettiğin âlemde ne sihirler bulacaksın! Ağaçlardan Allah'a yükselen kollar, seherde boyun bükmüş Allah'a bakan nazlı çiçekler, akan suların hikmetine hayran, kurtarıcı kudretin sahibi imiş gibi dimdik duran kavakların huzurunda akşamları secdeye kapanan dağlar. Bütün bunların temâşasına âşık yıldızların, sabahlara kadar yukarıdan bize faş ettiği sırlar. Ve bütün bunlar Hakk'a kavuşturan yolu gösteriyorlar.(Topçu, 1998b: 164)*

Topçu'ya göre, dünyalar ilahî neşveden doğmuştur. Varlığın aslı olan ruh da ilahî bir neşvedir. Etrafımızda durmadan dalgalanan her an doğuş cilvesi, ilahî neşveden başka bir şey değildir. Kâinat ilahî neşvenin görüldüğü yerdir. Çünkü varlık akışı yokluğa doğru iken, zenginlerin cömertliği de muhtaçlara doğrudur. Kemal ve yücelik vasfının görülme ve anlaşılma sebebi yokluk ve eksikliklerdir. Varlık bakımından yoksul olan insan da ilahî neşvenin geçidi ve tecellîsidir. Gören gözler, yeryüzünde ilahî neşveden başka bir şey görmezler. Milyarlarca kez dönen gök cisimlerinin hareketleri ve biri diğerine benzemeyen insan sesleri ilahî neşvenin çığlıklarıdır. İlahî neşve yaratıklarla tükenmiyor, aksine, yaratıklardan taşıyor ve onları da taşıyor; varlığa girip onu avutuyor; varlıktan taşıyıp onu uyarıyor; akıl olup bizi kendimize getiriyor; aşk olup kendimizden geçiriyor; ben dedirtmek için bende benlik oluyor; benden geçirmek için benlikte kıyamet koparıyor; beni doldurup beni boşaltıyor; hem çile hem derman; hem huzur hem tufan oluyor.(Mevlânâ, 2000a: 775-777; Topçu, 1997b: 130) İlahî neşveyi fark edemeyen nasipsiz ise, dünyamızda asıl var olanın ölçü ile tartı ve maddeye bürünmüş şekiller olduğunu sanıyor. Topçu diyor ki:

*Dünyamız, sonsuzluk ve ebedilik içinde barınan mutlak vücudun tecelligâhı, bir nevi aynasıdır. Mekân onda bir vehim, zaman bir terennüm, hayat bir kabuk, ölüm bir cilvedir. Akıl için karanlıkla ve ıztırapla dolu dünyamız, ârif gözünde aşk ile sürurun, vecd ile neşvenin, her an bir yeni yaratıcı tecellinin kaynaştığı, mest edici hakikat güneşinin gözleri kamaştırdığı ilahî temâşa sahnesidir.(Topçu, 1998b: 116)*



Gerçekte var olanların özünü oluşturan ilahî neşve, dışarıdan hakkıyla tanınmadığı için, başka şeylerle mukayese edilemez, analitik aklın kullandığı kavramlarla ve hukuk terimleriyle ifade edilemez. Tavsif, tarif ve tahlil bu noktada insanı dışarıda bırakır. Sözelimi bir nesnenin mekândaki hareketini gözlemlediğimde, ona iliştiğim eksen ve işaret noktalarına, yani, onu irca ettiğim tasavvurlara göre değişik şekillerde ifade eder ve onun dışında kalırım. Analitik yaklaşım, bir konuyu, o konunun diğer şeylerle paylaştığı ve gerçekte bütünüyle ona ait olmayan müşterek unsurlara ve niteliklere indirgeyerek anlama çabası olduğu için, insanı ondan uzak tutar. Bu yaklaşımda, bir şey tahlil edilerek, kendisinden başka bir şeyin fonksiyonu olarak açıklanır.(Bergson, 1999: 23-24,26) Çünkü zekâ atomcudur: O her şeyi önceden bilinen bir durum ya da işleve irca eder, her yeniliği ihmal eder, zamanı mekâna indirger; en son gerçeklik oymuş gibi daima hareketsizlikte karar kılar. Topçu, hendeseci olarak doğduğumuz için mozaikler yapmaya meraklıyız, diyor. Bundan dolayı, ancak süreksizlik, cansızlık ve ölümün bulunduğu yerde rahat edebiliyoruz: Hendeseci olan “zekâ”nın karakteri, yapısı icabı, oluşun hayatı ve varlık hareketini anlayamamaktır. O, bunları değişmez kalıplara dökerek tanımaya çalışır; ona göre, değişim sonradan olma ve arızîdir.(Ott, 2005: 21-22; Topçu, 2002: 77-78) Dolayısıyla, zekâ, oluş halindeki canlı varlıkları arızî niteliklerinden arındırmak için, öldürür, onların içini boşaltır, ardından yeniden doldurur ve kavramlarla mumyalar. Çünkü hareket ve oluş onun için birer tehlikedir; zira, var olan hareket etmez ve oluşmaz; hareket eden ve oluşanlar da zâten var demeye layık değildir. Bu yüzden, zekânın tanıdığı şeyler, adeta oluş halinden alınmış ve sonra zihnimiz tarafından bütünü yerine geçirilmiş bir parçadır. Fakat yaratıcılık, özellikle dinî ve bediî sahalarda zamanın eseri, hatta zamanın ta kendisidir. Zekâ zamanı hakkıyla tanıyamadığı için, “yaratmanın yeniliği” fikrine hayli mesafelidir. Zekâ, mekân içinde aldığı duyuları, yine ancak mekân içinde kurulan bir dizgeye yerleştirir, bu dizge içinde onlara geometrik bir şekil verir ve adlandırır, böylece ancak maddî şeyler için mevzubahis olan kat`î ve açık tarif ve tasnifleri ve mekâna ait süreksizliği onlara zorla kabul ettirir. Fakat yaratmanın daima faal olduğu bir varlık sahasında, şeyleri ve hâdiseleri mekâna dayalı bir düzen içinde önceden görüp tahmin etmek imkânsızdır; zira, yeni durum eski unsurların arasında mevcut değildir. Bundan dolayı, gerçek oluş, zamanda yeniye doğru ilerlemekten ve önceden görülemeyen, tekrarı mümkün olmayan kendine özgü olanı yaratmaktan ibarettir.

O halde, yatay nedenselliğe göre açıklamalar yapan bilimsel yaklaşımı ve analitik yöntemi dine ve ilahî kitaplara uyguladığımızda ciddî çıkmazlarla karşılaşırız. Bilindiği gibi, Kur`ân`ı anlamak ve Ulu Önder`in sözlerini doğru yorumlamak tefsir ve hadis diye birer ilmin konusu olmuştur. Ancak, sadece bunların bilgisi (yani, tarihsel ve filolojik unsurların rivayeti) ve dinî ifadelerin dil ve mantık düzeyinde yapılan tahlilleri dinî bir hayat ortaya koyamaz; onların işaret ettikleri anlamlara bizzat temas etmek gerekir. Dinî yaşayışın tekniği diyebileceğimiz ibadet şekilleri ve bunlara ait şartlar üzerinde asırlardan beri ortaya konan bilgiler hayli biçimsel ve geometrik olduğu için, dinin gerçekleşmekte olan ve henüz gerçekleşmemiş potansiyellerini ifade etmezler. Nitekim, dinlerde birtakım düzenli hareketler şeklinde belirlenmiş ibadetlerde gaye, ruhsal kabiliyetleri geliştirmektir. İbadetler bu gaye ile gerçekleştirilmediğinde, mânâsız hareketlere dönüşür ve onları yapanları otomatlaştırır. Çünkü dinî yaşayışı, biçimsel ibadetlerin yapıldığı dar zamana sığdırmaktan böyle bir netice doğar. İrademizin yapısına sinmeyen, kişisel varoluş ritmimizle kaynaşmayan, dolayısıyla hayatın her safhasını idare edemeyen ibadetler, boş bir yorgunluk, belki de gösteriş ve korku vehminin harekete geçirdiği gayriiradî yapılan hareketlerden başka bir şey değildir.(Topçu, 2016: 35) Topçu bu durumu şöyle ifade ediyor:

*Din akan bir nehre benzetilirse, şeriat onun mecrası, yatağıdır. Bu mecra, bu yatak, asırlardan beri kupkuru kesilmiş, ilahî unsur olan suyu çekilmiş, onun hayatından eser kalmamış. . . sade ötesinde berisinde yıkılıp çökmüş taş parçaları, kenarlarda çürüyerek kupkuru mecraya yuvarlanmış kütükler. (Topçu, 1961: 218)*

Gerçekte, dinî hayat, ferдин kendi benlik ve ruhunda yaptığı dinî denemenin içindedir. Bundan dolayı, Kur`ân`ı ve rivayetleri yorumlama eylemi, aslında daima bir ‘dünya’ içinde ortaya çıkan bir hayat tarzı, var olma biçimi ve ahlâkî bir ‘hâdise’dir. Dolayısıyla, her bir yorum hâdisesi varoluşsal niteliği ve içinde gerçekleştiği anlam dünyasının kendine özgülüğü (yani, bir buluş ve eriş tecrübesi olması) açısından bir başka yorum hâdisesine indirgenemez. Bu yönüyle o, ayetlerin soyut anlamını



evrensel bir kavrayışla ortaya çıkarmaya çalışan teknik ve analitik düzeydeki anlama faaliyeti ile kontrol altına alınamayacak kadar canlı bir hâdisedir. Çünkü dinî ifadeler, ancak içsel denemeler yaparak başımızdan geçen hâdiselere kaynaklık eder ve onların anlam boyutları böylece keşfedilir. Aksi takdirde, tefsir ve hadis de teori halinde dışımızda kalır. Onların benimsenmiş ve derece derece aşk ile yaşanmış olması insanı ancak dindar yapabilir. Aşk, varlıkların hepsiyle dolup taşmaktır; varlık içinde yaşamak, varlığın bizde yaşayışına şahit olmaktır.(Tatar, 2001: 493-494; Topçu, 1970c: 120-121, 1997b: 35) Çünkü kavram, imaj ve duyu algılarının ötesine geçme durumu ancak aşk ile mümkündür. Bunlar insan ile Tanrı ve varlık arasında birer engel olabilmektedir. Onlar realitenin ancak belli bir nokta-i nazardan tercümesini yapar veya şemasını çıkarır. Kavram ve imaj realitenin bütününden koparılmış bir parçadır; fotoğrafik veya daha ziyade sinematografik bir görüştür. (Topçu, 2002: 78-79) Bundan dolayı, cevizin özüne nüfuz etmek için nasıl kabuğunu kırmak gerekiyorsa, benzer şekilde, Tanrı ve varlığa temas etmek için, onlar hakkındaki kavram ve imajların medlulleriyle buluşma tecrübesi yaşamak gerekmektedir. Tıpkı, cevizi gerçekten tatmanın, dışarıdan ona ya da onun resmine bakarak değil de, onu içerden tecrübe ederek olması gibi.

O halde, hem eylemlerin biçimsel şartlarına dair bilgiler hem de kavramlar vasıtasıyla yapılan soyutlamalar, bizi Tanrı ya da varlıktan uzaklaştırma ve onun uzağına düşürme tuzağına sahiptir. Tanrı'nın yanına sokulmak ise, hareketine katılmakla olurken, O'nun hareketine katılmak da, içsel tecrübenin vasıtası olan aşk ve sezgi sayesinde olur. Hareketli bir varlığı yakından tanımak analitik aklı ihmal etmeden, hayal gücünü kullanarak, kendimizi onunla özdeşleştirerek mümkündür. Hayal gücü Tanrı'yı hâzır ve nâzır kılar, adeta O'nunla insanın birleşmesini temin eder; çözümleyici aklın Tanrı ile insanın temasını imkânsız kılacak şekilde ortaya çıkardığı engelleri ortadan kaldırarak, onlar arasında bir yakınlık tesis eder. Böylece esnek ve her türlü duruma intibak edebilen hayal, Tanrı hakkında donuk kavramsal anlayışlar üretmek yerine, O'ndan ilham almanın ve O'nunla irtibatı koparmamanın vasıtası olur. Sonuçta, bu yeti bize Tanrı'yı içten tecrübe etmenin yollarını sunar. İnsan bu durumda, sadece dışarıdan değil içeriden derin bir bağla Tanrı'ya bağlı olduğunu hisseder. Bu içsel bağ, dışsal ilgi vasıtasıyla mümkün olmayan (sözgelimi, ateş hakkında sahip olduğumuz kavramlara nispetle doğrudan ateşe dokunmak arasındaki fark gibi) bir netice doğuruyor. Bu yolla elde edilen sezgi ve bilgi (marifet), ne o varlık hakkında önceden oluşturulan soyut bir bakış açısı ve çerçevesine ne de kavramlara göredir. Bir şeyin hayatına ve hareketine katılarak elde edilen marifetle, dilsel ve mantıksal araçlarla gayrişahsî bir şekilde onun hakkında elde edilen "bilgi" arasında ciddi bir fark vardır. Nitekim, Tanrı'nın varlıkla olan bağı, ister aklî isterse varoluşsal düzeyde olsun, kopararak, âlemden uzaklaştırmak, O'nu hakkıyla tanımamaktır. Hatta O'na yarım iman etmektir. O'nu hilkat, kudret ve tabiattaki düzenden ayırmadan içsel deneyimlerle tanımak ise, O'na tam iman etmek demektir. Çünkü tüm varlık sahası baştanbaca Allah'ın bilgi ve kudretinin tecellilerinden ibarettir.(Kök, 1995: 66) İnsan, muhayyilenin imkânlarını kullanarak bu tecellilerle karşılaşır ve âlemdaki ilahî harekete katılır, onu uzaktan seyretmez ve böylece onun hakkında gerçek bir farkındalığa erişir.

Hülasa, bir gerçekliğe dışarıdan çeşitli zaviyelerden bakmak, yani, onu dolaylı olarak bilmek yerine, doğrudan bir biçimde bilmenin bir yolu, yani, herhangi bir anlatıma, tercüme, sembolik temsile gerek kalmaksızın kavramanın imkânı varsa, bu, bütün varoluşumuzla ona uyum sağlamak ve onun hayatına katılmaktır. Belli bir zaviyeden alınmış bir tasvir, belli sembollerle gerçekleştirilen bir çeviri, görüntünün kendisinden alındığı objeyle ya da sembollerin anlatmaya çalıştığı asılla karşılaştırıldığında her zaman için eksiktir. O, şeyin gerçek ve içsel oluşumunun yerine, dışsal ve şematik bir temsil ya da tasvirini ikame eder. O kadar ki, onun taslağı, onun sunduğu kesit, bütünüyle nesnenin muayyen zaviyeden yapılmış bir gözlemine tekabül eder; ve belli bir temsil aracının seçimine karşılık gelir. Oysa, ilahî olan, şimdi ve burada bulunuşun kesâfeti içinde bulunur. Bundan dolayı, o, aklî formlar tarafından asla tüketilemeyen fiilî varoluştur. Çünkü analitik akıl, çözümler ve soyutlar; ancak, hakikat kendisiyle bütün olarak temas kurulmasını ister. Sözgelimi, bir resmi, dışsal özellikleri üzerinden idrâk etmeye çalışan, onun hakkında pek çok şey bilir, ama bedî zevk alamaz; sadece onun üzerine konuşur; onunla hemhâl olamaz. Oysa, varlığı içten deneyimleme teşebbüsü, önümüzde açık bir varoluş ufkunun bulunduğunu anlama imkânı verirken, kaideci ve şekilci dinî tavır buna hiç prim vermez.



## Dinî Tecrübenin Kişisel Anlamı

Nurettin Topçu derûnî/dinî tecrübelerin kişisel anlam ve önemini, kaideci/şekilci dinî tavrın eksiklerini ortaya koyarak anlatmaya çalışmıştır. Topçu'ya göre, inancın alanını daraltan şekiller, kalbi çepeçevre duvarla kuşatan kaideler, hesap ölçüleri, dünyaya dönük iştihalar, tensel arzuların tatmin edildiği yer olarak cennet fikri ve hukukî kaidelerle korunan sözde dindarlık gerçek dinin düşmanıdır. Çünkü bunların her biri, Allah'ın rahmeti önünde birer engeldir. Başka bir ifadeyle, iş ve eylemlerin şeklen doğruluğunu ortaya koyan kaideler dairesinde hareket edenlerin ve bedensel fiillerine güvenerek cennet arayanların dindarlığı, gerçek dini yıkar; ruhun Allah'a götüren hamlesini durdurup insanı cansızlarla birleştirir. Taassup denilen felaket de budur.(Topçu, 1997b: 118)

Katı kaideciliğin ve taassubun yaygınlaşması, dinin (yani, İslâm'ın) ruhunu eritir. Böylece, dinî müesseseler, dinin ruhundan tamamıyla sıyrılır ve din elbisesine bürünmüş, dinî kaidelere bezenmiş birer devlet ve dünya müesseseleri hâlini alır. Bu tavrı benimseyenler, diyor Topçu, geri bir anlayışla, (sözgelimi, cennet, miraç ve Kur'an'a varıncaya kadar, neredeyse tüm) İslam inançlarını, mânâ âleminde ayırıp madde dünyasına aktarırlar, bununla da yetinmeyip, hepsi hakkında maddî-yüzeysel izahlar yaparlar. Netice itibarıyla, din kaba maddeci bir bakışla yorumlanmış olur. Bu anlayışta olanlar, böylece bayağı bir pozitivizme kayarlar.(Topçu, 1998b: 21-22) Çünkü şekilci ve kaideci gruplar, yaratıcı ve yaşatıcı din kuvvetine aslında fiilen inanmamaktadırlar. Onlar için, sözgelimi, ibadetler sadece bedenle yapılan belli bazı biçimsel eylemlerden ibarettir. Topçu diyor ki:

*Taassup kalbe garazkârlıktır; onun başladığı yerde din biter. Kalp ile okunmayan Kur'an'dan kim ne anladı? Kur'an'da sonsuzluğu dolduran kalbi bulmayan, Büyük Kitab'ı hiç anlamamıştır. Cenneti, fâni isteklerden sıyrılmış saf kalpte aramayıp da bazı beden hareketlerinin karşılığı olarak satın almaya hazırlananlar, hilekâr bezirgânlara benzerler.(Topçu, 1997b: 126)*

Açıkça anlaşılacağı üzere, dinî iddia ve hareketleri, ruh hâdisesi olarak görmek yerine, bedenle ve fenomenal boyutuyla yorumlamak, onların anlam ve değerini hiçe indirgemektir. Din anlayışında zamanla ortaya çıkan deformasyonun bir sonucu olarak ortaya çıkan el, ayak ve baş hareketlerinde, bedensel birtakım şekli değişimlerde maharet, dindarlık için yeterli değildir. Hallâc "O'nun rızasını ibadetleriyle kazanacağını sanan kimse, O'nun hoşnutluğu için bir fiyat biçmiş olur," derken, Topçu da, "bütün ruh ve mânâsından sıyrılan dinî hayattaki bu şekilcilik, ahlâkî hayat için uzun vadede yıkıcıdır" der.(Schimmel, 2009: 59; Topçu, 1998b: 60)

O halde, İslâm sadece insanlara namaz kılmak, oruç tutmak gibi birtakım hareket kaideleri veren bir din değil, bundan daha da ileride, ruhlara gıda veren bir dindir. Yani, İslâm hem toplum hayatını düzenlemek için bir takım hukuk ve hareket kaideleri ortaya koyan, hem de insanın anlam-değer dünyasının kuruluşuna katkıda bulunan sezgi ve ilhamlar sunan bir dindir. Bunun kanıtı, İslâm'ın yetiştirdiği Hallâc, Mevlâna, Yunus Emre ve Mehmet Âkif gibi büyük ruhlardır. Onlar "vicdan âleminin inkılâpçıları; ahlâk hayatının insanüstü varlıklarıdır."

İslâm'ın dünyevî tüm iş ve eylemlerimizi düzenlemiş olması, dünyaya ait emellerimizde, sözgelimi, siyaset ve ticarete, daha başarılı olmamız için değil, dünya işlerini, ruhun selametini herhangi bir biçimde engellemeyecek tarzda düzenlemek içindir. Daha açık bir ifadeyle, dinî düzenlemelerde asıl amaç, ticaret ve siyasette kazanç ve muvaffakiyet elde etme hırsına gem vurmaktır. Çünkü dinin dünyası, öncelikle ruh dünyasıdır; beden değil. Bir tarafta nicelikler, diğer tarafta değerler arasında münasebet mevzubahistir. Dinde amaç, ruhu bedene hâkim kılmaktır; bedene saadet ve bolluk getirmek değil. İşte bundan dolayı, beden ruhun yüksek gayesine uygun hareketler yapması için şeriat bildirilmiş ve onda bedensel hareketler, ruha zarar vermeyecek veya onu besleyecek tarzda tertiplenmiştir. Sözgelimi, Kâbe'nin şekli yönü ve onun duvarla çevrili kısmında yapılan fiiller birer araçtır. Bu nedenle, bunlar birer araç olarak ancak yerli yerinde değerlendirildiğinde (yani, içeriklendirildiğinde) Tanrı'ya ulaştırıcı olurlar. Bu amaçla, din insanın tüm hareketlerini Tanrı'nın huzurundaymışçasına düzenler ve O'nun büyük hareketine bağlar. Bir müslüman açısından, hareketlerin oluşunda akan da zâten iman ve düşünce cevheridir. Mümin ruhuyla Tanrı'yı arar ve bu esnada birtakım hareketler yapar. Hareket ve ibadetlerden dinin ruhu olan ahlâk ve düşünce çıkarıldığında ise, hepsi mânâsını kaybeder.(Bakış, 2013: 117; Topçu, 1998b: 58, 1998a: 67) Çünkü işler düşüncelere

bağlıdır, düşünce olmadan eylemlerin bir anlamı yoktur. Mevlâna'ya göre, insan düşünceden ibarettir, geriye kalan kemik ve sinirdir. Onun düşüncesi eğer gülse, o gül bahçesi olur, eğer dikense, olsa olsa külhana odun olur.(Mevlâna, 1990: 299; Mevlânâ, 2000b: 75, 2000c: 487) Topçu Diyor ki:

*Kâbe'nin, sade bir emrin ve bir ödevin yapıldığı yer gibi düşünülmesi ve ona birtakım otomatik hareketlerle çevriliş, onun gerçek mânâ ve değerini kaybetmektir, onu anlamamaktır... Onu ilahî bir dâvanın sembolü olarak, mutlak ve mücerret bir tasavvur halinde düşünmek Kâbe'nin gerçek dinî anlayışıdır. Öyle ki, yeryüzünde İslâm'ın hiçbir kuvveti kalmasa ve müslümanların bir tutacak dalı olmasa da Kâbe'nin bu türlü anlayışı zihinlerde yaşasa, sade bu düşünüş İslâm'ın ebediliğini temine kâfidir. Ahlâk maddeye böylesine üstündür.(Topçu, 1998b: 83)*

Topçu'ya göre, ahlâk ile dini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Din ile ahlâk sonsuzluğa göz diken iki gerçek ülkücülüktür. Müslüman olmak, İslâm ahlâkına sahip olmak ve onu kendinde yaşatmaktır. Ahlâk, bireye bedenle ilgili eğilim ve yönelişlerini bilgece bir düzene koyma ve böylece beşerî hayattan insanî hayata geçiş imkânı verir. Mevlâna'nın değişimiyle, beden insanın atıdır, bu dünya da bu atın ahırındır. Atla binicinin ihtiyaçları bir değildir. Sözelimi, atın yemi binicinin yiyeceği olamaz. Eğer, hayvanî nitelikler insanda baskın olursa, o hayvanların ahırında kala kalır. "Beden midesi insanı samanlıktan, gönül midesi ise reyhandan yana çeker." İnsanın böyle bir çıkmaza düşmesini engellemek için, din ve ahlâk içsel derinleşme yoluyla (yani bilgelik, merhamet, sadakat. . . gibi erdemleri fiiliyata dökerek) sonsuzluğa yönelme ve ruhun selametini orada arama ülküsünü gerçekleştirmek ister. Bu yüzden, din terbiyesi, bir çeşit şahsiyet terbiyesidir. Çok miktarda bilgi, hikâye ve öğüt insanı dindar ve ahlâklı yapmak için tek başına yeterli değildir. O, damarlara yapılan aşı halinde bir aşk terbiyesi ile mümkündür. Sözelimi, kuşdilini ses bakımından öğrenmek, onun mânâsından hissedâr olmak anlamına gelmez. Bu yüzden, dindar olmak için, belli metinleri lafzen ezberlemek ve bazı biçimsel hareketleri düşünmeksizin yapmak değil, çok sevmek ve sevgiden örülen bir şahsiyetin sahibi olmak gerekmektedir. Nitekim, dindarlık ilmi, ahlâkî erdemleri somutlaştırarak ve yaratılmışları severek Allah'a ulaşmaya kabiliyetli bir ruh örgüsü oluşturmaktır.(Mevlâna, 1990: 27; Mevlânâ, 2000a: 819; Topçu, 1998b: 80,86, 1998a: 73)

*Bizzat kendi hareketlerimle kıvıldamazsam, bende veya dışarıda bana muhtaç olmadan hareket edecek şeyler var; ve bensiz hareket eden her halde benim aleyhime hareket edecek. Var olmak, insanın samimî olarak sahip olduğu isteklerin bütününe içerisine almaktadır. Eğer ben var olmak istediğim değilsem, istediğim, sözle değil, arzu ve tasavvurlarla da değil, fakat bütün kalbimle, bütün kuvvetlerimle, hareketlerimle istediğim değilsem, ben var değilim. Var olmak istemek ve sevmektir.(Topçu, 1997b: 16)*

Bu ruh örgüsü insanların Allah'ın hâzır ve nâzır olduğunun bilincinde olmalarını ve ona göre davranmalarını talep eder; ama aynı zamanda buna uygun olarak düşünme, hissetme ve niyet etmelerini de ister. Allah bizden nasıl davranmamızı istediye, o şekilde davranmamız yeterli değildir; daha da ilerde, asıl gaye, yapılan işleri yalnız Allah'ın rızası için yapmaktır. İşte buna, fiiliyata dökülmüş tevhi'd denilmektedir. Etkinlik ve düşünce bütünüyle Hakk'a uygun olmak durumundadır; zira, Hakk'tan başka herhangi bir hakikat bulunmamaktadır. İş ve eylemlerin haricen doğru olması yeterli değildir; iç düşünce ve tutumlar da bu dış etkinlikle kesin bir biçimde uyumlu olmalı ve onu yönlendirmelidir. İnsanların düşündükleriyle yaptıkları arasında veya oldukları şey ile düşündükleri arasında asla çelişki bulunmamalıdır. Nereye yönelirsek yönelelim, Allah'ın Vech'inin orada hâzır ve nâzır olduğu anlayışı, bu uygunluğa ulaşmanın itici gücüdür. Bu anlayışa göre, O sizin sadece yaptığınızı değil, fakat aynı zamanda düşündüğünüzü de görür ve bilir.(Chittick & Murata, 2000: 389-390) O halde, dindar adam her an sonsuzun huzurunda bulunduğu farkında olan ve her hareketi için ondan gelecek emri dinleyen, bu emri vicdanında ve onunla birlikte cemaatin vicdanı olan kitapta arayan adamdır.(Topçu, 1970c: 46-47) Çünkü dinde gaye, ferdi varlığımızı sonsuz ve mutlak kudrete hem kafa hem gönül hem de hareket olarak bağlamaktır.

Bu gayeyle, insan mevcut bağlam içindeki tüm imkânları kullanıp, menfaat ve ihtiraslarını tatmin etmeye çalışanlara karşı çıkarak, yani, isyan ederek yeni ve daha üstün bir düzen oluşturarak Tanrı'ya doğru ilerler. Hayatın amacı da budur. Hayatı derinden yaşayanlar için, bu amacın gerçekleştiril-



mesi, Ulu Önder'in kılık kıyafetle ilgili hallerini taklide değil, onun ruh ve zihin yapısını örnek almaya bağlıdır. Çünkü O'ndaki ilahî emanet ve ışık, O'nun ruhunda ve zihninde barınan ruhî ve ahlâkî gerçeklerdir. (Topçu, 1970b: 56-57, 1995: 70) Bu yüzden, belli bir şekle ve renge bel bağlamamak; kabuğa değil öze itibar etmek gerekir. Zira, her şekil/sûret kabiliyet bakımından sınırlıdır. Belli bir sûrete bürünmüş gönülde, gelecek yeni mânâları kabul etmeye yetecek yer yoktur. (Mevlânâ, 2000a: 827,835-837)

Bu durumda rahatlıkla iddia edilebilir ki, dinde kaideler ve ahkâm, aşk kaynağından fıskırmış olduğu için, onu anlamadan doğrudan doğruya kaidelere bağlanmak taassup denilen körlüğe, daha da ileride samimiyetsizliğe sebep ve yeni varoluş olanaklarının ortaya çıkmasına engel olur. İnsan samimiyeti kaybettiği anda Tanrı'dan uzaklaşır. Samimiyet, insanın, ruhunun derinlerindeki hayatı, iradesiyle ve bütün hareketleriyle takip etmesi, başka bir deyimle kalbinin yolunda yürümesi demektir. Kalbin ve hatta aklın emirlerine uymasını bilmek demek olan dindarlık, samimiyetten hiçbir zaman ayrılmaz. Çünkü samimiyetsizlik kalbe karşı gelmektir. Samimiyetsiz ten ehli için, onların ilimleri bir yük iken, kalp ehli için ise, bir taşıttır. Kalbe ve nefse indirilen, yani, nüfuz eden ilim, sahibine dost olurken, salt dil düzeyinde zahiren kabul edilen ilim ise yük olur. Dolayısıyla, samimiyetten uzak zahire ağırlık veren kaidecilik yaygınlaştıkça, Allah'ı dikkate almadan yaşayan insanlarda bile görülmeyen bilişsel ve varoluşsal bir daralma ortaya çıkar. (Topçu, 1998b: 46-47)

Kabuğa itibar eden kilitlenmiş beyinlerin, yeni düşünme ve tecrübe etme imkânlarını görmezden gelerek, kalıp yargılara hakikat diye bağlanmaları, dinî hayattaki daralmanın sebebidir. Çünkü ne ifadelerin zahirî anlamı ne de eski insanların hareket planları, yeni dönemde yaşayan insanların hayatlarını düzenlemek için yeterlidir. Kelimelerin lafzî anlamına ve biçimsel hareket kaidelerine bağlanmak, varlığın sadece görünen yüzünü anlama imkânı verir; içini aydınlatmaz, hayatın mânâsını göstermez. Bu durum, düşünceyi kısırlaştırır ve yaratıcılığı öldürür; bilincin değişmez şekillere bağlanamayan yaratıcı devingenliğini yok eder. Öyle ki, dar bir zihinle ve bütün ömürleri boyunca kafalarına yerleştirilen kalıplarla hareket edenler, ilahî denemeden hiçbir şey anlamazlar ve Tanrı tecrübesini ruhlarında bir an bile yapamazlar.

*Böyle bir sistem içinde birey, ruhî bir varlık olarak, sadece edilgin durumda kalmaktadır. Hayata nazaran cansız madde ne ise, cemiyet karşısında ferdin durumu da ondan fazla bir değer taşımıyor. Ruhî hâdiseler dünyasında, birey bir iradeye sahipmiş gibi görünüyorsa da, gerçekten irade cemiyettedir. Birey içtimaî zaruretlerden ibaret katı bir determinizm içinde sıkışıp kalmıştır. (Topçu, 1961: 52)*

Oysa, ibadet ve kulluk, tüm hareketlerimizde görülmesi gereken bir hâdisedir. Çünkü o, insana yeni anlama, bilme, olma ve Tanrı ve varlık ile doğrudan ve her zaman yeniden iletişime geçme imkânı vermekte ve onu önceden kesin olarak büsbütün tespit edilemeyen açıklığa götürmektedir. Daha açık bir ifadeyle, ibadet eylemi, bir tür dinî tecrübe olarak, insanların önüne henüz tecrübe edilmemiş yeni var olma olanakları açmaktadır. Çünkü insan irade ve isteği bulunmayan, bir makinadaki tuş ya da vida kadar değeri olan bir varlık değildir. İnsanların irade ve hareketlerini logaritma cetveline göre tespit ve tayin etmek imkânsızdır. İnsan hareketlerinin büyük bir kesinlikle hesaplanıp belirlendiği bir kaideler kitabı olsaydı, yeryüzünde ne yanlış bir davranıştan ne de güzel bir yenilikten bahsedilebilirdi. Tüm cevaplar önceden bulunduğu için, ortada soru diye bir şey de olmazdı. Bu durumda, hayat, çizelgelerle hesaplanmış olacağı için, her hareket içerikten yoksun biçimsel bir mantık çerçevesinde gerçekleşirdi.

Hülasa, din, kâğıda dökülen teorik bilgilerden ve hukukî kaidelerden ibaret değildir. Salt teorik bilgilerin ve hukukî kaidelerin, yeni anlamların ve hareket olanaklarının ortaya çıkması için tek başına yeterli olmadığı açıktır. Ruhun hayatından habersiz bir şekilde, et ve kemikten oluşan uzuvların tekrarlana tekrarlana tek düze hâle gelmiş hareketleri ile dinde murada erilemez. İbadetlerini sayı ve ölçü ile yapanlar, karşılığını da tartarak almak isterler. Oysa, ancak içten yaşayış yoluyla, yani, bilgelik, adalet, merhamet, fedakârlık. . . gibi ahlâkî ilkeleri Tanrı'nın her an huzurunda olma bilinciyle fiiliyata dökerek, tabiî-uzvî varlığımızın üzerine çıkarız. Din bu amaçla insanı harekete geçirir, yeni sezgi ve ilhamlara kapı açar ve varlığın değerlerle ilgili nitel yönünü algılamaya teşvik eder. Çünkü insanî tekâmül, muayyen hareketler halinde dış hayatımıza tatbik edilen kaidelerden, iç

hayatın tecrübelerine geçişle olur. Yani, tekâmül, fert ile Tanrı arasında kurulan özel rabıttan doğan özgün duyuş ve sezışlerin ateşiyile gerçekleşen bir hâldir. Bunun bütün boyutları ile arketipik şahıslar tarafından başarıldığını görüyoruz; çünkü onların varoluşları, bağlandıkları öğretinin bir uzantısı ve numenal ideallerin somutlaşmış hâlidir. Çünkü onlar, insan cinsinin biyolojik-fenomenal sınırlarını aşan irade hareketini kendinde devam ettirenlerdir. Bu tür insanlar, benliklerinin bir parçasını değil, bütün varlıklarını ortaya koyarlar. Onlar, varlığın etrafında dönüp durmazlar, ona nüfuz eder hatta katılırlar. Bundan dolayı, Arketip şahıslar, insanları sözel olarak bir şeye teşvik etmezler ve onlardan bir istekte bulunmazlar; zâten onların varoluşları ve hayatları başlı başına bir çağrıdır.

## Sonuç

Duyular ve akıl dinî hayata düzen ve disiplin getiren birer güç iken, aşk ve ilham da yenilik getirici unsurlardır. Tek başına bunlardan hiçbiri, insanı dinin özüne götüremez. Yani, yalnız başına ne duygu ne de zekâ insanı gerçeğe ulaştırır. Benlik, (akıl ve kalp gibi) tüm güç ve yetileriyle Tanrı'ya yöneldiğinde ancak genişler ve varoluşun daima yeni olduğunu doğrudan tecrübe eder. Bütün ruh ve varlığıyla hareket eden insan, Tanrı'ya, yani, hakikate ulaşacaktır. Derin tecrübelerde, hem duygu hem zekâ işlevseldir. Hakikat insanı hem aklen hem hissen hem de fiilen harekete geçirir. İnsanın güç ve yetilerinden birini ya da birkaçını ihmal hatta inkâr etmek, geçmiş çağların düşünme ve eylem tarzlarını hakikat diye kabul etmeye ve onları şeklen tekrar etmeye götürür. Bu ise, bizzat hakikate karşı yapılan bir zulümdür.

Şekilciler dıştan gelen telkinlere maharetle uymasını ve iradesizlikle muvaffak olmasını bilen realistlerdir. Bunlar benlikleriyle yaşamaktan ve baş başa kalmaktan korkarlar. Fakat benlik kendisini tamamlamak için içsel denemeler yapar ve önce âleme ardından fizikötesine açılır. İçsel deneme, hem yeni bir bilgi dünyası hem de yeni bir hareket planı ortaya koyma imkânı verir. Biçimsel dinî hayat bu imkânı vermez. Böyle bir hayatta, kararlarımızı vermeye gücümüz yetmez, ancak verilmiş kararlar alırız; kendi benliğimizde ülkü/ideal yaratacak kudret bulamayız. Çünkü onda esas olan, geçmişin bilgi dünyasını tenkit etmeden olduğu gibi ezberlemek ve hareket planını bir tiyatro oyunundaki gibi taklit etmektir. Ne ki, insan, bitkileri ve hayvanları idare eden kanunlara tâbi elma ağacı ve serçe gibi bir canlı olmadığı için, taklit dindarlık için, yani, Tanrı'nın her an hâzır ve nâzır olduğu bilinciyle ihsan düzeyinde bir hayat sürmek için yeterli değildir. İnsana herhangi bir tercih ve talepte bulunma imkânı tanımayan, her türlü eylemin önceden sıkı bir şekilde büsbütün tanımlandığı ve bir kurala bağlandığı dinî hayatta, o, inisiyatif ve sorumluluk alma özgürlüğünü yitirir. Böylece, o belirlenmiş bir nesne gibi, belli bir düzen içinde gayriiradî olarak hareket etmek durumunda kalır. Oysa, insan Tanrı ile ancak özgür bir şekilde bağ kurabilirse, yeni var olma imkânlarına kavuşur. Dolayısıyla Tanrı ile yeni bağlar kurarak oradan alınan ilham ve sezgilerle insana yeni yaşam tarzları yaratma olanağı vermeyen tavırlar, son derece baskıcı ve dogmatiktirler. O halde, dinî açıdan mühim olan, insanın hareket ve düşüncelerini sonsuza istinat ettirmesi ve kendi varlığını sonsuzda aramasıdır. Nitekim, dinî tecrübe insanın kendisini sonsuzda aramasından ve hakikate kendi iç dünyasında temas etmesinden başka bir şey değildir.

## Kaynakça

- Bakış, R. (2013). *Âşığın Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İnsan Yayınları.
- Bergson, H. (1949). *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı* (M. Karasan, Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bergson, H. (1999). *Metafiziğe Giriş*. İçinde A. Aydoğan (Çev.), *Metafizik Nedir?* (ss. 22-47). Birey Yayıncılık.
- Blondel, M. (2008). *Mistisizm* (Ö. Gözel, Çev.). Dergâh Yayınları.
- Burns, G. L. (2000). *Gazalî'nin Tasavvufî Hermenötüğü* (T. Koç, Çev.). *İslâmî Araştırmalar: Gazâlî Özel Sayısı*, 13(3-4), 420-428.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (2007). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology*



in the Modern World. Oneworld.

Chittick, W. C., & Murata: (2000). İslâm'ın Vizyonu (T. Koç, Çev.). İnsan Yayınları.

Gazzâlî, E. H. (2005). İhyâu Ulûmi`d-Dîn. Dâru İbn Hazm.

Hallâc-ı Mansûr. (2002). El-A'mâlu'l-Kâmile: El-Hallâc (K. M. Abbas, Ed.). Riad El-Rayyes Books.

Kök, M. (1995). Nurettin Topçu'da Din Felsefesi. Dergâh Yayınları.

Kök, M. (2001). Mistik Dünya Görüşü ve Bergson. Dergâh Yayınları.

Mevlâna. (1990). Fîhi Mâfih (M. Ü. Anbarcıoğlu, Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ. (2000a). Mesnevî-i Şerif (Â. Çelebioğlu, Çev.; C. 1). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ. (2000b). Mesnevî-i Şerif (Â. Çelebioğlu, Çev.; C. 2). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ. (2000c). Mesnevî-i Şerif (Â. Çelebioğlu, Çev.; C. 5). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Ott, E. (2005). Henri Bergson: Modern Dinin Filozofu (S. Umran, Çev.). Birey Yayıncılık.

Schimmel, A. (2009). Hallac: "Kurtarın Beni Tanrı'dan" (G. A. Asena, Çev.). Pan Yayıncılık.

Tatar, B. (2001). Kur'an'ı Yorumlama Sorunu. Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik, 493-508.

Topçu, N. (1961). Yarınki Türkiye. Yağmur Yayınevi.

Topçu, N. (1970a). Kültür ve Medeniyet. Hareket Yayınları.

Topçu, N. (1970b). Mehmet Âkif. Hareket Yayınları.

Topçu, N. (1970c). Türkiye'nin Maarif Dâvası. Hareket Yayınları.

Topçu, N. (1995). İsyân Ahlâkı (M. Kök & M. Doğan, Çev.). Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1997a). Ahlâk Nizamı (E. Erverdi & İ. Kara, Ed.). Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1997b). Var Olmak (E. Erverdi & İ. Kara, Ed.). Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1998a). İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi (E. Erverdi & İ. Kara, Ed.). Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1998b). İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf (E. Erverdi & İ. Kara, Ed.). Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (2002). Bergson (Ezel Erverdi & İ. Kara, Ed.). Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (2003). Psikoloji (E. Erverdi & İ. Kara, Ed.). Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (2016). Ahlâk (E. Erverdi & İ. Kara, Ed.). Dergâh Yayınları.

Yasa, M. (2002). Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma. Ankara Okulu Yayınları.