

Nurettin Topçu'nun
“*Conformisme et Révolte (İsyan Ahlakı)*”
Kitabı Hakkında
Bir Değerlendirme

*A Review on “Conformisme et Révolte”
by Nurettin Topcu*

Ömer GÜLEN*

Şöyle yazılı orada: Başlangıçta akıl vardı.
İlk satırı iyi düşünmek lazım,
Acele etmesin kalemin!
Anlam mıdır her şeyi oluşturan ve yaratan?
Şöyle yazılmalıydı: Başlangıçta güç vardı!
Ama bu kelimeyi de yazarken,
Uyanıyor bir şey beni ve yine değiştiriyorum.
Yardım ediyor aklım bana! Birden çözüyorum sorunu
Ve yazıyorum huzurla: Başlangıçta eylem vardı.

Faust 1, Çalışma Odası

“İsyan Ahlakı”, Nurettin Topçu'nun, 1934'te Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tez çalışmasıdır. Tezin Fransızca ismi, *Conformisme et Révolte*'dir. Topçu, 1928-1934 yılları arasında, Aix ve Bordeaux Lisesi'nde üç yıl ve diğer yıllarını da üniversitede geçirmek suretiyle Fransa'da yedi yıl olarak eğitimini tamamlamıştır. Fransa'da geçirdiği yedi yıl boyunca, sosyoloji, psikoloji, sanat tarihi, estetik gibi alanlarda yaptığı çalışmalarla kendini geliştirir. Fransa'da çeşitli yerlerde yazılar yayımlar ve Louis Massignon ve Maurice Blondel gibi dünyaca ünlü bilim-insanlarıyla tanışıp dostluk kurar.

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
omergulenn@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3616-6825

İsyân Ahlakı kitabı Türkçede ilk olarak 1995 yılında Mustafa Kök ve Musa Doğan'ın tercümesiyle yayımlanır. Kitap çok erken tarihlerde hocanın öğrencileri tarafından tercüme edilmek istenir fakat Topçu, bu talebe sıcak bakmaz. Topçu ailesinin hocanın çalışmalarını Dergâh yayınlarına vermesi sonrasında, hocaya ait tercüme ortaya çıkar ve Mustafa Kök ve Musa Doğan Hocalar bu tercüme de dikkate alarak kitabın ikinci baskısını yayımlarlar. (1998) Kitap, Hocanın eski Türkçeyle hazırladığı tercümesiyle birlikte İsmail Kara, Mehmet Birgül ve Rıdvan Özdiç'in hazırlayıp derlemesiyle yeniden basılır. (2015)

Kitabın Türkçe baskılarındaki *İsyân Ahlakı* başlığı, kitabın içeriğine hâkim olan eleştirinin yöneldiği anlamla karşılaşmak açısından, okuyucuyla kitap arasında mesafe koymaktadır. Bu sorunun huzursuzluğu mütercimler tarafından da biliniyor olmalı ki, son baskıda gündeme getirilir fakat kitap yeniden İsyân Ahlakı ismiyle basılır. Tezin, Türkçede bu başlıkla yayımlanması, kitabın nihai eleştirisinin dikkatten kaçmasına sebep olmaktadır. *Conformisme et Révolte*, "Konformizm/Uysallık ve İsyân" başlığı, İsyân Ahlakı ifadesinde bambaşka bir göstergeye dönüşür. 'İsyân Ahlakı' başlığı retorik açıdan, entelektüel bir beğeniyle karşılanmış olsa da, kitaba başlık olmaktan ziyade, *benin* huzursuzluğunu ifade eden bir *varoluşsal sancıyı/süreci* tanımlayan, kitabın alt-zemininde bir anlama karşılık gelmektedir. İfadedeki huzursuzluk nihai noktada, kendi eleştirisini kültürel/düşünsel konfora karşı dile getirdiği için, başlıktaki İsyân Ahlakı ifadesi, okurun zihninde farklı bir göstergeye işaret etmektedir ve bu durumda ister istemez belli bir anlam kaymasına sebep olmaktadır. Kitabın tez başlığı, varoluşçuluk felsefesinin dayandığı, dünya hayatı ve benliğin özgürlük sınırları arasındaki ontolojik diyalektiği yansıması bakımından, Kıta-Avrupa felsefesi temelli bir çalışma özgünlüğüne sahiptir. Varoluşçu felsefenin, konformizm sorununu, modernizme yönelik bir eleştiri retorik içerisinde ele alarak, bireyin isyanını bir özgürlük bilinci haline dönüştürmesi, Nurettin Topçu'nun bu kitabında tam karşılığını bulmaktadır. Kitabın bu önemli yönü, Modern Batı düşüncesine ve kültürüne yönelik psiko-sosyal bir eleştiriye dile getirirken, İsyân Ahlakı başlığıyla salt teolojik merkeze dönüşmektedir.

Bu çalışmamız, kitap merkezli bir anlama çabasıdır. Niyetimiz, kitabın Çağdaş Türk Düşüncesinde ki özgünlüğüne işaret etmektir. Bir başka meseleimizde, Nurettin Topçu felsefesinin, Kıta-Avrupa' s felsefesiyle ilişkisine dikkat çekmektir. Bu bizim için önemli çünkü Muhafazakâr okurlar, her ne kadar Nurettin Topçu sevgisini sürekli dile getirseler de, kendi Anglo-Sakson zihin yapılarıyla Topçu'yu anlamaya çalıştıkları için, üstadın felsefesine yaklaşamamaktalar. Dolayısıyla Topçu'nun düşüncesi hala muhafazakâr çevre için muamma olarak durmaktadır. Türkiye'de yarattığı heyecanda, entelektüel bir hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktan ziyade, Topçu'nun entelektüelliğine bir övgü olarak yerinde saymaktadır.

Ahlak Problemi Nasıl Ortaya Çıkıyor

Bu bölüm birbirinden farklı iki tutumun ortaya çıkaracağı sonucun, nihai içerik ve sonuçlarının tespiti üzerinden bir anlatım oluşturur. Hareket ve Mantıkî Zekâ. Bu ikili ayrım varoluşsal bir anlam üzerinden karşı karşıya getirilir. Hareket, iradeye bağlı bir eylem-bilim içinde kendini sürekli canlı tutar. Salt yükseliştir ve duranlığın tuzaklarından kurtulmasını sağlayan bir atılımı sergiler devamlı. Mantıkî zekâ, bilginin bir başka yönü olarak, *Conformisme*'in tuzağına düşebilecek bir durağanlığın, güvenliği içinde yaşama tercihi bulunur ve böylece kendi güvenlik sınırı içine yeniye doğru yapılacak atılıma karşı sürekli bir korkulu şüphe içinde kalır. "Mantıkî zekâ, hareketini hayatî ihtiyaçları çerçevesinde sınırlandırarak kendi ferdiliği içinde hapsolmek suretiyle evrenselliğini kaybeder"¹ Düşüncedeki durağanlık, kişiyi, statüsü ne olursa olsun, varoluşun dışına iter. Topçu, hareketin evrensel olana doğru atılımını dile getirerek, düşüncenin, salt bir öğreti ya da biçim içinde kendini sınırlandırmasına karşı çıkar. "Ahlaki hareket evrensel iradeye yeniden kavuşmak üzere bir çeşit tabiat değiştirme ile esareti aşmaktan ibaret olmaktadır."² Bu düşüncesini dile getirirken Spinoza'nın, tabiat kanunları içinde örtük duran yapıyla, insanın etik ve özgür eylemlerinin ideal buluşması şeklinde dile getirdiği determinist yönelimli yorumu eleştirmektedir. Hareket felsefesi, düşünceyi belli bir zorunluluk içine tıkmaya çalışan her bir düşünce sistemine karşı bir isyanı dile getirmektedir ve bu isyan "kendi isyanında iradeci bir idealizm keşfetmiştir."³

Nurettin Topçu ahlakta esas olanın, şahsi tecrübeler olduğunu belirtir. "Şüphesiz ki ahlak insanda, iyinin değeri hakkında tam bir kanaat oluşunca gerçekleşebilir"⁴ Tecrübeler, salt bilgidен önce, anlam-bilime dâhil edilir. "İyiliğin egzersizi, onun bilgisinden önce gelmektedir."⁵ Topçu, *epistemin* hayat tecrübesinin önüne koyularak oluşturulan düşünce sistematiğini eleştirir. Bu eleştirisini, bilme eylemini, davranışın temel yönlendirmesi olarak gören bütün felsefi görüşleri eleştirerek dile getirir. Bilgiyi, her türlü insan-bilimin merkezi değeri olarak sistemleştiren Kant'a yönelik eleştirisinde Kant ahlakını, "kuru, soyut ve belirsiz bir akıl"⁶ olarak takdim eder. Bu eleştirilerinde söz konusu felsefi yaklaşımlarda İradenin askıya alınarak, insan davranışlarına özgü eylemlerin içinde temel bazı olgular arama konusundaki inanç ve bu inancın insanı evrensel davranışların uzağında tutacak bir yanılgıya sürüklenme tehlikesi dile getirilmektedir. "Onlar, hareketin içindeki iradeyi incelemek yerine, haz ve mutluluk, sosyal veya ferdî menfaat vs. gibi hareketin ortaya çıkardığı birtakım genel sonuçları incelemekle yetindiler."⁷ Ahlakın, konfor ve mutluluk gibi bir değere bağlanmasını eleştirirken "mutluluk ahlakına yöneltilen tenkitlerin hepsi, faydacılık için de geçerlidir."⁸ diyerek, hedonist ve pragmatist felsefi yönelimin merkezindeki ahlaksızlığa işaret eder.

Topçu, ahlak doktrinlerinin ya da bir felsefi düşüncenin kendi epistemolojisi içine hapsedilmiş ahlak yorumlarının, ahlakın insan eylemlerinde kendini gösteren en yalın anlamına olumsuz etkide bulunan bir yorumu içerdiğini belirtir. Kendi ahlak düşüncesi, sorumluluk bilgisi üzerinden kendi konumunu tayin eder ve sorumluluk içinde şuurun, eylemin niyetini belirlediğini ifade eder.⁹ Şuurun, vicdan ya da vicdan azabıyla hiçbir ilişkisi yoktur. “Hareketi evrensel nizama iten, insanî endişedir. Tıpkı hareket gibi, düşünce de bu endişeden doğmaktadır.”¹⁰

“Hürriyet Problemi”

‘Ruh dünyasının kahramanları’, ıstırapı, her türlü konforun uzağında bir bilinçle yüklenerek isyan ahlakına sahip olurlar. Bu isyan sadece, toplum sözleşmesinin yarattığı kurallar içinde durağanlaşmış yapılar için değil, aynı zamanda felsefi öğretilerinde insanı, salt düşünümsel doğaya mecbur kılan öğretiyeye karşı bir isyandır. İkinci durum için Topçu, Spinoza’ nın düşüncesini ele alıp inceler.

Topçu’ nun Spinoza Değerlendirmesi ve Eleştirisi

Spinoza felsefesinin belirgin yönü, tözün, varlığın bütünü içinde kendini var kıldığı, ontolojik yapıdır. Spinoza’ nın, tanrı, din, tabiat ve özgürlük sorunsalını ele alışındaki temel düşünce, Varlığın her türlü mahiyetini ve varoluşsal biçimini birbiriyle içkin kılan bu töz düşüncesidir. Bu düşüncede İrade, tözel zekânın bütünlüğü içinde, belli bir yasa biçimine dönüşür. “İrade ile anlayış yeteneği bir ve aynı şeydir.”¹¹ Spinoza, insanın varoluşunu, kendi felsefi sistemi içinde değerlendirerek, insan eyleminin bütününe hâkim olan bir fikrin zorunluluğundan bahseder. Hayatın bütününe hâkim olan bir zorunluluk yasası, insanın ruhsal arzularını da belli bir determinist sınırın içinde, özgürlük sarmalına dönüşür fakat burada insan özgürlüğü, iradeye bağlı bir tercihin sonucu değildir.

Topçu, Spinoza’ nın bütün bir ontolojiyi, ilahi töze bağlayarak, İradeyi askıya alması noktası üzerinden eleştirisini dile getirir. Bu düşüncede, İnsana ait hareket, kendi eylemi içinde dondurularak, genel yasanın içinde işlev sahibi olmaktadır. Topçu eleştirisinin dayandığı noktayı şu şekilde açıklar. “Spinoza’ nın hatası şu noktadaydı. Varlık’ ın kaynağı olarak tek bir cevheri kabul etmek ve insanın bütün hareketlerini bu zekâ varlığından çıkarmak. Bizim yaptığımız şey, hareketin ve zekânın farklı cinsten şeyler olduğunu ortaya koymaktır.”¹² Müellif eğer bir cevherden bahsetmemiz gerekirse bunun ‘ hareket’ olduğunu ifade eder. “Düşünce hareketten doğar, hareketten beslenir, ama yeni hareketler için yeni zeminler keşfetmek üzere hareketten daha öte-

lere uzanır."¹³ Topçu, harekete cevherî bir anlam yüklerken, bu anlamın anlaşılacağı alanın varoluşsal bir süreç üzerine kurulu olduğunu fark ettiğimiz bir felsefi zemin kurar.

Sezgi ve Hürriyet, Bergson Düşüncesinin Eleştirisi

Bergson' a göre, Uzayda(espace) ikisi birbirine bağlı olan, psikolojik ve metafizik iki problemle karşılaşırız. Uzayla ilgili bilgimizi nasıl biliriz. Bu soruyu psikolojik problem başlığı altında inceleyen Bergson, bilmenin *a priori* ve *a posteriorik* zeminlerini tartışmaya açar. Uzayı algılamamızda, algılar etkin bir anlama dönüşür ama uzayın varlığına dair nihai tanımı hiçbir şekilde veremez. Bununla birlikte uzay, kendi olarak varlığını bizim algımızın her türlü açık ve yanılısamalı durumuna rağmen koruyacaktır.

Topçu, Bergson' un hürriyetle ilgili sorunu, psikolojik bir yapı üzerinden ele aldığına dikkatimizi çeker. Benzer bir biçimde şuursal dalgalanma da, mekân ve zamanın dışında, ama bütün bir değişim eğilimini yine bu uzamın içinde yaşayarak gerçekleşir. "Gerçek anlamda sürenin ne birbiriyle özdeş, ne de biri diğerinin dışında anları vardır. Bu içsel birçokluk ve sürekli bir oluşturm. Sürenin farklı anları, birbirinin dışında değildir, onlar birbirine eklenemezler. Sürenin bir cinsten olmayan anları birbirinin içine girmiş durumdadır. Benliğimizde ardi ardına geliş, bir kaynaşmayı ve tertibi ifade eder."¹⁴ Bergson' un bu düşüncesi, psikolojik hallerin ölçülemezliği üzerinden dile getirilir. Bergson aynı zamanda, *düşünülen şey, onun üzerinde düşünüldüğü anda düşünülmüştür* sözüyle öznenin, nesneyle bilişsel ilişkisini (özne-nesne ayrımı, bu düşüncede objektif bir değer taşımaz) sürenin, psikolojik dalgalanımları içinde bir mekâna oturtmaktadır.

Nurettin Topçu' nun Bergson eleştirisi, öncelikle olarak, mekân ve zaman içinde, şuurun düşünceye katılımının sezgisel anlamının belirsizliği üzerine kuruludur. Bu durum hürriyet tarifine ulaşmamıza engellemektedir. "Onun bağlı olduğu sebepliliği bilemiyoruz ve sebepten sonuca geçişi kavrayamıyoruz."¹⁵ Bergson düşüncesinin belirsiz sınırını, *bizim hürriyetimizi sağlayan yaratma işi, çok olgun bir meyvenin ağaçtan düşmesine benzer* sözünde görebiliriz fakat bu söz aynı zamanda Bergson düşüncesinin en açık ifadesi olarak da karşımıza çıkar. Şuur, süre içerisinde olgunluğa mecbur bir özne değil, kendi psikolojik güncesinin etkisi içerisinde anlık yazgısını yaşar. Bu anlamda hürriyetin farkına vardığımız nadir anlar vardır ve bu anlar benliğimizi keşfe çıktığımız anlarda gerçekleşir. Eleştiri, düşüncenin kapalı yorumu içinde hürriyete yönelik eylemin anlaşılabilirliğe mahkûm olmasında saklıdır. Fakat Bergson' un bu eleştiriye vereceği cevap bellidir. "*Hürriyetin her tarifi determinizme hak verir.*"

Hürriyet Nedir?

Bu başlık kitabın birinci kısmının son bölümüdür. Bu bölümde Topçu, Spinoza ve Bergson felsefesinde, hürriyet adına kaybolan anlama dair özet değinilerde bulunduktan sonra, yeniden hareket fikriyatıyla, hürriyet arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalışır. Bu bölümde, düşüncesine birçok defa başvurduğu filozof, kendisinin de hocası olan Maurice Blondel' dir. Blondel, hürriyeti bir imkânlar çokluğu olarak ele alır. Bu çokluk, hareketle birlikte ortaya çıkan anlam sonrasında, hürriyetin ortaya çıkması sağlanmış olur. Hareket gerçek bir zekânın eylem-bilimidir. Niyetten filiyata geçince ortaya çıkar yani *bir niyet harekete geçince samimi ve tam olur*.¹⁶

Topçu, insanın özgürlüğünü, salt hürriyete doğru sergilenen sürekli bir atılım içinde tanımlarken, bu hürriyet isteğinin, her şeye karşı kayıtsız bir tutumu olduğunu yani tam bir isyan ahlakını zorunlu kıldığını söyler.

İkinci Kısım - İnsanın Esirliği

Bu bölümde müellif, haz, dayanışma ve hâkimiyet maddeleri üzerinden, hürriyet ve isyan ahlakı üzerinde durur. *Haz* maddesi altında Epikürcü haz anlayışı ele alınır. Epikür hazzı, hayatın nihai tesellisi olarak ele alınırken, haz aracılığıyla, yaşadığımız acılara karşı bir sağaltım sağladığımız üzerine felsefesini kurar. Topçu bu düşünceye karşı, hayatımızda yaşamak zorunda olduğumuz her türlü acı ve mutluluk hallerinin yarattığı şeye karşı bir mazeret alanı oluşturmaktan ziyade, eylem içinde sürekli gerçekleştirilecek fedakârlığı öne çıkarır. Fedakârlık yaşama yönelik bir bilinç halidir. Ve böylece hayatın kendisi aşılır. Topçu, eğer hazzı, bir başlangıç olarak kabul edersek “harekete sonsuz doğru hür bir gelişme hızı vermek yerine, onu başladığı yerde dondururuz,”¹⁷ der. Hazza yönelik arzuların hepsinde, bir iradesizlik vardır. Ve bu iradesizlikte nihayetinde derin bir suçluluk duygusuna dönüşür. Hazla, arzu arasında belirgin bir fark olduğuna dikkatimizi çeken Topçu, arzunun; hareket etme iradesini beslediği için korunması gerektiğini söyler. Mutluluk, hazın dağılımı değil, hareketin sonsuzluğa doğru arzu ettiği amaca ulaşmanın bir karşılığı olarak değerlendirilmelidir.

Mütefekkirimiz, *dayanışma* maddesini ele alırken Léon Bourgeois ve Durkheim' ın, toplumsal dayanışmayla ilgili sosyolojilerini değerlendirmeye alır. “Dayanışma zorunlu bir insanî olgudur” ve bu özelliğiyle insan iradesini kuşatır. İnsan, “zorunlu olarak bir toplumsal yapı içerisine esir doğar ve kendi hareketini yaratmak suretiyle hürriyetini kazanır.”¹⁸ Dayanışmanın iki şekli vardır. Birincisi, ferдин gönüllü rızasıyla oluşur. İkincisi, ortaya çıkan toplumun, başka bir toplumla girdiği ilişkidir. Birinci çeşit dayanışma, fertlerin inisiyatifini ele geçirir ve toplumun menfaati, ferдин iradesini ele geçirme-

ye başlar. Bourgeois göre dayanışma adalete temel sağlar, çünkü dayanışmada, organik bir işbirliği vardır. Böylesi bir adalet toplumsal sözleşme üzerinden kurulur. Sözleşmede güç ve iktidar baskısı yerine, irade rızası gözetilir. Bourgeois, dayanışmayı hem bir vazife hem de bir mecburiyet olarak görür. Topçu' nun eleştirisi de vazifenin, bir sosyal dayanışma içerisinde, fert üzerinde yapacağı baskıya yöneliktir. Toplum fertten bağımsız bir şahsiyet haline gelince, ferde karşı tedbirler almaya başlar. Durkheim' de toplumu mekanik ve organik yapı olarak ikiye ayırır. Mekanik yapıda fert, toplum şahsiyet kazandıkça, kendi iradesini kaybeder. Organik dayanışma, "vicdanlar üzerinde bile etkili olur ve başkalarının yardımıyla bir bütünlük ilkesi yaratır."¹⁹ Topçu, toplum ilişkilerinin gelişip karmaşık bir yapıya dönüşmesi sonrasında, fert üzerinde bir baskıya dönüşeceğini belirtir. Toplumun dayattığı vazife, en ideal anlamda bile, ferdin pozisyonunu tehdit eder.

Topçu, dayanışmanın iki kötü sonucu olarak, ferdin hürriyetinin baskı altında tutulmasını ve toplumu yönlendirme hakkına sahip iktidar gücünün, fert üzerinde otorite kurma ihtimalini gösterir. Bu sürekli olarak, istismara dönüşebilecek bir despotluğu ortaya çıkarır.²⁰ Dayanışmayı, bir toplumun varlığını zorunlu kılan sosyolojik yapı içinde, ferdin hürriyetini güvence altına alabileceğimiz bir yapıya dönüştürebiliriz? Topçu' ya göre bu, ferdi sorumlulukla aşılacak bir durumdur. "Fert, vicdanında toplumun bütün ağırlığını hissetmelidir."²¹ Bu his, önceki nesillerin, tevarüs eden pathosuna sahip çıkmakla, kendi hareketini geliştirmesi sayesinde gerçekleşir.

Bu kısımda son olarak *hâkimiyet* ele alınır. Bu başlık altındaki inceleme, J. J. Rousseau' nun sözleşme görüşü üzerinden yapılmaktadır. Sözleşme, Rousseau' nun düşüncesinde, "ferdin, herkes için şartlarının eşit durumda bulunduğu topluluğa bütün haklarını topyekûn devretmesi"²² şeklinde gerçekleşir. Topçu, bu sözleşme fikriyatının suni bir yapı olduğunu ve ferdin, dayanışma içerisinde kalmak için bu duruma razı olduğunu söyler. Bunun sebebi, Topçu' nun düşüncesinde, bir şeye otorite hakkı kazandıran her türlü yapının, fert üzerinde belli bir hâkimiyet kurma anlayışını da taşıyor olmasıdır. Topçu' nun bu düşüncesiyle anarşist bir yorum içine girdiği rahatlıkla gözlemlenebilir. Montesquieu' nün *kuvvetler ayrılığı* düşüncesinin de, toplumsal tahakkümü ortadan kaldıramayacağını, aksi takdirde, ya devlet işlerinin işlemeyeceğini ya da bu çeşit bir kuvvetler ayrımının zorunlu olarak devlet mekanizmasını yeniden belli bir otorite içerisinde yükleneceğini belirtir. Topçu' ya göre, eğer fert, devlet idaresi içinde, kendisiyle yönetim arasındaki eşitliği kaybederse, kendi iradesini de yönetime devrederek, hürriyetini kaybeder. "Denge bozulduğunda ve devletin iradesi genel iyilik için bir tehdit haline geldiği zaman, zorbalık patlak verir."²³ Topçu, bu durumu Spencer' ın düşüncesine başvurarak da dile getirir. "İdarecilerin gücünün artması nispetinde idare edilen tarafın direniş gücü azalır."²⁴ Spencer kitapta, hem sosya-

lizme hem de demokrasiye yönelik eleştirel tespitleriyle anılır. “Sosyalizmin her türü, bünyesinde esirlik taşır” diyen Spencer; Demokrasi için de, “bugünün siyasetinin büyük hurafesi, parlamentonun ilahi hakkını tanımaktır”²⁵ tespitiyle, yönetimin birincil niyetinin, kendi meşruiyetini, ferdin haklarını gasp edeceği bir ideal görüntü üzerinden yaptığı tespitinde bulunur. Topçu, devlet baskısının bu ideal görüntüsünün, eğitimle yayıldığına dikkatimizi çeker. “Gerçekten, devlet kurumlarında verilen eğitim, hatta ailevi eğitim, ferde başkaları gibi hareket ve düşünme alışkanlığı kazandırır. Eğitimin gayesi, mümkün olduğu ölçüde ferdin şahsiyetini ortadan kaldırmaktır. Devlet bir istismar makinesidir.”²⁶ Bu düşünceyi dile getirdikten sonra, Anarşist felsefedeki lüzumsuz görülen devlet düşüncesinin de, sorunu ortadan kaldırmadığını, belki Ahiler gibi kardeşlik sistemi üzerinden kurulabilecek bir sevgi toplumunun, bu problemi halledebileceği ihtimalini hatırlatır.

Üçüncü Kısım - Sorumluluk İdeali

Nurettin Topçu’ya göre, Spinoza ve Bergson felsefesinin, iradeyi askıya alan yönleri, insanı sorumlu kılan ideal anlamında kaybolmasına sebep olmaktadır. Topçu, *sorumluluk ideali* başlığı altında, üçüncü bir yorum olarak, Lévy-Bruhl’ün felsefesi üzerinde duracaktır. Bruhl, sorumluluğu eski dönemlere ait bir çeşit bilinçdışı düşünce olarak ele alır. Sorumluluk bilinci, modern dönemde kanunlara bağlı sorumluluğa dönüşerek, önceki anlamından ayrılmıştır. Kanunî sorumluluk, toplumsal sözleşmenin dayattığı bir hukuk müeyyidesi içinde, cezalarla kişiyi korkutan bir yaptırıma dönüşür. Topçu, bütün bu süreci şu şekilde yorumlar. “Sosyal zorlama, ferdin eğitimi, sözleşmeden doğan tamir, bütün bunlar ahlakın dışında ve tamamıyla kanunî ve hukukî şeylerdir.”²⁷ Ahlakçı ve hukukçuları birbirine yaklaştıran düşünce, “ferdin kendi vicdanıyla hiçbir ilgisi olmayan bir toplumu koruma duygusundan hareket etmeleridir.”²⁸ Müellifimiz, ahlaki sorumluluğun, kişinin kendi şuurunda gerçekleştiğinde ortaya çıktığını ifade eder. İnsan iradesini, sorumluluğunun ölçüsü olduğunu belirtir.

Topçu’ nun, sorumluluk iradesiyle ilgili düşüncesinin *endişeyle* ilişkili psikolojik bir alt-zemine sahip olduğunu görebiliriz. Endişe, fert için bir baskı unsurudur ve kişiyi hürriyete taşır. Endişe duygusunun etkisiyle ortaya çıkan hareket, insanın ahlaki hayatında belli bir gerilime tekabül eder. Endişe, acı ve ıstırapı daha erinç bir oluşa hazırlayacak iç huzuru, yaşamın içinde ortaya çıkarır. Müellifin anlatımında endişe, herhangi bir sözleşme ya da devlet yapısının çok ötesinde bir bilinç haline dönüşerek, tarihle ve milletle bağ kurar ve bu bağla birlikte de sorumluluk iradesi oluşur.

Bu kısmın son konusu *adalet ve merhamettir*. Topçu adalet düşüncesini, eşitlik anlayışının ortaya çıkardığı dayanışmanın, nihai anlamda sözleşmede karşılık

bulan bir kaygı sonucu oluştuğunu söyler. Böylece adalet, "fertlerin menfaa-
tini gözeten bir hesap olarak karşımıza çıkar." Böylesi bir adalet yorumunun,
salt adaletin ideal anlamının gerisinde, sosyolojik bir durum olarak ele alındı-
ğını dikkatimizden kaçırmamalıyız. Topçu, adaletin ontolojik anlamına karşı
değildir. Ve zaten gerçek adaletin, merhametle buluşan adalet olduğunu söy-
ler. Bu noktada, Spencer'ın görüşüne başvurur. "Adalet duygusunun kayna-
ğı, hayatın işleyişini bozan harekete karşı bir çeşit içgüdüsel karşı koyma du-
rumudur."²⁹ Topçu, adaletin hukuksal içeriğinin merhametle aşılacağını ifade
ederken, Pascal'ın merhametle ilgili, *tabiatüstü ve insanın kendi kendisini aşması-
nı sağlayan bir çevre* değerlendirmesini, bu konudaki düşüncesinin dayanak
noktası olarak belirler.

Dördüncü Kısım - Taklit ve İnanç

Nurettin Topçu, bu kısma giriş yaparken öncelikli olarak *düşüncenin* konu-
munu ele alır. Düşünce hareket içinde, hareketten bağımsız olmadan ortaya
çıkılmaktadır. Bu yorum üzerinden Topçu, "sorumluluk yoluyla bilme", fikri-
nin temel zeminini kurar. "İnsanın bilgisi, kendi mahiyeti gereği ona sorum-
luluk yükler."³⁰ Bu düşüncesiyle Topçu, süje ve objenin birbiriyle mesafesi
ya da irtibatı üzerinden gündeme getirilen, idealizm ve amprisizm tartışması-
nın dışında bir bilgi yorumu sunar. Bu düşünce, kendisinin de kitabında işa-
ret ettiği gibi, Maurice Blondel'ın *felsefi araştırmanın hareket noktası* başlıklı
makalesi üzerine inşa edilmiştir. Bu düşüncede hareket, nesnenin, özne tara-
fından içselleştirilmesiyle düşünceyi kendine mal eder. Bu düşünce yazarımı-
za göre, anlamını inançta bulan gerçek bilgidir.³¹

Topçu, özneye nesnenin konumu üzerinden kendini var eden düşüncenin
ikili bir yapıyla hareket ettiğini söyler. Birinci aşamada süjeyle, obje birbiriyle
kaynaşma halindedir. İkinci aşamada süje, objeden ayrılır ve objenin duru-
munu dışarıdan yeniden gözlemler. Bu ikili hareket *inancı* hazırlar. Süje, do-
ğayı izleyerek, *duygulu bir abenke* alanına yükselir. Doğa, süjenin tahayyülünde,
belli bir refleks ve eğilim farklılıkları oluşturur ve bu süreç, öznenin şuur-
altında sürekli bir duygulanma hali tanzim eder. Objeye yönelik izlenimin sü-
rekli kıldığı duyum, zekâda bir ilk nüve olarak bilgiye dönüşür. *Duyum hayatın
objeye doğru bir çeşit gerilimi ve uzanımdır*. Bu gerilim içinde hayat, düşünceye açı-
lır. Canlı varlıktaki irade şuuru, doğa içerisinde tamamıyla yayılmış bir şekilde
saklı bulunmaktadır.³²

Kendiliğinden oluş ve sezgi; objeye yaklaşan süjede belirgin bir niyet fikri vardır
ve bu şuur hali ve bu özelliğiyle *sezgiseldir*. Topçu, sezgiyle duyumun özdeş
yönelimli olduğunu belirtir. Sezginin doğrudan verisine ulaşmak için, sübjek-
tif unsurların saflığını elde etmeyi yeterli gören Topçu, Spair'ın "ilmi faaliye-
tin dayandığı ve soyutlama yoluyla harekete geçen düşünücü (réflexif) şuurla,

duyuma dayanan ve düşünceden (réflexion) önce gelen sezgici (intuitif) şuur birbirine karıştırdığını belirtir.”³³Sezgede gizli bir irade vardır ve bu objeyle kaynaşmak suretiyle, onda kendini kaybeden süjedir. Sezgici zihinde, kendini zekânın yanıltıcı büyüüne karşı bir savunma yetisi vardır. Sezgi gücü, kişiyi daha özel bir alana taşır ve bu içsel bir aydınlanmayı içerir. Sezgisel bilinçle, mistik bilinç arasında perspektif farkı vardır. İlki eşyanın anlamını sorgularken belli bir düşünsel edimi kullanır, mistik bilinç ise, varlıklar içindeki birliğe yönelmiştir. Sezgisel düşünce, kendini en iyi estetikte ifade eder. Saflaşmış duygunun, sezgede bulduğu mana, sanat eserinde kendini gösterir. Sanat eseri, sezgiden mülhem yapısıyla, bizi saf gerçeklikle temasa geçirir. Burada tabiat, en tabi görünümüyle sanat eserinin yeni bir formla inşasına eşlik eder. Topçu, bu geçişi, Edgar Poe’ nun tespitiyle idrak etmemizi sağlar. “Her şiir, bir başka âleme açılan penceredir.”³⁴

Nurettin Topçu, sezgiyi, bilme sürecinin bütün hareketini etkilediğini söylerken, bu sürecin epistemolojinin, genel sınırı içinde, kendine özgü bir perspektifi içerdiğini belirtir. Duyum, zekâ ile iç içedir ve bu özelliğiyle aklın inşasına katılır. Zekâ, böylece mantık sınırını tayin eder. Burada kategoriler söz konusu edilmez. Salt benlik varlıklar üzerine etki eder. Sebeplilik yasası, konusu olan nesneye kendi devamlılık niteliklerini sağlar. Böylece zihin bilime yükselir. Bilimin, metot ve sınıflandırma üzerinden gerçekleştirdiği sonuca ulaşma gayesi, fikri ortaya çıkarır. Böylece kesinliğe ulaşırız. Kesin olmak zihindeki şüpheliyi ortadan kaldırarak, genel geçer olan anlamla karşılaştırır bizi.³⁵

Bu kısmın üçüncü bölümünde *İnanç* meselesini ele alır Topçu. İnanç durumunu, duyumun hem yakınında hem de uzağında başkaca bir gerçeklik olarak ele alır. “O, varlıkların benlikte özümsemesi, benlik tarafından benimsenmesi, o birlik içinde ayrılıktır. İnanç somut ve birleştiricidir. O faaldir ve ancak hareket ederken gerçekleşen bir bilgidir.”³⁶ Topçu, bilgiyle inancın alanını birbirinden ayırmaz. Pascal, burada Topçu’ nun başvurduğu filozof olacaktır. Pascal, salt düşünceden hareketle, hatanın, karşı hakikatin tamamen inkârıyla ortaya çıktığını belirtir. Hakikat, hem akılla hem de kalple bilinen bir anlamdır. Bu aklın, sürekli olarak farklı yönsemelere maruz kalmasından kaynaklanır. Kalp, aklın kolayca müşahede edemediği bir derinliğe sahiptir. Bu akıl ve kalbin iç içe gerçekleştirdiği bir düşünümdür. Pascal, alışkanlığı da bir inanma yolu olarak ele alır fakat bu toplumsal ananede yani *pathos* olarak adlandırılan duyguda karşılık bulur. Üçüncü bir inanma biçimi, *ilhamdır*. İlham, ilahi bir lütuftur. Topçu, kalp ve akıl arasında yapılan ayrımın, dini düşüncenin etkisiyle yapıldığını belirtirken kendi düşüncesinde inancı, düşüncenin bir temeli olarak ele aldığına dikkatimizi çeker. Benzer bir biçimde, örf ve ilahi lütfu da özel bir inanç anlamı yüklemek.

Kant, inançla bilmek arasındaki ayrımı, saf akıl ile pratik aklın farklı yönelimi üzerinden sistemleştirir. Pratik akıl, duyular-ötesi inanç ihtiyacının ortaya çıkardığı bilgi çeşididir ve bilimsel hiçbir yönü yoktur. Kant eleştirisinde esas olan, epistemolojinin konumudur. Felsefesi, bilimin yapısı üzerine kurulu olduğu için, pratik aklı, toplum ve teoloji sorununu çözmek için kullanır. Fichte, bu konuda felsefesine başvuru üçüncü düşünürdür. Topçu, Fichte' in düşüncelerini kendi düşüncelerine yakın gördüğünü belirtir. İki düşüncenin de anlam dağarcığının kapalı bir yönleri vardır. Fichte felsefesinde, benliğin, gerçeklik üzerindeki düşünsel etkisi ve bu etkinin benliğe geri dönüşüyle ilgili yorum, Topçu' nun hareket felsefesini tam olarak yansıtmaktadır. Benlik, ben-olmayan üzerinde düşününce, bu düşünce dünya hakkımızdaki bilgimizi etkiler ve aynı zamanda belikte yeni bir şuurun ortaya çıkmasını sağlar.³⁷ Son olarak William Hamilton' un düşüncesinden bahseder yazarımız. Hamilton' da inanç, bilgidен önce gelen kanaattir. Bilgi inanca dayanır. Fakat inancın etki alanı, bilginin etki alanını da aşar. Şuur da arketip bir özellik olarak, bilgidен ziyade inanç şeklinde verilir. Böylece şuur bir iman hareketi haline dönüşür.³⁸ Topçu, Hamilton' un inancı, aklın ilk şartı olarak görmesine katılır. Düşüncelerinin uzaklaştığı nokta olarak, Hamilton' un, inançla, bilginin ortaya çıktığına dair düşüncesi olduğunu belirtir.

Gerçek inanç, müellifimize göre, "benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir... İnanç, benliğin eşyanın hayatına alelade bir katılması değil, o bizzat eşyaya sahip olmaktır... Hakiki bilgi şahsi ve taklit edilmemiş bir bilgi olan inançtır."³⁹ İnanç, bilgiye ulaşırken benliğin varoluşsal etkisini hisseder. Topçu' nun düşünceleri, daimi olarak; süje, obje, bilgi ve benlik düşüncesinin, hareket içerisinde yer değiştirerek sezgiyi oluşturması ve yeniden sezgiyle birlikte bir varoluş ıstırabına dönüşerek oluşan inancın etrafında döner. Tek tek hiçbir özgül/zati yapı, burada bilgiyi temsil etmez. Bilgi doğanın içerisinde dalgalanarak oluşan ahenkte, inanca dönüşür.

Beşinci Kısım - Mistik İman

Nurettin Topçu öncelikle mistik ve iman kelimelerini nasıl bir anlam içinde kullanacağını belirleyerek konuya giriş yapar. "İman bir inancın devamı ve uzantısıdır." Bu tanım, inançla ilgili daha önce yapılan yorumun üzerine inşa edilmektedir. İnanıcı bilgi olarak ortaya çıkaran hareket imanla süreklilik kazanır. Bu düşüncede iman, Fichte' in benlik anlayışı gibi, kendi kendini tanıyarak gerçekleşir. Bu varoluş aşamasında iman, kendi mahiyetini kaybetmez. İman, en açık görünümünü, dini iman şeklinde gösterir. Bu *mistik iman* ortaya çıkışının ilk sebebidir. Mistik iman, ikinci bir sebep olarak, felsefi bir temel üzerinden ortaya çıkar. Aklın sınırına yaklaşıp onu etkileyerek, akli içsel bir aydınlanmaya amade kılar. Topçu, kendi iman telakkisininin, fideizm-

den farklı olduğunu beyan eder. “Bizim iman hakkındaki mistik anlayışımız hiçbir esrarı gerektirmez; o kesinlikle bir ihtiyaç olarak değil, fakat insanın bütün varlığı, ruhu, bedeni, zekâsı ve hareketiyle ortaya çıkar.”⁴⁰ Bu anlamıyla mistik iman, düşüncenin içerimini belirleyen; din, felsefe ve sanatsal düşüncenin, derinliğini tayin eden bir kapsama sahiptir.

Kitapta imanın bir vechesi olarak estetik üzerinde önemle durulur. Topçu, yüksek sanata imanın eşlik ettiğini söyler. Sanatkâr, eşyanın ardındaki imgeyi, ya da ideayı görme becerisine sahip olan kişidir. Bu normal insanla, sanatkâr arasındaki farktır. Burada yazarımız sanatçı kişiliği de ikiye ayırarak gerçek sanatçının, eserde sanki büyüsel ya da gerçek bir hakikatin görünümünü arayan kişi olduğunu söyler. Bu sanatçının, eseriyle kurduğu mimetik ilişkiyi aşarak daha mistik bir varoluş alanına geçmesini sağlar. Sanat eseri, hiçbir dünyasında, neyin dikkate değer bir manaya sahip olduğunu bize gösterir. Kitapta bu durum, Edgar Poe’ dan yapılan bir alıntıyla dile getirilir.

“Şiirin bizî sürüklediği ve duyularımızla farkına varamadığımız, ancak temaşa ile tanıdığımız varlıkta, mevcut yaşayışımızın ötesine geçen, ebedi olan bir şey vardır. Orada, hayatımızın ölümlü nihayetlenmediğine dair sade bir alamet değil, belki hissi bir teminat vardır. Tam olarak tanımlayamadığımız, fakat hissettığımız ölümsüzlük vaadi, işte şiirin ihtiva ettiği ve bize armağan ettiği şey; o bizî, mistik hayatın ta içine sokar.”⁴¹

Sanatçıyı, bir yaratımın içine sokan derin bir huzursuzluk, arayış, endişe ve hakikati tanıma arzusu, sezgi aracılığıyla sanatçıyı, gizemli bir yolculuğa çıkarır. Sonucu bilinmeyen bu arayışta, sanatkârca tutku, mistik imana dönüşerek arzu ettiği derinliği ulaşır. Karanlık, kaygılı, ıstırap ve acı dolu bu varoluş yolculuğunda huzur, hissedilen ama somut karşılığı olmayan bir süreklilik içinde bir gerçekliğe yazgılıdır. Bu sanatkâr için bir vecd halidir. Bu aşamada sanat-kâr, arzu edilebilir her şeye karşı kayıtsızdır artık.

‘Dinî iman’ bahsinde müellif, öncelikle düşüncesinin, en basit ifadeyle dinin, bir iman meselesine işaret ettiğini göstermek olduğunu belirtir. Bu konuyu, ilahi dinler özelinde ele alacağını söyler. Dinin dayandığı iman, müellifimize göre, mistik imandır. Din, psikolojik bir etkiyle, mistiklikten doğmuştur.⁴² Mistiklik Topçu’ ya göre, tek-tanrılı dinlerin ortaya çıktığı aşamada ortaya çıkmaktadır. Arkaik dinler ve Roma dini, mistisizmi hazırlayan bir aşamada durmaktadır. İlahi dinler, ilk ortaya çıktıkları dönemlerde, mistik önderlerin vaazları etrafında kümelenerek gelişir ve sonraki dinsel form, bu mistik havayı dönüştürerek yok eder. Dinin yeniden kendi ideal yapısına kavuşması mistisizmle mümkün hale gelir. Müellif, İslam’ ı da bu anlayış çerçevesinde değerlendirir. Topçu, İslam mistisizminin Kur’ an’ dan doğduğu tespitini, Louis Massignon’ un tezinden yola çıkarak dile getirir. Topçu, mistikleri, İslam toplumunun varlığını, ideal boyutlara taşıyan gönül erleri olarak takdim eder. İslam’ ın en gerçek yorumu, bu kişilerce temsil edilerek, İslam tarihine yayılmıştır.⁴³

Altıncı Kısım - İmandan İsyana

Müellif, Maurice Blondel' in, düşüncelerinden yaptığı alıntılarla konuya giriş yapar. "Allah' ın yeterince bilindiğine hükmedildiği anda O, artık bilinmez olur."⁴⁴ Bu ifade, İradenin kendini arayışının, nihayetsizliğini ifade eder. Arayış, iradenin kendi yetersizliğinin farkında olmasıyla, tabiatüstü varlığa olan ihtiyacını ortaya çıkarır. Bu hareket tabiatüstüne doğru bir atılıştır. Benlik, gönüllü olarak Allah' ın iradesine boyun eğer. Bu boyun eğiş sonrasında insan, kendi benliğini tehdit eden her şeye karşı isyan eder. Kendi bencil isteklerine karşı, toplumun öldürücü yapısına karşı sergilenen bir isyan halidir bu durum. İsyana, Allah' a olan inancın mutmain halinin dışında, daha dünyevi bir felsefenin etrafında ortaya çıktığında, insanı her şeyden koruyan değerinden saparak, yüzeysel bir düşüncenin peşine takılır. Müellif, Stirner Anarşizmini, Rousseau' nun İsyasını, Schopenhauer' ın İsyasını, bu çeşit bir isyana örnek olarak gösterir. Stirner anarşizminin temel noktası, dünyada belirli bir hakikatin olmadığına dair düşüncesidir. "Hakikatin olmadığı bu dünyada beni ilgilendiren tek şey, sadece benliktir."⁴⁵ Bu benlik, her türlü kutsallık yorumlarını kabul etmez. Onu ilgilendiren şey sadece kendisidir.

Rousseau, Topçu' ya göre, "istemekte ama inanmamakta kaybeder her şeyi." Hayatı en gerçekçi yönleriyle tanır Rousseau. Bu ona, derin acıların anlamını öğretmiştir. "Hiçbir zaman gerçekten, her şeyin huzursuzluk, yükümlülük ve ödevden ibaret olduğu medeni topluma yarışır bir insan olmadım ve benim bağımsız tabiatım, insanlarla birlikte yaşamak isteyeneye gerekli olan bağlılıklara uyma konusunda beni daima yetersiz kılmıştır."⁴⁶ Rousseau, kendi derinliğinin farkında biri olarak, hep yalnızdır. Fakat iç dünyasında büyük bir heyecanı sürekli canlı tutar. Bu heyecanı, hayatının her anında hisseder. Bu büyük coşkuyula Rousseau, tabiata döner. Kaba ve nezaketsizliği mecbur kılan medeniyetten, daha ilkel olandaki samimiyete kaçır. Schopenhauer' ın isyanı, varlığın inkârı üzerine kuruludur. İrade varlığın özüdür. Fakat irade, dünya hayatı içinde sonsuz bir ıstırap yükü içinde varlığını sürdürür. Çünkü tatmin edilen her türlü ihtiyaç, yeni bir ihtiyacın yükü olarak iradeyi arzuya mahkûm eder. Böylesi bir dünyada yapılması gereken, bilinçli iradesizliktir yani var olmamaktır.

Son bölümde Topçu, Hallaç-ı Mansur' un üzerinde durmaktadır. Hallaç, Allah' a bağlanmak için, bedene bağlı iradeden sıyrılır. İnsan doğasının arzu ettiği duygular, bu yükselişte terk edilir. Topçu' nun gözünde Mistik, hem anarşist hem de uysal bir kişilik olarak belli bir isyancı tipi temsil eder. Fakat tekil olarak, anarşistle, uysal arasındaki herhangi bir çatışma, isyana yol açar. Çatışmanın bu kaçınılmaz yönü sebebiyle Topçu, bu iki kişilik tipini de reddederek şahsiyeti öne çıkarır. Ene-l Hak makamına erişmiş bir mistik, insani yetersizliği, ilahi şuur ve hareketin mükemmelliğinde yok eder. Bu seviyeye ulaşılarak ortaya koyulan isyan, insanı Allah' tan uzaklaştırmak istenilen her şeye karşı bir karşı duruşu temsil eder.

Son Deęiniler ve Sonuç

Varoluşçu felsefenin öznesi, varoluşçu filozofun kendisidir. Hem düşünce- siyle hem de kendi insan varlığıyla, muammanın bütün bileşkelerini düşünce- sine dâhil eder. Bu gerçeğe Pascalcı bir düşünceyle ikinci bir ayırıcı özellik eklememiz gerekirse *kavranılmayan her bir şeyin var olmaması şart değildir*⁴⁷ ifa- desinde karşılık bulan düşünce izleğini takip etmemiz gerekir. Varoluşçu in- san, *gizlenmeyi seven doğayla*⁴⁸, kendi benliğinin derinlerinde gezinen his ve duyguya karşı sergilediğı titiz anlama çabası sonrasında, varlıkla ve benlikle temas kurar. Fakat her bir anlam mekânı yeni bir eylem-bilimi gerekli kılan merakı tetiklediğı için, özne nihaî noktada salt dünyayla baş başa kalır. Varo- luşu felsefenin klasik bilgelikle dolaysız ilişkisi, modern ve klasik görünüm- lerinin önemsiz kıldığı noktayı belirlediğimiz noktada direkt karşımıza çık- maktadır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* kitabının kendisine, nesnelere gücünü öğrettiğine; II. Dünya Savaşı koşullarının ise *dünyada var olmak* meselesiyle yüzleştiğı bir dönem olduğunu anlatır. Sartre, erken ve geç dönem çalışmaları- nın görece farklarına rağmen “geliştirmekten hiç vazgeçmediğim düşünce, bir insanın, neticede onu o insan yapan şeylerden daima sorumlu olduğu”⁴⁹ gerçeği olduğunu belirtir. Sartre’ ın politik tutumunun yanı sıra, felsefi dü- zeyde de, varlıkla-düşüncenin ilişkisiyle ilgili söyledikleri, varoluşçuluğun fel- sefi zeminini anlamak açısından önemlidir. “Öznellik diyebileceğimiz şey, benim için bugün taşıdığı anlamı taşımıyor. Ama bugün zaten öznellik ve nesnellik bana büsbütün faydasız mefhumlar gibi geliyor. Birey toplumsal belirlenimlerini içselleştirir. Üretim ilişkilerini, ailesini, tarihsel geçmişini, çağdaş kurumları içselleştirir. Ve sonra da bunları eylemleri ve tercihleriyle yeniden dışsallaştırır. Biz de zorunlu olarak geri dönüp onlara atıfta bulunuruz.”⁵⁰

Sartre’ ın düşüncelerine başvurmamızın iki önemli sebebi var. Varoluşçu fel- sefenin doğasında gördüğümüz bilince yönelik anlam geçişlerinin dini ve materyalist yaklaşımlardaki ortak vurgusunun bu felsefedeki önemli yeri ve daha özeldede Nurettin Topçu’ nun, *Varlık ve Hiçlik* kitabının ilk yayımlandığı tarihten (1943) yaklaşık on yıl önce (1934), bu felsefinin düşünsel argüman ve retorliğini tezinde kullanmış olması. Bu duruma işaret etmemizin tek se- bebi, Topçu felsefesinin özgün yönüne ve ehemmiyetine dikkat çekmektir. Varoluş, Sartre’ ın da belirttiğı gibi, birey hayatının her döneminden etkile- nir. Düşünce bilince geri dönerken, insan tekinin tüm yaşamına sirayet eder. Dolayısıyla, varoluşçu filozofun düşüncesiyle biyografisi arasında bir boşluk yoktur. Topçu bu durumu şu şekilde ifade edecektir. “Düşünceye gelince, o da bir harekettir. Hareketlerimizin içselleşmesi ve iç yaşayışımızın sonsuzlu- ğuna sığınması halidir. Filhakika düşünce, gerçek ve olgunlaşmamış bir hare- kettir; bütün hareketlerimizin başlangıcı ve sonudur.”⁵¹

Nurettin Topçu, *Conformisme et Révolte* başlıklı tez çalışmasının psikolojik temelini, kendi benlik bilinci etrafında oluşturur. Bu tip bir çalışma, Kıta-Avrupa felsefesi ortamı içinde; Alman İdealizmi, Romantizm ve sonrasında Heidegger' in etkisi altında gelişecek ve Fransız felsefesinde güçlü karşılık bulacak Varoluşçuluk düşüncesinin imkânları dâhilinde ortaya çıkabilecek bir çalışmaydı. Topçu' nun, Fransa' da geçirdiği eğitim dönemi boyunca yaptığı çalışmaları üstünkörü incelediğimizde, entelektüel merakının, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin bütün alanlarını kapsadığını fark ederiz. Fakat bizim için önemli olan nokta, Nurettin Topçu' nun kendi benlik/varoluşsal eylem-biliminin tarihidir. Topçu' nun, çalışmalarını, felsefesini ve daha özeldede *Conformisme et Révolte* isimli tez çalışmasının özgün yönlerini tanımak açısından, yazarın biyografisine ihtiyaç duyarız. "Büyük adamlar, kendi benliklerinin dışında hayata başlıyorlar. Dışarıdan harekete başlıyor ve dışlarındaki bir yolculuğun sonunda kendi iç dünyalarına ulaşıyorlar. Lakin dış âlemden benliklerine doğru onları seferber kılan bu yolculuk, kendi içlerinde nihayete ermiyor."⁵² Topçu' nun, Mehmet Akif çalışmasında dile getirdiği bu sözler, kendi biyografisine anlamak açısından da önemli bir tespiti içerir.

Kaynakça

- Birgül, Mehmet, *İrade Hareketi İsyani, Nurettin Topçu' nun Entelektüel Biyografisi*, 2013, İstanbul, s. 19. Dergâh Yayınları
- Blaise, Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, 2017, İstanbul. İş Bankası Yayınları
- Herakleitos, *Kırk Taşlar*, çev. Erdal Alova, 2012, İstanbul. Can Yayınları
- Sartre, Jean-Paul, *Sartre ile Sartre Hakkında*, çev. Yücel Göktürk, 2016, . Metis Yayınları
- Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı*, terc. Mustafa Kök - Musa Doğan. 2017, İstanbul. Dergâh Yayınları
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, 2017, İstanbul. Dergâh Yayınları.

Notlar

- ¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, terc. Mustafa Kök-Musa Doğan, İstanbul 2017, s. 30. Dergâh Yayınları.
- ² Aynı eser, s. 31
- ³ Aynı eser, s. 32
- ⁴ Aynı eser, s. 32
- ⁵ Aynı eser, s. 33
- ⁶ Aynı eser, s. 33
- ⁷ Aynı eser, s.33
- ⁸ Aynı eser, s.34
- ⁹ Aynı eser, s.35
- ¹⁰ Aynı eser, s. 35
- ¹¹ Aynı eser, s. 41
- ¹² Aynı eser, s. 52
- ¹³ Aynı eser, s. 53

- 14 Aynı eser, s. 56
- 15 Aynı eser, ss. 61-62
- 16 Aynı eser, ss. 68-69
- 17 Aynı eser, s. 79
- 18 Aynı eser, s. 83
- 19 Aynı eser, s. 86
- 20 Aynı eser, s. 87
- 21 Aynı eser, s. 89
- 22 Aynı eser, s. 91
- 23 Aynı eser, s. 92
- 24 Aynı eser, s. 92
- 25 Aynı eser, s. 92
- 26 Aynı eser, s. 94
- 27 Aynı eser, s. 102
- 28 Aynı eser, s. 103
- 29 Aynı eser, s. 112
- 30 Aynı eser, s. 117
- 31 Aynı eser, s. 118
- 32 Aynı eser, s. 121
- 33 Aynı eser, s. 122-123
- 34 Aynı eser, s. 128
- 35 Aynı eser, s. 131
- 36 Aynı eser, s. 133
- 37 Aynı eser, s. 139
- 38 Aynı eser, s. 141
- 39 Aynı eser, s. 143
- 40 Aynı eser, s. 159
- 41 Aynı eser, s. 167
- 42 Aynı eser, s. 182
- 43 Aynı eser, ss.184-188
- 44 Aynı eser, s. 192
- 45 Aynı eser, s. 195
- 46 Aynı eser, s. 202
- 47 Blaise, Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, 2017, İstanbul, s. 197. İş Bankası Yayınları.
- 48 Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Erdal Alova, 2012, İstanbul, s. 43. Can Yayınları.
- 49 Jean-Paul Sartre, *Sartre ile Sartre Hakkında*, çev. Yücel Gökçürk, 2016, s. 12. Metis Yayınları.
- 50 Aynı eser, s. 13.
- 51 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 2017, ss. 20-21. Dergâh Yayınları.
- 52 Mehmet Birgül, *İrade Hareket İsyan*, Nurettin Topçu' nun Entelektüel Biyografisi, 2013, İstanbul, s. 19. Dergâh Yayınları.