

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

# **NURETTİN TOPÇU'DA İMAN AKIL İLİŞKİSİ**

## **YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Yakup YÜCE**

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü bilim Dalı: İslam Felsefesi**

**Tez Danışmanı: Yrd. Doç.Dr. Muammer İSKENDEROĞLU**

**EYLÜL – 2009**

**T.C.**  
**SAKARYA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**NURETTİN TOPÇU'DA İMAN AKIL İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Yakup YÜCE**

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri**  
**Enstitü bilim Dalı: İslam Felsefesi**

**Bu tez ....../...../2009 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.**

**Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ**

**Jüri Başkanı**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

**Doç. Dr. Atilla ARIKAN Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU**

**Jüri Üyesi**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

**Jüri Üyesi**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Yakup YÜCE**  
**25.09.2009**

## ÖNSÖZ

İslam düşüncesi tarihinde yirminci yüzyıl önemli bir yere sahiptir. Batı düşüncesinin etkilerinin yoğun şekilde hissedilmeye başlandığı İslam dünyası yirminci yüzyılda büyük değişimler yaşamıştır. Yirminci yüzyılın pozitivizm ve materyalizm gibi iki etkili felsefi doktrini fikirlerini İslam dünyasında da hissettirmeye başlayınca İslam dünyası kendisiyle hiçbir şekilde bağdaşmayan bu fikirlere karşı çözümler üretmeye başlamıştır. Nurettin Topçu üretilen bu çözümlerin değerli mimarlarındanıdır. Bu çalışma da bu düşünürün iman akıl ilişkisine dair yaklaşımlarını ana hatlarıyla sunmayı amaçlamaktadır.

Son dönem İslam düşüncesiyle ilgili eserlerde adı sıkça geçen bu düşünürümüz üzerine Türkiye’de hatırı sayılır sayıda araştırma ve inceleme yapılmıştır. Ancak din felsefesinin ülkemizde varlığını daha yeni yeni belli etmeye başlamasından olsa gerek, Nurettin Topçu’nun din felsefesinin tartışmasız en önemli problemlerinden olan akıl iman ilişkisine nasıl yaklaştığına dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Biz de hem gördüğümüz bu eksiklikten hem de yeni çalışmalara kapı aralayacağını düşündüğümüzden dolayı “Nurettin Topçu’da iman akıl ilişkisi” bağlamında görüşlerini çalışmaya karar verdik.

Bu konuyu seçmemde ve bundan sonraki tüm süreçte bana yol gösteren danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu’na ve tez çalışması sırasında farklı bakış açılarını görmemi sağlayan hocam Doç. Dr. Atilla Arkan’a teşekkür ederim.

Ayrıca tezin bütün bölümlerinde hem okumalarıyla hem fikri değerlendirmeleriyle yardımını esirgemeyen fedakâr eşime ve çalışmanın son halini almasında yardımını fazlaca gördüğüm değerli arkadaşım Selçuk Güzel’e şükranlarımı sunarım.

**Yakup YÜCE**

**25.09.2009**

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
SUMMARY .....	iv
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BÖLÜM 1: KAVRAMSAL ÇERÇEVE</b> .....	4
1.1. İman .....	4
1.1.1. İman ve Tasdik.....	6
1.1.2. İman ve İnanç.....	8
1.1.3. İman ve Şüphe.....	10
1.1.4. İman ve Bilgi.....	11
1.2. Akıl.....	13
1.3. İmancılık ve Akılcılık.....	17
1.3.1. İmancılık ve Çeşitleri .....	17
1.3.1.1. Katı İmancılık .....	19
1.3.1.2. Tahkiki İmancılık .....	20
1.3.2. Akılcılık ve Çeşitleri .....	21
1.3.2.1. Katı Akılcılık .....	24
1.3.2.2. Eleştirel Akılcılık .....	25
<b>BÖLÜM 2: NURETTİN TOPÇU'DA İMAN AKIL İLİŞKİSİ</b> .....	27
2.1. Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi .....	27
2.2. Nurettin Topçu'da Akıl Kavramlarının Yansımaları .....	31

2.2.1. Akıl ve İlham .....	31
2.2.2. Akıl ve Kalp .....	35
2.2.3. İsyân Ahlakında Akıl .....	39
2.3. Nurettin Topçu'da İman Kavramının Yansımaları .....	42
2.3.1. İnanç ve Düşünce .....	43
2.3.2. İman ve Çeşitleri .....	46
2.3.2.1. Estetik İman .....	48
2.3.2.2. Dini İman .....	51
2.3.3. İmandan İsyana .....	53
<b>SONUÇ</b> .....	<b>58</b>
<b>KAYNAKLAR</b> .....	<b>63</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>68</b>

<b>Tezin Başlığı:</b> Nurettin Topçu'da İman Akıl İlişkisi	
<b>Tezin Yazarı:</b> Yakup Yüce	<b>Danışman:</b> Yrd Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu
<b>Kabul Tarihi:</b> 25 Eylül 2009	<b>Sayfa Sayısı:</b> IV(ön kısım) + 68(tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Felsefe ve Din Bilimleri <b>Bilimdalı:</b> İslam Felsefesi	
<p>Bu çalışmanın araştırma problemi modern İslam düşüncesinin Türkiye'deki önemli isimlerinden olan Nurettin Topçu'nun din felsefesinin önemli konularından olan iman akıl ilişkisi hususundaki görüşlerinin tespit edilmesidir. Bu bağlamda bu tezin amaçlarını şöyle sıralamak mümkündür:</p> <ol style="list-style-type: none"><li>Din felsefesinin iki önemli kavramı olan iman ve akıl kavramlarının ne anlama geldiği, İslam düşüncesinde nasıl kullanıldığı ve bu kavramlarla bağlantılı olan imancılık ve akılcılığın ne olduğunun ortaya çıkarılması.</li><li>Nurettin Topçu'nun iman akıl ilişkisi konusundaki görüşlerinin ortaya konarak bu çerçevede imancılık ya da akılcılık doktrinlerinden hangisine yakın durduğunun tespit edilmesi.</li></ol> <p>Bu amaçları gerçekleştirmek için öncelikle literatür taranarak kavramsal çerçeve oluşturulmuş, iman ve akıl kavramları açıklanmaya çalışılmış, aynı şekilde imancılığın ve akılcılığın ne olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. İslam düşüncesinin oluşum dönemindeki ekollerin görüşlerine yer verilmiştir. Nurettin Topçu'nun bütün eserleri incelenerek iman akıl ilişkisi tartışmaları bağlamında tespitler ortaya konmuştur. Sonuç olarak Nurettin Topçu'nun din felsefesi alanındaki görüşleri ortaya çıkarılmış, düşünürün iman akıl konusunda kaynaklarını batıdan alarak farklı belirlemeler yaptığı ve tasavvufi temayüllere sahip olduğu tespit edilmiştir. Nurettin Topçu'nun imanının temeline akli koyduğu, böylece batı literatüründe çokça bilinen imancılığı ve akılcılığı eleştirdiği saptanmıştır.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Nurettin Topçu, İman, Akıl	

**Title of Thesis:** Relation With Faith and İntellect In Nurettin Topçu

**Author:** Yakup Yüce

**Supervisor:** Asist. Prof. Muammer İskenderoğlu

**Accept Date:** 25 September 2009

**Number of pages:** IV (pre text) + 68 (main body)

**Department:** Philosophy and Sciencies of Religion **Subfield:** Islamic Philosophy

Religion and philosophy have been phenomenons since existing humanity. These two phenomenons were discussed and analysed different contexts during history of humanity, some thoughts were suggested about these phenomenons. Intellectuals who definite these, tried to introduce relations with religion and philosophy. Faith and intellect are important topics for religion and philosophy.

Researching problem of this thesis is finding thoughts of Nurettin Topçu who are Modern İslamic intellectual about relations with faith and intellect. In this context, this thesis aims are:

- a- We aim that definitions and usings of faith and intellect which are important notions for Religion Philosophy are explained and other aim is definiting rationalism and faithful.
- b- We aim that finding thoughts of Nurettin Topçu about faith, intellect and determining that relation rationalism or faithful.

Conceptual framework were formed, resources were scanned and faith and intellect are tried to definite for realizing these aims. Thoughts of Schools which were in formation period of İslamic thought about faith and intellect were given in our thesis. We checked all books of Nurettin Topçu context of faith and intellect.

In conclusion thoughts of Topçu about faith and intellect used sources of West and İslamic mysticism. Nurettin Topçu claimed that basic of faith is intellect.

**Keywords:** Nurettin Topçu, Faith, Intellect



## GİRİŞ

Genel düşünce tarihi gözden geçirildiğinde din ile felsefe arasındaki ilişki çok eski tarihlere kadar gitmektedir. Bu ilişki; iman-akıl, vahiy- akıl, inanç-kanıt münasebeti gibi çeşitli tabirlerle ifade edilmiştir. Ta ilkçağ filozoflarında görüldüğü gibi, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki büyük ilahi dinin kelamcı ve filozoflarında ve özellikle İslam düşünürlerinde bu konu merkezi bir yer edinmiştir.

İslam düşünce geleneğinde düşünürlerin iman-akıl ilişkisi konusuna önemli katkıları olmuştur. Bu durum onların meseleyi felsefi, kelami ve tasavvufi çerçeve içerisinde ele almalarından kaynaklanmaktadır. İşte bundan dolayı İslam düşünürleri, geçmişte olduğu gibi son yüzyılda da bu meseleye eğilmişlerdir. İslam düşüncesinin temel problemlerinden biri olan iman-akıl meselesine son dönem İslam düşünürlerinin nasıl baktığını tespitte çalışmak, İslam düşüncesini anlamada önemli katkılar sağlayacaktır.

### **Çalışmanın Konusu**

Yukarıdaki görüşlerden hareketle son dönem İslam düşüncesinin Türkiye'deki önemli isimlerinden biri olan Nurettin Topçu'nun iman akıl hususundaki görüşlerini çalışmaya karar verdik. İslam düşüncesindeki fazlaca yer tutan önemine binaen çalışmamızın konusunu tam olarak "Nurettin Topçu'da İman Akıl İlişkisi" olarak belirledik.

### **Çalışmanın Önemi**

İslam düşünce tarihi içerisindeki özgün düşünceleri gün yüzüne çıkarmak özelde İslam düşüncesine genelde ise düşünce tarihine büyük katkılar sağlamaktadır. Çünkü Yunancadan yapılan çevirilerle İslam dünyasına girmeye başlayan felsefe devam eden yüzyıllar boyunca İslam dünyasının meseleleriyle etkileşime geçerek ve ortaya yeni problemler koyarak İslam düşüncesinin oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca ortaya konan her yeni düşünce başka bir düşünceyi etkilemiş ve düşünce tarihinin gelişimine faydaları olmuştur. Genel düşünce tarihine bakıldığında da oluşumunun hep birbirinden etkilenmeye dayalı olduğu görülmektedir.

İslam düşünce alanındaki gelişmeleri ortaya koymak için din felsefesinin iki önemli kavramı olan iman ve aklın ne olduğunun ortaya konması zaruridir. Bu çerçevede iman ve akıl konusunda detaylı tartışmalar yapmış ve gelenekten faydalanıp ortaya farklı

sayılabilecek düşünceler koymuş olan Nurettin Topçu'nun görüşlerinin tespit edilmesi önemlidir. Nurettin Topçu son dönem İslam düşüncesinin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden olması hasebiyle kendisinden sonra gelen nesilleri etkilemiştir. Nurettin Topçu savunduğu bir düşünceyle belirli bir ekol oluşturmuş ve öğretmenlik mesleğiyle bağdaşır şekilde bildiklerini aktardığı öğrenciler yetiştirmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma genel olarak iki açıdan önemlidir. İlk olarak İslam düşünce tarihinde üzerinde çokça durulan konularından biri olan iman akıl meselesinin anlatılması İslam düşüncesini anlamada önemlidir. İkinci olarak son dönem İslam düşünce tarihinde önemli yeri olan Nurettin Topçu'nun tartışılması, dönemin fikri çalışmaları hakkında fikir vermek ve İslam düşünce tarihini canlı tutmak açısından değerlidir.

### **Çalışmanın Amacı**

Bu çalışma ile yirminci yüzyıl İslam düşüncesinin önemli isimlerinden olan Nurettin Topçu'nun din felsefesi alanında sayılan iman akıl hususundaki görüşlerini tespit etmek amaçlanmaktadır.

Ayrıca bunu yaparken iman ve akıl kavramlarının ne anlama geldiğinin, İslam düşüncesinin oluşum zamanında nasıl kullanıldığının ve hangi sistemlere temel oluşturduğunun belirlenmesi arzulanmaktadır.

Yine bu düşünürün iman ve akıl kavramları bağlamında oluşturulan imancılık veya akılcılık görüşlerinden hangisine yakın durduğu tespit edilerek İslam düşüncesine farklı bakış açılarının gelmesi istenmektedir.

Son olarak, görüşlerini farklı kaynaklardan beslenerek oluşturan bir İslam düşünürünün görüşlerini ortaya koyarak İslam düşüncesinin ne kadar hareketli ve gelişimsel olduğunu tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu düşünceden hareketle de yeni bakış açılarının ortaya çıkması, en fazla istenen amaçlardan bir tanesidir.

### **Çalışmanın Yöntemi**

İlk bölüm olan kavramsal çerçevenin oluşturulması için iman akıl kavramları ele alınmış, bu kavramlar Topçu'ya arka plan olması açısından incelenmiştir. İman ve akıl kavramlarıyla ilişkili gördüğümüz diğer bazı kavramlara yeri geldiğinde temas

edilmiştir. Ayrıca İslam kelamcılarının ve filozoflarının bu kavramları nasıl anlamlandırdıklarını tespit etmek için onların görüşleri ortaya konmuştur. İmancılık ve akılcılık kavramlarının daha iyi anlaşılabilmesi için kavramlar ona göre incelenmiştir.

İkinci bölüm olan Nurettin Topçu'da iman akıl ilişkisi tespitinde onun iman kavramına nasıl yer verdiğini, akli nasıl anladığını ve bu bağlamda din felsefe ilişkisine dair yaklaşımını ana hatlarıyla sunabilmek için eserleri bu çerçevede incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde Topçu'nun hangi felsefeden etkilendiğini ortaya çıkarmak için düşüncesinin temelleri araştırılmıştır. Bu bağlamda Hareket felsefesinin ne olduğu anlatılmıştır.

Sonuç bölümünde düşünürün görüşleri özet olarak serdedilmiştir. İman ve akıl hususundaki görüşlerinden hareketle benimsediği sistem açıklanmıştır.

## BÖLÜM 1: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Çalışmamız iman akıl ilişkisi bağlamında Nurettin Topçu'nun görüşlerinin neler olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Bu görüşlerin neler olduğunun tespitinden önce bu bölüme çalışmamızla ilgili temel kavramların açıklanmasıyla başlama ihtiyacını hissettik. Çünkü Topçu'nun kullandığı ve bahsettiği iman ve akıl kavramlarının neyi ifade ettiğini tespit etmek için öncelikle bu kavramların genel manada ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Bu yönde bir ihtiyaçtan dolayı, bu bölümde iman ve imanla ilgili kavramlar ve akıl kavramına öncelikle açıklık getirilmeye çalışılacaktır. İmanın ne olduğu ve nelerle bağlantılı bulunduğu incelenecek, imanla yakın ilişkili olan inanç, şüphe ve tasdik terimsel olarak açıklanacaktır. Sonra aklın ne olduğu incelenecek, akıl konusunda İslam düşünürlerinin görüşlerine yer verilecek ve imanla bağlantısının tespitine çalışılacaktır. Son olarak imancılık ve çeşitleriyle akılcılık ve çeşitleri izah edilecektir. Açıkçası bu açıklamaların ikinci bölümde işleyeceğimiz düşünürümüzün görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

### 1.1. İman

İman çeşitli şekillerde tanımlanabilen çok yönlü ve çok boyutlu bir kavramdır. Onunla ilgili olarak ortaya konan tanımların her biri, tanımlayan kişinin dini ve felsefi anlayışlarını da yansıtmaktadır. Ancak imanın genel olarak Arapça'da güvenmek, korkusuz olmak ve doğrulamak anlamındaki *emn* kökünden türemiş mastar bir kelime olduğu kabul edilir (İbn Manzur, 1990: XIII/23; Zemahşeri, 1960: 20–21). Sözlükte, güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak, gönülden benimsemek, inanç gibi anlamlara gelir. Bir de kuvvetli inanç, itikat ve akideye inanma gibi anlamlarda kullanılır (Doğan, 1999: 541). Kelimenin fiil hali olan *amene*, insanda korkunun kaybolarak güvenin yerleşmesi ve güvenli olmak manasını taşımakta olup korku ve inkârın karşıtı olarak kullanılmaktadır (Alper, 2002: 17). Terim olarak iman genellikle, Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmek diye tanımlanır (Sinanoğlu, 2000: 212). Yine iman, dini bir çerçevede içinde, evreni yaratan ve yasalarını koyan bir tanrının varlığını kabul veya tasdik etme tavrı ve tanrının güvenliği altına girmekten doğan emniyet duygusu olarak tanımlanır (Cevizci, 2002: 503; Bolay, 1999: 217).

İman kelimesinin ait olduğu vezin, gramer olarak, geçişli ve oluş bildiren fiil manalarını içermekte olup, bu kurala göre iman, güven vermek ve güven duymak manalarının ikisini birden kapsamaktadır. İmanın birbirine yakın manaları arasında, onun tasdik olduğu anlayışı genel kabul görmüş; iman lisan uzmanları arasında da genellikle tasdik olarak tarif edilmiştir. Kelimenin İngilizce karşılığı olan *faith*, Grekçesi *pistis*, İbranicesi *hemin* kelimeleri incelendiğinde onlara da güven, kesinlik, bağlılık gibi tasdik anlamına yakın manalar verildiği görülmektedir. Ayrıca iman tanımları incelendiğinde genelde kalıp halinde imanın tasdik olduğu ifade edilmiştir (Alper, 2002: 17–20). İmanın tanımının iki ana başlangıç noktasından birini kesinlikle tasdik kavramı oluşturmaktadır. Hatta tasdik zamanla iman ile ilgili tartışmalarda kullanılan standart bir terim haline gelmiştir (Izutsu, 2005: 167).

İslam düşünce tarihinde iman kavramsal olarak ilk kez Hariciler tarafından kullanılmamış olsa da imanın içerik olarak tartışılması onlar tarafından başlatılmıştır. Hariciler imanı kavramsal olarak değerlendirmemiş, özellikle tekfir etme ve kâfir sayma problemi üzerinde tartışmalar yapmışlardır. Buna göre iman kavramına ters yönden yaklaşmışlardır. Bu çerçevede onların temel iddialarından biri büyük günah işleyen kimsenin işlemiş olduğu günahtan dolayı toplum dışına çıkmış yani imanını kaybetmiş olduğu düşüncesidir. Onlara göre imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla tatbik gibi üç rüknü vardır. Bu üç rükünden birisi olmadığı takdirde kişi iman dairesinden çıkar (Eşari: 2005: 225; Izutsu, 2005: 22). Mürciiler imanın ne olduğu konusunda çok farklı görüşler serdetmişlerdir. Onlar genel olarak imanı sadece tasdik olarak anlamak yerine bilgi (marifet) ve ikrar kabilinden ele almışlardır. Bilgi, Allah'ın ve resulünün bilgisi olup iman dil ile tasdiktir. Onlara göre amel imanın asli rükünlerinden birisi değildir, fakat değersiz de değildir. Onlara göre büyük günah işlemek imanı öz olarak etkilemez. O kişi günahkâr ya da fasık olarak adlandırılır (Izutsu, 2005: 117-120; Watt, 2005: 87). Mutezililer'e göre ise iman farz olsun nafile olsun bütün taatlerdir ve Allah'ın yüklediği ödevleri yüklenmek demektir. Mutezili âlim Cübbai'ye göre ödevlerin her biri insanın Allah'a olan itimadının bir kısmıdır ve Allah'a imandır. Bu bağlamda amel imandan bağımsız değildir ve büyük günah işleyen imandan sevap kazanmayı boşa çıkarır ve iman ile küfür arasında bir yerde yer alır (Eşari, 2005: 223; Izutsu, 2005: 62-63). Eşari'nin iman tanımında ise tasdik, kalp ve bilgi kavramları öne çıkmaktadır. İman kalp ile tasdiktir demekten kasıt, sadece dil ile ikrarın anlaşılmasını

önlemek ve imanın aslen insanın içinde oluşan bir tasdik olduğunu dile getirmektedir. Eşari'ye göre tasdik doğru bir önermenin doğruluğunun kabul edilmesi demektir. Bu kabul bilgi anlamındadır. Bu sebeple imandaki tasdiki salt inanç olarak görüp, bilgiyi göz ardı etmek yanlıştır. Aynı zamanda imanda hem söz, hem de fiilin yeri vardır. Fiile bağlı olan imanda ise artıp eksilmeler görülebilir (İbn Teymiyye, 1985: 84-85; Watt, 2005: 91; Uslu, 2004: 272-277). Maturidiler de Eşariler gibi iman tasdik olarak görürler. Maturidi'ye göre iman tasdiktir ancak bu iman bilgi değildir. Bilgi yalnız tasdik getiren bir sebeptir. Çünkü bilgi iman sebebi olabilir ancak imanın özünü teşkil etmekten uzaktır. Onlara göre iman daha ziyade bir tasdiktir ve ona sahip olan kendisinde sarsılmaz itikattan doğan derin bir memnuniyet duyar (Maturidi, 2003: 495-496; Izutsu, 2005: 168-169; Kılavuz, 1994: 27).

İkinci bölümde görüşlerini inceleyeceğimiz Nurettin Topçu'nun iman kavramını nasıl anlamlandırdığını ortaya koymak için bu kavramın genel olarak nasıl anlaşıldığını ortaya koymuş bulunmaktayız. İkinci bölümde, Topçu'da iman kavramını bütün boyutlarıyla inceleyeceğimiz için bu kadarını yeterli bulmaktayız.

Şimdi burada imanla ilişkili gördüğümüz temel kavramların açıklamasını yapacağız. İlk olarak kavramların tanımını verip, sonra imanla ilişkisine değinip, bu ilişkinin derecesini belirlemeye çalışacağız. Ancak bu belirlemeler sadece felsefi anlamda olup bütün boyutlarıyla olmayacaktır.

### **1.1.1. İman ve Tasdik**

Tasdik, sözlükte doğrulama, onaylama gibi anlamlara gelmektedir. Genel olarak bir şeye inandıktan sonra onu doğrulamak ve onaylamak için kullanılır. İnançtan sonra gelen iman onaylanması anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda tasdik, imanla ilgili tartışmalarda en başta kullanılan ve araştırılan kavram olmuştur. İslam düşüncesinde de yoğun bir şekilde kullanılan tasdik, imanla bir tutulmuş ve bu görüşe göre açıklamalar yapılmıştır. İslam düşüncesinde iman tasdik olduğunu ilk kez ileri süren Mürcii düşünür Bişr el-Merisi'dir (Eşari, 2005: 143). Ona göre tasdik kalbin bir rolüdür. Tasdik olmayan şey iman değildir. Burada kalp insanın bütün duygu, düşünce, irade, şuur ve aklına dayanan rıza ve kabulü bildiren bir ruh halini dile getirmektedir. Tasdik akla dayanmakta ve aklın eksiksiz bir fonksiyonu olmaktadır. Kısaca Mürcie mezhebinin bir kısmına göre iman, onaylama yani tasdiktir (İbn Teymiyye, 1985: 35; Eşari, 2005: 144).

Tasdik, imanla ilgili kullanılışından önce mantıki olarak kullanılmış ve genellikle mantıktaki tasavvurla karşılaştırılarak açıklanmıştır. Bu kavramın kullanımı ta ilkçağlara kadar dayanmakta, fakat kök itibariyle Arapça olması hasebiyle İslam dünyasına Yunancadan yapılan çevirilerden itibaren mantıkla ilgili eserlerde yoğun olarak geçmektedir. İslam'da merkezi bir kavram haline gelmiş olup, dini hayatta büyük öneme sahip olmuştur. Mantıkta bilgi genel olarak tasavvur/kavram ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmış, tasavvur basit kavrama, tasdik ise hüküm anlamında kullanılmıştır. Tasavvur bir nesnenin bir fikrin zihindeki tasavvurudur. Tasavvur tek başına tasdik anlamı taşımaz. Tasavvurun zıddına tasdik, bir şey hakkında ya bir iddia ya da bir inkâr ifade etmektedir. İnanç, hüküm, iddia, önerme ve doğrulama gibi kelimeler tasdike uygun düşmektedir ki iman da birçok düşünür tarafından tasdik olarak tarif edilmektedir. Ancak bazı kelamcılar tasdikın mantıki anlamının imanı açıklamakta yetersiz olduğunu, mantıkçıların kullandığı anlamda tasdikın sadece zihni bir hükmü ifade ettiğini, fakat imanın bundan çok daha fazla ve farklı şeyleri gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir (Emiroğlu, 1999: 65-67).

Bu açıklamalar göstermektedir ki, tasdik sadece zihni bir kabul veya hakikatin sözlü bir ifadesi değil, insan üzerinde çok yönlü etkisi olan tasdiktir. İradeye dayanan tasdik zihni bir anlaşmadır, hissi tasdikte ise bir güven ve teslimiyet söz konusudur. İmanın zihni yönünü de ifade etmesi bakımından iman tanımında mantıki anlamı temel alınmış, fakat fiili yönü de ifade edilmeye çalışılmıştır. İşte bu yüzden, imandaki tasdik inanç ve bilme anlamlarına dayanan, fakat onlarla beraber güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik gibi anlamları da taşıyan bir tasdiktir. İmanda iradenin devreye girdiği, insanın bireysel çabasının olduğu bir tasdik vardır. Hatta bundan dolayı birçok kelamcı imanı iradi bir fiil olarak kabul etmişlerdir (Alper, 2002: 26; Özcan, 1997: 71).

Kısaca ifade etmek gerekirse tasdik; bir hakikati tanımayı ve bilmeyi, kendine mal etmeyi ve benimsemeyi, doğrulama ve ispat etmeyi ve gerçekleştirmeyi ifade etmektedir. Bütün bu açıklamalarda dikkat çekilen en önemli husus görüldüğü üzere, tasdik eden kimsenin, tasdik ettiği şeyle ya da şeylerle ilgili bilgiye sahip olması ve onları ruhen benimsediği gibi, davranışlarına da dökmesi ve desteklemesi gerektiğidir. O halde bir şeyi tasdik ediyorum, ya da bir şeye inanıyorum demek; onu hem zihninde hem de gerçekte kabul ediyorum demektir. Görüldüğü gibi tasdikte bilgi söz konusudur

ve bu da iman bilgi ilişkisinin gerçekliğini ortaya koymaktadır. Fakat tasdik tek başına bilgi demek değildir (Yel, 1996: 3).

İslam düşünce tarihinde, Maturidi kelam okulu imanın sırf bilgi olarak değil, tasdik olarak anlaşılması tavrını benimsemiştir (İzutsu, 2005: 168–169). İmam Maturidi, imanın Arapça tasdik demek olduğuna dikkat çekerek işe başlar. Bilginin iman sebebi olabileceğine, fakat imanın özünü teşkil etmekten uzak olduğunu belirtir. İman daha ziyade tasdiktir ve ona sahip olan, kendisinde sarsılmaz itikattan doğan derin bir memnuniyet duyar. Maturidi'ye göre bilgi ile iman arasında hiçbir ilişkinin olmadığı anlamı çıkmaz. Bu ikisi birbirleri ile sıkı sıkıya ilişkilidirler. Bilgi imanın bir nedenidir, fakat imanın özünü teşkil etmekten uzaktır. Kalp ile iman bilgi değildir. Yalnız bilgi, tasdik getiren sebeptir. İman ise daha ziyade bir tasdiktir ve tabiatı odur ki, ona sahip olan kendisinde sarsılmaz itikattan doğan bir memnuniyet duyar (Maturidi, 2000: 93-94; 2003: 495- 496; Izutsu, 2005: 169).

### **1.1.2. İman ve İnanç**

İmanla birlikte kullanılan kavramların en mühimlerinden biri de inanç kavramıdır. İmanın geçtiği hemen her yerde inanç kavramına rastlamak mümkündür. Hatta zamanla imanı inanç olarak tanımlayanlar çıkmış, imanı inançla bir tutanlar olmuştur. İmanın net bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için bizim de inancı ayrıntılı olarak incelememiz gerekmektedir. Fakat bu inceleme imana felsefi açıdan bir açıklık getirmek olduğu için, inancı buna yardımcı olmak için kullanacağız. Yoksa inancın bütün türlerine değinecek değiliz. Ancak imanla irtibatlı olduğuna inandığımız inanç türlerine kısaca temas edeceğiz.

İnanmak yani inanç genel olarak kişisel güvene dayanarak kabul etmek veya reddetmek, güvenmek, itimat etmek, bir kanaati olmak, kanmak ve aldanmak manalarında kullanılabilir (Akarsu, 1979: 101). Zan, kanaat, tahmin vb. şekilde kesinlik içermeyen tasdik ya da doğru saymalar için kullanıldığı gibi, sübjektif açıdan kesinliğe sahip tasdik anlamında da kullanılır. O bir fikre olan kesin bağlılık, kesin kabulle bağlanılan şey, inanılan şey gibi anlamlara gelir (Doğan, 1999: 542). Ancak inanç kavramının bizim bildiğimiz en yakın anlamı itikattir. Felsefi sözlüklerde dini manada Tanrıyı ve onun bildirdiklerini kabul etme, onlara bağlanma ve böylece Tanrının



güvenliğinin altına girmekten doğan emniyet duygusu, güven anlamı verilmiştir (Bolay, 1999: 217).

İnancın meydana gelebilmesi, yani zihnin bir inanç objesini kabul veya ret yönünde bir hükme ulaşabilmesi için, zihni ona sevk eden bir sebep gerekir. Yani inancın meydana gelebilmesi için hem bir objenin, hem de bir sebebin bulunması gerekir. Daha açık ifade etmek gerekirse, inancın meydana gelebilmesini sağlayan birtakım faktörler vardır. Bu faktörlerden birisi süjeyle, diğeri de objeyle ilgilidir. Süje, zihni ifade eder. Süje, zihni onu kabul ve reddetmeye sevk eden bir sebep olarak görülebilir. Obje ise, inanılacak konuları ifade eder. Kısaca inanç konusu olan şeyler obje olarak kabul edilir. Süjeyle ilgili faktörler, doğrudan zihinle ilgili olup zihnin güven duymasını ve böylece olumlu ya da olumsuz bir hükme ulaşmasını sağlayan faktörlerdir. Bir başka ifadeyle zihinde inancın meydana gelmesini sağlayan faktörler, süjeyle ilgili faktörlerdir ve zihin faktörü, irade faktörü ve duygu faktörü gibi çeşitleri vardır. Objeyle ilgili faktörler ise, inancın gerçekleşmesini sağlayan inanılacak konuların zihne ulaşmasını sağlayan vasıta ve kaynaklardır. Bunlarda dış haberler ve kişinin kendi tecrübesidir (Özcan, 1997: 57-64).

İmanla bağlantısında inancın çeşitli türlerinden bahsetmek kanaatimizce faydalı olacaktır. İnancın bir önermesel bir de önermesel olmayan iki çeşidi bulunmaktadır. İnancı önermesel ve önermesel olmayan şeklinde ilk olarak ayıran kişi Gilbert Ryle'dir. Önermesel inanç, bir önermenin içerdiği yargının doğruluğunu kabul ya da ret etme şeklinde tanımlanır. Mesela, “bugün havanın yağışlı olacağına inanıyorum” cümlesinde inanç önermesel olarak kullanılmıştır. Önermesel inançta; inanç, tasdik anlamında önermelerin doğruluğuyla ilgili bir tutumu ifade eder ve önermesel olarak ele alınır. Önermesel olmayan inanç ise, inancın birine ya da bir varlığa güven anlamında kullanılmasıdır. Kişilere ya da canlı olsun cansız olsun bir varlığa güven burada asli unsur olmaktadır. Mesela, “öğretmenime inanırım” ifadesindeki inanç önermesel olmayan bir inançtır. İnançta güven olduğu zaman, o inanç önermesel olmayan kategorisine girer (Uslu, 2004: 49-51).

İnanç günlük dilde kimi zaman iman yerine kullanılsa da felsefi bir terim olarak imandan farklıdır. İman çoğunlukla dini bir kavram olarak kullanılmakta, inanç ise daha çok epistemolojik bir kavram gibi durmaktadır. Yani iman genellikle dini alanla sınırlı

kalırken, inanç dini alanla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bilgi ve bilim felsefeleri içinde kullanılan bir kavramdır. İnanç iman gibi sadece dini alanla sınırlı kalmaz. Mesela, sınıfımızı geçeceğimize inanırız, takımımızın şampiyon olacağına inanırız. Bunlarla ilgili bir sürü örnek için inanç kavramını kullanabiliriz, fakat iman kelimesini kullanamayız. Bu göstermektedir ki, inanç daha geniş daha kapsamlı bir kelimedir. Dolayısıyla, her imanda bir inanç unsuru bulunur, fakat her inanç bir iman değildir (Özcan, 1997: 75).

Farklı görüşler olmakla birlikte inancın imandan önce gelip onun temelini oluşturduğu görüşü düşünürlerce ağırlık kazanmıştır. İnanç, zihni bir konuya yöneltme ve doğrulukla ilgili belirli bir kanaati oluşturması gibi sebeplerden dolayı iman için bir başlangıç durumundadır. İman, bir inancın olumlu ve şuurlu bir kabulüdür. O halde iman kendisinden önce gelen bir inanca dayanmaktadır. Yani iman, bir sıçrayışla ulaşılan son nokta olmayıp daha ziyade birtakım zihni aşamalardan geçildikten sonra ulaşılan bir noktadır. Bundan dolayı iman, inanç ve bilginin kendisinden önce gelmesini gerektirir.

### **1.1.3. İman ve Şüphe**

Bir konuda kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt, kararsızlık gibi anlamlara gelen şüphe, felsefi manada hiçbir şekilde hiçbir bilginin yakini olmadığı, aklın asla tereddütten kurtulmadığı, asla kesin bilgiye ulaşamadığı, hiçbir araştırmanın olumlu ya da olumsuz bir neticeye bağlanmadığı durumları ifade eder. Bizim için burada söz konusu olan şüphe, imana giden yolda kat edilmesi gereken bir aşama ve olumlu veya olumsuz bir hükme ulaşamayan bir zihin durumudur (Bolay, 1999: 264).

Zihin kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlık haline her zaman dayanamaz. İnsan zihninin sürekli şüphe halinde kalması kolay değildir. Çünkü şüphe, huzursuz ve tereddütlü zihin halidir. İnsan şüpheden kaynaklanan zihin gerginliğini ortadan kaldırıp, yani ondan derhal kendisini kurtarıp, sükûnet haline geçmeye çalışır. İşte bu sükûnet haline geçmeye çalışma bir araştırma ve inceleme gerektirdiği için şüphe, inceleme ve araştırmayla yakından ilişkilidir. İşte böyle bir araştırma, belirli bir inanca ulaşmak için bir alet durumundadır ve imanla bağlantısı da burada başlamaktadır. Bu durumda şüphe, genelde imana götüren bir şüphe ve imana zıt olan şüphe şeklinde iki çeşittir. İmana zıt olan şüphe, devamlı şüphe olarak kalan, imana

götürmesi mümkün olmayan şüphedir. Aslında, mahiyetinde var olan şüphe imana zıt şüphedir. Böyle bir şüphenin imana zarar vereceği genellikle kabul edilir. Böyle bir şüphenin içinde bulunduğu zihni durum ciddi şekilde sarsılır ve imanın gerçekleşmesi mümkün olmaz. İmana zıt olan şüphe, bir iddiadan ziyade, bir tutum, bir durum, bir davranıştır. O kendisini, bir önerme halinde sunmaz. Fakat o imanla bağdaşmaz. Çünkü bir tutum olarak ifade edilen bu şüphe, insanı ümitsizliğe ve ilgisizliğe sevk eder (Özcan, 1997: 49).

İmana götüren şüphe ise, doğru inanca ve doğru bilgiye ulaşmak için bir vasıta durumundadır. Bu şüphe, insanın kendi durumunu diğer durumlarla karşılaştırarak hatalı olma ihtimalini göz önünde bulundurmasıdır. Buradaki şüphe, rasyonel düşüncenin zorunlu bir unsurudur. Bu şüphe imana ulaşmada bir aşama durumundadır ve iman için bir basamaktır. Rasyonel temellere dayanan şüpheyile oluşan iman, bünyesinde risk unsuru taşımadığı için, ona sonradan herhangi bir şeyin zarar vermesi mümkün değildir (Özcan, 1997: 51).

Bütün bu açıklamalar göstermektedir ki, şüphe iman sürecinde geçici bir yere sahiptir, fakat önemli bir faktördür. Şüphe, bilinçli bir imanı sağlayan önemli bir zihni durumdur. İman yolunda sağlam bir şekilde yürünmesini sağlayan bir basamaktır. O zihne bir rahatsızlık verir, fakat bu rahatsızlık geçicidir. O zihni bir hüküm ve karar aşamasına geçmek için zorladığı için zihin ondan kurtulmaya çalışır. Ancak bu kurtulma çalışması tam bir hüküm aşamasını sağlamaz. O imanın bir ön basamağı olan inancın harekete geçmesini sağlar ve iman için iyi bir iş yapar.

#### **1.1.4. İman ve Bilgi**

Bilgi düşünen bilinç ile düşünülen arasında kurulan ilgi, yani kısaca süje ile obje arasında ilişki kurarak var olanlardan haberdar olmadır. Bu anlamda bilgi insan ile evren arasındaki ilişkilerin açıklanmasıdır (Bolay, 1999: 50).

Genel olarak felsefe imanı bilgi zan arasına yerleştirerek onu bilgiden daha aşağı bir derecede görür. Böylece tanrıya inanmak için tanrı hakkında bir şeyler bilmenin gerekli olmadığı, sadece inanmak gerektiği vurgulanmıştır. Bilgiyle elde edilmiş iman hakiki iman olamayacağı ve hakiki iman sadece basit bir tanrıya iman fiilinden ibaret olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde Hıristiyanlıkta da iman bilgiden önce olduğu ve birbirlerini

dışta tuttuğu iddia edilmiştir. İmanın daha aşağı derecede bir delile dayandığı ve dini otoriteyle desteklenmesi gerektiği düşünülerek bilgiyle karşı karşıya getirilmiştir ve aralarında zıtlık görülmüştür (Özcan, 1997: 100).

Fakat araştırmalar göstermiştir ki iman ile bilgi pekâlâ bir arada olabilir. Zira her ikisinin de temelini inanç oluşturmaktadır ve her ikisinde de tasdik vardır. Daha önce de tasdik bölümünde değindiğimiz gibi imanda tasdik merkezi bir yer edindiğine ve bilgide tasdik içerdiğine göre iman ve bilgi birbirinin zıddı değildir. Temel alınan doğru inanç doğrulanabiliyorsa bilgi haline, doğrulanamadığı halde doğruluğu üzerine ısrar edilirse iman haline gelmektedir. Aslında iman belli bir sonucun isteyerek ısrarla kabul edilmesi anlamına geldiğine göre iman bilgiyi de aşabilir. Yani iman bilginin yardımıyla ulaşılan ve bilgiyi de aşarak, bilginin gidemediği bir yere kadar uzanabilir. Bilgi iddiasına dayanan iman daha kuvvetli bir iman olmaktadır. Bilgi iddiası aynı zamanda iman iddiasına dayandığı zaman o iddia daha canlı ve sıcak bir iddia haline gelerek daha fazla önem kazanır (Topçu, 2002a: 134).

Yukarıdaki analizin ortaya koyduğu gibi, bilgi bir çeşit inançtır ve imanla bağlantılıdır. Fakat iman bilgi türlerinden hangisine en çok benzemektedir? Bu soruya düşünürlerin verdikleri cevaplar farklı farklıdır. Genel olarak felsefe, imanı bilgi ile zan arasına yerleştirir ve onu bilgiden daha aşağı olarak görür. İmanı bilgiden daha aşağı gören anlayış, iman ile bilgiyi birbiriyle karşı karşıya getirmiş ve aralarında zıtlık görmüştür. Fakat akılcı düşünürler iman ile bilginin pekâlâ bir arada bulanabileceğini ve birbirlerini destekleyebileceğini savunmuşlardır. Doğru olduğuna inanılan inanç, doğrulanabiliyorsa, bilgi; doğrulanamadığı halde doğruluğu üzerine ısrar ediliyorsa, iman olmaktadır. Görülüyor ki iman ve bilgi birbirini dışta bırakmamakta, bilinen bir şey aynı anda inanılan bir şey haline de gelmektedir. Böylece iman bilgiyi sıcak, canlı, dinamik ve işe yarar bir bilgi haline getirerek onu tamamlamış ve ona katkıda bulunmuş olur. Buradan anlaşılıyor ki imanın bilgiye dayanıp onu daha ileriye götürdüğü ve onu inanç seviyesinden kurtararak doğruluk iddiasına daha çok yaklaşmasını sağladığı çerçevesinde iman ile bilgi arasında bir zıtlık yoktur. Bu da göstermektedir ki, iman bilgiyi kapsar ve bilgiden de daha öteye gidebilir (Özcan: 1997: 101-102).

## 1.2. Akıl

Akıl, İslam düşüncesini şekillendiren önemli kavramlardan biridir. Akıl, iman gibi çeşitli şekillerde tanımlanabilen çok boyutlu ve çok yönlü bir kavramdır. Kuran-ı Kerim başta olmak üzere birçok yerde akıl ve akılla ilgili kavramlar işlenmiştir. İslam düşünürleri akli farklı eserlerde farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Onunla ilgili ortaya konan tanımlar, onu tanımlayan kişinin dini ve felsefi anlayışını yansıtmaktadır. Biz de burada aklın genel kullanımları yanında bizim için özellikle önemli olan felsefi anlamı üzerinde duracağız ve onu tanıtmaya çalışacağız.

Akıl, mastar olarak kaçındırmak, menetmek, alıkoymak, engellemek, bağlamak gibi anlamları ifade eder (İsfehahi, 1961: 342; Zemahşeri, 1960: 647). Arap kültüründe hayvanı bağlamak ile akıl arasında bir ilgi kurulmuş, bağın hayvanı tehlikelerden koruduğu gibi aklın da insanı kötü şeylerde koruduğu düşünülmüştür. Akıl ile ilim arasında da ilgi kurulmuş, aklın ilmi almak için hazır olan güç olduğu kabul edilmiştir (Cabiri, 1999: 274–278). İbn Manzur, *akl* mastarının, Arapça'da ahmaklığın zıddı olarak kullanıldığını söylemiş ve en bilinen anlamının tedbirli davranmak olduğunu ifade etmiştir. Bir diğer anlamının da kalp olduğunu söylemiştir (İbn Manzur, 1990: XI/458–459). Genel olarak, insanda var olan soyutlama yapma, anlama ve kavrama, bağıntı kurma, düşünme, farklılıkların ve benzerliklerin bilincine varma ve tedbir alma gücü gibi anlamlara gelir (TDK, 2005: 49; Doğan, 1999: 27).

Felsefe ve mantık terimi olarak akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden, maddeden şekilleri soyutlayarak, kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyaslar yaparak varlığın hakikatini idrak etmeye, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden güzeli çirkinden ayırmaya çalışan güç veya cevherdir (Bolay: 1989: 238).

Akıl ayrıca vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak, salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve kavram oluşturma yeteneği olarak tanımlanır. Yine akıl, dini bir çerçeve içinde, hak ile batılı, doğru ile yanlış birbirinden ayırt eden ilahi güç diye tanımlanır. Pratik akıl anlamında, genel akıl gücünün bir parçası olarak, belirli eylemlerin niçin gerçekleştiği, bu eylemlerin kendilerinden çıktığı ilkeleri veya bu eylemlerin yalnızca bir araç olduğu amaçları kavrama yetisidir (Cevizci, 2002: 29; Özemre, 2006: 113).

Akıl, Grekçe *nous*, Latince *ratio* ve İngilizce *reason* karşılığıdır. İlkçağdan itibaren birçok düşünür akıl üzerinde durmuş, çeşitli teoriler geliştirerek varlığın izahı ve bilgi teorisi alanlarında farklı ekollerin oluşmasını sağlamıştır. Akli ontolojik olarak ele alan ilk kişi Plotinus'tur. Plotinus akli, tanrıdan sudur yoluyla çıkan ilk varlık olarak düşünmüştür (Çelebi, 2002: 28). Anaxagoras, evrendeki her şeyi aklın düzenlediği ve aklın bütün varlıkların illeti olduğunu söylemiştir (Cabiri, 2000: 19–20). Sokrates ve Platon'da akıl, aldatıcı ve eksik bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncelerin kaynağı olarak görülmüştür (Bolay, 1989: 239). İlkçağda akıl konusunda kapsamlı bir çerçeve çizen en önemli düşünür Aristoteles'tir. Aristo'ya göre akıl, ruhun bilmesini ve anlamasını sağlayan kısmıdır. Ontik bir niteliğe sahip olan akıl olmadan biz hiçbir şeyi bilemeyiz (Ross, 2002: 176-178).

Akıl konusunun tercüme yoluyla İslam dünyasına gelmesiyle ve Müslümanların kendi aralarındaki ihtilafları çözüme kavuşturmak isteğiyle birlikte akıl üzerine düşünme ve akli tefekkür gayretleri başlamış ve bunun sonucunda çeşitli akıl tanımları yapılmıştır (Cabiri, 2000: 17; Alper, 2000: 19). Mutezile kelamcıları, ilk temsilcilerinden itibaren akla büyük değer vermişler, doğru bilginin ancak akılla bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Onlar, İslam'ı tanıtır, kabul ettirebilmek ve onu ispat için akla büyük yer vermişlerdir (Özervarlı, 1997: 102). Mutezile âlimleri Aristoteles'in dile getirdiği akli ilkeleri aklın tartışılmaz kesin nitelikleri olarak kabul etmiş, felsefi fikirlerden de yararlanarak akıl tanımı yapmışlardır. Onlara göre akıl, iyinin kötünün bilinmesini ve kişinin sorumlu olmasını sağlayan bir güçtür (Tekineş, 2001: 205–207; Baktır, 2000: 36). Basra ekolünün önde gelen ve kelami konularda sistematik aklın önderi kabul edilen Mutezile'nin ilk teorisyenci bilgini Allaf akli, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi ve bilgi elde etme kuvveti olarak tanımlar. Yine Mutezili âlim Cübbai akli, kişinin teklife muhatap olması açısından tanımlamaya çalışmış ve akli bilgi olarak ifade etmiştir (Eşari, 2005: 343–344; Altıntaş; 2004: 312-315; 2003: 80). İmam Eşari'nin, Mutezile bilgini Cübbai'nin akıl tarifini tenkitsiz aktardığından dolayı akli ilim arasında fazla bir fark bulmadığını, akıl ile ilmi hemen hemen bir kabul ettiğini ve aklın zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek şeklinde tarif edilebileceğini söyleyebiliriz (Eşari, 2005: 344; Tekineş, 2001: 203). İmam Maturidi akli, birleşebilenleri bir araya getiren ve ayrılması gerekenleri ayıran şekilde tanımlamıştır. Ona göre akıl, evrenin bir parçasıdır

ve insanların hikmet yolundan ayrılmamasını sağlayandır. Bu tanımdan anlaşıldığına göre akıl, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alettir (Maturidi, 2003: 5; Özcan, 1993: 71).

İslam filozoflarından aklın mahiyeti ve fonksiyonları üzerine müstakil bir eser yazan ilk İslam filozofu Kindi'dir (Kaya, 2002: 22). O akılı, “varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher” şeklinde tanımlamıştır. Kindi, aklın mahiyetini ve fonksiyonlarını anlatırken akılı dört kategoriye ayırır. Önce, bütün akledilirlerin ilkesi sayılan, maddeyle hiçbir ilgisi olmayan ve her zaman aktif olan bir akıl, *faal akıl* vardır. İkinci mertebede insanda edilgin bir yapıdan ibaret olan ve güç halinde bulunan *bilkuvve akıl* vardır. Üçüncü mertebede faal aklın kuvve halindeki akla etkisiyle nefiste oluşan *müstefad akıl* bulunur. Dördüncü olarak fiili aklın aktif olduğu akıl olan *beyani akıl* vardır. Bu akıllar insanda meleke olarak bulunur ve zamanla gelişerek oluşur (Kindi, 2002: 185, 260–261).

İslam filozofları arasında akıl kavramını çeşitli eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen, ikinci muallim olarak bilinen Farabi'dir. Akılı ameli ve nazari olarak ikiye ayıran Farabi, nazari akılı dört kategoride inceler. Farabi'ye göre beşeri akıllar üç tanedir ve bu akılların ittisal edeceği ulvi bir akıl daha vardır. İlk mertebede, insanın kendisiyle insan olduğu bilfiil akıl olmaya hazır olan güç halindeki akıl, *heyulani akıl* vardır. İkinci mertebede güç halindeki aklın aktif hale geçmesiyle *bilfiil akıl* oluşur. Üçüncü olarak, varlığa ait formaların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişiyile *müstefad akıl* meydana gelir. Son olarak bu akılların ittisal edeceği *faal akıl* yer alır. İnsan akılı ile faal akıl arasındaki ilişki güneşle göz arasındaki ilişki gibidir. Güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait şekilleri nasıl göremiyorsa; faal akıl olmadan da insan bilgi edinemez (Farabi, 2003: 130-134; 2004: 78-81). Farabi'de akıllar arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Şöyle ki, bir önceki akıl, bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Yani insan akılı somuttan soyuta yükselir ve soyuttan da soyuta inerek varlıkların bilgisini edinir. Farabi'ye göre biricik gerçeklik akıldır. Demek ki akıl insanda sadece bir yeti bir meleke olarak kalmıyor, tüm varlığı kuşatan bir form oluyor (Küyel, 1997: 74).

İbn Sina'nın akıl konusundaki görüşü bazı farklar bulunmakla birlikte Farabi'ninkine benzemektedir. Farabi gibi o da, akıllar arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu kabul eder. Fakat İbn Sina beşeri plandaki akılları üçten dörde çıkarır (Bolay, 1989: 240). Akılı

ameli ve nazari olarak ikiye ayırır. Nazari aklın faal akılla irtibatını üçü kuvve birisi fiil halinde olan dört derecede inceler. Aklın ilk derecesi, nefsin mutlak bilme istidadı olan ve istisnasız her insanda bulunan *bilkuvve akıldır*. İkinci derecede -Farabi'nin tasnifine ek olarak- heyulani aklın daha gelişmiş ve olgunlaşmış hali olan ve varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilere sahip bulunan *bilmeleke aklın* varlığını kabul eder. Üçüncü derecede *bilfiil akıl* gelir ki; ilk oluşan bilgilerin zihinde tam belirlemeye başlaması ve olgunlaşmasıdır. Akli idrakin son derecesi *müstefad akıl* ise, varlığa ait formların bilgi şeklinde tam oluşması ve faal akılla iletişime geçerek düşünülürleri tasavvur etmesidir (İbn Sina, 2005: 112-113). İbn Sina'ya göre faal akıl, akıl olmasıyla madde ve maddesel özelliklerden ayrı bir cevherdir ve faal olmasıyla da *bilkuvve aklı* aydınlatma suretiyle etkin duruma çıkararak akıldır. Faal akıl beşeri akıllara etki ederek hayalde bulunan tikellerin soyut birer kavram ve bilgi haline gelmesini sağlar.

Gazali *İhya-u Ulûmi'd-din* adlı eserinde bu konuya tahsis ettiği bölümde ilmin kaynağı olarak aklı görmüştür. İlmin sahip olduğu değere onun da sahip olduğunu belirtmiş, aklı dünya ve ahiret saadetine vesile olan şey diye tanımlamıştır. *İhya*'da aklın çeşitli anlamlarının bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre aklın dört anlamı vardır. İlki insanın nazari bilgileri anlamak için yaratılıştan sahip olduğu kabiliyet, ikincisi yetişkin bir çocukta normal bir insanda yerleşmiş bulunan zaruri bilgiler, üçüncüsü tecrübelerle elde edilen bilgiler, dördüncüsü ise işlerin akıbetini bilmek ve ameli ilimle birleştiren ve devamlı saadeti kazanma kabiliyetidir (Gazali, 1974: I/209, 215–216). O felsefecilerin yaptığı akıl ayrımını değil de kelamcıların akıl taksimini kabul etmiştir. Buna göre akıl, *garizi akıl* ve *müktesep akıl* diye ikiye ayrılır. Garizi akıl, her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Müktesep akıl, garizi aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşur. İnsanın yükselmesini sağlayan bu akıldır (Ayman, 1997: 70-71).

İkinci bölümde görüşlerini inceleyeceğimiz Nurettin Topçu'nun iman kavramının yanında akıl kavramını nasıl anlamlandırdığını ortaya koymak için bu kavramın genel olarak ne ifade ettiğini ve İslam düşünürlerince nasıl anlaşıldığını ortaya koymuş bulunmaktayız. İkinci bölümde akıl kavramını Topçu'nun nasıl anlamlandırdığını ortaya çıkaracağımız için bu kadarını yeterli bulmaktayız.



### 1.3. İmancılık ve Akılcılık

Dini inançların kabul veya reddedilmesinde aklın bir rolünün olup olmadığı, eğer yoksa imanın nasıl gerçekleştiği sorusuna verilen cevaplar din felsefesinde iki farklı ana kolu oluşturmuştur: İmancılık ve Akılcılık. Aklın iman konusunda hiçbir fonksiyonunun olmadığı veya olamayacağı görüşünü savunanlar genel olarak İmancı (Fideist), akıl olmadan imanın söz konusu olamayacağını savunanlar ise Akılcı (Rasyonalist) olarak kabul edilmiştir. İşte İmancılık ve Akılcılık, Rasyonalist ve Fideist kişiler arasında her zaman için bir savunu konusu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Biz de bu bölümde, sonraki bölümde işleyeceğimiz düşünürün bakış açısının daha iyi anlaşılması için bu iki savunu konusunu kısaca tanıtacağız.

Tezimizin konusunu teşkil eden Topçu'da iman akıl ilişkisinin anlaşılabilirliğinin bir yolunun da bu felsefi sistemlerin ne ifade ettiklerinin bilinmesi gerekliliğidir. Zira Topçu bizzat kendisi bu kavramları kullanmış, ne ifade ettiklerini, eksik yönlerini ve kendisinin bunlara verdiği anlamları işlemiştir.

#### 1.3.1. İmancılık ve Çeşitleri

İmancılık (fideizm), bilgiyi ilahi vahye dayandıran, aklın bize eşyanın hakikatini öğretemeyeceğini, onun ancak zahiri olanları tasnif edebileceğini söyleyen felsefi okul olarak kabul edilir. Bu okul, aklın rolünü sınırladığı için, akılcılığın zıddı olmaktadır (Bolay, 1999: 216). İmancılığı dini epistemolojide, temel dini inanç ve öğretilerin, akılla kanıtlanabileceğini ve aklın bu noktada bir işe yarayacağını kabul etmeyen, dinsel doğruların ancak imanla kabul edilmesi gerektiğini savunan felsefi sistem olarak da tanımlamak mümkündür (Alpyağıl, 2002: 13).

İmancılık, kavram olarak farklı şekillerde tanıtılmaktaysa da genel olarak, “dini inanç sistemlerinin rasyonel değerlendirmeye tabi olmadığı görüş” olarak ifade edilmektedir. Örneğin, Tanrının var olduğuna ve onun bizi sevdiğine inandık demek, bunu herhangi bir kanıtla ve akıl yürütmeye dayanmayan bir şekilde kabul ettiğimizi ve Tanrının sevgisini kanıtlamayla veya çürütmeye uğraşmadığımızı da tasdik ettiğimizi söylemektir (Peterson ve diğ., 2006: 57).

İmancıya (imancılık anlayışına mensup kişi) göre, dinde var olan asli kurallar, imanın kendisidir, yani iman etmek için yeterlidir. İmanın kendisi, insan hayatının ana

unsurudur, kişinin nihai amacıdır. Bundan anlaşılmaktadır ki, fideistlere göre bir kimsenin imanının akli kriterlerle açıklanması saçma olmaktadır. Böyle yapılması hakiki imanın yokluğuna delalet edip, Tanrının sözünün bilimle veya akılla anlaşılmaya çalışılması, Tanrıya değil, bilime veya akla imanın göstergesidir. Fideist bakış açısına göre, bir dine veya dini inanç esaslarına, hiçbir akli değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak ve bu imanı bu şekilde devam ettirmek gerekir (Yaran, 2002: 64).

İmancılığa göre, dini hakikatler üzerinde, akli bir düşünme tehlikelidir. Şundan dolayı tehlikelidir ki, inanmayan bir insanın dini inançların doğruluğu üzerine düşünüp de iman etmesi çok zordur. İman etmeyen birisinin dini inançların doğruluğunu görebilmesi, araştırma yapmadan öncelikle iman etmekle mümkündür. Buna göre iman, dini inançlar üzerine düşünmenin ön şartıdır. Kısaca İmancılık, akıl ile imanın hiçbir şekilde birbirleriyle uzlaşamaz oldukları ve aklın iman konusunda kişiyi doğru inanca ulaştıramayacağı görüşü etrafında temellenmiştir (Alpyağıl, 2002: 14).

Dindeki imanın hiçbir şekilde ispat veya delile ihtiyaç duymayacağı ve imanın bir zorunluluk olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi, bazı insanlara saçma gelmiştir (zaten bu düşüncüyü saçma kabul etmek İmancılığın reddiyesini ve karşıtını ortaya çıkarmıştır: Akılcılık). Fakat hakiki bir İmancı, ispat ve delile ihtiyaç duymamakta herhangi bir sakınca görmez, hatta bunun böyle olmasını savunup, bundan memnun olur (Peterson ve diğ., 2006: 58).

Fideizmin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilen Kierkegaard, dinin hakikatini objektif, akli ve duygudan yoksun olarak arayanları küçümser. Objektif, akli araştırma tam olarak sonuca ulaştırmaz. Belirli bir yaklaşma sağlar fakat ona hiçbir zaman tam olarak ulaşamaz. Her zaman yeni bir delil, yeni bir ispat parçası, yeni bir bilgi kaynağı çıkabilir. Ona göre gerçekte insan, Tanrının varlığını ve onun insanı sevdiğini ispatlasaydı, o zaman Tanrıya iman etmek imkânsız gibi bir şey olurdu. Hatta insanın araştırması başarılı olmuş olsa dahi, bu Tanrıyı bilme amacını kolaylaştırmaz, daha da zora sokardı (Kierkegaard, 1997: 187-189).

“İman etmek için delil ve ispat toplamak faydasızsa, insanlar nasıl iman eder?” sorusuna İmancılar şöyle cevap verir: İspata ve delile ihtiyaç duymadan bağlanmak zorundasın. İnanıcının doğru olduğunu gösterecek ispat ve delile sahip olmadan inanarak, iman sıçramasını yapmak gerekir (Peterson ve diğ., 2006: 59).

İmancılık açısından, imanı rasyonel bir biçimde, aklen temellendirmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü imana konu olan veriler, ancak iman yoluyla kabul edilir, sonra değerlendirilebilir. İmancılar, rasyonel düşüncenin imanı eleştirmesini uygun görmemektedirler. Rasyonel olmayan bir sahada rasyonel bir eleştirinin tutarlı olmayacağını belirtirler (Yaran, 2002: 65).

Yukarıda da değindiğimiz gibi düşünürlerin ait oldukları dinsel geleneklere ve felsefi disiplinlere göre tanım yapmış olmaları, imanın özündeki anlamı yitirmemiştir. Bu farklılıklara rağmen genel olarak fideizm (imancılık), iman ile aklın hiçbir şekilde birbirleriyle uzlaşamaz olduğu ve imanda aklın yerinin bulunmadığı eşeklinde tanımlanır. Fakat bu tanım zannımızca, fideizm için değil de katı fideizm için yapılmış gibi gözükmektedir. Batı felsefe literatüründe normalde fideizm diye tanımlanan görüşün, aslında katı fideizm diye belirtilmesi daha uygun gözükmektedir (Alpyağıl, 2002: 15). Fideizmin de aslında daha ılımlı bir yanının olduğu bazı düşünürlerce özellikle vurgulanır. Bundan dolayı fideizmin yani katı imancılığın karşısına veya yanına bir de tahkiki (ılımlı) imancılığın konması uygundur (Yaran, 2002: 62-65). Biz de bu görüşü benimsemekle daha tutarlı bir anlayışın oluşacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla imancılığı iki ana gruba ayırıp değerlendirmek isabetli gözükmektedir: Birincisi Katı İmancılık, ikincisi ise Tahkiki İmancılık. Şimdi bu tasnife göre kısa bir değerlendirme yapalım.

### **1.3.1.1. Katı İmancılık**

Katı imancılık, aslında Batı felsefe literatüründe imancılığın karşılığıdır. Türkçede imancılık terimiyle karşılanan fideizm, normal bir imancı tavır değil, katı, sert, aşırı, radikal bir imancı tavidir. Felsefe literatüründe katı imancılık diye bir terim göze çarpmamakta, sadece imancılık terimi kullanılmaktadır. Cafer Sadık Yaran, akılcılığın ikiye ayrıldığı gibi imancılığında ikiye ayrılması gerektiğini belirtir ve yukarıda değindiğimiz ayrımı yapar. İmancılığın, akılcılıktaki katı ve eleştirel olan bölümlerinin hangisinin karşısında yer alması gerektiği gerçekten muammadır. Yaran, imancılığın katı akılcılığın karşıtı olduğunu ifade ederek onun, aslında katı imancılık diye belirtilmesi gerektiğini söyler (Yaran, 2002: 62-63).

Katı imancılık, bir dine veya dini inanç esaslarına, hiçbir akli değerlendirmeyi sokmadan inanmak ve bu imanı bu şekilde sürdürmek gerektiğini savunan ekol olarak

anlaşılabilmektedir. Tarih boyunca da genellikle imancılık bu şekilde anlaşılmıştır. Kierkegaard, Pascal, Marcel gibi düşünürlerin imancılık anlayışı katı imancılık olarak değerlendirilebilir. Gabriel Marcel'e göre, "gerçek inanan inanmak için dokunmaya, düşünmeye, bilmeye ihtiyacı olmayandır." Marcel, rasyonel düşüncenin imanı eleştirmesini uygun görmez. Ona göre, iman, Tanrı ile birey arasında rasyonel olmayan bir alandaki bir bağlanma ve bir katılma aktıdır (Yaran, 2002: 65). Kierkegaard da, imanı, tamamen bireyin içselliğinin sonsuz tutkusu ile kesinsizlik arasındaki çelişki olarak tanımlar. Ona göre, Tanrı nesnel olarak kavranabilse inanmış olunmaz, bu yapılamadığı için inanmalıdır (Kierkegaard, 1997: 187-190).

Cafer Sadık Yaran'a göre katı imancılık, İslamiyet'in veya herhangi bir dinin öngördüğü hatta uygun gördüğü bir anlayış değildir. Çünkü akli değerlendirmelere hiç önem vermeyen bir dinin gerçekten en doğru din olduğu nasıl bilinecektir. Dünya üzerinde sahte ve batıl dinlerin olduğu bilindiğine göre, insan inandığı dinini ve diğer dinleri değerlendirmeye tabi tutmazsa, batıl bir dine inanıp inanmadığını nasıl bilebilir ki? Ayrıca insan kendi dinini değerlendirmeye tabi tutmazsa, başkalarına kendi dinini nasıl anlatıp insanları kendi dinine nasıl davet edecektir? Yaran'a göre bunun gibi sorular katı imancılığın gerçek anlamda pek mümkün ve uygun olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla katı imancılık anlayışı, radikal bir tutum olarak gözükmekte ve birçok yönden eleştirilebilecek tarafları bulunmaktadır (Yaran, 2002: 65).

### **1.3.1.2. Tahkiki İmancılık**

Tahkiki imancılık, akıl ve araştırma sonucu ulaşılan iman olarak tanımlanabilir. Gazali'nin Bağdat'ta medrese hocası iken bir arayış içine girip, ispat ve delillerle arayıp bulduğu iman tahkiki iman olmaktadır. Dolayısıyla tahkiki imana ulaşabilmek için şüphe, akıl ve araştırma söz konusudur. Yaran'a göre Gazali'nin *İhya*'da değindiği, ariflik derecesi ile ilişkisi olmayan insanların ortalama bir akıl ve belirli bir araştırma sonucu ulaşacakları iman (Gazali, 1974: III/35) tam da tahkiki imandır. Tahkiki imancılığın başlangıcı eleştirel akılcılıktır. Tahkiki imancılık, rasyonel düşüncüyü ve değerlendirmeyi önceler. Katı imancılıktan farkı, riskli olup, iman sıçramasına dayanmaması, akıl ve şüphe yardımıyla ulaşılmıştır (Yaran, 2002: 76-77). Bu anlayışı ılımlı imancılık olarak adlandırıp ona göre izah yapanlar da olmuştur (Özcan, 1999: 169).

Gazali'ye göre imanın üç derecesi vardır: 1. Avamın imanı: İnsanlardan kültürsüz olanların yani avamın imanıdır. Bu iman katıksız taklitten ibaret olan imandır. Bu imana taklidi iman da denebilir. 2. Kelamcılarının imanı: İnsanlardan araştırmacıların yani kelamcılarının imanıdır. Araştırarak, ispatlandırarak iman etmedir. Bu imana da tahkiki iman denebilir. 3. Ariflerin imanı: İnsanlarda arif olanların imanıdır. Bu iman tafsili imanında ilerisinde yakın nuru ile bilinen imandır (Gazali, 1974: III/34–35). Demek ki tahkiki imana ulaşmak için, şüphe ve araştırma gereklidir. Yaran'a göre, Gazali'nin ikinci sırada saydığı iman, bir epistemolojik iman anlayışı olarak tahkiki imandır (Yaran, 2002: 76).

Tahkiki imanın başında eleştirel akılcılığınkine benzer bir süreç gözükmektedir. Yani tahkiki imanın başlangıcı eleştirel akılcılıktır. Aynı şekilde eleştirel akılcılığın sonunda da tahkiki iman denebilecek, şüphenin ve araştırmaların neticesine dayanan ve bir iman için gerekli olan teslimiyeti de barındıran bir iman anlayışı bulunmaktadır (Özcan, 1999: 168-169). Zaten ileriki sayfalarda değineceğimiz eleştirel akılcılık, tahkiki imanda mevcut olan şüphe ve araştırmayı rehber edinerek eleştirel bir imana ulaşır fakat teslimiyete de karşı çıkmaz. Bu durum, eleştirel akılcılık ile tahkiki imancılığın birbirini dışta tutan değil, birbirini tamamlayan görüşler olduğunu gösterir. Eleştirel akılcı yöntemine uygun bir değerlendirmenin sonu tahkiki iman; tahkiki imana ulaşma çabasının başı da eleştirel akılcı yöntemine benzer bir araştırmadır (Yaran, 2002: 79).

### **1.3.2. Akılcılık ve Çeşitleri**

Akılcılık (rasyonalizm), genel olarak, evreni bir bütün olarak akılla ve düşünceyle yorumlamayı, yaşamı aklın ilkelerine göre düzenlemeyi amaçlayan, aklın önceliğini ve üstünlüğünü bilginin kaynağı olarak görüp, akli savunan felsefi sistem olarak tanımlanır (Cevizci, 2002: 30). İnanç ve davranışlarımıza karar verirken akla kesinkes güvenme akılcılığı ifade eder. Empirisizmin karşıtı olan ve hakikatin duyu verilerine güvenmeden salt akılla bilinmesi tezi de akılcılıktır (Özervarlı, 1997: 102). Dini epistemolojide akılcılığı, inancın doğrularına vahiy ya da iman ile değil, salt akıl ile ulaşılabileceğini müdafaa eden, tanrının ve âlemin akıl ile kavranabileceğini savunan öğreti olarak tanımlamak mümkündür. İmanın ya da dinin reddedilmesi durumu da akılcılığı tanımlayabilmektedir (Abrahamov, 2003: 138).

Akılcılık, inançlarımızı ve yapacağımız eylemleri belirlerken akla tam güvenmek başka şeye de inanmamaktır. Akılcılık, doğrunun ölçütünün duyularda değil, akılda ve düşünmede olduğunu savunan bir öğretilerdir. Akılcılar, akla ve akıl yoluyla varılan yargılara güvenip, akıl dışı ve akıl yoluyla varılmayan hiçbir şeyi kabul etmezler. Onlara göre akıl yoluyla kazanılan bilgiler, güvenilir ve bağlayıcıdır. Akıl dışı kazanılanlar ise yanlıştır ve bağlayıcı değildir. Akılcılara göre, bilginin evrenselliği ve doğruluğu deneyden değil, yalnızca akıldan çıkartılır. Akılcılar, bilginin konusunun hakikat olduğuna, hakikatin ise objektif ve evrensel olup, sübjektif olmadığına inanırlar. Bu objektiflik ve evrenselliği de ancak akıl sağlayabilir (Bolay, 1999: 9–11).

Nurettin Topçu'nun ifadesiyle "akılcılığın esaslı karakteri, bizde hayvanlarla ortak olarak sahip olduğumuz duyulardan başka, yalnız insana mahsus olan aklın bulunduğunu ve hakikatin mutlak kaynağı olduğunu" kabul etmektir. Akılcılar, akıl ilkelerinin deneylerle değil doğuştan bizde varlığını kabul ederler. Onlara göre bütün bilgilerimizin temelini akıl ve aklın ilkeleri teşkil eder. Akıl ilkeleri evrensel oldukları gibi zorunludurlar. Her türlü deneyden önce zihnimizde bulunurlar (Topçu, 2002c: 53).

Akılcılar, inançlarımız ve fiillerimiz konusunda akla ve zekâyâ güvenir. Duyular ve tecrübeler ise hakikatin ancak sınırlı bir kısmını kavrayabilir. Tasavvurlar ve ilk prensiplerin kaynağı tecrübeler değil, akıldır (Çelebi, 2002: 30). Bu nedenle akla güvenmek, diğerlerine ise şüpheyile bakmak gerekir. Evrensel ve zorunlu bilgi deney ve tecrübeden değil, akıldan ya da onun ürettiği düşünceden türetilir. Burada rasyonelliğin "takdir etme, değer koyma, tutarlılık, uygunluk ve şümulülük özellikleri" öne çıkmaktadır (Aydın, 1997: 109).

Görüldüğü gibi akılcılık, doğru bilginin kaynağı olarak yalnızca akli görmekte ve akıl dışında bir bilgi kaynağı kabul etmemektedir. Yalnızca tümevarımsal ya da tündengelimsel akıl yürütmenin bize gerçek bilgi verebileceğini savunur. Bundan dolayı akılcılık, vahyin, imanın ve duyguların bilgi kaynağı olamayacağını öne sürer. Manevi sahadaki gerçeklerin semada değil de doğada görüldüğünü söyler. Akıl yoluyla kazanılan bilgiye duyulan inancı, akıldışı yoldan kazanılan inanca ve duyguların yerine de akla duyulan inanca tercih eden bir anlayıştır (Bayrakdar, 1997: 23).

İslam dünyasında akılcılık deyince ilk akla gelen şey Mutezile akılcılığıdır. Mutezile ve akılcılık, İslam düşüncesinde birbiriyle özdeş iki kelime olmuştur. Mutezile İslam

coğrafyasına kültürleriyle katılan insanlara İslam'ı yaymak için ispat ve izahta özellikle akla yer vermiştir. Akıl onlar için, şer'i delillerdendir. Hatta ilk delildir. Mutezile akla değer verir ama vahyi bir kenara atan akılcılık yapmaz. Mutezile akılcılığında, Akılcılığın aksine, Tanrı'dan bağımsız bir akılcılık söz konusu değildir. Vahiy, Mutezili kelamcılarını için akla yol gösterici olarak kabul edilmiştir. Mutezile akılcılığında Allah'ın iradesi ile insanın kesin bilgiye ulaşma kapasitesine olan inançları ve güvenleri ortaya çıkar. Kısaca onlar İslam dünyasında akla en fazla değer veren ve onu kullanan ekol olarak tanınmışlardır (Özervarlı, 1997:102–104; Altıntaş, 2004: 311-312).

Akılcılığın farklı şekilleri vardır. Birincisi; bilgimizin kaynağı meselesinde, tecrübenin bize bilgiyi ve akıl yürütmemize vasıta olan prensipleri veremeyeceğini savunan öğretisi. Yani kısaca tecrübenin bilgi veremeyeceğini savunur. İkincisi; bilginin değeri meselesinde, aklın kanunlarının eşyanın da kanunları olduğundan insan aklının hakikati tanımaya kabiliyetli olduğunu savunan doktrin. Yani kısaca, aklın verilerinin hakikati ifade ettiğini savunur. Üçüncüsü; zihni faaliyetin hâkimiyeti konusunda, akli olarak sonuç çıkarmak tarzı ki aklın bunu en iyi şekilde yaptığını savunan doktrindir. Yani aklın anlaşılacak şeyleri araştırarak neticeye ulaşabileceğini savunur. Dördüncüsü; dini sahada, aklın zorunlu olduğunu yahut imanı tasdik için aklın yeterli olduğunu savunan doktrin. Yani aklın iman için zaruri olduğunu savunur (Bolay, 1999: 9–10).

Görüldüğü gibi akılcılığın çeşitli tanımları ve çeşitli şekilleri bulunmaktadır. Bizi burada ilgilendiren dini sahada kullanılan akılcılıktır. Dini epistemolojide kullanılan akılcılık, iman için aklın zorunlu olduğunu savunan anlayıştır. Bu anlayış, dinin doğrularının ancak akılla kavranabileceğini savunur. Aklın asli hakikatleri tek başına kavrayabileceği esasına dayanır. Akla güvenilmesi gerektiği ve onunla elde edilen bilgilerin doğru olduğu, dolayısıyla dini konuları da akla göre değerlendirmek gerektiğini savunur. Aklın onayladığı şeylerin kabulünün gerekliliğini özellikle ifade eden bir doktrindir (Çelebi, 2002: 31). İşte bu gibi anlamları ifade eden dini sahadaki akılcılığın genel olarak iki kategoriye ayrıldığı birçok düşünür tarafından kabul edilmiştir: Birincisi Katı Akılcılık, ikincisi ise Eleştirel Akılcılık. Şimdi bu tasnife göre kısa bir değerlendirme yapalım.

### 1.3.2.1. Katı Akılcılık

Katı akılcılık, bir dini inanç sisteminin uygun ve rasyonel bir şekilde kabul edilmesi için, bu inanç sisteminin doğru olduğunu ve herkese inandırıcı gelecek şekilde ispatlanmasının mümkün olması gerektiğini savunan görüştür (Peterson ve diğ., 2006: 52). Buna göre akıl, dini bilginin zaruri faktörüdür. Tamamen aklın verileri tarafından ispat edilmiş olan her çeşit ifade ve aklın anlama imkânlarını aşmayan her türlü nass akıl tarafından kanıtlanmalıdır (Bolay, 1999: 10). Yani katı akılcılık bir dini inanç sisteminin doğruluğunun akılla bilinmesi gerekliliğini vurgular.

Katı akılcılığa göre, herhangi bir inanca, yetersiz delile dayanarak inanmak herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır. Katı akılcı, imana baştan savma bir şekilde başvurmaz; görüşünün doğru olduğunu kanıtlamaya çalışır ve aynı şeyi yapması için insanlara da tavsiyede bulunur. Katı akılcılık, aklın tarafsız bir insani meleke olduğunu ve dünya görüşlerinin ne olduğuna bakılmaksızın bütün meselelerin ispat etmede kullanılabileceğini kabul eder. Katı akılcı, herkesin kendi argümanlarıyla ikna olmaması durumunda hemen pişmanlık duymaz. Katı akılcının bu durumda söyleyeceği, argümanlarının sağlam ve herkes için ikna edici olduğu, fakat sadece bu özel durumda yanlış giden bir şeylerin bulunduğudür. Yoksa genel itibariyle argümanlarda bir problemin bulunması söz konusu değildir (Peterson ve diğ., 2006: 55–56).

Katı akılcılığın en önemli fikir babası İngiliz matematikçi ve felsefeci W. Clifford'dır. Clifford, bir inancı yeterli delil olmadan kabul etmenin, kişinin kendisi ve özellikle başkaları için yol açabileceği ciddi tehlikeleri olduğunu vurgular. Yetersiz kanıta dayalı inancı sadece yanlış ve temelsiz değil, aynı zamanda ahlak dışı, tehlikeli ve zararlı olarak görür. Ona göre bir kimsenin, inanmak için delillerle uğraşmaya vaktinin olmadığını ve argümanların mahiyetini anlayabilmesinin zor olduğunu ifade etmesi çok saçmadır. Çünkü bu durumda o kişinin inanmaya da vaktinin olmaması gerekir (Özcan, 1999: 161). Bildiğini ve inandığını iddia edip geçerli bir sebep gösteremeyen insanlar hayal kırıklığı yaşatır ve insanlık için var olan ödevine kafa tutmuş olur. Bu hayal kırıklığı göz önüne alındığında, hakiki bir ispat bulma arzusu anlaşılabilir olmaktadır. Ona göre, yetersiz delile dayanan her inanç kınanmaya layıktır. Bir kimsenin inanmaya hakkı olması için ciddi bir düşünme ameliyesini yapması gerekir. Clifford'un görüşüne göre, hiçbir dini inanç sistemi bütün inançlarımıza hâkim olması gereken yüksek



ispatlama standartlarında değildir; bundan dolayı makul bir kişinin inançsızca devam etmesi problem değildir (Akdemir, 2007: 45; Batak, 2008: 91-92).

Katı akılcılığa yapılan itirazlar oldukça fazladır: Özellikle hayatlarını kazanmak için çok çalışması gereken ve yeteri kadar eğitilmemiş olan insanların ciddi bir düşünme ameliyesini yapması ve inançta ispat araması ne kadar mantıklıdır? Yine, her insanın bunu yapacak yeteneği var mıdır? Ayrıca katı akılcıların üzerinde ısrar ettiği türden bir akli ameliye iman için gerekli midir? Peki, katı akılcılık uygulanabilir mi?

Katı akılcılar yukarıdaki soruların hepsine karşılık bir cevap bulurlar. Fakat verilen cevaplar tatmin edici değildir. Çünkü bu güne kadar hiçbir dini inancı bütünüyle ve herkese akli olarak kanıtlamak mümkün olmamıştır. Katı akılcılık, dini inanç sistemlerinin değerlendirilmesinde, ne mümkün ne gerekli ve ne de arzu edilir bir anlayış olarak gözükmemektedir. Kişi iman ederken ispat edilebilir ve aklen garanti edilebilir olanın ötesine çıktığına göre dini inanç sisteminde katı akılcılık pek de uygun gözükmemektedir (Yaran, 2002: 63).

### **1.3.2.2. Eleştirel Akılcılık**

Eleştirel akılcılık, dini inanç sistemlerinin kesin ispatı imkânsız olmakla birlikte, böyle bir sistemin aklen eleştirilip değerlendirilebileceğini savunan görüştür (Peterson ve diğ., 2006: 63). Eleştirel akılcılık dini inanç sistemlerinin akli ve eleştirel olarak değerlendirilebilmesinin mümkün ve gerekli olduğunu fakat bu değerlendirmenin sonucunun herkesi bağlayacak bir kesinlikte olmasının mümkün ve gerekli olmadığını savunan anlayıştır (Yaran, 2002: 67).

Eleştirel akılcılık, dini inançları değerlendirmede akli yeteneklerimizi özellikle kullanmamızı ister. Bir inanç sistemi lehine kurabileceğimiz en iyi delilleri kurmayı ve sonra da bunu alternatif sistemler için kurulan delillerle karşılaştırmayı içerir. Eleştirel akılcılık, bizden bunu yapmayı ister, fakat böyle bir araştırmanın sonucunun kesinliği konusunda şüpheli olmamızı da ister. Dini inançların doğruluğunun kesin olarak ispatlanması mümkün değildir, fakat akıl o inançları eleştirmede ve değerlendirmede etkindir. Ayrıca burada akıl, sorgulanamaz değil, yetenekleri mütevazı ve sınırlı olan eleştireldir (Peterson ve diğ., 2006: 63).

Eleştirel akılcılık, dini inanç konularında aslında mümkün olandan daha büyük bir rasyonel kesinlik iddiasında bulunmamamız gerektiğini savunur. Fakat bu dünya veya öteki dünyayla ilgili hayatımızın kararını verirken akli düşünce ve değerlendirme güçlerimizi kullanmaktan kaçınmamamız gerektiğini de belirtir. Değerlendirilmek istenen inanç sistemi için elden gelen en iyi delillerin ve argümanların geliştirilmesi ve sonra da alternatif sistemler ile karşılaştırılmasını gerektirir. Eleştirel akılcılığa göre söz konusu inanca yöneltilen başlıca itirazlar dikkate alınmalıdır ve söz konusu inancı kabul etmenin lehinde ve aleyhindeki nedenler incelenmelidir (Özcan, 1999: 175).

Eleştirel akılcılık terimi, Karl Popper'in yazılarına dayanır. Popper rasyonalizm ile irrasyonalizm arasındaki anlaşmazlıkta rasyonalizmin tarafında bulunduğunu belirtir ve akılcılığın aşırı yönlerine de karşı olduğunu ifade etmek için onu ikiye ayırır: Eleştirici akılcılık, eleştirici olmayan akılcılık. Popper eleştirici olmayan akılcılığı eleştirerek eleştirici akılcılığı savunur. Popper'in bu anlayışından esinlenerek oluşturulan eleştirel akılcılık, dini inançların değerlendirilmesiyle ilgili hiçbir rasyonel kuşkuya yer vermeyecek şekilde kesin olma derecesinde değildir. Bu anlayışa göre akıl her zamanda ve her mekânda, insanı ikna edici bir ispatlama imkânı sunmaz (Demir, 2000: 57).

Eleştirel akılcı, ilk önce incelemek için bir dini inanç seçer. Bir inanç seçtikten sonra, söz konusu inancı mümkün olduğunca aslına sadık kalarak anlamaya çalışır. İncelenecek inancı bütünüyle anladıktan sonra bu inancı kabul etmenin lehindeki ve aleyhteki sebeplerini araştırır. Bütün bunları yapan eleştirel akılcı sahip olduğu imani bakış açısına daha sıkı sarılması ve inancına daha derinden bağlanması sonucuna ulaşır. Ele alınan dini inancın mantıksal olarak tutarlı olup olmadığını inceler. Dini inanç görüşlerinin akliliği üzerine tefekkür eder, onların tatminkâr olup olmadıklarını araştırır. Bu araştırmadan umulan, kişinin araştırılan dini inanç hakkında daha derin bir anlayışa sahip olmasını ve bu dini inancı kabul veya reddetmenin neye mal olacağını takdir etmesini sağlamaktır (Peterson ve diğ., 2006: 67; Yaran, 2002: 72).

## **BÖLÜM 2: NURETTİN TOPÇU'DA İMAN AKIL İLİŞKİSİ**

Nurettin Topçu çağdaş Türk düşüncesinin önemli isimlerinden biridir. Onun eserleri incelendiğinde sırf siyasi ve edebi mahiyette eserler olmadığı, çoğunluğunun felsefi ve tasavvufi mahiyette olduğu görülür. Fransa'da Sorbonne üniversitesinde felsefe alanında doktora çalışması yapan ilk Türk olmasının yanında o, bir felsefi hareketin Türkiye'deki en önemli temsilcisidir. Bu felsefi hareket, Hareket (Action) Felsefesidir. Topçu, hemen hemen bütün düşüncelerini bu felsefe etrafında şekillendirmiştir. Ahlaktan siyasete, kültürde sanata, eğitimden dine bütün alanlarda bu felsefeden yararlanmış ve bu felsefeyi savunmuştur.

Biz de bu bölümde öncelikle Nurettin Topçu'nun akıl ve imanla ilgili görüşlerinin temelini oluşturan hareket felsefesine değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Nurettin Topçu ve Hareket felsefesi başlığını taşıyan ilk kısımda kısaca hareket felsefesini, hareketin ne olduğunu ve Nurettin Topçu'yla bağlantısını ele alacağız. Sonraki başlıkta Nurettin Topçu'da akıl kavramını ve onun akılla birlikte değerlendirdiği kavramları inceleyeceğiz. Daha sonra ise, Nurettin Topçu'da iman kavramını, imanla bağlantılı isyan kavramını anlatıp son olarak imanın akılla ilişkisine değineceğiz.

### **2.1. Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi**

Nurettin Topçu, bir Hareket felsefecisidir. Hareket felsefesinin Türkiye'deki en önemli belki de tek temsilcisidir (Kök, 1995: 14). Hareket felsefesi, 1861–1949 yılları arasında yaşayan Fransız filozofu Maurice Blondel tarafından ortaya konan bir felsefi sistemdir. XVIII. Yüzyıldan itibaren batıda gelişen materyalist-pozitivist akımların karşısında insanlığın kurtuluşunu ahlaki ve insani değerlerin yükselişinde gören spiritüalist bir felsefe akımıdır (Topçu, 2002a: 20).

Hareket felsefesinin kurucusu Blondel özellikle iki problem ile ilgilenmiştir: 1. Düşüncenin aksiyonla olan ilişkisini sorgulayarak, bunu hayatın bir kritiğini ve pratiğin bir ilmini teşkil edecek şekilde araştırmak. 2. Felsefe din ilişkisini akılcılık kadar imancılığı da dışarıda bırakarak araştırmak (Bolay, 1999: 193; Kök, 1995: 14).

Blondel'in felsefesi özellikle, onun din felsefesinin temel kavramlarından olan iman ile akıl konusundaki görüşleriyle önem kazanmıştır. Blondel'e göre akıl ile iman arasındaki

ilişki hakkında üç argüman konabilir: İlk olarak, akıl ile iman arasında büyük bir zıtlık vardır ve biri diğerine feda edilir. İkinci olarak, ikisi arasında ilk bakışta gözükmeyen derin bir ahenk vardır. Son olarak, aklın kendi yetersizliğini görerek deruni boşluğunu iman tarafından doldurmaya izin verdiği kabul edilir. İlk iki argümanı savunan birçok filozof olmuştur. Ancak üçüncü yolu ilk teklif eden Blondel'dir. Blondel'e göre iman, insana aklın vermediği bir şeyi verir ve böylece onu tamamlar. İman ve akıl birbirine zıt değil, birbirinden ayrı değil birbirinin tamamlayıcısıdır. Akıl kendi eksikliğini görerek imana başvurur. Ona göre ne akılsız imana gidilir, ne de imansız sırf akılla hakikate ulaşılır (Kök, 1995: 16-17).

Hareket felsefesi bütün bir varlığı harekete icra eden bir felsefedir. Özellikle insan ve din ağırlıklı felsefe yapan bir sistemdir. Bu felsefeye göre, bu sisteme girilmedikçe yani hareket dünyasına girilmedikçe insan tanınmaz. Tek başına düşünce insanın bütünü oluşturmaz. Düşünce dışında da insanı oluşturan şeyler vardır ki işte bu harekettir. Bu felsefeye göre hareketi hayatın merkezine koymak gerekir (Kök, 1995: 15).

Nurettin Topçu, Hareket felsefesini bizzat o felsefenin kurucusuyla çalışarak öğrenmiş ve hayatına uygulamaya çalışmıştır. Fransa'da eğitim gördüğü sırada Hareket felsefesinin kurucusu mistik filozof Maurice Blondel ile tanışmış ve bu tanışıklık dostluğa dönüşmüştür. Türkiye'ye döndükten sonra bile onunla mektuplaşmış ve çeşitli dergilerde hareket felsefesiyle ve Blondel'le ilgili yazılar yazmıştır (Kara, 1998: 115).

Nurettin Topçu, çıkarttığı Hareket isimli derginin ilk sayısında -1939- Blondel'in Hareket (Action) adlı kitabının -kendi ifadesiyle- bir hülâsasını yazmıştır. Yazısına Blondel'in "Hareket, insanla Allah'ın bir terkididir" sözüyle başlamış ve Hareket felsefesinin bir nevi özetini yapmıştır. Burada sözü edilen hareketin insan hayatında her zaman ve her yerde olan bir olay, hatta bir zaruret olduğunu yazmıştır. Hareketin hiçbir sistem tarafından inkâr edilemeyeceğini ve herkesin önüne çıkan meselenin çözümünü en iyi onun vereceğini belirtmiştir. Topçu her harekette bir iman hareketi bulunduğunu vurgular ve sadece iradenin insanı kımıldatmasıyla bunun olamayacağını söyler. Ona göre insanda aklın temeliyle oluşan inanç bir ileri seviyeye ulaşarak iman hareketini doğurur. Bu düşüncesi -ileriki sayfalarda da değineceğimiz gibi- onun imanın kaynağına akli koyduğu tezini doğrular niteliktedir (Topçu, 1999a: 46-47).

Hareketi insanın cevheri olarak gören Topçu, hareketi iradenin bir eseri ve mükemmele, daha mükemmel harekete doğru bir atılış olarak düşünür. Daha mükemmel olana uzanan hareket sonsuzluğu arzulayan harekettir. İradesiyle hareket eden insanın tabiatı ya da varlıkta tatmin bulamayacağını söyleyen Topçu, bu irade hareketinin aşkın olana yönelmesiyle amacına ulaşacağını söyler (Topçu, 1999a: 48).

Ona göre hareket fertten başlar ama orada son bulmaz. Ferdi hareket önce aileye sonra millete ve oradan da insanlığa yayılarak içtimai hareketi gerçekleştirmiş olur. Fakat içtimai yayılış en son ve en geniş yayılış değildir. Zira içtimai yayılış sadece bireyi sonsuzluğa götüren bir köprüdür; asıl olan ise ‘Mutlak Varlığa’ ulaşmaktır. Topçu’ya göre mutlak varlığa ulaşmak onu bilmeye, onu tanımayla; kısaca ona imanla mümkündür. Topçu’nun *İsyah Ahlakı* adlı doktora tezinde bile açıkça görülen tasavvufi temayüller bu görüşleriyle derinlik kazanmıştır. Ona göre ilahi varlığa ulaşan insan artık hedefine ulaşmıştır. Şimdi yapılacak olan insanın onu bütün hayatına yayması ve İlahi varlıkla bir olmasıdır. İlahi varlığa kavuşan birey orada ilahi varlıkla bütünleştiği için kendi kendine kâfi geldiğini hisseder. Topçu bu kâfi gelmeyle insanın mistik imana ulaştıktan sonra Bir Olan Varlık’la bütünleşmesi kendini O’nda bulmasını anlatmak istemiştir (Topçu, 1999a: 49–55; Elibol, 2003: 268).

Hareket felsefesi Topçu’da bütün hatlarıyla yer almış bir konudur. Onun düşüncesinin merkezinde hareket kavramının bulunduğu söylenebilir. Ona göre âlem, düşünce ve hareketin bir bütünüdür. Topçu varlığı kalkış noktası, düşünceyi dolayısıyla da aklı kılavuz ve hareketi ise hayatın gayesi olarak görür. O hareketsiz yaşanmayacağını düşünür. Ona göre insana ışık tutup onda sevinç ve ıstırap fiiliyatları ortaya koyan ve insan iradesine zaruretler sunan hareket, böylece insanda anlayış, iman ve ahlak sistemi ortaya çıkarıyor. Akıl ve irade ise evrensel sonuçlar ifade edip, evrensel olmaları hasebiyle insanlığı her an yenileyip sonsuzluğa yönelme isteği sunuyor (Sarıtış, 2003: 263).

Topçu’nun sözünü ettiği hareketin amacı iman ettiğimiz Mutlak’a inanmak, O’na ulaşmak ve O’nda var olmaktır. Var olmak, gerçek manasıyla, hareketleriyle düşüncesini sonsuzluğa istinat ettirmek demektir. İradenin eseri olan hareket mükemmele, daha mükemmel bir harekete doğru bir atılıştır. Topçu’ya göre her gerçek bilgi aslında, hareketin meyvesi olan inançtır. Bu inanç, insanda daha yüksek bir

hareketin doğmasına yol açar. Yani inanma da bir harekettir. Gittikçe genişleyen hareket, evrensellik kazanır. Ve her hareket evrensel oluşa bir temayülü ifade eder. İnanığımız, iman ettiğimiz varlık, Bir, evrensel ve sonsuzdur. Bu felsefenin formülü; “Hareket ediyorum, düşünüyorum, birliği seviyorumdur” (Topçu, 1999b: 20; 2002a: 31-32).

Hareket felsefesi, Topçu’ya Blondel’in iman akıl ilişkisi hakkındaki görüşleri çerçevesinde temel oluşturmaktadır. Topçu Blondel’in iman-akıl hususundaki görüşleriyle paralel bir tutum sergiler. Topçu’ya göre de iman ve akıl arasında bir zıtlık aramak yerine bir birliktelikten bahsetmek gerekir. Ona göre akıl önemsiz değildir fakat sınırlıdır. Akıl insanın tamamı demek değildir fakat hayatında önemli bir yeri vardır. Akıl, insanın iç hallerinden, iradenin dini hallerinden hiçbir olayı pas geçemez. Görünüşler âleminin dışında bir de deruni âlem vardır ki her ikisi de gerçektir. İmanın gerçekliğini yok sayamayacağımıza göre akıl ile imanı birbirine yaklaştırmak lazımdır. Dışarıdan görülen suni zıtlık ve kavgalarına rağmen onların birlikteliğinden bahsetmek gerekir. Topçu’ya göre iman, insana aklın sınırlı olmasından dolayı veremediği şeyi verir. Yani akıl ve iman birbirini tamamlar ve insanı Bir olana kavuşturur (Topçu, 2004: 84-85; 1998b: 159).

Topçu’ya göre inanma bir harekettir ve benliğin varlıklar üzerine doğru yaptığı bir yolculuktur. Ona göre akıl ise hem bilginin hem de ilhamın kaynağıdır. İlhamdan da imana ulaşıldığına göre bu serüven tamamen bir hareket olarak değerlendirilir. Bundan dolayı Topçu, hareketi inanca, sonra imana oradan da isyana ulaşan bir eylem olarak düşündüğünden hareket felsefesinin Topçu’nun düşüncesinde ne kadar değerli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca imanın, insanı sonsuzluğa yönelmiş gibi derinden harekete geçirmesi de isyan olduğundan, isyan da bir harekettir ve adeta insanda Allah’ın bir hareketidir (Topçu, 1999b: 23; 1998a: 47).

Özünde hareket felsefesi Batı kaynaklı bir fikir akımı olmasına rağmen Topçu, hareketi ahlakileştirerek ve dini alana geniş bir perspektiften yayarak, onu hem kendi dili ve dini üzerinden ifade etmiş hem de ülkesi için ihtiyaç giderici bir form olarak düşünmüştür. Böylece hareket Topçu’da hayatın bütün alanlarına yayılan ve çözümler sunan bir felsefe halini almıştır.

## 2.2. Nurettin Topçu'da Akıl Kavramının Yansımaları

Nurettin Topçu'nun akıl ile ilgili görüşleri değişik eserlerinde karşımıza çıkar. Akılla ilgili bir müstakil eser yazmamış olmasına rağmen birçok eserinde akıl konusunu işlemiştir. Kitaplarını taradığımız zaman akla en çok değindiği makalesi *Aklın Saltanatı* adlı makaledir. *Aklın Saltanatı* adlı makalesinde ilhama bağlı akıl düşüncesini yoğun bir şekilde işlemiştir. İlhama bağlı akıl düşüncesinden hareketle ilahi varlığa ulaşmanın akıl sayesinde olduğunun nasıllığını ortaya koymuştur.

### 2.2.1. Akıl ve İlham

Aklı bilginin kaynaklarında biri olarak kabul eden Topçu, rasyonalistlerin akli hakikatin mutlak kaynağı sayan görüşlerini kabul etmez. Rasyonalistlerin bu konudaki çalışmalarını eleştiren Topçu'ya göre akıl, bilgi kaynaklarından biridir ama sınırlı ve yanılabilen bir bilgi kaynağıdır. O, aklın yanılabilirliğini, sebeplerin bilinmeyişi, gayelerden habersizlik ve tezatlarla göz yumma gibi nedenlere bağlar.

Topçu'ya göre, yeryüzünün en sarsılmaz ve en sağlam sultanı akıldır. Akıl hem insanlığa hem de yaratıcıya karşı hesap vermemizi sağlayan sultanımızdır. Hayr ve şerrin hâkimi olan vicdanı bize rehber yapan akıldır. Ona göre, aklın büyüklüğü hayatın kıymetini anlamamızı sağlar. Onun sefaleti hayatı manasız ve çekilmez yapar. Akli mutluluğumuzun habercisi ve ıstırabımızın telkincisi olarak gören Topçu bu bağlamda Blondel'in şu sözüne atıf yapar: “Bir şeyin ıstırabını duymayan onu ne tanır ne de sever.” (Topçu, 2004: 81). Mustafa Kök'e göre, Topçu ıstırabı hareketle, düşünceyle ve inançla birlikte düşünür. İstırapsız ne bilim ne de din olur. Dolayısıyla ıstırap aklın bir eseridir (Kök, 1995: 9; Topçu, 1999b: 77).

Topçu'ya göre akıl, irademizi kımıldatan ilk kuvvet ve bilimleri oluşturan tecrübenin avcısıdır. Duygularımızı iç âlemimizde sıralayan, onları hayvanilikten kurtarıp insaniliğe yönelten ve oradan da ilahi olana doğru yollar açan akıldır. Topçu'ya göre akıl hareket felsefesinin de bir özelliği olarak sonsuzluğa, ilahi olana ulaşmak için en gerekli vasıta. İnsan sonsuzluğa kavuşmak için iradesiyle çeşitli egzersizler yaratarak kendisine huzurlu bir hayat ve düzen ortaya koyar. Topçu, burada sıkça atıf yaptığı Blondel'in hareket felsefesinin “Hayvanilikten kurtulup insaniliğe ulaşmak ve oradan da ilahi olana kavuşup Allah ile var olmak.” şeklindeki özelliğini zikreder. Hareket için

akıllı bir varlık şart olduğundan akıllı insanın duygularından kurtulup iradesini kımıldatması gerekmektedir. (Topçu, 2004: 81).

*Aklın Saltanatı*'nda akli ilhamın bir formu olarak düşünen ve bütün tasavvurlarımızın kaynağı olarak gören Topçu, tecrübenin akıldan çok da ayrı olmadığını ifade eder. Tecrübe aklın çalışmasında realiteye sık ve tekrarlı dönüşü olduğuna göre tecrübe bilimin oluşması için gereklidir ancak tek başına yeterli değildir; akla da ihtiyaç vardır. Bilimin duyuların nefsanî verilerinden kurtularak hakikat idealine ulaşması akıl vasıtasıyladır. Fakat Topçu'ya göre aklın bu ilahi vergisine ulaşamayanlar, yani ondaki hakikat aşkını tanımayanlar için akıl sadece bir amaçtır (Topçu, 2004: 82).

Topçu'nun aklın bu vergilerini düşünmeyenleri eleştirisi, aynı zamanda batıcılığı ve batılılaşmayı ve dolayısıyla da batı aklını derinden analiz ettiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçeveden bakıldığı zaman Topçu'nun düşünce hareketi içerisinde reddettiği, tasfiye ya da kabul ettiği taraflarıyla beraber Batı düşüncesinin izlerini sürmek pek mümkündür. Topçu'nun akli kullandığı şekliyle Batı medeniyetini analiz etme noktasında Türk düşünce tarihi içerisinde özgün bir mevkide bulunduğunu söyleyebiliriz. Tanzimat ile başlayan Batı'yı anlamlandırma çabası gözü kapalı Batı hayranları yanında, hem düşman olan hem de taklit edilecek konumda bulunan Batı tipini üretmiştir. İşte böyle bir dönemde Batıcıların, Milliyetçilerin ve kimi İslamcılarının da sahip olduğu Batı medeniyeti portresine Topçu, farklı bir soluk kazandırmıştır. Topçu'ya göre Batı'nın kendi seyri içerisinde gerek takdir edilecek gerek tenkite tabi tutulacak yönleri vardır. Topçu'nun tabiriyle "Hıristiyan ruhuyla şekillenen ve birtakım fertlerin düşünce dünyaları üzerinden filizlenen Rönesans", Topçu tarafından her zaman için hakkı teslim edilen bir yükseliş olmuştur. Kendi içerisinde bu dirilişi gerçekleştiren Batı, öte taraftan Sanayi Devrimi'yle beraber acımasız çocuklar dünyaya getirmiş ve bir müddet sonra insanlık bunların esiri olmuştur. Bu durumu Batı madalyonunun öteki yüzü olarak gören Topçu, benzer çürüme emareleri sebebiyle kendi toplumumuza da nitelikli ve kayda değer eleştiriler yöneltmektedir. Topçu'ya göre Batı dünyası akla mutlak kaynak olarak bakmakta ve onu her şeyin üstünde tutmaktadır. Ancak aklın tek başına sınırlı ve eksik bir kaynak olduğu ortadadır. Bunu kavrayıp akli beraberinde bulunan ilhamla değerlendirmek insanlık için asıl kurtuluştur. Zira Topçu'ya göre sanayi alanında gelişme gösterme nihai amaç değildir (Topçu, 1998a: 175-176; 1998b: 136; Sarıtaş, 2003: 263-264).



Aklı sadece amaç olarak görenleri eleştiren Topçu, onların akıllarıyla belirli bir menfaate ulaşmak isteyen tüccar, diplomat, memur gibi sıradan insan olduklarına işaret eder. Hâlbuki akıl, ona göre insanı âlim yapar ve hakikat diye aydınlık diye peşinden koşturur. Ancak âlimin, gayesi sonsuzluk olan ideale bağlanması yalnız akılla izah edilebilir mi? Topçu'nun bu soruya verdiği yanıt hayırdır. Topçu'ya göre hakikate ulaşma duygusunun mahiyetini anlamak için aklın üstünde ve ötesinde sonsuz bir ilham kaynağının varlığını kabul etmek gerekir (Topçu, 2004: 82-83).

Topçu'ya göre ilham, aklın üstünde yer alan manevi yapımızın bir başka alanıdır. İlham istediği yerden ve istediği şekilde insana gelir. İlhama ancak aklın üst basamağına basanlar ulaşabilir ve onunla temasaya geçebilir. Topçu aklın kemali halinde herhangi bir ilhamın insan hayatında yer alması lazım geldiğini düşünür. Ona göre eğer ilham insan hayatında yer almıyorsa akıl sahasındaki çalışmalardan şüphe etmek gerekir. İlimdeki hakikat aşkını, sanattaki güzellik ve ahlaktaki iyilik idealini ruhumuza aşılamanın ilham olduğunu belirten Topçu bu çerçevede yüce varlığa ulaşmak için ilhamın devreye gireceğinin işaretini verir. Ona göre Allah benliğimize ilham yoluyla nüfuz eder. İnsan da ancak aklın üstünde yer alan ilham ile Allah'a ulaşır. Topçu'ya göre ilham ile ulûhiyet sanki aralarında bir samimiyet varmış gibi insanın içine girer. İşte o zaman insan akıldan daha üstün bir sultana, kavuşur ki bu ilahi sultan dindir. Dine götürülen yolun bu olduğunu ifade eden Topçu, şeriatın kaidelerinin, akla uygun olarak bu gayeye götürücü olsun diye teklif olunduğunu söyler. Topçu, dinin kaidelerinin her devrin hayat tarzına uygunlaştırılmasının ele alınıp Müslüman'ın bu çağda namaz kılmasının sorgulanmasının bütün ilhamdan ve bütün din hayatından uzakta akılsızca bir iş olduğunu vurgulamadan da geçmez. Bu bağlamda değerlendirildiği zaman Topçu dinin bazı kaidelerinin değişen zamana ve şartlara göre akli olarak sorgulanmasının akli olmadığı söyleyerek muhafazakâr bir duruş sergiler (Topçu, 2004: 84–85; Elibol, 2003: 269).

Topçu, *İslam ve İnsan* adlı eserinde sonu olan dünyamızda insanın gayesi olan sonsuzluğa insanı ulaştıran şeyin ne olduğunu sorgular: “Hisler mi, akıl mı, ilham mı?” Topçu'nun his, akıl ve ilham düzleminde ifade ettiği bilgi felsefesi dahi akılla desteklenen ilhamı veri kaynağı olarak kuvvetlendirir. Topçu'ya göre ilk olarak duyular tarafından toplanan bilgiler akıl tarafından işlenir ve sonrasında “akıl bizi aşka teslim

eder, aşk Allah'la birleştirir.” Topçu'ya göre hisler, insanı hayvani olan şeyleri yapmaya zorlayan güdülerdir. Çokça yanılırlar. İnsanı hayvani yaşayışın yanına çekerler. Ona göre hislerin üstünde dayandığı prensipler gibi ebedi ve evrensel olan aklın aydınlığı kendisini gösterir. Akıl hisler gibi yanılmaz ancak yaratıcı kurtarıcı olamaz. Aklın saltanatından ilhama ulaşılır. İlham ile insan sonsuzluğun mutlak hayatına kavuşur. İlham aklın da üstündedir ve akla istikamet verir. Ona göre insanlık, medeniyetini kendisine yükseklerden gelen ilhamlarla oluşturulan dinlere borçludur. İnsanlığın oluşturduğu medeniyet bile aklın üstünde yer alan ilhamlar sayesinde (Topçu, 2002b: 17–18; Doğan, 2004: 447).

Topçu'ya göre ilhama dayandığı müddetçe akıl, mürşidimizdir. İnsanın akli, sadece maymunun zekâsından bir adım ileride olan bir şey değildir. Topçu, burada Pascal'ın meşhur sözünü zikreder: “Kalbin ortaya koyduğu öyle şeyler vardır ki akıl onları asla bilemez.” Topçu'ya göre burada zikredilen akılla anlaşılması gereken, ilhamsız düşünüş, ilhamsız akıldır. İlhamdan doğmayan duygunun hayvani olduğunu söyleyen Topçu, ilahi olan ilham sayesinde hayat bulan duyguların esasen insani olduğunu belirtir. Topçu'ya göre dini duygunun bütün duygularımızı kucaklayıp idare etmesi için sonsuzluktan gelen ilhamı almaya mecburuz: İlk olarak, hayvani duyguları yaşamaya başladıktan sonra disiplinli metotla akla teslim olmalıyız. İkinci olarak aklın saltanatını kuranlar bizi ilahi ilhamın eşiğine kadar götürmelidir. Topçu'nun bu düşüncesi aynı zamanda onun eğitim felsefesinin bile sadece akli değil tasavvufi eğilimler taşıdığına göstergesidir. Zira Topçu, akla teslim edilip ilhamla beslenmemizi aklın saltanatını kuran adamların ihmal etmemesini ıstırham eder. Çünkü Topçu'ya göre ilhamsız akıl, insanı hatalara ve yanlışlara götürürken ilhamdan doğmayan duygular da insanlığı felakete götürür (Topçu, 2002b: 18–19). Sapkın bir neslin oluşmaması ve genç neslin kurtarılması için ona iman ve ilham teklif etmeden evvel ilim ve hakikat sevgisi aşılmalıdır daha sonra ise kesinlikle ilhama başvurulmalıdır. Topçu'ya göre gençliği kurtaracak olan şey akla ve ilhama sığınmaktır. Topçu Bergson'un literatüründeki sezgi kavramını, kendi ifadesiyle ilhamı hakikatin bilgisine ulaşmada aklın rehberliğiyle desteklenen nihai merteye olarak niteler (Topçu, 2004: 85).

Zaten Topçu kendisi hakkında doçentlik tezi hazırladığı Bergson'u batı düşüncesinde şöyle konumlandırır: “Esasen Bergson'un felsefesi, pozitivizm ile çeşitli rölâivist

felsefe sistemlerinin yıkıcı etkileri altında, mutlak hakikati elde etmenin ümit ve imanını kaybeden XIX. Yüzyılın insanlığına bu asrın sonlarında sezgi metodunu ortaya koymakla, ümit ve imanı getirmiştir.” (Topçu, 2002d: 13).

Mustafa Kök, Topçu'nun hem bilginin hem ilhamın hem de imanın temeline akli koyduğunu ve buna da aklın saltanatı dediğini belirtir. Ayrıca ilhamın Allah inancı olduğunu söyler (Kök, 1995: 61). Topçu'nun ilhamın temeline akli koyduğu tespiti yerinde bir tespit olarak gözükmektedir. Bununla birlikte, ilhamın Allah inancı olduğu tespiti tam olarak ortaya çıkmamakta, bu kavramın daha çok aklın üstünde yer alan bir hads, bir duygu gibi anlam taşıdığı anlaşılmaktadır. Çünkü Topçu, başkaca eserlerinde de değindiği ilhamı, aklın üstünde, akla bağlı bir ilham ve bir duygu olarak açıkça zikreder ve başka da bir şeyle isimlendirmez. Ayrıca Topçu düşünce sisteminde etkilerini gördüğümüz Bergson'un sezgi kavramını kendi ifadesiyle ilham olarak görmüş ve kullanmıştır.

Sonuç olarak Topçu'ya göre aklın yanıltıcılardan kurtulması için ona yön verecek bir ilhama ihtiyaç vardır. Ona göre yanılmaz ve sağlam aklın saltanatı ancak bir ilhamın temelleri üzerine kurulabilir. Bu ilham aklın son basamağında oluşan başka bir yetenektir. Akla bağlı fakat aklın ötesinde yer alan, insanı ilahi olana kavuşturan bir harekettir. Kısaca Topçu akli ve ilhamı birbirlerini besleyen ve birbirlerinden ayrılmaz iki kuvvet olarak görür.

### **2.2.2. Akıl ve Kalp**

Topçu'nun *Aklın Saltanatı*'nda ilhamı aklın bir ürünü olarak sunması, akli ilhama bağlı bir sultan olarak gördüğünü gösterir. Topçu'ya göre her ikisi de insanın nihai amacı olan ilahi varlığa kavuşmanın farklı -fakat birbirlerine bağlı- yollarıdır. Bu bağlamda Topçu, *Var Olmak* adlı eserinde akli, varlığı tanımanın çeşitli bilgi şekillerinden biri olarak görür. Topçu'ya göre varlığı duygu ile sezgi ile aşk ile ve akıl ile tanıyış bilginin çeşitli şekillerindedir. Bütün bunlar insanoğlunun eşyaya teması demek olan düşüncenin değişik şekilleridir. Ancak Topçu insanın, zekânın bilgisiyle eşyanın bilgisine ulaşabileceğini ama yeterli olamayacağını düşünür. Ona göre bir sonraki aşama olan kalbin bilgisiyle onun üzerindeki etkisini hissederek Allah'ın varlığını yakından hisseder ve bunu davranışlarına sindirebilir. Yani Topçu'ya göre tek başına akıl eksiktir; kalbin yardımına da ihtiyaç vardır (Topçu, 1999b: 35).

Topçu, ilahi varlığa ulaşmanın farklı yolları olabileceğini belirterek, Pascal'ın sözüne atıf yapar: “Etiğin hakikatleri, aklın hakikatleri ve imanın hakikatleri.” Ona göre birincisi, nefsimizin etrafında çevrelenen ve onun tarafından idare edilen bütün iştahları, hırsları ve menfaatleri içerisine alır. İkincisi, bizi aklın, tasavvurla iradenin fethettiği bir âleme yükselterek ilmi ve bilgiyi sunar. Üçüncüsü ise, bizi insani olan varlığımızın da üstüne yükseltir. Sonlu olan dünyada, insanı sonsuzluğa ulaştırır. Ona göre vasıtaların en mükemmeli elbette imana götürenidir. Topçu bu görüşüyle düşüncesinin temelleri olan Hareket felsefesinin yansımalarını yakından hisseder. Ayrıca o sık sık Blondel'e ve Pascal'a atıflar yaparak onların iman akıl konusundaki düşüncelerinin etkisini yaşadığını ortaya koyar (Topçu, 1999b: 21–22).

Topçu'nun Blondel'den sonra sıkça atıfta bulunduğu Pascal'ın zikredilen bu sözü, insanı sonsuz mutluluğa ulaştırmak için aklın tek başına yetersiz olduğu düşüncesini doğurur. Topçu'ya göre inanılmayan, sadece ilmin ölçüleriyle tartılarak aklın karşısına çıkarılan her fikir, eksik veya aldaticıdır (Topçu, 1999b: 23) Ona göre akıl kendi önümüze, yolumuzu aydınlatan bir ışık serpmekten başka bir şey yapmaz. Akıl insanları uçsuz bucaksız bir denizin kıyısına kadar götürür ve orada bırakır. Eğer insan kendisini sonsuzluğa ulaştıracak ilhamı kendinde barındırmazsa, kıyıları çarpıp duran dalgaların misali helak olacaktır (Topçu, 1999b: 40).

Topçu'ya göre inanılan şeyler akılla anlaşılmaya çalışılsa da akıl, onların tam olarak anlaşılmasını sağlamaz. Akıl, tek başına bunu yapamaz. Aklın bunu yapması için kalbin diğer bir ifadeyle iç âlemimizin yardımına ihtiyacı vardır. Topçu'ya göre iç âlemimiz ve dış dünyamız üstatlarla doludur, hangisini seçeceğimiz elimizdedir. Kant akli, Rousseau vicdanı, Nietzsche ihtirası üstat seçmiştir. Pascal ise kalbi seçerek doğruyu tercih etmiştir ona göre. Topçu, Pascal'ın kalbi üstat seçtiğini ondan çok kere alıntı yaptığı şu sözüne dayandırır: “Kalbin öyle halleri var ki akıl onları asla anlayamaz.” (Topçu, 1998b: 48; 2004: 86; 2002b: 18). Topçu'ya göre kalp, beş duyunun arkasında bunalıp kalmıştır. Bu beş duyardan kurtulmak için akıl merdivenine ihtiyaç vardır. Akıl sınırlı olduğundan dolayı akıl merdiveninin bütün basamakları aşıldıktan sonra onu bırakıp kalp kanadının açılmasına ihtiyaç vardır. Çünkü aklın prensipleriyle ilahi hakikatleri anlamaya çalışmak boşuna bir gayrettir. Ancak kalbin de vasıtasıyla ilhamın yardımını alan akıl, ilham ve oradan ulaşılan iman yardımıyla ilahi

hakikatleri anlayabilir. Topçu'ya göre aklın anlamaktan aciz olduğu ilahi hakikatleri yok saymak da cehaletin ta kendisidir. Zira kalp bütün hakikatlerin kaynağıdır. Kalbimizin ilham kapıları açık olduğu zamanlarda her tarafta hakikatler sezeriz (Topçu, 1998b: 159; 2004: 87).

Topçu'nun aklın sınırlılığıyla ilgili görüşleri Gazali'nin aklın yetersizliğiyle ilgili ortaya koyduğu düşünceleri çerçevesindedir. Çünkü Gazali kendisi de bir filozof olarak ömrü boyunca kendine aklın yetersizliğini göstermekle ilgili bir görev tayin etmiştir. Ona göre sırf akıl, genellikle insanı yanlışlığa sevk eder. Gazali'ye göre filozofların en büyük eksiklikleri işte buradadır. Eğer akıl insanı vasitasız olarak kalpte kendini gösteren aydınlığa ulaştırmazsa, kısır, sınırlı ve verimsiz demektir. Bu durumda kalp yolu akıldan, mantıktan veya metafizik tecrübeden daha yücedir. Gazali *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde filozofların akla dayanarak yaptıkları ispatların yetersizliklerini göstermek için yirmi sorunun tartışmasını akli olarak eleştirir. Yine *Dalâletten Kurtulma* adlı eserinde filozofların ve kelamcılarının bütün yöntemlerini öğrendiğini fakat bunların onu tatmin etmediğini belirtir. Nihayet kendi iç dünyasına baktığını ve kalbinde ilahi bir pırıltı sezdiğini söyler. Ona göre kalp yolunu takip edenler gerçeğe daha yakındırlar. Gerçekte akıl, Gazali'de önemli bir yer işgal eder; ama aklın bu yeri imanın bünyesinde yer almalıdır. Aynı şekilde Topçu için de aklın değeri, ilhamla ve imanla desteklendiğinde ortaya çıkmaktadır (Gazali, 2000; 2005; Yazıcıoğlu, 2001: 36-37).

Topçu kalbin akılların da üstünde sultan olduğunu belirterek, aklın anlayamayacağı fakat kalbin bilebileceği şeylerin olduğunu böylece vurgular. Ona göre zekâ, duygu ve akıl gibi üç yetinin birlikte ve ahenkli olarak bulunduğu kalp imanın barındığı yerdir. Topçu burada yine Pascal'a atıfla aklın nihai hareketinin, kendi gücünü aşan bir yığın şey olduğunu kabul etmek olduğunu söyler. Aklın hakikati tanımanın tek yolu olamayacağını, insanın hakikati sadece akıl yoluyla değil daha çok kalp yoluyla tanıyacağını belirten Topçu'ya göre kalp Pascal'ın ince düşünce, içgüdü veya duygu diye adlandırdığı yeteneğe sahiptir. Kalp hem zekâ hem irade hem de duygudur. Kalbin aklın hiç tanımadığı ve kendisine ait delilleri vardır (Topçu, 2002a: 126).

Topçu için pozitivism hâkimiyetinde ilerleyen batı bilim anlayışına karşı, hakikate ulaşmada akla mukabil kalbi sıkıştığı dar alandan çıkararak Pascal önemlidir. Ona göre

Pascal, Batı dünyasında müzikten resime, resimden edebiyata, edebiyattan felsefeye muhtelif bilim dallarını salt akılla kuşatılmaktan kurtaran âşıklardan sadece biridir. Topçu'ya göre temel dinamikleri akıl ve özgür düşünce olan Rönesans'la beraber; ıstıraptan ve sonsuzluğa duyulan aşktan beslenen Romantizm, Batı'nın pozitivist akıl anlayışının Pascal gibi düşünürlerce çözülmesidir kısaca (Topçu, 1998a: 48).

Topçu bu çerçevede değerlendirildiğinde akli ve kalbi birlikte düşünen ender şahsiyetlerdendir. Bu noktada Topçu'yu mutedil bir isim olarak zikredebiliriz. Çünkü gerek akla gerekse kalbe yerli yerince önem atfedebilmiş bir düşünürdür. Topçu için akıl önemlidir. Çünkü insanlık metotlu düşünce zihniyeti sayesinde ilerleyebilecektir. Bununla birlikte fikir mirası üstüne söz söyleyebilmemizin, dogmalarla hakikati ayırabilmemizin, tenkit edip, şüphe duyabilmemizin tek yetkin aracı akıldır bizim için. Aynı zamanda kalp ve ilham da önemlidir Topçu adına. Çünkü insan ıstırapıyla, acılarıyla var olur ve bu acılarla bezenmiş aşk ile meyleder sonsuzluğun yoluna. Bu hal içinde kişinin benliğinden sıyrılıp, aşkın olanda yok olmasını sağlayan şey aklın ilkeleri değil, aşkın ilhamlarıdır Topçu'ya göre (Topçu, 1961: 23).

Topçu, Batı'da ilim, felsefe, ahlak ve sanat gibi sahalarda büyük eserlere imza atmış simaların akıl ve kalplerini besleyen kuvvetin din olduğunu söylemektedir. Batı medeniyeti, kendi özünü teşkil eden Hıristiyan ruhu ile hareket ettiği vakit Rönesans ve Romantizm gibi hareketleri insanlığa armağan etmiştir. Ancak ne zaman ki dinden ve ahlaktan uzak olan bir hayatın kollarına düşen Batı medeniyeti bu sefer insanlığı dayanılmaz acılara ve büyük sefaletlere mahkûm etmiştir (Topçu, 1998a: 41).

Topçu bu bağlamda Batı düşüncesi içerisinde özgür düşünce üzerine temellenen Rönesans hareketinin ayrı bir ehemmiyete sahip olduğunu düşünür. Topçu'ya göre Rönesans'ın bu ehemmiyete sahip olmasının en önemli nedeni aşk; diğer tetikleyici unsuru ise akıl üzerine bina edilmiş olmasıdır. Topçu'ya göre Batı; felsefe, sanat ve edebiyat alanında aklın ışığında ilerleyip, aşktan ilham alan fertler sayesinde insanlığın birikimini ve kendi acılarını kullanarak Rönesans ve Romantizm gibi iki büyük dirilişi gerçekleştirebilmiştir. Topçu bu iki büyük radikal dirilişi hem Batı'nın kendi serüveni içinde hem de dünya tarihi adına önemli bir yükseliş olarak görmektedir (Topçu, 2004: 212; 1961: 24).

Topçu, Batı dünyasının özellikle sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan akıl anlayışını ise modernizm üzerinden şiddetle eleştirerek Doğu'nun dolayısıyla da kendisinin akıl anlayışıyla uyuşmadığını belirtir. Topçu'ya göre büyük sanayi ve tekniği doğuran ilim zihniyeti, Batı'nın özünde taşıdığı ahlaki değerler ve din ruhu ile uyuşmamaktadır. Makinelerin dünyasına giren Batı'da ruha ve manevi değerlere verilen önem giderek azalırken dünyayı maddi değerler etrafından okuyan insan tipleri yetişmiş, sanayileşmeyle beraber teknolojik gelişmeler hız kazanırken, üretim hızına yetişemeyen Batılılar dünyayı hammadde ve pazar ihtiyacı üzerinden tüketmeye başlamıştır. Ona göre sanayi devriminin ortaya koyduğu; makinelerin mabut olması, sınıf mücadelesinin ortaya çıkması, maddi üstünlüklerin hedeflenir olması, insanların bireyselleşmesi ve maddeden ruha yükseltilecek kuvvetin tekrar maddeye inmesidir. Sanayi devrimin akıl anlayışı Batı insanını gündün günde mesuliyetin, merhametin, hürmetin ve nihayetinde ahlak ve iradenin çok uzağına düşürmüştür. Kültürü “ruh”, tekniği “beden” olarak nitelendiren Topçu, manevi değerlerden uzak bir şekilde teknolojik ilerlemeyi insanlık için bir hastalık görmektedir. Ona göre olması gereken, insanlığın ruhtan ve manevi değerlerden uzak kalan aklın esiri olmaması; aklın yanında kalbin de dikkate alınarak manevi değerlerle ortaya çıkan bir sanayi toplumu oluşturmaktır (Topçu, 1998a: 21, 33, 175).

Sonuç olarak Topçu'ya göre kalbin ve manevi değerlerin bir kenarda bırakıldığı aklın, insanlık için faydadan çok zarar getirdiği, sanayi alanında gelişmeler ortaya koymasına rağmen insanı maddeye bağımlı yaptığı, insanları toplumdan kopararak bireyselleştirdiği ortadadır. Topçu'ya göre akli bu durumdan kurtarmak için dinin sunduğu aşk halini almamız ve böylece sonsuzluğu arzulamamız gerekir. Ancak aşk ve ıstırabın yoğrulmuş gerçek ilim, felsefe ve sanat eserleri meydana getirilebileceği ve böylece insanlığın kurtuluşuna erişebileceğini söyler. Ona göre “kalbin başardıklarından çoğu kere aklın haberi olmadığı, aklın daha başlangıçta uğraş içinde iken kalbin işini hallettiği” ortadadır (Topçu, 1999b: 125–126; 2004: 107).

### **2.2.3. İsyen Ahlakında Akıl**

Günümüzde Topçu'yu okunmaya değerli kılacak en önemli taraf öngördüğü ahlak vurgusuyla şekillenen fikir sistemidir. Yaşanılan gerçeklikle hareket ettiği için bu kadar sahici bir problem üzerinden ilerlemiş ve toplumun en derin yarası olarak gördüğü ahlak

konusunu önemsemiştir. İsyân ahlakî derken de bu derin yaraya merhem olacak bir hareket tarzını düşünmektedir. Zira Topçu'ya göre gerek İslâm dünyasının gerek Anadolu toprağının içinde bulunduğu durumun esas sebebi İslâm'ın özü olan ahlaktan uzaklaşılması ve ahlakî duruşunu kaybetmiş insanların varlığıdır.

Topçu, en kapsamlı felsefî eseri kabul edebileceğimiz *İsyân Ahlakî*'na dinin asıl konusu olan iman ve iman çeşitlerini ele almadan önce hareket ahlakî ve ahlakî iradecilikle ilgili tartışmalarla işe başlar. Topçu düşünce, irade ve hareket arasındaki ilişkiyi ahlakî açıdan ele alarak akıl ve iman konusunun girişini hazırlar.

Topçu ahlak kavramını hareket kavramı üzerinden izah eder. Ona göre ‐ahlaklılık, ancak hareketlerimizde tecellisiyle mümkündür‐. Çünkü hareket insanların iradeleriyle ortaya çıkan ve sonsuzluğa uzanan bir haldir. Topçu hareketi sonsuz olanla birleştirek ona ahlakilik vasfı kazandırmıştır. Böylelikle ilahî olanla ilişkilendirilen hareket ve ahlak dini bir nitelik kazanmış olur. Topçu'ya göre hareket iradenin eseridir. Ahlaklılık da isteyerek yapılan hareketle başladığına göre insan kendini ancak hareketin içinde tanır. Topçu, düşüncenin de hareketin bir ifadesi olduğunu ve insanın dilemesiyle hem hareketi hem de düşünceyi tayin ettiğini belirterek, iradenin böylece ruhi ve ahlakî hayatın müşterek kaynağı haline geldiğini söyler. Ona göre ruhi hayat bir hareket iradesinden doğar (Topçu, 2002a: 31-32).

Topçu'ya göre hareket insanın bir cevheridir. Düşünce de hareketten ayrılmış bir parçadır ve nasıl ki düşüncenin gelişmesi hareketin gelişmesini belirliyorsa, hareketin gelişmesi de düşüncenin gelişmesini sağlar. Düşünce hareketten doğar, hareketten beslenir ama yeni hareketler için hareketten daha ötelere, ruhi alana, uzanır. Ona göre düşünce, kendisinden önce gelen hareketle, daha sonra ortaya çıkacak olan hareket arasında bir vasıtaadır. Ondan sonra gelen akıl da gerçekte, hareketin unsurlarını tahlil etmek veya kendi bütünlüğü içerisinde kavramakla görevini yapmış olur. Ancak akıl asla daha ileriye gidemez ve insanı asla kendiliğinden harekete geçiremez. Ona göre insanı harekete geçirecek olan mesuliyet duygusudur. Mesuliyet ‐içimizden gelen itme, sonsuzlukta huzur aradığı için ona atılmak isteyen bir iradedir.‐ Mesuliyet iradesinin tetikleyici unsuru ise merhamet duygusudur. Topçu kişinin ancak içinde barındırdığı ‐merhamet‐ duygusuyla hareket ettiği vakit yaşadığı toplumun derdiyle dertlenen ahlakî bir duruşa sahip olabileceğini ve ‐hareket‐ esasıyla kendi sınırlarını aşıp, sonsuz olan



varlıkla birleşebileceğini öngörür. (Topçu, 2002a: 37-38; 2004: 71-72; Sarıtaş, 2003: 262).

Bu çerçevede şekillenen ahlakın Topçu'nun felsefesinde "isyan" fikri ile ilişkilendiği noktaya gelmiş bulunmaktayız. Topçu, "ahlak ideali, kendisine sahip olan fertte bütün bir irade haline gelince isyan oluyor" demektedir. Buradaki isyandan kasıt, kişinin hem kendi ihtiraslarından, menfaatlerden, zevklerinden hem de toplumun baskısıyla bireysel iradesini yok eden kuvvetlere baş kaldırmadır. Bu durumda Topçu'nun ortaya koyduğu şey toplumdaki düzeni alt üst edip, hiçbir otorite tanımayan ve anarşizme varan isyan anlayışı değildir. Onun isyanı şuurumuzu kayıt altına alan, kendimizden ya da toplumdaki gelen bağlara hapsolan uysallığın etkisini kırarak özgürleşmektir. Ona göre hiç isyan etmemekle hiç hareket etmemek aynı şeydir. Ancak isyan eden ahlaklı kişi olabilir; isyanı olmayanın ahlakı da yoktur (Topçu, 2006: 81; Elibol, 2003: 268).

Önce merhamet duygusuna temas eden, ardından bunu mesuliyet bilinciyle ilişkilendiren ve nihayetinde hareket iradesiyle sonlanan ahlak tasavvuru, Topçu'nun ahlak anlayışının genel tasviridir. Topçu'ya göre insanı akılcı filozofların savunduğu gibi sadece akılla ve bilgiyle ahlaklı kılamayız. Şüphesiz ki aklın ve bilmenin ahlaklılıkta önemi yüksektir. Fakat faziletin yani ahlakın değeri hakkındaki kanaat sırf bilgiden mi ibarettir? Topçu böyle bir kanaate tam olarak sahip olabilmek için ıstırapın ve dolayısıyla da merhametin olması gerektiğini kurgular. Ona göre iyi olanı tam olarak bildiğimiz halde harekete geçmek için aklın dışında mesuliyet/sorumluluk bilinciyle hareket etmemiz gerekmektedir. Topçu'ya göre ahlakın alanı bilgi alanının üstündedir; zira ahlaki davranış, kendi bilgisini tayin eder. İyinin gerçekleşmesini belirleyen şey, iyilik bilgisi değildir. Çünkü sırf bilgi olarak vazife fikri insanı harekete geçirmekte yetersizdir. Topçu, Kant'ta ifadesini bulan, vazifeyi belirleyen aklın kuru, soyut ve belirsiz bir akıl olduğunu söyler. Ona göre "fertten doğarak evrensel nizama uzanan fikir ve inanç ile bir hareketin yaşanması, onun bizzat uygulanmasını gerektirir." (Topçu, 2002a: 34-35; 1970: 211).

Sonuç olarak, Topçu'ya göre ahlak bir irade meselesi, iyiyi bilinçle gerçekleştirme meselesidir. Ahlak bir irade meselesi olduğuna göre Topçu'da inanç meselesi ahlak meselesi ile birleşmiş bulunmaktadır. Bu noktada Topçu Kant, Pascal, Fichte ve Hamilton gibi filozofların, düşünceyle inanç arasındaki ilişkiden hareketle akla yer

verme tarzlarını eleştirir. Topçu felsefi görüşlerini incelediği filozofların kimi fikirlerini reddetmekle beraber kimilerini de kabul etmektedir. Topçu ilk olarak sık sık alıntı yaptığı Pascal'ın bu konudaki görüşlerinin ne olduğunu tartışır. Topçu'ya göre Pascal beden, aklın ve dinin hakikatlerini birbirinden ayırt eder. Ona göre Pascal'da akıl ile kalp birbirinden farklı olarak zikredilmiştir. Aklın kabulünde orta yolu arayıp bulmak lazımdır. Aslında aklın rolünü ne abartmalı ne de küçümsemelidir. Akıl, hakikati tanımanın tek yolu değildir; hakikat kalp yoluyla da tanınır. Topçu'ya göre gerçekte Pascal, kalbe büyük bir pay ayırmasına rağmen, asla akli da feda etmemiştir. Akıl, ruhun bütününe içine alan duyguya yol açar; her akıl yürütme duyguya yol açar ki bu da aslında yine aklın başka bir açısıdır. Topçu'ya göre Kant'ta akıl, pratik ve teorik olarak yer alır. Teorik akıl bilginin, pratik akıl ise inancın alanındadır. Fichte ise, düşünce fiilinin başına iradeyi koyar ve aklın bir inkârı ya da mahrumiyeti ile inanca ulaşır. Topçu'ya göre Hamilton'da akıl inancın esası değil, inanç aklın ilk şartıdır (Topçu, 2002a: 125-131). Topçu'nun bu konudaki değerlendirmelerini bir sonraki başlıkta işleyeceğimiz için bu kadarla iktifa ediyoruz.

Görüldüğü gibi Topçu ahlak, düşünce ve akıl arasında bir bağ kurar ve oradan da aslında inanca geçer. Bunu yaparken de konuya isyan ahlakı ve hareket felsefesi açısından yaklaşır. Topçu, akıl ile iman arasında bazı filozoflarca kabul edilen çatışmanın olup olmadığı meselesine girmeden önce bu konuya kısaca bir değinir ve böylece inanç konusuna giriş yapar.

### **2.3. Nurettin Topçu'da İman Kavramının Yansımaları**

Nurettin Topçu'nun iman ilgili görüşleri yukarıda değindiğimiz akıl konusundaki görüşleri gibi değişik eserlerinde değil, ilk ve en kapsamlı felsefi eseri kabul ettiğimiz *İsyan Ahlakı*'nda karşımıza çıkar. Topçu, ilahi hakikatlerin anlaşılması için aklın önemine yer verir fakat tek başına yeterli olamayacağını savunur. Hakikate ulaşmada aklın yanında ilhamın varlığını kabul eden Topçu bu bağlamda imanın insana aklın vermediği bir şeyi verdiğini söyler. Ona göre insan bir şuur tahlili yoluyla düşünceye, düşünceden inanca ve inançtan imana ulaşır. Topçu, ilk olarak düşünce inanç ilişkisinden hareketle bu konuya girer ve iman konusunu tartışır. İkinci olarak iman inancın merkezine nasıl yerleştiğini işler, oradan imanı sanatın sahasına dâhil eder ve

son olarak da mistik imana geçiş yapar. Bizde burada bu sırayı takip ederek Topçu'nun iman anlayışını izah edeceğiz.

### **2.3.1. İnanç ve Düşünce**

Topçu'nun hareket felsefesinin açılımlarını inanç anlayışında görmekteyiz. Hareketi kişinin iradesiyle özgürleşme alanı olarak gören Topçu, aynı zamanda onu ilahi olanın şuuruna vararak tamamlama çabası olarak da niteler. Topçu'ya göre düşünceyi hareketin bir kalıntısı olarak görmek ya da ona hareketin kontrolünü sağlayan basit bir işlev olarak bakmak büyük bir hatadır. Ona göre düşünce insan hareketinin bir devamıdır ve dolayısıyla da düşünce ve inanç kimilerinin sandığı gibi iki ayrı alan değildir.

Topçu'ya göre düşüncenin hakiki şekli inançtır. Peki, inanç nedir? Topçu inancı şu şekilde tanımlar: “inanç benliğin nesnelere üzerindeki hareketidir.” Ona göre hiçbir şekilde düşüncenin alanıyla inancın alanı ayrılmaz. İnanç düşüncenin kaynağıdır, inanç olmadan düşünülemez. Düşüncenin, başka bir kavramla inancın hareketi ıstırapla gerçekleşir. Dolayısıyla ıstıraplı ne gerçek hareket, ne gerçek düşünce ve ne de gerçek inanç olur. Topçu'ya göre düşüncenin dolayısıyla da inancın hareketi “hareket halinde bir bilgidir” Ona göre inanç ile bilginin alanı da birbirinden ayrılmaz. İnanç düşüncenin tamamıdır ve o bilginin alanı içerisindedir (Topçu, 2002a: 123-124; Kök, 1995: 37-38).

Topçu'ya göre inanma ile bilme arasındaki ayrılık bazı filozoflarda fazlaca bulunur. Bu konuda ilk olarak Pascal'ın görüşlerini ele alan Topçu'ya göre Pascal, meseleye bilgi açısından değil, hakikat açısından bakar. O beden, aklın ve dinin hakikatlerini birbirinden ayırt eder. Bu üç grup hakikatın her biri arasında uçurum vardır. Diğer hakikatlere üstün olan dine inançla varılır. Topçu Pascal'ın inancın değerini ve genel olarak bilgiden üstün formunu ve sağlamlığını değil, sadece içsel hayatımızı ilgilendiren inancı, yani ahlaki ve dini hayatı ilgilendiren bir inancın etkinliğini araştırdığını söyleyerek eleştirir. Topçu'ya göre inanç Pascal'ın dediğinin aksine düşüncenin kaynağıdır. Ona göre inanç, düşüncenin tamamıdır ve bilginin her sahasında bulunur. İnanç sonu tabiatüstünde biten bir dünyadan ibaret değil, bilakis onun kökleri insanın hareketinde, beşeri hareketlerin dünyası içerisindedir (Topçu, 2002a: 125–127).

Topçu'ya göre inanma ile bilme arasındaki ayrım Kant'ta da bulunur. Bu filozof inancı bilginin üstünde ve ayrı bir alanda, ahlaki hakikatler alanında görür. Topçu, Kant'ın teorik akli bilginin, pratik akıl ise inancın alanında gördüğünü ve yerine inancı koymak için bilgiyi ortadan kaldırdığını söyler. Topçu'ya göre Kant'ın inanç adını verdiği şey sadece varlığı bilinen fakat bütün derinliğine nüfuz edilemeyen bilgidir. Kant'ta inancın kaynağı kategorik bir vazife olarak vicdana empoze edilen bir ahlak kanunudur. Kant'ın sisteminde akıl inanca sırtını çevirmez, hatta inançla bağlantılı ve inanca tabi olarak bulunur. Ona göre Kantçı anlayışta inanç belli bir ölçüde akla yaklaşır, fakat o düşünceyi somut bütünlüğü içinde açıklamak için gereken bir anlayıştan uzak bir noktada kalır (Topçu, 2002a: 128–129).

Nurettin Topçu daha sonra Fichte'nin görüşlerini eleştirir. Bu filozofa göre düşüncemizin konusu olan eşya pratik benin hareketinin ürünüdür. Realite bu eşya hakkındaki düşüncemiz vasıtasıyla doğmuştur. Topçu Fichte'nin düşünme hareketinin başına iradeyi koyduğunu belirterek ahlaki hareketi ise diğer her şeyden daha mükemmel ve daha beşeri gördüğünü söyler. Fichte'de ahlaki hareket varlığın gerçekliğini diğer hareketlerden daha iyi açığa çıkarır. Bu iradi hareket benlikte bir kanaat olarak tezahür eder ki Topçu'ya göre Fichte'nin inanç dediği işte budur. Fichte'nin inançları akıl yürütmeye kapalı bir alanda oluşur. Topçu'ya göre Fichte'de inanç, bilginin tüm alanlarına hâkimdir fakat inanç, kaynağı itibariyle ahlaki hakikatler âleminde doğmaktadır. İnanca aklın inkârıyla veya mahkûmiyetiyle ulaşır. Bu açıdan Fichte inancın kendisini tam olarak açıklamaktan uzaktır (Topçu, 2002a: 129–130).

Son olarak Hamilton'un yaklaşımını değerlendiren Topçu, onun hakikate daha çok yaklaştığını, çünkü inancı aklın ilk şartı kabul ettiğini ve akli inanca bağladığını söyler. Böylece inanç, bilginin de temeli oluyor. Topçu'ya göre Hamilton'da inanç, temelini oluşturduğu bilgiden önce gelen bir kanaattir. İnanç bilgiye üstün olan bir otoritedir ve bilgi ondan gelmektedir. İncanın etki alanı bilginin etki alanını aşar. Aslında insan birtakım öncüllere inanır ve bundan çıkan sonuçları bilir. Yani inanç zorunlu olarak bilgiyi ihtiva eder. Topçu Hamilton'un bilgiyle inancı birbirine karıştırdığı fikrindedir. Topçu'ya göre inanç ile bilgi birbirinden aslında farklıdır. Onlar kendi bütünlüğü içinde bilgiyi oluşturmak üzere birbirlerini tamamlarlar. İncanın konularıyla bilginin konuları farklıdır (Topçu, 2002a: 131–133).

Topçu'ya göre bütün bu filozoflarda da görüldüğü gibi inanç ile düşünce dolayısıyla da akıl arasında ilişkinin varlığını kabul etmeyen yok gibidir. Pascal, Kant, Fichte ve Hamilton gibi her dört filozof da inancı düşünceye dolayısıyla da akla üstün tutuyorlar; fakat birbirlerine karıştırıyorlar. Ona göre ne Pascal'ın zannettiği gibi aklın ve dinin ayrı ayrı hakikatleri var; ne Kant'ta olduğu gibi bilgi ve düşünce ile ahlak ve inanç arasında uçurum bulunur ve ne de Fichte'nin savunduğu gibi akli inkâr ederek inanca varmak mümkündür. Ona göre bunlar içerisinde Hamilton gerçeğe en çok yaklaşmış filozoftur fakat o da tam olarak gerçeği bulamamıştır. Zira Hamilton inancı aklın ilk prensibi saysa da düşünce ile inanç onda iki ayrı alandır. Topçu, filozofların anlayışlarını böylece değerlendirdikten sonra onların bu konuda yetersiz kaldığını belirtir. Topçu'ya göre inanç, benliğin eşya üzerindeki hareketidir. Yani benliğin eşyayı ele geçirmesi, ona sahip olması, onunla birleşmesidir. Topçu inancı, “eşyanın benliğe basit bir katılımı olarak değil, eşyanın benlikte yani insanda yaşaması” olarak görür. İnancı hakiki bir bilgi, taklit edilmemiş bir bilgi olarak kabul eden Topçu'ya göre inanç adını verdiği gerçek bilgi, “benliğin eşya ile temasında var oluşun delilidir.” Topçu, insanın kendi hareketiyle oluşturulmuş hükmü, düşüncesi sayesinde bulduğunu ve yine düşüncesi sayesinde bizzat kendisini harekete geçirdiğini dolayısıyla da inanca düşünce hareketiyle ulaştığını söyler (Topçu, 2002a: 134–135; Kök, 1995: 42).

Topçu'ya göre inanç asla karmakarışık ve bilinmeyen bir bilgi değildir. Varlıkları birbirine bağlayan içsel münasebetlerin keşfedilmesi ve benliğin varlıklarla birleşmesidir. Topçu bu bağlamda benliğin hareketinin her zaman hazır bulunduğunu çünkü her algının mevcut algı realitesine bir inancı gerektirdiğini belirtir. Ona göre işte, eşya ile algımız arasında aracı olan ve onun algılanmasını sağlayan bu inançtır. Dışımızdaki realitenin tasavvuru, onun geçmişteki var oluşuna, gelecekte ise arzulanabilir varlığına bir inançtan başka bir şey değildir. Topçu'ya göre akıl yürütme hareketinde rol oynayan da inançlarımızdır. Akıl yürütme kişisel inancın eseridir. Topçu, Blondel'e atıfla inanmanın deruni sebepleri canlandırma olduğunu söyler. İnancın, bu sebeplerin içerisinde bulunmaktadır. Ona göre bu sebepler olmasa inanç da olmaz, bilgi de olmaz. Böyle olunca, inanmak bazı imkânları kabul etmek ya da bu imkânlardan şüphe etmekten ibaret değil, bizzat düşüncenin kaynağıdır. İnancı insanla eş değerde gören Topçu, bir kimsenin inanç düzeninin bozulmasının, bütün

şahsiyetinin, duygu ve düşüncelerinin bozulmasına sebep olacağını ifade eder (Topçu, 2002a: 135–136).

Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan* adlı eserinde çok bilginin düşünce yaratmadığını, objeden özümseyerek edinilen bilginin ancak kişiyi düşündürdüğü takdirde faydalı olacağını söyler. Ona göre obje bilginin tamamıyla dışında bulunmaz (Topçu, 2002b: 41–42). Aslında bu, düşüncenin asimilesi ve objeyi kendinin kılmasıdır. Topçu'ya göre ne düşünceyi objenin içinde yansıdığı bir ayna gibi gören deneyciler (empirizm) ve ne de bir çeşit deney öncesi bilgiye dayandıran zihinciler (entelektüalizm) bilginin mahiyetini ifade edebiliyorlar. Ona göre bu ilişki, saf karşılıklı bir ilişki değil, bizzat insanın dolayısıyla da düşüncenin bir hareketidir. İşte bu harekete Topçu, inanç adını verir. Ona göre insan ancak düşündüğü zaman hakiki bilgiye ulaşır ki hakiki, gerçek bilgi de inançtır. Düşünce insan hareketinin bir devamı olduğu ve ondan ayrılmadığına göre düşünce ve inanç da birbirinden ayrı değildir (Topçu, 2002a: 110).

Nihayetinde Topçu'da inanç, bilgi ve düşünce birbiriyle yakından bağlantılıdır. İnsanın iradi fiili olan düşünce bilgiyle, bilgi de inançla ilişkilidir. İnanç, sadece bir süje ile bir objenin sadece karşılıklı münasebetinden oluşan bir bilgi değil, hakiki bilgidir. Düşüncenin hareketinin dışında kalan bir ilişki insana bilginin yapısıyla ilgili bir şey öğretemez. Bundan dolayı Nurettin Topçu'nun bağlı ve temsilcisi olduğu Hareket felsefesinin hareket objesi burada da en kritik müdahaleyi yapmakta ve düşünceyi ve dolayısıyla da inancı ortaya çıkarmaktadır. İnanma iradesiyle başlayan hareket, düşüncenin kaynağı olur ve düşünce objeyi asimile ederek bilgiyi doğurur.

Topçu Kant'ın rölâtivizminin, Comte'un pozitivizminin ve sanayi inkılabının materyalist anlayışının hâkim olduğu bir dönemde materyalist, pozitivist veya rölâtivist hayat algılarına karşı inancı bilginin hakiki şekli olarak görür. Ona göre inanç, bütün ruhsal hayata egemen olur ve süreklilik kazanırsa, her hareketi belirlerse o zaman "imana" dönüşür. Bu dönüşüm, estetik, dini, ahlaki ve tasavvufi boyutlarla da kendini dışa vurur.

### **2.3.2. İman ve Çeşitleri**

Topçu'ya göre iman, insandaki inancın bir devamı ve uzantısıdır. Bir inancın insan ruhunda sürekli olarak bulunması, her hareketi belirlemesi ve insan hayatına

hükmetmesi imandır Topçu'ya göre. İnanç benliğinin eşya üzerindeki etkisi olduğuna göre, iman bu etkinin en gelişmiş halidir. Demek ki iman, insan ruhunu tek başına kaplayan ve bütün diğer inançları bastırarak gelişen bir inançtır. İnanç benliğinin tanınan objeye sahip olması ya da süje ile objenin birliğinden ibaret olan bilginin bir üst şekli olarak tanımlayan Topçu, inançla iman arasında bir mahiyet farkı değil, sadece bir derece farkı olduğunu söyler. Ona göre iman, inançtan ruhu tek başına kaplama özelliğiyle ayrılır. İmanın varlığının sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden başka birine kendisini teslim etmesi anlamında inançtan farklı, bu çerçevede aşkla aynı olduğunu belirtir. Kişinin benliğinden sıyrılıp, kendisinden başka birisine, aşkın olana meyiletmesi ve onda yok olması imandır (Topçu, 2002a: 145).

Topçu, *İradenin Davası* adlı eserinde imanın tam bir tanımını verir: “İman, varlık ve düşüncenin bütün kuvvetleriyle kendi konusunu kucaklayan benliğinin kabarıp büyümesi halidir.” (Topçu, 2004: 60). Yani iman, varlığının ve düşüncenin sahip olduğu bütün kuvvetlerle insan ruhunu kaplaması halidir. İmanı ruhumuzun ilerleyişinde geçilmesi zorunlu olan bir safha olarak gören Topçu, sanat iradesinin kaynağı olarak da imanı görür. Topçu'ya göre iman hakikate götüren bir yoldur, bu yolun sahibi de kalptir ve iman olmadan hiçbir hakikate varılamamıştır (Topçu, 2004: 62, 89).

Topçu hareketi ilahi olanın şuuruna vararak tamamlanma çabası olarak gördüğünden hareket felsefesinin tasavvufi açılımlarını iman anlayışıyla bağdaştırır. Bu çerçevede Topçu her imanın mistikliğe can attığını belirterek bunların sebeplerini şöyle sıralar: İlk olarak, imanın hayat bulduğu varlıkta benliğinin kendini arayışından dolayı; ikinci olarak, imanın aklın sınırlarını aşması ve düşünen aklın ışığını gölgeleyen büyük bir iç aydınlanmayı sağlamasından dolayı iman mistikliğe can atar. Topçu'ya göre iman kendi kendini tanımayı gerektirir. Peki, kendi kendini tanıyış nasıl olur? Ona göre kendi kendini tanıma, benliğinin kendisine sığındığı zorunlu varlıkla bir olma çabasının bir sonucu olarak mistiklikle ortaya çıkar. Blondel'in “hareket, insan ile Allah'ın bir terkididir” tanımlaması Topçu'nun hareket felsefesinin temel anlayışını oluşturmasının yanında, mistik iman anlayışına yönelmesini sağlayan varlık anlayışını da izah eder (Topçu, 2002a: 145–146).

Topçu kendisinin anladığı imanın mistikliğinin, fideizm gibi gözükse de bir fideizm olmadığını ve onunla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını belirtir. Ona göre iman

hakkındaki mistik anlayış hiçbir sırrı gerektirmez. Bu anlayış bir ihtiyaç olarak değil, “insanın bütün varlığı, ruhu ve bedeni ile zekâsı ve hareketi ile ortaya çıkan bir sonuçtur.” Topçu’ya göre inanç nasıl ki insandan hareketle ortaya çıkıyorsa iman da insanın hareketinden ortaya çıkar. Zira inanç, gerçek hakkındaki en mükemmel bilgidir ve onu kucaklar. Ona göre inançta akıl dışı hiçbir şey yoktur ki bu anlayış fideizm olsun. Daha önce değindiğimiz gibi Topçu’da o, aklın en yüksek hareketidir. İmana varıp mistik bir karakter kazanan inanç, en gerçek bilgi olduğundan o aynı zamanda mistik bir bilgidir. Ona göre mistik bilgi, hem insanın kendisi hakkındaki bilgisidir, hem de Zorunlu Varlığın bilgisidir. Yani aynı ruh hali içerisinde hem yüce varlığın hem kendi kendisinin görünüşü mistik bilgidir. Topçu’ya göre mistiklik her şeyden önce dini bir yaşayıştır ve aynı zamanda ilahi varlığa iştirak denemesi yaparak ahlaklanma yoludur. Mistiklik akli ve imanı tam bir mükemmellik derecesine sürükleyerek sonsuzluğun kapısına ulaştırır. Topçu tasvir ettiği mistik anlayışın ideal tipi olarak da Hallac-ı Mansur’u gösterir. Topçu’ya göre mistik bilgi inanan kişinin imanında olduğu gibi sanatkârın da sezgisinde bulunur. Topçu imanının mistik olabilmek için çoğaltıcı bir düşünce üstüne ulaşması gerektiğini söyler. Ayrıca imanının zihnin sezgici ve delilci faaliyetini aşması da lazımdır. Böyle olduğu takdirde iman mistiklik kazanır ve din ile sanatın alanlarına kadar yayılır (Topçu, 2002a: 147-148; 2002b: 125).

Sonuç olarak Topçu’ya göre iman, inancın sürekliliğidir. İnsandaki mesuliyet duygusu ve Yegâne Varlık, insanı iradesiyle içindeki isyan ahlakına erdiren bir harekete götürür. İşte bu hareket insanda bulunan inançları estetik ve mistik yorumla sürekli kılarak iman noktasına ulaştırır (Şehsuvaroğlu, 2002: 76). Topçu bu düşünceden hareketle imanının iki çeşidinin olduğunu ifade eder: Birincisi estetik iman, ikincisi dini iman. Topçu’ya göre imandaki mistiklik dinde çıktığı gibi sanat hayatının en yüksek şekillerinde de gözükür. Sanat hayatındaki iman dini imana bir hazırlık olarak ve ona ulaşmak gayesiyle sanatkârda mistik bir halde ortaya çıkar. Zaten her ikisi de farkında olunmasa bile insanın hareketlerinin gayesini aramak zorunda olduğu ‘Yegâne Zorunlu Varlığa’ ulaşmak istemektedir.

### **2.3.2.1. Estetik İman**

Topçu *İsyan Ahlakı*’nda ilk olarak niyetinin estetizm içinde bir imana ulaşmak olmadığını belirtir. Kendisinin asıl yapmak istediği şeyin, “sanatın en yüksek



faaliyetlerinde bir imanın bulunduğunu ve sanatkârın genellikle farkında olmaksızın bir mistisizmi hedeflediğini ortaya çıkarmak” olduğunu ifade eder. Topçu’ya göre aslında her sanat, içerisinde bir iman barındırır. Değişik sanat faaliyetleri dünyadaki çeşitli şekillere, din dışı bazı şeylere bir çeşit iman ve bir çeşit tapınmadır. Sanatkâr bu din dışı şeylerden geçerek mistik imana ulaşır. Peki, sanatkâr bu din dışı şeylerden nasıl geçer ve nasıl mistik imana ulaşır? Topçu’nun bu soruya verdiği cevap gayet açıktır. Ona göre sanatkâr herkesin sahip olmadığı bir sezgiye sahiptir. Ancak sezgi tek başına yeterli değildir. Sanatkârda ayrıca sanat için bir heyecan vardır. Bu heyecan tesadüfen bulunmuş değil; bizzat sanatkâr tarafından istenmiş ve aranıp bulunmuştur. Topçu’ya göre sanatkârda sanattan önce gelen bir aşk, bir irade vardır. Demek ki sanat eşyada değil insanın kendisindedir. Sanatın özü insanın iradesinin derin ve aşkın hareketinde yaşamaktadır. “Hakiki sanatkâr sanatta ortaya çıkan basit sanatın dışında eşyanın kendisi üzerine kurtarıcı etkisi olduğuna inandığı başka bir şey arar” diyen Topçu bunun bir çeşit büyü veya hakiki iman olduğunu ve etkisini akılla ilgili olmayan şekillerle yaptığını ifade eder. Ona göre sanatkâr onların her birinden doğadaki nesnelere canlandırmaya çalışarak kurtuluşunu ister. İşte bu kurtuluş iradesi, sanatkârı sezgiden imana geçirir. Sezginin kendisinde, insan kalbinde onu canlandıran mistik bir imanın varlığı ortaya çıkar (Topçu, 2002a: 150–151; 2004: 59–60 ).

Topçu’ya göre “mahiyeti itibariyle sanat da ahlak ve din gibi her cüzi bilgiyi aşan bir imandır.” (Topçu, 1961: 22). Fakat sadece büyük ve ileri seviyedeki iradeler bu kaynaktan faydalanır. Topçu bu iradeler için birkaç örnek verir. Ona göre bir Michelangelo, bir Rousseau ya da Mevlana ve Yunus bu kaynaktan yararlanarak estetik hayat ortaya koymuşlardır. Topçu’ya göre irade, kendi başına eksik ve kusurludur. Bundan dolayı o bütün kâinatı ve sonrasında da kendini tamamlayacak olan doğaüstünü ister. İradenin bu çarpınılarından yeni bir soluk yeni bir nefes, “insanın bütün kuvvetleriyle başkasına sığınması demek olan aşk” doğar. Sanatkâr, üst üste yığılmış olan irade kuvvetlerinin bir çeşit görüntüsü halinde varlıklar dünyasının her tarafına aşkı koyduktan sonra noksan olan dünya varlıklarının yok oluşlarını seyretmeye başlar. Böylece irade Allah’tan ibaret olan sonsuzluğa doğru yolculuğunda Allah’a yakın bir temaşa durağı teşkil eden sanat hayatını dini imanına yakınına kadar ilerletir (Topçu, 2004: 60-61; 2002a: 152-153).

“Hareketlerimiz ebediliğe can atarlarken ruh ve vücutla ıstırapı karşılıyoruz.” diyen Topçu aşk ve ıstırapın yoğrularak felsefe ve sanat eserleri meydana getiren kuvvet olduğunu söyler. Gerek filozof gerekse sanatçı tabiat zevkleri içinde huzur ve sükûn bulamadıkları gibi, bu eksiklik ıstıraplarını da beslemektedir. Topçu’nun felsefesinde önemli bir yer teşkil eden ıstırap, ona göre sanatın da en etkili tetikleyici unsurudur. Topçu’ya göre “bir şeyin ıstırapını duymayan onu ne tanır ne de sevebilir”. O halde ıstırapsız ne sanat ve ne de inanç olur. Topçu’ya göre sanat, “ebedi ve aşkın olana bağlanmak üzere yaşadığımız hayatın sınırlarını aşan bir aşktır”. Bu, insana başka biri tarafından ya da doğadan gelecek olan kurtuluşa imandır. Bu suretle sanat, Topçu’da bir inanç psikolojisinin yerini doldurmuş olmaktadır. Ona göre bir tekâmül halinde sanatçının inançları iman haline dönüşür ve ta dini imanın eşiğine kadar gelir. Bu tekâmül sonucunda sanatkârda bir mistiklik oluşur. Ancak sanatçının mistikliğinde eksiklik vardır. Bu eksikliğin sebebi Topçu’ya göre “yetersiz lütuf, kabul edilmemiş dua, mükemmel olmayan temizlik, yarı samimi temaşa ve nihayetinde ilahi mevcudiyetin eksikliğidir”. Aslında bu eksikliklerin tek bir sebebi vardır: Sanatkârın “Üstün İrade’ye” boyun eğmek amacıyla benliğinden ve nesneye bağlılık iradesinden vazgeçme hususunda gösterdiği imkânsızlık ya da başka bir deyişle inat. Topçu sanatkârın imanının, dini imana ulaşmadığı durumda çokluğa iman etmek olan yalancı iman olduğunu belirterek, gerçek imanın “Bir Olana”, iradelerin yöneldiği “Yegâne İrade’ye” iman olduğunu özellikle ifade eder. Sanatkâr, sanat ile estetik mistikliği yaşayıp, buradan dini mistikliğin eşiğine kadar gelip dini imanla bu durumu da yaşarsa yolun sonunu mutlu bir şekilde getirmiş birisidir (Topçu, 2002a: 154-155; 2004: 107).

Sonuç olarak Topçu’ya göre sanat “ne gayesiz bir meslek, hayalin yansıması, fanteziler yığını ne sadece zekânın eseri ne de değişmez gerçeklik ya da sezginin zaferidir”. Sanat bir ideal, bir irade ve bir iman meselesidir. Sonsuzluğa koşmak için gidilen bir yoldur ve bu yolun yolcusu da sanatkârdır. Bu bağlamda sanat, bir köprü görevi görür. Topçu’ya göre sanatkâr, kendi kendisine yetmediği ve başka bir hayata, dini hayata özlem duyduğu için, onun sanatın bir fantezi ve hayal oyunu olmaktan öte, yeni bir selamet ve kurtuluş yolu olan dini imana ulaşmanın bir aracı olduğunu görmesi şarttır. Sanat tabiatüstünün tabiatıta, “Bir” olanın çokluk âleminde aranması şeklindeki çelişkili arayıştır. Bu çelişkili durumdan sıyrılmak için irade, “Bir” olanın iradesine boyun

eğerek, hayal gücünün yönünü “Zorunlu Varlığa” çevirerek kurtulmalıdır ve böylece dini imana ulaşmalıdır.

### **2.3.2.2. Dini İman**

Topçu’ya göre dini iman, evvela “Bir Olana” imandır ve inançlarımızın, gerçek ve yaşanmış bilgilerimizin uzantısından doğar. Dini iman insanın düşünce faaliyetlerinin taçlandırılmasıdır. Bu imanın akli alışılmış sınırlarının ötesine kadar götürdüğünü düşünen Topçu’ya göre imanımız hiçbir mucizeyi gerektirmez. Daha öncede değindiğimiz gibi Topçu’da inanç hakiki bir bilgi olduğuna göre, hakiki bilgilerimiz imanın birliğine yaklaşma ve tabiatüstü âlemde tamamlanma temayülü gösterir. İnançlarımızın tabiatüstü âlemde tamamlanmasının harekete geçirici sebebi, Topçu’ya göre iradenin kendi kendine yetmeyişi ve Allahsız insanın bizzat kendi kendine karşı tutumudur. İradenin kendi içinde Yegâne iradeyi araştırmak isteğiyle harekete geçmesiyle din, mahiyetinden dolayı kendisi ve Allah hakkında bilgi içermesinden dolayı mistikliğin alanına adım atar. Zaten ona göre dinsel hayatın özünü mistik iman oluşturur (Topçu, 2002a: 169–170; Elibol, 2003: 269).

Topçu dini imana Mustafa Kök’ün de ifade ettiği gibi tamamıyla mistik bir açıdan yaklaşır (Kök, 1995: 60). Yukarıda ki başlıkta da belirttiğimiz gibi Topçu’ya göre “her iman, hayat bulduğu varlıkta benliğin kendi üzerine dönüşü, kendini arayışı, ruhi faaliyetin yine düşünceye ulaşmasından dolayı” mistik olmaya can atar. Topçu’nun dini imana sadece mistik açıdan bakmasından anlamaktayız ki, Topçu mistikliği Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi tek tanrılı dinlerde bulur. Zira dini iman tek bir Allah’ın varlığına iman şeklinde vardır. Topçu’ya göre bütün çok tanrılı dinler ise, ancak dinin üstün şekli olan mistik-dini hayata hazırlayıcı niteliktedir. Mistikliğin özü aslında ruhun Allah’la birleşmesidir Topçu’ya göre. Peygamberlerle birlikte Veliler de büyük mistiklerdir ve “Allah’ın huzuru haline” ulaşmak için müminin de mistiğin de takip ettiği yol aynıdır. Ona göre bir dinin merasimleri o dinin mistikliğinden kaynaklanan bir takım fiillerdir. Dinin ibadetlerini dinin mistikliğinden kaynaklanan fiiller olarak gören Topçu bu doğrultuda İslam dinindeki dua, oruç ve gece namazlarını, mistiğin çile çekme fiilleriyle aynı şekli taşıyan ve mümini ilahi huzur haline hazırlayan dini ayinler olarak sayar (Topçu, 2002a: 170-171)

Topçu'ya göre mistik, ruhun Allah'la birleşmesiyle bir dini durum değişikliğinin mükâfatını yaşar ve bu şahsiyet değiştirmede daha uzağa bir yere, keşfetme ve kendinden geçme gibi olağanüstü ve şaşırtıcı haller yaşanan yoldan gider. Ona göre mistik bu yola içsel bir güç tarafından sürüklenmiştir ki Topçu, bunu hakikate ulaşmanın ve onu yaşayabilmenin mistiklik ile şekillenen din içerisinde mümkün görmektedir (Topçu, 2002a: 171).

Topçu'ya göre bütün büyük dinlerin imanında mistiklik bulunduğuna göre İslamiyet de bundan müstağni değildir çünkü İslamiyet'in kendisi güçlü bir mistik yapı arz eder. Ona göre İslam mistikliği, kaynağını Kuran'dan almaktadır. Topçu çok dikkatli tahlil edildiğinde pek çok Kuran ayetinin derin bir mistikliğinin ilhamlarını verdiğini vurgular. Ona göre İslam peygamberi Hz. Muhammed'in kendisi de samimi ve sürekli bir züht hayatı yaşamak suretiyle "Allah'ın tutkun bir aşığı" olarak dini imanı yaşamıştır. Topçu, İslamiyet'in ilahi hikmete erişmek için mümine oruç tutmasını, az uyumasını dua etmesini, sonuç olarak züht hayatı yaşamasını emrettiğini söyler. Ona göre ruh bir kere bedeni arzularından sıyrılınca insan ulûhiyete yaklaşır. Ulûhiyete yaklaşıp sonsuzluktan ilham alan ruhlar artık Allah'ın emrini gerçekleştiren şeyden başka bir şey istemez. Böyle olunca onun her hareketi Allah'ın hareketidir. Zaten "hareket insan ile Allah'ın bir terkididir." Mistiğin ulaşmak için çaba sarf ettiği bu bilgelik insanı halden hale sokan bir ruhi gerçeklik, bir ilahi cevherdir Topçu'ya göre (Topçu, 2002a: 172-173; 1999a: 45).

Topçu'ya göre İslamiyet'teki mistiklik Kuran'dan başlayarak Hz. Muhammed'e, ondan Hallac'a ve Anadolu velileri diyebileceğimiz Yunus'a ve Mevlana'ya kadar uzanır. Yunus Emre'nin, Mevlana'nın ruhunun izlerini Mehmet Akif, Hüseyin Avni gibi şahısların hayatlarında okuyan Topçu, aynı tespitleri Arap sûfilere hakkında da yapmaktadır. "Arap sûfilere gibi Anadolu sûfilere de bizzat Hz. Muhammed tarafından ortaya konan doktrine dayanmaktadırlar" diyen Topçu Anadolu mistisizmi ile Arap mistisizmi arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Topçu'ya göre bu tasavvufi hal onlar sayesinde alt tabakaya kadar inerek dini imanının en güzel şekilde yaşanmasını sağlamıştır. Bu mistiklik asırlarca İslam âleminde ve Anadolu'da insanlara kudretini vermiş ve onun birliğini kurmuştur (Topçu, 2001: 98; 2002a: 174).

Topçu Anadolu halkının kurtuluş çaresini de mistiklikte arar. Ona göre Anadolu çocuğunu içine düştüğü girdaptan kurtaracak tek çare insanın kalbinde ilan edilecek mukaddes cihat olan mistiklik dinidir. Böylelikle fertlerde benlik şuuru doğacak ve tarihin sorumluluğu üzerine alınacaktır. Manevi alanda olduğu kadar maddi alandaki buhranlar da “insanı kendi varlığının üstüne yükselten dini-mistik hareketin sonsuz feyziyle” halledilmiş olacaktır Topçu için. Kısaca söylemek gerekirse, dini yaşayıpta en yüksek mertebeyi teşkil eden mistiklik, ruhun deruni olarak ve doğrudan doğruya dini iman sayesinde Allah’la birlikte olmasıdır (Topçu, 2004: 66-67; 2002a: 175).

Hakikate ulaşmanın ve onu yaşayabilmenin yolunu din ile şekillenen hayat içerisinde mümkün gören Topçu, dinin hem zekâ hem de duygu âleminin üstünde bir irade işi olduğunu belirtir. Topçu için din insanın iradesini Allah’ın iradesine bağlayan bir harektir. Din sonsuzluk iradesini kazanma egzersizleriyle başlar ve Allah’ın iradesi kazanıldığı ölçüde dünya değersizleşir ve insan mistikleşir. Topçu’ya göre mistik hayat dinin kaynağıdır. Çokluktan birliğe kavuşma ve ruhun Allah’la birleşmesi demek olan dine ulaştırıcı çaba da Topçu’ya göre mistik çabadır. Ona göre insanda sonsuzluk iradesini doğuran ve onu diğerlerinden daha kuvvetli yapan dini hareket, insanın bütün hareketlerinin hepsinde bulunur. “Ne kadar bayağı olursa olsun hiçbir hareket yoktur ki içinde ilahi olan bir şey olmasın” kanaatini taşıyan Topçu, insanın bu ilahi varlığı bütün hayatı içerisine sürükleyebileceğini söyler. Çünkü “hareket insanla Allah’ın bir terkididir.” Allah’ın insanın bütün hareketlerine nüfuz etmesiyle insanlar dini imana ulaşır. Bu sebeptir ki yeryüzünde mabetsiz şehir yoktur (Topçu, 2004: 64-66).

### **2.3.3. İmandan İsyana**

Topçu, iman meselesine çeşitli açılardan izah getirdikten sonra mistik bir iman anlayışında karar kılar. Ona göre irade, olaylar dünyasında kendi kendine yetersizliğini anlar ve “Bir Olana” imana yönelir. İrade Allah’ı istemeden ve O’na imandan önce her şeyi doğada arar. Fakat kendi hareketi kendi yetersizliğini son derece artırır. O zaman hareket imanda kendini tamamlamaya çalışır. Topçu’ya göre bu aynı zamanda hareketin kendini bütünlemeye doğru bir özlemdir. İrade tabiatüstü varlığı arar ve O’na bağlanır. Bu hareket tabiatüstüne doğru bir atılıştır. Topçu, “iradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmel harekete doğru bir atılıştır” demektedir. Burada sözü edilen sürekli mükemmel olana uzanan hareket Blondel’in sözünü ettiği sonsuzluğu

arzulayan harektir. İradesiyle hareket eden kişinin tabiatta ya da varlıkta tatmin bulamayacağını söyleyen Topçu, bu irade hareketinin aşkın olana yönelmesiyle amacına ulaşacağını vurgular. Topçu için aslında bu atılış hamlesi de nihayetinde Allah'ın insanda hareketidir ve Allah insana bu atılış içinde gözükür (Topçu, 2002a: 31, 177).

Topçu'ya göre Allah'ın, insanın eksik hareketlerini tamamlayan bu hareketi insandaki yetersizliğin, eksikliğin bir göstergesidir. Allah insana samimiyetsizliğini bildirip ona karşı isyan etmektedir. İsyân, Topçu için her şeyden önce insanın kendi tabiatına karşı, kendi arzularına karşı isyan olduğu gibi Allah'ın insandaki hareketidir de. Bu "Allahlı benliğin Allahsız benliğe" karşı isyanıdır. Benlik burada Allah'ın iradesine boyun eğer. Benliğin Allah karşısındaki bu uysallığı belki de benliğin en büyük hamlesidir. Topçu'ya göre işte Allah'a bağlanmakla iç kuvvetlerinin zorbalığından, ihtiraslarından ve arzularından kurtulan insan, evrensel sorumluluk yüklenir ve insanı dar bir alana mahkûm eden unsurlara karşı, insanlar arasındaki pasif dayanışmaya karşı, zorbaların hâkimiyetine karşı isyan eder. Bunu bütün bir iradeyle, hakiki bir egemenlik ve gerçek bir kurtuluş için yapar. Topçu bu noktada ahlakı ve ahlakın temeline yerleştirdiği sorumluluk bilincini evrensel bir değer olarak işler. Bireysel kurtuluşlar artık yetmez olur ve ihtiraslarından sıyrılıp, toplumun sıkıntılarını omuzlayan fertler gerçek manada özgürlüğü elde etmiş kişilere dönüşür. Topçu'ya göre bu kurtuluş iradesi insanlığın içinde bir isyan niteliğinde yaygınlaşan bir iman hareketi haline gelir (Topçu, 2002a: 178-179; 1998a: 46-47).

Topçu şuur tahlili yolunu takip etmek suretiyle düşüncede sezgiden inanca, inançtan imana doğru tabii bir oluşumun olduğunu belirtir. İmanın -yukarıda değindiğimiz gibi- estetik ve mistik boyutunun bulunduğunu düşünen Topçu, mistik imanın iki şeyi bize öğrettiğini söyler: İnsanın kendisi ve Allah hakkında bilgi edinmesi. Topçu'ya göre iradenin edindiği bu iki bilgi iman içerisinde bir problem olarak ortaya çıkar ve iman içerisinde açıklık kazanır. İnsanın kendisi hakkındaki bilgi kendi hareketinin yetersizliğini ihtiva ederken Allah hakkındaki bilgi ise insanın kurtuluşunu gerçekleştirecek Yegâne güç hakkındadır. Topçu'ya göre işte gerçek isyan, söz konusu yetersizliğin bu Kurtarıcı güce çağrısıdır. İrade bu yetersizliğini anladığı anda Yegâne Varlığı arar ve bulduğu anda da O'na bağlanır (Topçu, 2002a: 202).

Topçu düşüncesinde iradenin bu arayışı, aynı zamanda hareketi de beraberinde getirir. Böylelikle Topçu, isyan anlayışını temellendirirken iman ve hareket ilişkisi üzerinden ilerlemiş olur. Ona göre irade Yegâne Varlığı istemezden evvel doğadaki bütün varlıkları istemiştir ve burada aşkı tanımıştır. Bu tanıyıştan estetik iman doğmuştur fakat irade orada tatmin olmayınca daha ötelere, tabiatüstüne yönelmiştir. Bu anlayışı aslında Topçu'nun tasavvufi temayüllerinin açık bir tezahürüdür (Kara, 1998: 116).

Topçu iradenin bu hareketini Hallac'ın şahsında bulduğunu belirterek onu örnek gösterir. Hallac'ın hareketi, "Allah'ın iradesine boyun eğmek için bedene bağlı iradeden, bencil benlikten sıyrılmaya yöneliktir". Bu hareket, Yegâne Varlığa dönmek gayesiyle benliğin isteklerinden uzaklaşmaktır. Topçu'ya göre insan bu şekilde beşeriyetini aşarak tabiatüstü bir varlığı isterken aslında kendi kendini istemiş olmaktadır. Hallac'ın hareketi, fani varlığında baskı altında olan ruhun, Allah'ın yardımını devamlı bir şekilde istemekle kurtuluşunu gerçekleştirmeye yöneliktir. Yardımı beklenen bu gücün karşısında insanın takınmış olduğu tavır hakiki bir imanın işaretidir Topçu için. Allah'a boyun eğmek, böylelikle insanın kendi benliğine karşı isyan etmesi demektir. Bu insanlığın ilahi tabiata bir iştirakidir aynı zamanda. Topçu'ya göre imanın eseri olan isyan hareketinde, benliğimizin örtüsü altında gizlenmiş, insana bizzat içten kendi varlığını haykıran bir ulûhiyet vardır. Bu ulûhiyetin hamlesiyle insan, toplumun ve ferdiyetçiliğin zorbalıklarını ve dar kalıplarını aşar, Yegâne Varlığa kavuşur. Topçu'ya göre Hallac'ın isyanı da işte böyle bir isyandır (Topçu, 2002a: 203-204).

Bu bağlamda Topçu akıl üzerinden yaptığı Batı analizini aynı şekilde "modernizmin insanı bireyselleştirmesi" eleştirisi çerçevesinde iman üzerinden de yapar. Ona göre Batı'nın akıl anlayışı gibi iman anlayışı da insanı bireyselleşmeye tabi tutmaktadır. Çünkü Batı'nın tekâmül etmesini sağlayan Hıristiyan ruhu ve hakikat anlayışı sanayileşmeyle ve modernleşmeyle ölmüştür ve böylece Batı bireyselleşmiştir. Çizilen bu Batı tasviri bu noktadan ele alınırsa Topçu nezdinde kabul görmeyecek bir mevkide ve mevzide bulunmaktadır. Hakikatin ve ahlakın ölçütünü değiştiren düşünceleriyle Batı toplumu, Topçu'nun idealize ettiği mistik insan tipinin çok uzağına düşen hayat algısına sahip insanlardır. Çünkü Topçu için asıl olan, mistik iman insanı bireyselleştirmeden toplumda dönüştürmesidir. Topçu'ya göre şu anda Batı'da olduğu

gibi Doğu'da da insanlar toplulaşmıyor. Zira hacca giden yüz binlerce insan cemaat olamıyor. Topçu'ya göre bunun sebebi, örneğini Hallac'ın şahsında bulduğu mistik hareketin toplumda artık yer almamasıdır (Topçu, 1998a: 31, 46).

Topçu hareketin tabiatüstü nizamda yer almadıkça ahlaki olmayan, noksan ve başarısız olacağını söyler. Çünkü tabiatüstü, menfaatten arınmış her hareketin kaynağıdır. Topçu'ya göre insan tam bir hürriyetle hareket ederken hem insanlıktan pay alır hem de ulûhiyetten. “Öyle anlaşılmaktadır ki Topçu'ya göre hürriyet bir ahlak problemidir ve ahlak probleminin kendisi gibi hürriyet problemi de hareketle birlikte kendini din alanında ortaya koyucudur.” Çünkü Topçu'da ahlak dinden, din de ahlaktan bağımsız değildir (Topçu, 2002a: 205; Gündoğan, 2006: 108).

Topçu'ya göre insan mistikliğe ulaştığı zaman gerçek manada isyanda bulunmuş ve Allah'a iman etmiştir. Kendi yetersizliğinin şuuruna varan mistiğin gayesi, bu insani yetersizliği ilahi şuur ve hareketin mükemmelliğinde yok etmektir. İnsanlığın içinde bir isyan niteliğinde yaygınlaşan iman hareketi kurtuluşun bir nevi anahtarıdır Topçu için. Topçu bunun bir anlık da olsa adeta Allah'ın varlığında kaybolmak olduğunu belirtir. Ona göre bu “Vahdet'in sırrına” ermektir. İşte böylece insan bütün beşeri yetersizliklere karşı isyan etmek suretiyle iman ettiği ulûhiyete kavuşarak Yegâne Varlıkla birleşmeyi gerçekleştirecek ve “Ben Hakikatim” diyebilecektir. Topçu'ya göre mistik onu elde ettikten sonra sonsuz bir şekilde bu noktaya ulaşamayacak ve orada ebediyen kalamayacaktır. Fakat mistik bütün hayatı boyunca O'nu arayacak, bu arayışı kendine özel bir uğraş, “özel bir irade” haline getirecek ve bu arayışı mutlak irade içerisinde kaybolacaktır. Bu, insanın inandığı ilahi irade içerisinde nefsinin kurban edip böylece devamlı surette iman halinde bulunmaktır Topçu'ya göre. Bu, aynı zamanda insan için sonsuz bir esarete, hareketlerinin sürekli tutsaklığına gerçek manada bir isyandır (Topçu, 2002a: 207-208).

Topçu'ya göre aslında insanın bu isyanı, bizzat kendisi için, kendini yaratan Mutlak'a yönelik, beden ve ruh olarak kendi kurtuluşunu isteyen ıstıraplı ve daimi yakarıştır.

Bu isyan insanlar arasında dostluk bağımlı ortaya çıkararak, ben ile başkasını sırdaş haline getiren bir harekettir.



Bu isyan aynı zamanda fertte hem kendisinin hem de kâinatın hiçliğini ortaya koyan bir iradedir.

Bu isyan Kurtarıcı Mutlak'ın eşiğinde bile, insanı elleri havada bir vaziyette tutan, O'nu isteyen bir duadır.

Bu isyan aşk halinde sonsuzluğa atılarak bedenini ve ruhunu feda edercesine ıstıraba adanan hayattır.

Bu isyan insanın ihtiraslarından kurtularak merhamet ve evrensel sorumluluk düşüncesi içerisinde hareket etmesini sağlayan evrensel bir ahlaktır.

Bu isyan bir değişimdir, bir ışıktır gönülden gönüle, mürşitten müride, babadan oğula sürüp giden, kurtuluşa götüren.

## SONUÇ

İman akıl ilişkisi düşünce tarihinde filozofları en çok meşgul eden konulardan biridir. Din felsefe ilişkisi bağlamında incelenen iman akıl münasebeti genel olarak üç şekilde değerlendirilmiştir: 1. İman ile akıl arasında tam bir uyum ve uzlaşma vardır, 2. İman ile akıl arasında kısmi bir uzlaşma ve benzeşme vardır, 3. İman ile akıl arasında hiçbir şekilde uzlaşma yoktur ve ikisi birbirinin zıddıdır. İman ile akıl arasında tam bir uzlaşmanın olduğunu söyleyenlerin temel argümanı her ikisinin de kurtuluşa götürücü olduğudur. İman ile akıl arasında kısmi uzlaşma olduğunu söyleyenlere göre akıl imanın hizmetinde olduğundan kısmi uzlaşma vardır. İman ile akıl arasında hiçbir şekilde uzlaşmanın olmadığını söyleyenlerin argümanı ise, ikisinin birbirinden tamamen farklı ve birbirinin zıddı olduğudur.

İman akıl hususundaki görüşlerini incelediğimiz Topçu görüşlerinin büyük bir bölümünü öğrenim hayatının önemli bir kısmını Avrupa'da geçirmesinden dolayı Batı'dan alır. Bu bakımdan Blondel, Massignon, Pascal ve Bergson Topçu'nun görüşlerinde izleri dikkatle okunacak olan değerli düşünce duraklarıdır. Zira Topçu'nun metinlerinde pek çok yerde bu düşünörlere, dolayısıyla da Batı'ya yapılan atıflar yer alır. Ancak Topçu, fikirlerine yön veren özü Batı düşünce tarihi içinde keşfedip Batılı filozoflardan beslense bile felsefi sistemini kendi medeniyetinin ruhuna uygun hale getirmek için Doğu'nun değerlerine de atıflarda bulunur. Topçu için Hallac, Mevlana ve Yunus gibi İslam mutasavvıfları hem değerlidir hem de okunmaya değerdir. Bu bağlamda o felsefesini hem Batı dünyasından hem de İslam dünyasından besleyerek oluşturmuştur. Bu sebeple Topçu'nun orijinalitesini sisteminin Doğu-Batı terkiibindeki uyumluluk ile değindiği sahalardaki çeşitlilikte aramak gerekir.

Bu bağlamda Topçu hareket felsefesinin kurucusu filozof Blondel'in düşüncelerinden fazlaca etkilenerek felsefesini oluşturmuştur. Hareket felsefesi Topçu için bütün hayatın alanlarına yayılan bir sistemdir. Topçu'ya göre âlem, düşünce ve hareketin bir bütünüdür. Topçu varlığı kalkış noktası, düşünceyi kılavuz, hareketi ise hayatın gayesi olarak görür. Ona göre hareketsiz yaşamak imkânsızdır. Kendi kendisini ortaya koyup kendi hallini kendinde bulan ve bunu kendisini yaşayan insana ışık tutup onda ıstırap egzersizleri yaratmak suretiyle yapan hareket, Topçu için böylece insanda iman ve ahlak sistemi ve hayat düzeni olur. Hareketi insan varlığını her an yenileyip, kendi kendisini

daima sonsuzluğa yönelme isteğiyle yeniden yaratması olarak gören Topçu, onun ferdi iradeden kaynaklanıp; aile, toplum ve millet aşamalarını geçerek Allah'a ulaşacağını düşünür. Topçu'ya göre inanma bu çerçevede değerlendirildiğinde bir harekettir ve benliğin varlıklar üstüne yaptığı bir yolculuktur. İnsan ancak gerçek hareketle kendini aşar, sonsuz varlığa iman ederek sonsuzluğa ulaşır. Topçu hareketi inanca, inançtan imana ve oradan da isyana varan bir eylem olarak düşünür.

Dini öğreti ile felsefi öğretinin çatışıp çatışmadığıyla ilgili konulardan biri imanda aklın yerinin olup olmadığı hususudur. Bu konudaki tartışmalara katılan Topçu'nun iman problemini ele alırken bu hususta akıl iman çatışması yerine, bunların birbirlerinin tamamlayıcısı oldukları noktasında karar kıldığını tespit ettik. İmanı aklın yardımıyla ulaşılan, sonsuzluğa kavuşmayı sağlayan bir kurtuluş olarak gören Topçu böylece fideizmin aşırılığından ve rasyonalizmin dışlayıcılığından kurtularak konuya farklı bakış açısı getirmiştir.

Topçu'nun iman akıl ilişkisine bakışını ele aldığımız bu çalışmada gördük ki, Topçu'nun esas derdi imanda aklın yerinin olup olmadığı değil imanın olup olmadığıdır. Zaten bu sebeple döneminde hâkim olan pozitivizm ve materyalizm tartışmalarını aynı form üzerinden sürdürür. Topçu'ya göre pozitivizm ve materyalizm insanı kendi dini değerlerinden uzaklaştırıp, hırslarının kurbanı edip insanın sonsuzluğa kavuşmasını engellemektedir. Bu çerçeveden bakıldığında pozitivizmin ve materyalizmin akli insanı imana ulaştıran akıl değil, insanları menfaatlerinin peşinden koşturup sonsuz varlığa kavuşmayı engelleyen sınırlı akıldır. Ona göre bu bağlamda pozitif bilgi varlığı parçalar ve bu nedenle gerçeğin bilgisini veremez. Dolayısıyla insan bu bilgiyle gerçeğin bilgisini elde edemez; zira onun bilgisine ancak mistik bilgiyle ulaşılabilir.

Bununla birlikte Topçu'nun akla bakışında eğitim gördüğü ve kültürünü yaşadığı Batı'nın akıl anlayışının yansımalarını görmek de mümkündür. Çünkü Topçu'ya göre; aklın ışığında gelişen ilim zihniyeti, ahlaka işaret eden fikir sistemleri, "Hıristiyan ruhunun" şekillendirdiği sanat ve felsefe ve belki de en önemlisi Rönesans ve Romantizm hareketleri takdire şayandır. Fakat sanayi devrimi ve hızla ilerleyen teknik Batı'yı dönüştürürken, Topçu'nun zihnindeki Batı algısını da değiştirmiş ve artık Batı

Topçu için çürümeye başlamıştır. Bilim bile ona göre insanın ruhsal bir etkinliğidir. Bilim tarihindeki gelişmelerin hepsi aslında “aşk metafiziğinin” ürünü olan şeylerdir.

Topçu’ya göre akıl insanların iradesini kullanmasını sağlayan önemli bir şeydir. Aklın önemi onun “aşk” ile birlikte bilimlerin oluşmasında aldığı paydır. Ancak akılı bilginin kaynaklarından biri olarak gören Topçu bunu rasyonalistlerin anladığı manada görmez. Zira akıl Topçu için yanılabilen ve sınırlı olan bir bilgi kaynağıdır. Bununla birlikte Topçu akılı sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmesine rağmen inancın oluşmasında akla verdiği rolden dolayı imanda aklın yerinin olduğunu savunanlarla aynı saftadır. Ona göre insan aklını kullanarak öğrenir ve bu öğrenmenin sonucunda da varlığı tanır. Varlığı tanımanın çeşitli şekilleri bulunduğunu düşünen Topçu, bunlar içinde aklın kıymetli bir yerinin olduğunu düşünür.

Topçu akılı izah ederken ilhama ve kalbe dikkat çeker. Topçu’da ilham aklın üstünde yer alan, aklın basamaklarının tek tek çıkılmasından sonra ulaşılan sezgidir. Bergson’un felsefesinden etkilenen Topçu akılı ilhamın bir formu olarak görür. Topçu aklın anlaşılmasında ve kullanılmasında ilhama yüksek derecede önem verir. Topçu’ya göre aynı şekilde kalp de aklın anlaşılmasında önemlidir. Çünkü kalp insana aklın vermediğini verir. Kalbi bilgi bu açıdan bakıldığında Topçu’ya göre aklın sıkışıp kaldığı yerde aklın veremediği şeyi verir insana. Ona göre aklın kemali halinde ilhamın ve dolayısıyla onun da ötesinde yer alan imanın insana gelmesi gerekir. Topçu bunun olmaması durumunda o insanın akıl mıntıkasında bir problem olduğunu varsayar. Çünkü ona göre akıl insanı ilhama ve oradan da Yegâne Varlığa imana ulaştırır. Topçu insanoğlunun ilhama ve oradan da imana ulaşırken aklın rehberliğini asla ihmal etmemesi gerektiğini, zira akıl olmadan imana ulaşamayacağını düşünür.

Aklı böyle değerlendiren Topçu geleneksel bir kavram olan inancı öngördüğü felsefi hedef için yeniden ele almıştır. Topçu’ya göre inanç sadece süje ile objenin karşılıklı ilişkisinden oluşan bir şey değil, benliğin eşyaya sahip olması bağlamında hakiki bilgidir. Ona göre inancın oluşabilmesi için iradenin devreye girmesi gerekir. İradenin devreye girmesiyle düşünce oluşur. Düşüncenin ortaya çıkmasıyla oluşan bilgi Topçu’ya göre inanç olmaktadır. İnanç karmakarışık bir bilgi değil açık ve anlaşılır bir bilgidir Topçu için. Topçu’da akıl, inanç, düşünce ve bilgi yakından ilişkilidir. İnanç

bilgiye dayanır fakat bilgiden ötelere imana uzanır. Topçu böylece hem düşüncenin hem bilginin ve hem de imanın temeline akli koymuştur.

Topçu'ya göre iman, zaten her şeyden önce insandaki inancın devamı ve uzantısıdır, ileri bir seviyesidir. İnanç, benliğin tanınacak olan objeye sahip olması ve süje ile objenin birliğinden ibaret olan bilginin üst seviyesi olduğuna göre akıl burada önemli rol oynamaktadır. Ona göre imanla inanç arasında sadece derece farkı vardır. Topçu'da inancın iman haline gelebilmesi için insanın inancı hayatına hâkim hale getirmesi ve bütün ruhuna yayması gereklidir. Böylece insan bir nevi aklını kullanarak oluşturduğu inançtan bir üst seviye olan imana çıkmış olur ki burada insanın Mutlak İradeye kavuşmasında iman ve akıl birlikteliğinden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda Topçu'yu fideizmin aşırılığından kaçan mutedil bir filozof olarak tanımlayabiliriz.

Topçu, imanı bilerek, tasdik ederek inanmak olarak değerlendirir. Ona göre iman aklın basamaklarını tek tek çıkararak ulaşılan inancın ileri bir seviyesidir. Topçu için iman, “insanlığın var oluş sebeplerini içinde bulacakları Mutlak'a bağlanmaktan ibarettir” kısaca. Topçu'ya göre insanın imana kavuşması için kat edeceği yollardan biri şüphedir. Çünkü insanın akıl merdivenin bütün basamaklarını çıkıp imana ve oradan da Yegâne Varlık'a kavuşması için akıl şüphe etme, düşünme aşamalarını da geçmelidir. Ayrıca Topçu'nun “aklın insanı düşündürüp hakikat peşine koştuğunu” ifade etmesi onun imanda şüpheye yer verdiğini ortaya koymaktadır.

Nurettin Topçu iman kavramına düşünce, inanç ve bilgi üzerinden getirdiği açıklamalarla son derece felsefi boyutlar kazandırarak onu İslam dünyasında yaygın olmayan bir anlayışla estetik ve dini olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre sanat da bir iman işidir ve estetik iman sanatkârlarda bulunur. Sanatkâr kendinde bulunan bir sezgiyle doğadaki nesnelere canlandırmaya çalışarak kurtuluşunu arar. Topçu'ya göre sanatkârın bu sezgiden kurtulmaya çalışma iradesi onu bir çeşit imana ulaştırır. Topçu estetik imanda dahi iradenin dolayısıyla da hareketin varlığını kabul ederek, savunduğu felsefeyle tutarlılık içindedir. Ona göre sanatkârın inançları imana dönüşür ve sanatkârı dini imanın eşliğine kadar götürür. Topçu'ya göre dini iman insanın inançlarından ve bilgilerinden doğar. Topçu dini imanı insanın düşüncelerinin taçlanması olarak görür. Ona göre dini iman insanın düşüncelerinin ve bilgilerinin yardımıyla tek bir İlahın varlığına iman şeklindedir. Bu iman aynı zamanda mistik bir imandır. Zira bu iman

anlayışında insan iradesini Bir olan varlığa teslim eder ve O'nda yok olur. Böylece Nurettin Topçu'da iradeyle, akılla başlayan iman sonunda mistik bir havaya dönüşür. Bu aynı zamanda isyandır Topçu için. İman eden insan her şeyden önce kendi tabiatına, kendi ihtiraslarına ve arzularına isyan eder. Kendi tabiatının zorbalığından kurtulan insan daha sonra toplumun zorbalığına karşı isyan eder. Topçu'ya göre Allah'a iman eden, O'na boyun eğen insan kendi benliğine karşı isyan etmiş, ulûhiyetten pay almış ve sonsuzluğa adım atmıştır.

Sonuç olarak Topçu, akıl ve iman birlikteliğinden bahsederek, hem fideizmin hem de rasyonalizmin aşırılığından kaçmıştır. O katı imancılığın, akli tamamen dışlamasını eleştirdiği gibi katı akılcılığın da akli tek otorite kabul etmesini eleştirir. Ona göre akıl sultandır fakat tek başına mutlak sultan değildir; mutlak hakikate ulaştıran değil hatta hakikate ulaştırmada sınırlıdır. Böylece Topçu hem katı akılcılığı hem de sınırsız imancılığı eleştirir. Akılcılar gibi Allah'a iman konusunda akli tek başına yeterli saymayı kabul etmez. Ona göre aynı şekilde iman da tek başına hakikate ulaştırmaz. Akılsız bir iman ona göre eksiktir. Bir olan varlığa imanda ve ona ulaşmada fideistler gibi aklın hiçbir fonksiyonunun olmadığını söylemek bu durumda yersizdir. Ona göre akıl hem bilginin hem ilhamın ve hem de imanın temelini oluşturduğu için akıl ve iman çatışmaz. İman ve akıl birbirinin tamamlayıcısıdır. Nihayetinde Topçu'da iman ve akıl iç içe geçmiş ve birbirlerini destekleyen niteliktedirler.

## KAYNAKLAR

- ABRAHAMOV, Binyamin (2003), “Akılcılığın Temelleri”, Çev. F. Kerim Kazanç, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2.
- AKARSU, Bedia (1979), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- AKDEMİR, Ferhat (2007), *Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara.
- ALPER, Hülya (2002), *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- ALPER, Ö. Mahir (2000), *İslam Felsefesinde Akıl Vahiy Din Felsefe İlişkisi*, Ayıışı Yayınları, İstanbul.
- ALPYAĞIL, Recep (2002), *Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul.
- ALTINTAŞ, Ramazan (2004), “Mutezilede Akıl Anlayışı”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- ALTINTAŞ, Ramazan (2003), *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- AYDIN, Mehmet S. (1997), “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul.
- AYMAN, Mehmet (1997), *Gazali’de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- BAKTIR, Mehmet (2000), *Ehli Sünnet Kelamında Akıl*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- BATAK, Kemal (2008), *Tanrıyı Bilmek*, İz Yayınları, İstanbul.
- BAYRAKDAR, Mehmet (1997), *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, Ankara.
- BOLAY, S. Hayri (1989), “Akıl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- BOLAY, S. Hayri (1999), *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

- CABİRİ, Muhammed (1999), *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu ve Hasan Hacak, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- CABİRİ, Muhammed (2000), *Arap İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2002), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- ÇELEBİ, İlyas (2002), *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- DEMİR, Ömer (2000), *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, Ankara.
- DOĞAN, D. Mehmet (1999), *Doğan Türkçe Sözlük*, İz Yayınları, İstanbul.
- DOĞAN, D. Mehmet (2004), “Nurettin Topçu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Editör: Yasin Aktay, Cilt 6, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ELİBOL, Sadettin (2003), “Muhafif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Editör: Ahmet Çiğdem, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul.
- EMİROĞLU, İbrahim (1999), *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Yayınları, İstanbul.
- EŞARİ (2005), *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalıcı Yayınları, İstanbul.
- FARABİ (2003), “Risale fi Meanil Akl”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- FARABİ (2004), *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.
- GAZALİ (1974), *İhya-u Ulûmiddin*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Cilt 1 ve 3, Bedir Yayınları, İstanbul.
- GAZALİ (2000), *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul.
- GAZALİ (2005), *Dalâletten Kurtulma*, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman (2006), “Nurettin Topçu”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 11.



- IZUTSU, Toshihiko (2005), *İslam Düşüncesinde İman*, Çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul.
- İBN MANZUR (1990), *Lisanül Arab*, Cilt 11 ve 13, Darus Sadr, Beyrut.
- İBN SİNA (2005), *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Dumanlı, Litera Yayınları, İstanbul.
- İBN TEYMİYYE (1985), *İman Üzerine*, Çev. Salih Uçan, Pınar Yayınları, İstanbul.
- İSFEHANİ (1961), *Müfredat*, Şirketi Mektebi, Kahire.
- KARA, İsmail (1998), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt 3, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- KAYA, Mahmut (2002), *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- KIERKEGAARD, Soren (1997), “Delilsiz İman”, Çev. Said Kurşunoğlu, Editör: Cafer Sadık Yaran, *Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun.
- KILAVUZ, Ahmet Saim (1994), *İman Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- KİNDİ (2002), *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- KÖK, Mustafa (1995), *Nurettin Topçu’da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KÜYEL, Mübehat Türker (1997), “İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy”, *Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul.
- MATURİDİ (2000), *Akide Risalesi*, Çev. Saim Yeprem, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul.
- MATURİDİ (2003), *Kitabüt Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İsam Yayınları, İstanbul.
- ÖZCAN, Hanifi (1993), *Maturidi’de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul.
- ÖZCAN, Hanifi (1997), *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul

- ÖZCAN, Hanifi (1999), “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 40, Ankara.
- ÖZEMRE, Ahmet Yüksel (2006), *Vahye Göre Akıl*, Şule Yayınları, İstanbul.
- ÖZERVARLI, Sait (1997), “Mutezile Akılcılığı”, *Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul.
- PETERSON, Michael (2006), W. Hasker, D. Basinger, B. Reichenbach, *Akıl ve İnanç: Din felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul.
- ROSS, W. David (2002), *Aristoteles*, Çev: Ahmet Arslan, Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu ve Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- SARITAŞ, Mehmet (2003), “Nurettin Topçu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Editör: Ahmet Çiğdem, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2000), “İman”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- ŞEHSUVAROĞLU, Lütfü (2002), *Nurettin Topçu*, Alternatif Yayınları, Ankara.
- TDK, Türk Dil Kurumu (2005), *Büyük Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TEKİNEŞ, Ayhan (2001), “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan Dergisi*, Sayı 11.
- TOPÇU, Nurettin (1999a), *Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1999b), *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2002a), *İsyan Ahlakı*, Çev: Mustafa Kök ve Musa Doğan, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2002b), *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2002c), *Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2002d), *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

- TOPÇU, Nurettin (2001), *Millet Mistikleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1998a), *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1998b), *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2004), *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1961), *Yarıncı Türkiye*, Yağmur Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (1970), *Ahlak Nizamı*, Hareket Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2006), *Mehmet Akif*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- USLU, Ferit (2004), *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- WATT, Montgomery (2005), "İslam Kelamında İman Kavramı", Çev. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 11.
- YARAN, Cafer Sadık (2002), *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- YAZICIOĞLU, M. Said (2001), *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- YEL, Hasan Basri (1996), *Bir Felsefe Problemi Olarak İman ve İrade İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- ZEMAŞERİ (1960), *Esasül Belağa*, Daru ve Metbau Şibe, Kahire.

## **ÖZGEÇMİŞ**

Yakup YÜCE 1981 yılında Erzurum’da dünyaya geldi. İlk ve orta öğreniminin ardından Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yüksek öğrenimini tamamladı. 2006 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yüksek lisans eğitimine başlayan Yakup YÜCE halen Sakarya Üniversitesi yüksek lisans öğrencisidir.