

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederim.

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Danışman

Jüri Üyeleri

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (YBU, Felsefe)

Doç. Dr. Mehmet VURAL (YBU, Felsefe)

Yrd. Doç. Dr. Cengiz KARATAŞ (YBU, Türk Dili ve Edebiyatı)

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Sinan KÖSEDAĞ

İmza :

ÖZET

ARTHUR SCHOPENHAUER VE NURETTİN TOPÇU'DA

İRDE VE İNSAN PROBLEMİ

KÖSEDAĞ, SİNAN

Yüksek Lisans, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

MAYIS 2015, 10+149 sayfa

ÖZET

“Arthur Schopenhauer ve Nurettin Topçu'da İrade ve İnsan Problemi” başlıklı bu çalışma her iki filozofun felsefi sistemlerini ve bu sistemlerinde irade ve insan anlayışlarını karşılaştırmaktadır. Schopenhauer felsefesinde irade nedensiz ve amaçsız kör irade olarak varlığın sebebi ve dinamik gücüdür. İrade kendini insanda ve tabiatta nesneleşerek ortaya çıkarmaktadır. Dünyadaki acı, sefalet ve kötülüğün kaynağı yine iradedir. Çünkü irade tükenmek ve doymak bilmeyen bir isteme olarak bütün var olanları belirlemede, bireyin değil türün sürekliliğinin korunmasını arzulamakta ve insanı acı, can sıkıntısı, aşk gibi ihtiyaçlarla kuşatmaktadır. Hayat iradenin esaretidir ve insan için en iyi yol iradeyi inkâr etmesi; sanat, merhamet ve çileci yaşam pratiklerinde kendinde iradeyi öldürmesi ve acıyla dolu yaşamdan Nirvana'nın (hiçliğin) mutlak acısızlık durumuna erişmesidir. Nurettin Topçu, Schopenhauer'in irade anlayışından hem yararlanmakta hem de eleştirmektedir. Ona göre Schopenhauer iradeye isyanında haklıdır; fakat ulaştığı sonuç itibariyle insana kurtuluş olarak hiçliğe sığınmayı teklif etmesi hatalıdır. Topçu'ya göre her hareket

daha mükemmel olana özlemdir ve her isyan karşısına aldığı düzene karşılık yeni bir düzen getirmelidir. Topçu'da irade kaynağını sonsuzluktan alır ve yine sonsuzluğu arzular; insan kendinden başlayarak aile, toplum, devlet, insanlık gibi hareket sahalarında Mutlak iradeye iştirak ederek sonsuzluğa ulaşmanın talibi olmalıdır. Gerçek isyan iradenin inkârı değil onu kademe kademe yükselterek evrensel ve sonsuz olanı istemektir. Schopenhauer iradeyi inkâr etmekle insanı hiçliğe sürüklemiş, onun sonsuzluk boyutunu ıskalamıştır. Oysa irade kaynağını sonsuzluktan alan bir çağrıdır ve inkâr edilerek değil ona iştirak edilerek yaşanmalıdır. Schopenhauer'de kötülüğün kaynağı olan ve kurtuluşun ancak onun inkârıyla mümkün olduğu irade; Topçu'da insanı hiçliğe değil Sonsuzluğa ulaştıracak bir imkân ve evrensel nizamdır.

Anahtar kelimeler: Schopenhauer, Topçu, irade, insan, hareket, isyan ahlakı, hiçlik, sonsuzluk, personalizm

ABSTRACT

WILL AND HUMAN PROBLEM IN TERMS OF ARTHUR SCHOPENHAUER AND
NURETTİN TOPÇU

KÖSEDAĞ, SİNAN

MA, Department of Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR

MAY 2015, 10+149 pages

ABSTRACT

This study, which is titled “Will and Human Problem in terms of Arthur Schopenhauer and Nurettin Topçu”, has compared the both mentioned philosophers’ philosophy systems and their will and human considerations in these systems. In Schopenhauer philosophy, as blind will, which is causeless and aimless, the will is cause and dynamic power of existence. The will has appeared itself as being object in nature and human. The will is cause of pain, misery and malignancy in world. Because the will as a unexhausted and unsaturated desire has determined all existential, wanted to protection of species instead of individual and surrounded to human by necessities like pain, love and boredom. The life is captivity of will. The best way for human is to deny will; to kill will at himself in the context of art, mercy and ascetic living quarters; and to reach absolute painlessness of Nirvana from the life full of pain. Nurettin Topçu has criticized, as well as benefited Schopenhauer’s will consideration. According to him, Schopenhauer is right to rise against to will, however he is wrong on offering taking cover to nullity for human as salvation as a result. According to Topçu, every action is aspiration for dreamier and every riot has to put new system counter to rioted system. In the philosophy of Topçu the will’s

source is eternity and desire eternity; human should seek to reach eternity by participating in absolute will in the fields respectively himself, family, society, state, humanity. The real revolt that is not to deny of will, even to want universal and eternity by raise it up step by step. Schopenhauer has missed will's eternity dimension and dragged human into nullity by denying will. However, as taking its resource from eternity the will is a message and participating must experience it. Although the will is resource of malignity and salvation is possible only denying it in Schopenhauer's philosophy, it's opportunity and universal system to reach eternity instead of nullity in Topçu's philosophy.

Key Words: Schopenhauer, Topçu, will, human, action, revolt moral, nullity, eternity, personalism

ÖZET.....	V
İÇİNDEKİLER.....	IX
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I: FELSEFE TARİHİNDE İRADE KAVRAMI.....	7
I.1. İrade Nedir?.....	7
I.2. İrade Probleminin İçeriği Nedir?	9
I.3. İradecilik Nedir?.....	10
I.4. Bazı İradecilik Yaklaşımları	11
BÖLÜM II: SCHOPENHAUER VE TOPÇU'DA İRADE PROBLEMİ.....	17
II.1. Arthur Schopenhauer'de İrade Problemi	17
II.1.1. Probleme Giriş: İrade ve Tasavvur	17
II.1.2. İradenin Nesneleşme Biçimleri: Dünya, Tabiat, İnsan	26
II.2. Nurettin Topçu'da İrade Problemi	36
II.2.1. Probleme Giriş: İrade ve Hareket	37
II.2.2. İradenin Hareket Sahaları: İnsan, Millet, Devlet, Sanat, Din, Ahlak, Tabiat	44
III.2.2.1. İnsanda İrade.....	44
III.2.2.2. Millette İrade	48
III.2.2.3. Devlette İrade.....	49
III.2.2.4. Sanatta İrade	51
III.2.2.5. Dinde İrade	53
III.2.2.6. Ahlakta İrade	54
III.2.2.7. Tabiatla İrade.....	58
BÖLÜM III: SCHOPENHAUER VE TOPÇU'DA İRADE – İNSAN İLİŞKİSİ.....	60
III.1. Arthur Schopenhauer'de İrade – İnsan İlişkisi.....	60
III.1.1. Probleme Giriş: İrade ve Özgürlük.....	67
III.1.2. İradenin Kısıkcındaki İnsan: Kötülük, Acı, Can Sıkıntısı, Aşk.....	68
III.1.2.1. Kötülük ve Acı.....	72
III.1.2.2. Can Sıkıntısı	74
III.1.2.3. Aşk.....	77
III.1.3. İradeye Evet veya Hayır: Sıradan İnsan, Sanatçı, Deha, Merhamet, İntihar, Çileci. 78	
III.1.3.1. İradeye Evet: Sıradan İnsan	82
III.1.3.2. İradeye Hayır: Sanatçı ve Deha	88
III.1.3.3. İradeye Hayır: Merhamet.....	89
III.1.3.4. İradeye Evet: İntihar	93
III.1.3.5. İradeye Hayır: Çilecilik	94
III.2.1. İradenin Sığındığı Liman: Hint Mistisizmi ve Nirvana.....	97

III.2. Nurettin Topçu'da İrade – İnsan İlişkisi.....	103
III.2.1. Probleme Giriş: İrade ve Özgürlük.....	103
III.2.1.1. Topçu'nun Spinoza Eleştirisi.....	104
III.2.1.2. Topçu'nun Bergson Eleştirisi	105
III. 2.1.3. Topçu'nun Stirner ve Rousseau Eleştirisi.....	103
III.2.1.3.1. Stirner'in Anarşizmi	106
III.2.1.3.2. Rousseau'nun Bireyciliği.....	106
III.2.1.4. Topçu'nun Schopenhauer Eleştirisi: Schopenhauer'in İradeciliği	107
III.2.1.5. Topçu'da Özgürlüğe Ulaştıran Yol Olarak İsyah Ahlakı	111
III.2.2. İradenin Peşindeki İnsan: Mesuliyet İradesi ve Millet Mistikleri	117
III.2.3. İradeye Hayır veya Evet: Uysal İnsan – Metafizik Asi	122
III.2.4. İradenin Son Basamağı: İslam Mistisizmi ve İslam Personalizmi	125
BÖLÜM IV: SCHOPENHAUER VE TOPÇU'DA İNSAN PROBLEMİ	134
IV.1. Arthur Schopenhauer ve İnsan	134
IV.2. Nurettin Topçu ve İnsan.....	137
SONUÇ	142
KAYNAKÇA	145

GİRİŞ

Arthur Schopenhauer ve Nurettin Topçu kendi çağlarının düşünsel çizgisinin dışına taşmış; hem felsefi ilgileri hem de eserlerinin üslup zenginliği yönüyle düşünce tarihi içerisinde kendilerine ait sesi yaratabilmiş iki düşünürdür. İki farklı çağın ve coğrafyanın düşüncesini bu çalışma da buluşturan ana saik, çağdaş Türk düşüncesinde önemli bir yeri olan Nurettin Topçu'yu felsefe tarihi içerisinde konumlandırmak ve felsefi tavır alışını çözümlemektir. Topçu'nun düşünce dünyasını irdelediğimizde o karşımıza hem bir ahlak filozofu, hem bir din psikologu, hem bir eğitimci hem de bir medeniyet tasarımcısı olarak çıkmaktadır. Topçu'nun felsefi sistemi *irade*, *hareket* ve *isyan* kavramları temelinde yükselmektedir. Bu kavramların mezceldiği hareket felsefesinin filozofu olan Topçu'da hareket, Allah ile insanın bir terkibi ve daha mükemmele, evrensel nizama özlem; irade, kaynağını Mutlak'tan alan güç; isyan, insanı esaret altına alan bireysel, sosyal ve kurumsal bütün engellere karşı çıkış ve Mutlak varlığı isteyıştır. Topçu'nun düşünce sistemini aydınlatabilmek ve felsefi arka planını keşfetmek için onun eserlerinin temelini teşkil eden bu kavramların felsefesindeki yeri ve Topçu'nun neden bu kavramlara bağlandığının tespit edilmesi önemlidir. Bu sebeple Topçu felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun irade felsefesi ile bu kavramı temellendirirken eleştirdiği Arthur Schopenhauer'in irade felsefesinin karşılaştırılması ve iki filozofun irade felsefelerinin nasıl bir insan anlayışını ortaya çıkardığı çalışmanın temel problemi olarak seçilmiştir. Topçu bir ahlak felsefesi olarak teklif ettiği "*İsyan Ahlakı*"nı *irade* kavramı üzerine bina etmiştir ve bu kavramı temellendirirken eleştirdiği filozofların başında Schopenhauer gelmektedir. Bu bağlamda Topçu'nun felsefi tavır alışında *irade* ve *insan* meselesini anlamak, onun düşüncelerini karşı çıktığı bir filozofla kıyaslamak yararlı bir yol olarak görülmüştür. Böylece hem Arthur Schopenhauer gibi felsefe tarihinin önemli bir filozofu daha yakından tanınabilecek hem de bir Türk düşünürünün felsefe tarihi ile hesaplaşarak kendi irade ve insan felsefesini nasıl oluşturduğu gözden geçirilmiş olacaktır. Schopenhauer ve Topçu kıyaslaması sadece iki karşıt görüşü çalışma imkânı vermenin ötesinde Topçu'nun *isyan ahlakı* kuramını anlamak ve onun irade felsefesi kurgusunu çözümlemek içinde elverişlidir. Bu bağlamda "*Arthur Schopenhauer ve*

Nurettin Topçu'da İrade ve İnsan Problemi" başlıklı bu çalışma her iki filozofun irade anlayışlarına ve bu irade anlayışlarının ortaya çıkardığı insan anlayışlarına odaklanmıştır.

İrade problemi düşünce tarihi içerisinde en çok tartışılan kavramlardan biridir. Felsefe, teoloji ve psikolojinin ortak kavramlarından biri olan irade tüm bu alanlar içerisinde farklı anlamlar kazanmıştır. İrade kavramına tarih boyunca verilen anlamların en özgün olanlarından biri Schopenhauer'in irade felsefesinde ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihi içerisinde çoğunlukla düşünmenin ve aklın bir edimi, karar verme, seçme ve eyleme faaliyetinin itici kuvveti olarak görülen irade, Schopenhauer felsefesinde Varlığın ve var olanların nedensiz, amaçsız ve kör ilk sebebi, *kendinde şey* (Ding an sich) anlam ve muhtevasını kazanmıştır. Schopenhauer için *irade*, *Varlık*'tır ve var olan her şey *iradenin* kendini açması, *nesneleşmesidir*. Ona göre *iradenin* kendini açması nedensiz, belirlenmemiş ama sürekli gerçekleşen bir varlık hadisesidir. Dünya'da var olan her şey, insan, bitkiler, hayvanlar ve cansız varlıklar amaçsız ve nedensiz iradenin, onun deyimiyile "*Kör İrade*"nin var oluş halleri yani *nesneleşme* (tezahür ediş biçimleri) *tarzlarıdır*. Örneğin ağız, dişler ve mide açlık istemesinin; cinsel organlar üreme istemesinin nesneleşmesinden ya da bedenleşmesinden başka bir şey değillerdir. Schopenhauer var olanları iradenin nesneleşme biçimleri olarak açıklamakta ve var olanların bu nesneleşmeye mahkûm olduklarını, hangi türe ait olarak var oluyorsa o şekilde var olmaya devam edeceklerini, var olan her şeyin iradeden neşet etmesinden dolayı içinde iradeden bir iz taşıdığını ve bu izin var olanların devamlılığını sağlayan istek olduğunu söylemektedir. Schopenhauer'e göre iradenin bu bitimsiz nesneleşmesi ve kendinde belirli bir amaç taşımaması, yani *kör irade* olması var olmanın dayanılmaz ağırlığını da beraberinde getirmektedir. Çünkü ona göre, var olanların *kör iradeden* neşet etmesi ve kendi içlerinde daima var olma isteğini taşımaları, hayatın içerisinde hiçbir sığınağı olmayan acıyı da beraberinde getirmektedir. Schopenhauer insana hayatta hiçbir sığınak bulamadığı ve kaçınılmaz olduğunu düşündüğü bu acı üzerinden kendi kötümserlik felsefesini inşa etmektedir. Schopenhauer'e göre iradenin itmesiyle var olan her şey durmaksızın var olmaya devam etmektedir. Ona göre bitimsiz ve tatmin edilemeyen bir isteme duygusu, var olan her şeyi kısacına almıştır ve bu kıskaçtan kurtulmak bu dünya da mümkün değildir. Bir irade varlığı olarak insan daima eksiktir,

sürekli istemekte ve isteklerini elde etmek için daima çabalamakta, istekleri tatmin olmadığında *acı* çekmekte, tatmin olduğunda ise irade bu kez onu *can sıkıntısı* olarak yeniden yakalamaktadır. İradenin insanda en yoğun olarak kendini duyurması cinsel istektir; çünkü irade için önemli olan türün sürekliliğidir. Schopenhauer dünyayı irade olarak betimler ve iradenin tahakkümünden kurtuluşun yollarını arar. O acı, sefalet, ihtiyaç, aşk, üreme, can sıkıntısı gibi hallerle insanı sürekli kendi elinde tutan iradeden kurtulmanın yolunu *sanatta*, *merhamette* ve *çileci yaşamda* bulur. Schopenhauer yaşamın acı ve ızdırapla dönen mutlak kötülük çarkı olduğunu düşünmektedir. İnsanın bu çarktan çıkması iradenin doğal seyrinin dışında bir harekettir. Çünkü irade sürekli bir isteme, doymak bilmeyen bir arzu altında insanı esir almıştır. Ancak insan istek ve ilgileri için değil yalnızca bilmek ve seyretmek maksadıyla dünyanın estetik seyrine daldığında iradenin ondaki devinimi susar ve o bütünüyle olmasa bile iradenin üzerine yükselerek, dünyanın saf bilen öznesi ve aynası olur. Schopenhauer'e göre sanat insanın dünyaya çıkarsız ve estetik yönelimiyle iradeden kurtulma imkânı bulduğu ilk basamaktır. İnsanın iradenin tahakkümünden kurtulabileceği diğer bir imkân, etik bir yönelim olan merhamettir/duygudaşlıktır. İrade insanda bir istek ve ihtiyaç olarak kendini duyurmakta ve insan öncelikle kendi eksik varlığını tatmin etmenin, kendi acılarını dindirmenin peşine düşmektedir. Ancak insan kendi bencil varlığının önüne başkalarını koyarak, iradenin onu esir almasının önüne geçebilir. Schopenhauer yaşamak için değil, yaşatmak için başkalarına uzanan insanın, iradenin tahakkümünden kurtulabileceğini söylemektedir. O insanın dünyanın kötülüğünden ve acılarından kurtuluş yolu bulamayarak, kendi hayatına son vermeyi, yani intiharı bir çıkış yolu olarak seçebildiğini ancak intiharın bir kurtuluş olamayacağına söylemektedir. Çünkü ona göre intiharda insan iradenin tahakkümünden kurtulmanın aksine onu onaylamaktadır. Çünkü irade için bireyin hiçbir önemi yoktur; önemli olan türün devamlılığıdır. Schopenhauer'e göre insanın iradeyi inkârının en güçlü ve en zor pratiği çileciliktir. Çünkü irade kendini en çok insanın bedeninde duyurmaktadır. Çilecilik iradenin konağı olan bedenin zayıflatılması ve acı ve sefalet getiren isteklerin öldürülmesidir. Schopenhauer'e göre iradenin inkârı için atılabilecek en büyük adım cinsel isteğin azaltılması ve ürememektir; çünkü üreme iradenin sürekliliğinin teminatıdır. Bunun yanında perhiz/oruç, gönüllü yoksulluk, tevekkül, tefekkür gibi pratiklerle insan iradenin ondaki varlığını sonlandırabilir. İnsanın tüm bu pratikleri

yapmasının mükâfatı Mutlak acısızlık durumu olan Nirvana'dır; yani hiçliktir. Schopenhauer 'a göre dünya kör iradenin acı ve kötülük sahnesidir, insan için hiç var olmamış olması daha iyidir; fakat insan bu dünya ya geldikten sonra yapması gereken en iyi şey dünyadan el etek çekmek ve Mutlak yokluğa ulaşmak için çabalamaktır.

Schopenhauer'in felsefesi irade kavramının merkezinde şekillenen bir varlık ve var oluş felsefesidir. İrade, onun hem Varlığı ve var olanları açıkladığı hem de var olanlar içerisinden insanın kendi var oluşunu kurduğu ya da onun ifadesiyle var oluşunu tersine çevirdiği/hiçleştirdiği bir anahtar kavram/hakikat düzlemi olmuştur.

Schopenhauer'in iradenin ve ondan neşet eden dünyanın kötülüğü üzerine kurguladığı irade kavramı, Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasında tamamen farklı bir anlam kazanmıştır. Topçu kendi irade felsefesini temellendirirken Schopenhauer'in çıkış noktasını haklı bulmakta ancak onu vardığı sonuç itibariyle eleştirmektedir.

Nurettin Topçu'nun düşünce sisteminin merkezi kavramlarından biri iradedir. Topçu için irade mutlak ve aşkın varlık olan Allah'tır/Allah'tandır. Ve tüm var olanlar mutlak varlığın yarattığı var olanlar olarak *Mutlak İrade*'nin taşıyıcılarıdır. Topçu'nun temel kurgusu *Mutlak İrade* sahibi olan aşkın varlığın insanın hareketinde içkin bir şekilde bulunmasıdır. Hareket mutlak güç olan iradenin varlığa gelmesidir. Topçu'ya göre sonsuz aşkınlık olan *irade*, hareket sayesinde varlığa gelir. İnsan hareket sayesinde mutlak güç olan iradeye iştirak eder ve kendinde o iradenin sonsuzluğa doğru tecelli etmesini sağlamaya çalışır. Ona göre insan sonsuz aşkınlık olan iradenin kendi varlığında bulunmasının şuuru/sırrına ermesiyle, iradenin ilk hareketini gerçekleştirmiş olur. Bu ilk hareket insanın bütün var oluş hallerine derece derece yayılarak onun tüm hareketlerinin temel dinamiğini oluşturur. İnsan tüm hareketlerini kendisiyle mutlak irade arasında bir köprü kılarak, mutlak iradenin çekimiyle hareket eder. Topçu insan ve Mutlak İrade(Allah) arasında aile, toplum, devlet, insanlık aşamalarının olduğunu söyler; ona göre tüm bu aşamalar Mutlak İradeye iştirak ederek yaşanır. Topçu için irade, insan ile Mutlak varlık arasındaki irtibattır ve hareket bu irtibatın var oluş sahnelerinde ortaya konulmasıdır. Bu sebeple Topçu'ya göre hareket insan ile Allah'ın bir terkididir. Allah'ın/iradenin olmadığı

hiçbir hareket yoktur; ancak insanın hareketinin ufku sonsuzluk olabileceği gibi kendi bireysel arzu ve istekleri, yaşadığı toplumun kuralları ve vazifeleri yahut devletin kanunları da olabilir. İnsan, hareketinin ufkunu sonsuzluktan onu esaret altına alan kişi, kural ve kurumlara çevirdiğinde iradesini kendi eliyle mahkûm etmiş olur. Topçu insanı sonsuzluğa iştirak etmesini önleyecek tüm engellere isyana davet eder. Onun isyanı, ahlak ideali olarak mutluluk, fayda, haz, vazife, sempati gibi kavramları temel alan ve insanın iradesini esir alan anlayışlardır. Çünkü Topçu'ya göre hareket daima üst bir nizama özelemdir ve isyan insanın uysal tabiatını yenmesine yönelik bir hamledir. O ferdiyetçi ve cemiyetçi tüm sistemlere karşı çıkararak şahsiyetçi bir anlayışı teklif etmektedir. Ona göre insan ne yalnız dünyaya fırlatılmış bir fert ne de toplumun ve devletin oyuncuğu sosyal bir varlıktır. İnsan bir şahsiyet varlığıdır; hem bir fert hem sosyal varlık hem de kaynağını sonsuzluktan alan iradenin taşıyıcı olan mesuliyet sahibi bir varlıktır. Bu bağlamda Topçu insana Aşkın varlıkla olan irtibatını ve irade, hareket ve isyan kavramları temelinde bir ahlak kişisi olduğunu hatırlatmaktadır. Onun Schopenhauer felsefesine karşı çıkışı hem iradenin mutlak anlamda inkârının insanı sürüklediği hiçliğin, insanın aşkın boyunu ıskalayan bir teklif olmasından ve hiçliğin tek yorumunun Schopenhauer'in anladığı anlamda olmayışındandır. Topçu'ya göre Schopenhauervari bir kurtuluş gerçek kurtuluş değildir; çünkü Schopenhauer'in iradenin esaretinden kurtulmak için seçtiği yol olan hiçleşme, pasif bir yaşamdır ve Topçu'nun bağlandığı hareket felsefesinin tam karşısındadır. Aynı zamanda Schopenhauer'in önerdiği anlamda hiçleşme insanda iradenin imkânının inkârıdır; çünkü Topçu'ya göre irade kaynağını sonsuzluktan almaktadır ve insanda kendini duyurması aynı zamanda onu sonsuzluğa davettir. Ona göre insan bu davete kulak vermeli ve Mutlak varlıkta Birliğe erebilmenin talibi olmalıdır.

Schopenhauer ve Topçu'nun irade ve insan anlayışları karşılaştırılan çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde irade kavramının literatürdeki belli başlı anlamları ve farklı iradecilik anlayışlarına değinilmiştir.

İkinci bölüm; Schopenhauer ve Nurettin Topçu felsefelerinde iradenin yerine ayrılmıştır. İlk olarak Schopenhauer felsefesinde irade kavramı irdelenmiş, onun irade, tasavvur ve iradenin nesneleşmesi kavramları açıklanmıştır. Sonrasında ise Topçu'da irade ve hareket kavramları irdelenmiş, onun iradenin Mutlak iradeye iştirak sahaları

olarak nitelediği insan, aile, millet, devlet, sanat, din, ahlak ve tabiat basamaklarında irade-hareket ilişkisi açıklanmıştır.

Üçüncü bölüm; Schopenhauer ve Topçu'nun irade anlayışları ile insanın varoluşu arasındaki ilişki sorgulanmıştır. Öncelikle Schopenhauer'de irade-insan ilişkisi incelenerek onun özgürlük anlayışı, kötümser felsefesi, iradenin insana tahakkümü olarak gördüğü acı, can sıkıntısı, aşk halleri ve insanın irade karşısındaki durumunu ifade ettiği sıradan insan, sanatçı ve deha, çileci, merhamet, intihar ve Nirvana kavramlarına yüklediği anlamlar açıklanmıştır. Sonrasında Topçu'da irade-insan ilişkisi irdelenerek onun özgürlük anlayışı, Schopenhauer felsefesine yönelik eleştirisini, isyan ahlakı teklifi, mesuliyet ve millet mistikleri kavramları, insan-irade ilişkisinin belirlediği uysal insan ve metafizik asi tipleri, Topçu'nun İslam mistisizmi ile ilişkisi ve bir insan felsefesi olarak İslam personalizmi (şahsiyetçilik) teklifi açıklanmıştır.

Dördüncü bölüm; Schopenhauer ve Topçu'nun insan anlayışlarına ayrılmış, irade anlayışlarının ortaya çıkardığı insan tipleri ve insan felsefeleri ortaya konulmuştur.

Beşinci bölümde ise son söz niteliğinde olarak iki düşünür üzerine genel bir değerlendirme yapılmıştır.

I. BÖLÜM

I. FELSEFE TARİHİNDE İRADE KAVRAMI

İrade, düşünce tarihinin kadim problemlerinden biridir. İnsan hem kendi varlığını ve eylemlerini hem de kendi dışındaki var olanları ve olayları irade kavramı üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Dinin ve felsefenin birçok problemi irade kavramı ekseninde orta çıkmış ve irade kavramı teologlar ve filozofların yüzyıllar boyu düşünce sistemlerinde hesaplaştıkları bir konuyu oluşturmuştur. İrade, felsefe tarihi içerisinde eylem, özgürlük, seçim, sorumluluk gibi insanın ahlaki boyutu ve eylemlerini belirleyen bir ilke olarak görülerek, insanın özgürlüğü problemine dâhil edilerek irdelenmiştir. İlahiyat alanında ise insan-Tanrı ilişkisi bağlamında ele alınarak, insanın Aşkın varlık karşısındaki durumu, onun eylemlerinin ilkeleri veya eylemlerinin/kaderinin önceden belirlenmiş olup olmadığı problemi içerisinde tartışılmıştır. Peki, insanoğlunu bunca zaman meşgul eden bu kavrama dair bir soy kütüğü çıkartsak nasıl bir geçmişle karşılaşırız? İradenin neliğine ve doğasına dair tatminkâr bir cevap bulabilmek mümkün olmuş mudur? Tüm insanlığın üzerinde mutabık kaldığı bir tanımlı yapılabilmiş midir? Yoksa problemi ele alan her düşünür farklı bir açıklama mı getirmiştir? Schopenhauer ve Topçu'da irade problemine geçmeden önce bu bölümde irade kavramının anlamına yönelik genel açıklamalar yapılacaktır.

I.1. İrade Nedir?

Felsefe tarihinde irade kavramına dair yaklaşım ve tanımlar incelendiğinde, irade kavramına yönelik birçok tanım yapıldığı görülmektedir. Bu tanımlardan birinde irade, "Bilincin, kendi eylemlerini kontrol etme, özellikle de niyetli eylem yapabilme gücü; kişinin kendi eylemlerini özgürce seçme, kendi seçeneklerini,

kararlarını özgürce ortaya koyma yetisi, arzusu”¹ olarak insanın özgürce kullanabildiği bir yetisi şeklinde düşünülmüştür. Bir diğer tanıma göre irade; “Bir şeyi yapmak veya yapmamak noktasında insana verilen fitri güç veya iktidar; bir konu hakkında bilinçli bir seçme gücü (ihtiyar) olması sebebiyle, kişiyi, davranışlarının-fiillerinin neticelerinden mesul hale getiren ahlaki ilke”² olarak, insanın eylemlerinin faili olduğu düşüncesinden hareketle insan eylemlerinin ahlaki ilkesi olarak görülmüştür. Diğer bir tanımda ise irade; “Eylemlerimizi, arzu niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık; belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti”dir.³ Bu tanıma göre insanın düşünme, arzulama, karar verme ve eylemde bulunma süreçlerinin tamamı iradenin kontrolü altında gerçekleşmektedir. İradeye dair yapılan bir diğer tanıma göre ise irade; “Nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi veya canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik yahut bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim”dir.⁴ Bu tanım ise iradeyi ruhun bir gücü olarak nitelenmiştir. Başka bir tanımda ise irade; “Bir takım saik/motif ve sebeplere göre eylemleri, arzu, niyet ve gayeleri kontrol etme, belirleme gücü, özgürlüğü ihtiva eden istek, eylemi dış zorlama olmaksızın uyulama gücü ve kabiliyeti”dir.⁵ İrade bu tanımda da insanın özgürce isteme ve bu isteğine göre eylemde bulunma yeteneği olarak görülmüştür. İrade kavramına yönelik diğer bir tanımda ise irade; “Seçme ya da karar verme yetisi; belli bir ereğe yönelik etkinliğin öznesi; insana eylemlerine tümüyle egemen olma, onları denetleme gücü verdiği düşünülen zihnin ya da ruhun yetisi, onu diğer canlılardan ayıran en temel niteliklerden biri”⁶ olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre de irade insanın zihinsel ve ruhsal yetisi ve karar ve eylem özgürlüğü olarak değerlendirilmiştir. İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan irade kavramı kelam ilmi

¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009, s.385

² Ali Seyyar, *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Beta Yayınları, İstanbul, 2003, s.223

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.870

⁴ Mustafa Çağrı, Hayati Çökelekli, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.22, TDV, İstanbul, 2000, s.380

⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2013, s.185

⁶ Abdülbaki Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s.772

içerisinde ise “Allah’ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat”⁷ olarak tanımlanmıştır. Kavrama dair bir diğer tanımda ise irade “bir davranışı tercih edip gerçekleşme gücü anlamında terim”⁸ anlamıyla açıklanmıştır. Bu tanımlara ilave olarak irade kelimesi Arapça “rvd” kökünden türemiş bir kelime olup bir şeyi elde etmeye çalışmak, arzu, ihtiyaç, aşırı istek, tercih etmek, otlatmak için salı vermek gibi anlamlara gelmektedir.⁹

İrade kavramına yönelik verilen belli başlı bu tanımların ortak yönü iradeyi insanın seçme, karar verme ve eylemde bulunma gücü olarak nitelermeleri ve iradeyi zihnin veya ruhun bir melekesi, insanı davranışa sevk eden güç olarak görmeleridir.

I.2. İrade Probleminin İçeriği Nedir?

İrade, düşünce tarihi boyunca felsefe, ilahiyat, psikoloji ve ahlak gibi birçok alanın temel konularından birini oluşturmuştur. İrade kavramına farklı alanlarda verilen anlamlar incelendiğinde çoğunlukla insanın bir eylemi özgürce seçebilme ya da karar verebilme gücü veya yetisi, herhangi bir dış zorlama olmaksızın eylemlerini gerçekleştirebilme, eylemlerine hâkim olabilme gücü olarak değerlendirildiği ve zihnin yahut ruhun bir işlevi/yetisi olarak düşünüldüğü görülmektedir. Kavrama yönelik temel tartışma ve sorular nelerdir diye bakıldığında “irade nedir?”, “irade – varlık ilişkisi nasıldır?”, “irade bir zihin veya ruh faaliyeti midir?”, “insanın bir iradesi var mıdır?”, “insan eylemlerinde özgür müdür?”, “irade ile özgürlük arasında nasıl bir bağ vardır?”, “insan yapıp ettiklerinden sorumlu mudur?” gibi soruların çerçevesinde problemin geliştiği ve irade – insan – Aşkın varlık ilişkisinin sorgulanarak, bu tartışmalar ekseninde farklı irade tanımları ve görüşleri ortaya atıldığı görülmektedir. Düşünce tarihi içerisinde irade kavramına yönelik ortaya atılan görüşler incelendiğinde iradenin metafizik, teolojik, etik ve psikolojik anlamlarda kullanılarak farklı yaklaşımlar oluşturduğu görülmektedir.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.22, TDV, İstanbul, 2000, s.379

⁸ Mustafa Çağrı, *Hayati Çökelekli*, s.380

⁹ Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu’da Ahlak Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s.45

İnsan düşünen ve eyleyen bir varlıktır. İnsanın bu iki özelliği irade kavramına verilen anlamları belirleyen en temel yönü oluşturmaktadır. Filozofların iradeye yükledikleri anlamların onların insan anlayışları ile de ilişkili olduğu görülmektedir. Felsefe tarihi içerisinde farklı insan anlayışları olmakla birlikte çoğunlukla insan düşünen bir akıl-zihin-bilinç varlığı olarak değerlendirilmiş ve onun eyleyen, isteyen, arzulayan, bir nesneye veya amaca yönelen yönü de yine onun bir düşünme varlığı olma özelliği içerisinde açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Descartes, varoluşunu düşünüyor olma eylemine bağladığı o ünlü “düşünüyorum, o halde varım” özü ile insana bütün var olanlardan bağımsız bir konum atfetmiştir. İnsanın bir akıl varlığı olarak açıklanması onun eylemlerini düşünerek, tasarlayarak, planlayarak kendi bireyselliği içerisinde verdiği karar neticesinde eylediği görüşünü de beraberinde getirmiştir. Ancak insan varlığı ve hayatı irdelendiğinde insanın daima kendi kendisine karar verip eylemediği, onun akıl varlığı olmasının yanında aynı zamanda bir irade varlığı olduğu; onun eyleminin güdü-arzu, din-Tanrı, toplum-kanun, ahlak-sorumluluk gibi birçok etken tarafından kuşatıldığı da görülmektedir. Bu bağlamda iradenin felsefe tarihi içerisinde aldığı anlama baktığımız da insanı bir akıl/düşünce varlığı olarak açıklayan görüşlerin karşısında konumlanarak onu öncelikle eyleyen bir varlık, bir arzu ve istenç varlığı, Aşkın varlık karşısında sorumlu bir varlık olarak açıklayan görüşler de ortaya atılmıştır. İnsanın düşünme ve eylemlerinde özgür olduğu ve kendi iradesi ile seçim yapan bir varlık olduğunu savunan görüşlerin yanında; onun iradesinin önceden Aşkın bir varlık, kişilik ve karakter veya dış koşullar tarafından belirlendiğini savunan görüşlerde ortaya atılmıştır. Bu görüşler insanın düşünce ve eylemlerinde özgür olmadığını tabiat ve insan eylemlerinde katı bir determinizmin yahut kaderciliğin olduğunu, insanın eylemini belirleyen Aşkın bir ilke ve sorumluluğun olduğunu yahut düşünmenin eylemden önce değil eylemle birlikte ortaya çıktığını, bu sebeple iradenin düşünce tarafından belirlenen bir şey olmayıp düşünce, irade ve eylem birliğini savunan görüşler ortaya çıkmıştır.

I.3. İradecilik Nedir?

İrade kavramı birçok filozof tarafından irdelenmiş ve yine birçok filozof irade kavramı temelinde varlığı, insanı, eylemlerini, tabiatı, evreni anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bu açıklamaların birçoğu irade – insan ilişkisi, irade – eylem ilişkisi, irade – bilinç ilişkisinde insanın akıl/düşünme/bilme varlığı olarak özgür bir varlık olduğu görüşünü dile getirirken; bazı filozoflar “insan eylemlerini, Tanrının doğasını ya da bir bütün olarak evrenin varlığını kavrama sürecinde usa, zihne ve anlığa değil de istence üstünlük ve öncelik tanıyan; bir bütün olarak zihnin temelinde istencin yattığını öne süren; bütün bilgilerin kaynağında istencin bulunduğunu savunan”¹⁰, “akla veya bilmeye değil de iradeye üstünlük tanıyan, ruhsal olayların ve bilgi süreçlerinin temelinde iradeyi gören”¹¹, “bir eylem teorisi olarak insan eylemini, akıl ve doğal eğilimlerden ziyade, irade ya da özgür seçime dayandıran; fenomenlere ilişkin kavrayışımızı bizim ya da Tanrı’nın bu fenomenleri kontrol etme yeteneğine dayandıran”¹², “aklı, tabiatı ve insani tecrübeyi bir tarafa atarak her şeyi irade ile yorumlayan”¹³ bir yaklaşım ile iradeyi değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşım felsefe tarihinde *iradecilik/istenççilik* (voluntarizm) olarak nitelenmekle birlikte, kavram felsefe tarihinde ilk defa Tönnies (1883) tarafından kullanılmıştır; ancak ortaçağdan itibaren felsefe de iradecilik bağlamında görüşler yer bulmuştur. İradecilik, akıl, zekâ, anlama ya da zihnin iradeden üstün olduğunu; insanın dünya ile ilişkisinin bilişsel bir özellik taşıdığını; bilişsel yetilerin bilginin yegâne uygun araçları olduğunu; gerçekliğin ancak melekeler yoluyla bilinebileceğini; insanın bilgisine mahkûm olduğunu savunan entelektüalizmin karşısında anti-entelektüalist ve irrasyonalist bir konumdadır.¹⁴

¹⁰ Güçlü, s.772

¹¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, Ankara, 1984, s. 100

¹² Cevizci, s.871

¹³ Bolay, s.185

¹⁴ Cevizci, s.871

I.4. Bazı İradecilik Yaklaşımları

İradecilik akıllı, zekâyı, zihni yücelten ve felsefe tarihine hâkim olan entelektüalizmin ve rasyonalizmin karşısında, iradeyi temele alan anti-entelektüalist ve irrasyonalist bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵ Çağdaş felsefede bu görüşün en büyük örneğini Schopenhauer'ın irade felsefesinde görmek mümkündür. Schopenhauer ve Topçu'nun akıl ve zekânın karşısına/yerine iradeyi konumlandıran bakış açılarına geçmeden önce iradeyi ele alışları bakımından etik, psikolojik iradecilik, teolojik iradecilik ve metafizik iradecilik olarak sınıflandırılan yaklaşımlara kısa bir giriş yapılacaktır.

Etik iradecilik, ahlaki ilkelerin insanın kendisi tarafından seçildiğini, bir eylemin ahlaken doğru veya yanlış olmasının eylemin nasıl yönlendirildiğine bağlı olduğunu ve bir eylemin sonuçlarının eyleme yol açan iradenin iyiliğine veya kötülüğüne bağlı olarak yargılanabileceğini ileri süren görüştür.¹⁶

Psikolojik iradecilik yaklaşımı insanın bir akıl/zekâ varlığı olması özelliğini merkeze alarak insanın hareketlerinin dayanak noktasının akıl olduğunu ve insanın seçimlerinin ahlakiliğini belirleyen ilkenin bilgi olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Aristoteles, Farabi, İbn-i Sina ve Gazzali'nin bu yaklaşımı benimsemişlerdir. Aristoteles'e göre irade aklın belirlediği bir yetidir ve iradeli hareket aklın ortaya koyduğu harekettir; insanın davranışlarının ahlakiliği de akla uygun hareket edip etmemesinde bulunmaktadır. Aristoteles insanın akla uygun hareket ettiğinde ahlaki davranmış olacağını ve mutluluğa ulaşabileceğini söylemektedir.¹⁷

İslam felsefesinde Aristo felsefesinin temsilcilerinden (Meşşai) olarak kabul edilen Farabi'ye göre insanın arzu gücü bir şeye istek duymayı veya ondan kaçınmayı sağlar, irade bu arzu gücünden meydana gelir; çünkü irade duyum, tahayyül ve düşünme gibi çeşitli idrak yollarıyla idrak edilen şeyleri arzu etme ve ya onlardan vazgeçmedir.¹⁸ Farabi'ye göre, irade idrak ve arzu gücünün birleşiminden meydana

¹⁵ Cevizci, s.870

¹⁶ A.g.e., s.871

¹⁷ Ramazan Karaman, *Nurettin Topçu'da Var Olma İradesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s.19-20

¹⁸ Mustafa Çağrıncı, *Hayati Çökelekli*, s.381

gelmektedir. Bu bağlamda irade kişiliğin bütün bir sentezidir. Ona göre üç farklı irade vardır. İrade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir; istek nefsin arzu gücü, duyum da duyum gücü olmaktadır, daha sonra da nefsin hayal gücü ve ona bağlı istek gelişir, bu da tahayyülden doğan istek olmaktadır. Duyum ve tahayyülden doğan iradeden başka düşünmeden doğan istek vardır ve bu istek düşünme ve bilmenin bir sonucu olarak yalnızca insana özgüdür.¹⁹ Farabi iradeyi, “idrak edilen şeyi arzu etme gücüyle istemek” olarak tarif etmektedir. Ona göre düşünme ve bilme yoluyla meydana gelen ve yalnızca insan özgü olan arzuyu istemek suretiyle insan diğer canlılardan ayrılmaktadır.²⁰ Bu bağlamda Farabi insanın iradesi duyum ve hayalden değil akıl ve düşünceden beslendiğinde ve düşünceye dayanan irade ile hareket edildiğinde ahlaki davranışın ortaya çıkacağını söylemektedir.²¹

Psikolojik yaklaşımı benimseyen diğer bir düşünür İbn-i Sina’dır. Onun irade anlayışı ruh teorisinden beslenir. İbn-i Sina’ya göre ruhun üç faaliyeti vardır; bunlar bitkisel, hayvani ve insani faaliyetlerdir. Bitkisel ruh beslenme, büyüme ve üreme gibi faaliyetleri ortaya çıkarırken, hayvani ruh duygusal faaliyetleri ve insani ruhta idraka dayalı faaliyetleri ortaya çıkarmaktadır.²² İbn-i Sina’da Farabi gibi ahlaki davranışın temeli ve kaynağının akla uygun seçimler olduğunu söylemektedir.²³

Psikolojik yaklaşımın diğer bir yorumu ise Gazzali’de bulunmaktadır. Gazzali insan ruhunun şimdiki ve ya gelecekteki bir amacına uygun olan şeye yönelmesine irade demektedir.²⁴ Ona göre canlı varlığı davranışa güdüleyen, fiili yapmaya sevk eden şehvet ve gazap türünden arzu güçler irade, organları hareket ettiren güçler de kudrettir.²⁵ Gazzali’de akıl ve bilgi iradenin ön şartıdır. Akıl arzuya hükmettiğinde, insan arzularının peşinde hareket ettiği takdirde olabilecekleri idrak eder ve iyiyi kötüden ayırmasını sağlar. Çünkü ona göre şehvet ve gazap gibi duygulara sahip olmaları bakımından insanla hayvan arasında bir fark yoktur; insan ancak akıl, bilgi ve irade gibi özellikleri ile hayvanlardan daha seçkin bir konumdadır. İnsan akıl vasıtasıyla

¹⁹ A.g.e., s.382

²⁰ A.g.e., s.382

²¹ Ramazan Karaman, s.20

²² A.g.e., s.20-21

²³ Mustafa Çağrıncı, Hayati Çökelekli, s.382

²⁴ A.g.e., s.382

²⁵ A.g.e., s.382

davranışlarının iyi veya kötü sonuçlarının bilgi ve hükmünü edinirken, irade de aklın bu hükümlerini gerçekleştirme gücüdür.²⁶

Psikolojik ve biyolojik irade yaklaşımının görüşlerini değerlendirdiğimize bu yaklaşımın insanı öncelikle bir ruh ve akıl varlığı olarak gördüğünü söylemek mümkündür. İnsanın ruhunda onu yanlış davranışlara sevk eden arzu, şehvet, gazap gibi güdüler vardır ve insan bu özellikleri itibariyle hayvandan bir farkı yoktur. Ancak insan akıl ve bilgi ile iradesine hükmederek kendisini mutluluğa ulaştırabilecek yolları bulabilir ve gerçek ahlaki davranışı iradesini aklın rehberliğine tabi kılarak gerçekleştirebilir.

“İnsan ahlakının nihai ve en yüksek kaynağının, insan aklı ya da tanrısal akıl değil de Tanrı'nın iradesi olduğunu, aynı zamanda belirli eylemlerin Tanrı tarafından yasaklanmış olduğu için günah, belirli eylemlerin de Tanrı tarafından yasaklanmış olduğu için günah, belirli eylemlerin Tanrı tarafından buyrulmuş olduğu için sevap olduğunu ileri süren yaklaşıma teolojik iradecilik” denilmektedir.²⁷ Bu görüşe göre insan aklı teolojik konularda bir bütün olarak değersiz ve yetersizdir, mantık yasaları ancak Tanrı'nın iradesinin müdahalesi sonucu geçerli olmaktadır ve dinin kaynağında irade bulunmaktadır.²⁸

Bu yaklaşımın en önemli savunucuları arasında Augustinus ve Duns Scotus isimleri sayılabilir. Duns Scotus'a göre irade her bakımdan düşünmenin üzerindedir, gerçekliğe ancak irade yoluyla ulaşılabilir ve insanın iradesi ile Tanrı'nın iradesi birdir.²⁹ O Tanrı'nın aşkın ve irade sahibi bir varlık olduğuna dayanarak bütün içindikilerle birlikte dünyanın Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu, Tanrı istememiş olsaydı ne dünyanın ne de içindeki olayların olabileceğini söylemiştir.³⁰ Ona göre insanın iradesi, iyiye ve doğruya ait değerler, ilahi irade hür bir belirlemesine

²⁶ A.g.e., s.382

²⁷ Cevizci, s.871

²⁸ A.g.e., s.871

²⁹ Güçlü, s.773

³⁰ A.g.e., s.773

tabidirler.³¹ Tanrı'nın iradesi, insanın eyleminin sonucunu etkileyen şartların oluşmasında ön plandadır ve iyinin iyi olmasını belirleyen de Tanrı'nın iradesidir.³²

Augustinus'a göre insan doğrulara vahiy ve ruhsal çaba ile ulaşmaktadır. İrade ruhun güçlerindedir ve insanın kendisi aracılığıyla iyi veya kötü olanı seçme yetisidir. İnsanda irade akıldan üstündür; bu nedenle, irade akıldan önce gelir ve akıldan daha özgürdür.³³ İnsan seçimlerinde özgürdür ancak iradenin ahlaki bir davranışı gerçekleştirmesi insanın aklını hakikate bağlaması; yani Tanrı'ya bağlanması ile mümkündür. Çünkü insan, ancak Tanrı'nın buyruklarına iradesiyle uyarak mükemmelleşir.³⁴

İradeciliğin en bilinen ve yaygın yaklaşımı metafizik iradeciliktir. Metafizik iradecilik evrenin yönetici ve düzenleyici ilkesinin irade olduğuna dayanan görüştür.³⁵ Bu yaklaşıma göre eşyanın, varlıkların bilgisinin ve ruhsal olayların temelinde fikir veya tasavvur değil irade vardır.³⁶ Bu görüşün en önemli temsilcisi Arthur Schopenhauer'dir. Schopenhauer evrende gerçekten var olanın kör bir güç olarak irade olduğunu, iradenin evrenin yönetici ve düzenleyici ilkesi olduğunu; iradenin yalnızca insanın davranışı veya ahlakı ile ilgili değil, gerçeklik bakımından da ilk ve temel olduğunu, nihai ve en yüksek gerçekliğin iradeden başka bir şey olmadığını söylemiştir.³⁷ Schopenhauer'e göre kör ve amaçsız bir iradenin var ettiği dünyanın metafizik bir yanılsama olmaktan öte bir anlamı yoktur.³⁸ İrade insandan bitkilere ve cansız maddelere kadar her şeyin özünü oluşturan ve yaşama iradesi olarak hissedilen mutlak güçtür.

Kısa bir giriş yapılan irade kavramı ve belli başlı iradecilik yaklaşımlarını incelendiğinde; iradenin üzerinde görüş birliği yapılan bir tanımını vermenin mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü irade kavramı insan, akıl, ahlak, özgürlük, varlık

³¹ Bolay, s.185

³² Ramazan Karaman, s.30

³³ Muhammet İrgat, *Nurettin Topçu'da İrade Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2011, s.106

³⁴ Ramazan Karaman, s.30-31

³⁵ Cevizci, s.871

³⁶ Bolay, s.185

³⁷ Cevizci, s.871

³⁸ Güçlü, s.773

meseleleriyle birlikte ele alınarak ancak bir açıklamaya kavuşturulabilir. Fakat verilen tanımlar göstermektedir ki insan yalnızca bir düşünce/akıl/zekâ varlığı değil aynı zamanda bir irade varlığıdır. Ve irade insanın seçme, karar verme ve eylemde bulunma yetisidir. İradecilikte insanı bir akıl/zihin/zekâ varlığı olarak açıklayan görüşlere tepki olarak insanın yalnızca akıl varlığı değil bir irade varlığı olduğunu ve insanın iradesini belirleyen bir özne olmayıp onun düşünme ve eyleme özgürlüğünü belirleyen ilkelere ve Aşkın bir varlığa işaret edildiği görülmektedir. Bu yaklaşımlardan en öne çıkanı ise iradeyi yalnızca bir davranış ve ahlaki eylem probleminin çok üzerine taşıyarak onu varlığın tözü ve ilkesi olarak gören irade felsefesi yani Schopenhauer'in iradeciliğidir. Onda irade tüm var olanları ve hayatın sürekliliğini belirleyen ilk ve nedensiz ilkedir. Nurettin Topçu ise iradeyi Aşkın güç (Allah) olarak nitelemekte ve insanın Aşkının karşısında sorumlu olduğunu, insanın iradesini, iradelerin iradesi olan Allah'ın iradesine tabi kılması gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda onun irade anlayışını teolojik iradecilik yaklaşımı içerisinde değerlendirmek mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM

ARTHUR SCHOPENHAUER VE NURETTİN TOPÇU'DA İRADE PROBLEMİ

II.1. ARTHUR SCHOPENHAUER'DE İRADE PROBLEMİ

Arthur Schopenhauer (1788-1860) felsefe tarihinin en yaratıcı ve özgün seslerinden biridir. Onun felsefi ünü yaşadığı döneme rastlamasa da bugün ortaya koymuş olduğu düşüncelerine değinmeksizin 19.yy felsefi düşüncesini anlamak mümkün görünmemektedir. Schopenhauer ismi felsefe tarihine her ne kadar karamsar bir filozof olarak kaydedilmiş olsa da onun felsefesinde felsefi düşünmenin imkânlarını genişletebilecek bir umut barınmaktadır. Bu düşünceyi destekleyebilecek en büyük delil ise onun kendinden sonraki filozofları ve sanatçıları da etkisi altına almış olan irade felsefesidir. Schopenhauer irade kavramını merkeze alarak varlıktan bilgiye, ahlaktan dine, sanattan insana büyük bir felsefi sistem kurmuş ve irade kavramına felsefe tarihi içerisinde en özgün anlamlardan birini yükleyen isim olmuştur.

Çalışmanın bu bölümünde onun irade kavramına yüklediği anlam açıklanmaya çalışılacak, irade kavramının Schopenhauer felsefesinde nasıl ve neden kilit rol oynadığına dair bir değerlendirme yapılacaktır.

II.1.1. PROBLEME GİRİŞ: İRADE VE TASAVVUR

Her filozof hayatı boyunca aslında tek bir sorunun peşinden gider; Schopenhauer için bu soru “Dünya nedir?” olmuştur. Onun tüm felsefi çabası bu sorunun cevabı üzerine bir arayış ve tartışmadır. Peki, Schopenhauer hem kendisine hem de onunla birlikte bu soruyu soracak olanlara verilebilecek bir yanıt bulabilmiş

midir? Schopenhauer, sorularına yanıt bulabilmiş o şanslı filozoflardan biridir. Onun sorusuna bulduğu cevap, felsefe tarihinin tartışmalı kavramlarından biri olan *iradedir*. İrade kavramı hem Schopenhauer'in o büyük sorusunun cevabı hem de tüm felsefesini üzerine bina edeceği temel kavramı olmuştur.

Schopenhauer hayatı boyunca sürdürdüğü felsefe etkinliği içerisinde belki de sonda söyleyeceğini ilk başta, ansızın söylemiş ve yaşamı boyunca bu sözüne sadık kalmıştır. Onun daha en başta derin bir sezgiyle kavradığı ve felsefesinin temelini yerleştirdiği hakikati ifade eden cümlesi şudur: “*Dünya irade ve tasavvurdur.*”³⁹ Bu cümle ile aramıza mesafe koymaksızın onu seyretmek baş döndürücü bir etki yaratacaktır. Çünkü Schopenhauer bu kısacık cümlede felsefe tarihinin en kadim problemlerinden birine acımasızca bir neşter darbesi indirmekte ve binyıllardır sorulan kadim soruya dair felsefi şifayı hiçte zorlanmadan taliplerine hediye etmektedir.

Peki, Schopenhauer, tüm felsefesinin kristalize olmuş hali olan bu cümlesiyle ne söylemektedir. Dünyayı irade ve tasavvur olarak açıklamak ne anlama gelmektedir? Schopenhauer magnum opusu olan *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* (The World As Will And Idea) adlı eserinde tasavvur ve irade olarak dünyanın temellerini araştırır ve kendi irade felsefesini serimler. Schopenhauer'in “*dünya irade ve tasavvurdur*” önermesi, dünyaya dair iki görüş içermektedir. Ona göre dünya hem *tasavvur* (görünüş/fenomen/maya) hem de *irade* (kendinde şey)'dir. İlk olarak onun dünya tasavvurdur ifadesini hangi anlamda kullandığına bakılacak olursa;

“İnsan, güneşi, yeryüzünü bilmemekte, yalnızca güneşi gören gözü, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasavvur olarak vardır – açıkçası dünya, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasavvuru kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da insandır.”⁴⁰

Schopenhauer ilkin dünyanın varlığını bir özne – nesne ilişkisi içerisinde kavramakta ve bunu şu cümleleriyle ifade etmektedir: “Bilme bakımından bütün var

*İrade kavramı düşünce tarihinde en çok tartışılan kavramlardan biri olmuştur. Felsefe ve din alanında özel anlamlar alarak açıklanmaya ve anlaşılmaya çalışılmış; birçok farklı kavram ve problem ikilileri içerisinde (akıl-irade, irade-özgürlük, irade-ahlak vb.) tartışılmıştır. İrade kavramını varlığın merkezine koyarak bütün var olanları bu kavram temelinde açıklayan ilk filozof Schopenhauer olmuştur denilebilir.

³⁹ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul, 2005, s.7

⁴⁰ A.g.e., s.7

olanlar – açıkçası tüm dünya, ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir ve tek sözcükle tasavvurdur.”⁴¹

Schopenhauer’ın dünyaya dair çözümlemesinde ulaştığı ilk sonuç dünyanın bir tasavvur (görünüş/fenomen), öznenin merkezi bir konumda olduğu ve bilme eyleminin kendisine yöneldiği bir nesne olduğudur.* Ona göre ilkin “dünya, benim tasavvurumdur”⁴², “hangi biçimde var olurlarsa olsunlar, bütün nesnelere – hatta kendi bedenimiz bile, yalnızca bizim tasavvurlarımızdır”.⁴³ Kısacası Schopenhauer’e göre ilk olarak dünya bir tasarım, öznenin deneyiminde kendisini sunan şeydir.⁴⁴

Peki, bu nasıl olanaklıdır? Schopenhauer’e göre “Bilginin nesnesi olmadığı sürece, bildiği sürece herkes kendisini bir özne olarak bulur”.⁴⁵ Bununla birlikte Schopenhauer insanın bedenini de bir nesne ve tasavvur olduğunu düşünür. O bu düşüncesini şöyle açıklar: “Beden nesnelere arasında bir nesnedir, onunda nesnelere uyduğu yasalara uyması gerekir, bütün algı nesnelere gibi, o da bilginin kalıpları olan mekân ve zamanın içindedir ve onların aracılığıyla vardır.”⁴⁶ Schopenhauer insanın bedenini de bir nesne olarak görürken, aynı zamanda bilen özne olmaklığı bakımından sahip olduğu zaman ve mekân kalıpları vasıtasıyla nesneyi kurmakta olduğunu söyler.

Schopenhauer’e göre tasavvur olarak dünyanın iki zorunlu yönü vardır, bunlar özne ve nesnedir; yani tasavvur, özne ve nesnenin birlikteliği ile oluşur. Nesnenin varlık şartları zaman ve mekânda olmak ve çokluktur; özne ise zamana ve mekâna bağlı değildir ve onda ne çokluk ne de birlik vardır.⁴⁷ Bununla birlikte ona göre özne ve nesne birlikte var olurlar ve birlikte yok olurlar, onlar birbirlerini dolaysızca sınırlamaktadırlar, öyle ki nesnenin başladığı yerde özne biter.⁴⁸ Schopenhauer öznenin bedeni ile dünyaya kök saldığını ve bedenini duygulanımlarının öznenin

⁴¹ A.g.e., s.8

*Schopenhauer tasavvur olarak dünyanın, Kant’ın fenomenal dünyasının aynısı olduğunu söyler. A.g.e. s.29. Schopenhauer’i bilgi felsefesi açısından Kant’ın sadık bir tilmizi olarak görmek mümkündür. Onun tasavvur olarak dünyayı temellendirirken Kant’tan ayrıldığı noktalar olmakla birlikte(örneğin kendinde şey kavramı) Kant’ın sıkı bir takipçisi olmuştur.

⁴² A.g.e., s.7

⁴³ A.g.e., s.9

⁴⁴ Christopher Janaway, *Schopenhauer*, (Çev. Çağrı Ataman), Altın Kitaplar, İstanbul, 2007, s.45

⁴⁵ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.10

⁴⁶ A.g.e., s.10

⁴⁷ A.g.e., s.10

⁴⁸ A.g.e., s.10

dünyayı algılamasında başlangıç noktası olduğunu ve bilen öznenin bedeninin nesnelere arasında bir nesne, bütün başka tasavvurları arasında bir tasavvur olduğunu düşünmektedir⁴⁹. Schopenhauer'ın tasavvur olarak dünya önermesindeki en önemli nokta nesnelere varlığının deneyimleyen özneye bağlı olması, deneyim öznesi olmaksızın nesnelere hiçbirinin var olamayacağını söylemesidir.⁵⁰ Bu durumu şöyle tasvir etmek mümkündür; güneşi gören göz, sesi duyan kulak, çiçeği koklayan burun, ateşe dokunan el olmazsa, ışıktan, sestem, kokudan, sıcaklıktan söz edilebilir mi?⁵¹ Schopenhauer bu soruya elbette hayır cevabını verecektir.*

Schopenhauer, tasavvur olarak dünyayı yeter sebep ilkesine* bağlı olarak incelemekte⁵² ve bu dünyanın nasıl olanaklı olduğunu araştırmaktadır. Ona göre nesne yalnızca özne için ve öznenin tasavvuru olarak var olur⁵³ ve öznedeki anlama yetisi aracılığı ile bilinir.⁵⁴ Özne kendisindeki anlama yetisinin bir işlevi olan nedenselliği bilme özelliği sayesinde sonuçlardan nedenlere giderek duyularını algıya çevirebilir.⁵⁵ Ona göre “gözün, kulağın ya da elin duyduğu algı değildir; yalnızca veridir, dünya, anlama yetisi sonuçtan nedene geçtiğinde önümüzde algı olarak durur... Tasavvur olarak dünya anlama yetisi sayesinde var olur”.⁵⁶ Schopenhauer anlama yetisine yüklediği bu önemli rol ile “Algının salt duyulardan gelmediğini, akıl ile sonuçtan nedenin çıkarılmasıyla elde edilen saf bilgiyle ilişkili olduğunu, algının nedensellik yasasını gerektirdiğini”⁵⁷ ve tasavvur olarak dünya düşüncesiyle öznenin ve onun yetilerinin dünyadaki yerini göstermek ve dünyaya her türlü tasavvurdan ayrı, bilen öznenin bağımsız bir varoluş yüklemenin yanlış olacağını⁵⁸,

⁴⁹ A.g.e., s.41

⁵⁰ Janaway, s.45

⁵¹ Suut Kemalettin, *Büyük Muzdaripler*, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1933, s.16

*Schopenhauer özneye belirleyici bir konum yükleyerek tüm dış dünyayı ona bağlayan idealizmi ve öznenin varlığından bağımsız olarak dış dünyayı kabul eden materyalizm ve realizmi eleştirir. Ona göre dış dünya(Tasavvur olarak dünya) bir özne-nesne birlikteliğinin ürünüdür.

⁵² İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.13

* Yeter sebep ilkesi: Hiçbir şey kendiliğinden var veya var olmuş değildir. Var olan her şeyin bir var oluş sebebi vardır. Böylece var olanlar dünyasında her şey bir sebep – sonuç/nedensellik ilişkisi içerisinde.

⁵³ A.g.e., s.13

⁵⁴ A.g.e., s.13

⁵⁵ A.g.e., s.14

⁵⁶ A.g.e., s.14

⁵⁷ A.g.e., s.15

⁵⁸ A.g.e., s.18

dünyasız bir öznenin de olamayacağını⁵⁹ söylemiştir. O tasavvur olarak dünyanın bilinebilmesinde özne – nesne ilişkisinin birbirlerinin varlıklarını zorunlu olarak içerdiğini söyler. Ona göre bir özne olmaksızın dünyanın var olması mümkün değildir, Schopenhauer bu görüşüyle katı realizmi eleştirmekte ve özneyi deneyimleyen, nesneyi deneyimlenen olarak belirleyerek özne – nesne ilişkisi tartışmalarında idealizmin tarafını tutmaktadır.⁶⁰ Schopenhauer insanda anlama yetisi ve nedensellik ilkelerinin yanında zaman ve mekân formlarının da bulunduğunu ve tasavvur olarak dünyanın zamanda ve mekânda algılanabileceğini, fakat bu formların dünyanın kendisine değil onu algılayan ve bilen insana ait olduğunu söyler.⁶¹ Dünya insana ondaki zaman ve mekân formları aracılığıyla çokluk âlemi olarak görünür.⁶² Kısacası dünyanın tasavvur/fenomen kavramıyla açıklanışı onun öznenin bilgisinin konusu olması, öznenin bağımsız bir varlığının olmaması, varlığının zaman, mekan ve nedensellik yasalarına tabi olması ve insanın da dünyayı kuran ve bilen özne olmasıdır.⁶³

O dünyayı bir tasavvur olarak sunar ancak bu haliyle tek yönlü kalacağını, dünyanın bundan daha fazlası olduğunu söyler ve ekler dünya “tasavvur olmasının yanı sıra, bizim kendimizde doğrudan irade olarak bulduğumuz şeydir”⁶⁴. Schopenhauer irade ile neyi kastetmektedir, onun felsefesinde irade hangi anlama gelmektedir? Bu soruların yanıtı onun “dünya, irade ve tasavvurdur”⁶⁵ sözünde saklıdır.

Schopenhauer irade kavramına felsefe tarihindeki en özgün ve geniş anlamlardan birini yüklemiştir. Onun felsefesinde irade bir anlamda itki, enerji ya da ilk güçle eş anlamlıdır ve bilinçli, üzerine düşünülmüş bir karar veya eylem, kasıtlı etkinliklerle ilgili bir şey değildir.⁶⁶ Onda irade kendinde şey yani Mutlak varlık, bütün görünenlerinden ardındaki görünmeyen, ilk neden, var olanların ilk sebebi, yaşamın özüdür. İrade tektir ve her yerde mevcuttur, o kör/bilinçsiz ve nedensiz olarak evrensel

⁵⁹ A.g.e., s.27

⁶⁰ Janaway, s.49

⁶¹ A.g.e., s.46

⁶² A.g.e., s.46

⁶³ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2006, s.8

⁶⁴ Janaway, s.49

⁶⁵ Kuçuradi, s.7

⁶⁶ Edouard Sans, *Schopenhauer*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s.33

var oluşun koşuludur.⁶⁷ Bu bağlam da Schopenhauer irade kavramına, onu düşünmenin bir işlevi olarak gören felsefi anlayışların çok ötesinde bir anlam vermekte, insanın düşünme ve bilme faaliyetini de iradenin bir etkinliği olarak görmekte, iradeyi varlığın nedensiz ve kör ilk sebebi olarak kabul etmektedir.

Schopenhauer irade felsefesini temellendirirken dünyayı ilkin bir bilme faaliyeti içerisinde tasavvur olarak çözümlenmiş ve tasavvur olarak dünya da özne ve nesnenin yerini göstermeye çalışmıştır. Bu bilme faaliyeti içerisinde öznenin kurucu bir rolü vardır ve öznenin bedeni özneye dünyanın bilgisini veren duyu verilerini sağlamakta, aynı zamanda özne (akıl) apriori sahip olduğu zaman, mekân ve nedensellik yasaları ile nesnenin bilgisine sahip olmaktadır. Tasavvur olarak dünyada öznenin anlama yetisini besleyen bir nesne olan beden, irade olarak dünya da ise özneyi harekete geçiren, devindirici bir rol almaktadır.⁶⁸ Çünkü Schopenhauer'e göre beden bir yönüyle iradenin nesneleşmiş halidir⁶⁹ ve bu haliyle irade ve hareket, yalnızca düşüncede farklıdır, gerçekte onlar birdir⁷⁰. O bedenin insanın tasavvuru olmasının yanında iradenin insanda nesneleştiği yer olduğunu ve bedenin iradenin bilgisinin bir koşulu olduğunu, iradenin bedenden ayrı olmasının düşünülemeyeceğini söyler.⁷¹ Ona göre tasavvur (fenomen) olan dünyadaki nesnelere arasından bir nesne olan bedeni başka nesnelere ayırt etmeyi sağlayan şey yine iradedir. Özne, iradenin bilincine varması ile diğer nesnelere kendini ayırmaktadır⁷² ve öznenin etkinliği sayesinde beden hem bir tasavvur hem de bir irade olarak ortaya çıkmaktadır.⁷³

Schopenhauer irade ve tasavvur kavramları üzerinden insana ve dünyaya yönelik çözümlenmesini daha da derinleştirir ve “insan için irade ve tasavvurdan başka bilinen ve hatta kavranabilir hiçbir şey yoktur” der.⁷⁴ Bu bağlamda Schopenhauer'e göre dünya tasavvur olmasının yanı sıra insanın kendinde doğrudan irade olarak bulunduğu şeydir. İrade kendini insana özellikle bedenin iradî hareketlerinde duyurmaktadır, bu anlamıyla beden yalnızca bir tasavvur, bir nesne olmanın ötesine

⁶⁷ Sans, s.35

⁶⁸ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.42

⁶⁹ A.g.e., s.42

⁷⁰ A.g.e., s.43

⁷¹ A.g.e., s.44

⁷² A.g.e., s.46

⁷³ A.g.e., s.47

⁷⁴ A.g.e., s.48

geçmekte ve özneye kendini duyuran bir itici kuvvete de dönüşmektedir. İradenin bu itici kuvveti belirli bedensel hareketlerin ortaya çıkmasını sağlar. Bu anlamda Schopenhauer'e göre hareketin ortaya çıkması iradenin itici yönlendirmesine zorunlu olarak ihtiyaç duyar. Fakat insanın kendi bedeninin hareketlerine dair bilgisi onun diğer nesnelere dair bilgisinden farklıdır, çünkü insan kendinde kendi istemesine yönelik içsel bir farkındalık yaşar ve diğer nesnelere dışarıdan biliyor ve kavriyorken, kendi bedenini ise içeriden bilir.⁷⁵

İradenin ortaya çıkması bedende, hem bedenin hareketlerinde hem de iradenin bedende belirli bir istemenin uzvu olarak görünür olması şeklinde olur. Beden irade sayesinde var olur, nesneleşir. Bu nesneleşmeyi Schopenhauer şöyle ifade eder:

“Bedenin parçaları iradenin kendisini açığa vuracağı başlıca isteklerle yetkin bir şekilde örtüşmelidir ve bu isteklerin görünür dile gelişleri olmalıdır. Dişler, boğaz ve bağırsaklar nesneleşmiş açıklıktır. Üreme organları nesneleşen üreme isteğidir. Kavrayan eller, hızlı ayaklar, istemenin sonraki bir düzeyini gösteren didinmelerine karşılık gelirler.”⁷⁶

Schopenhauer'in bedeni iradenin varlığa geldiği, insanın istemesinin nesneleştiği bir yer olarak düşünmesi onun düşünmeyi/aklı bedenden ayıran görüşlere de bir karşı çıkışıdır.⁷⁷ Onun düşüncesinde irade ve hareket birdir ve dışarıdan bedenin hareketlerini belirleyen bir akıl yoktur. Ona göre insanın ihtiyaç içerisinde olması, bir şeyi arzulaması, bir şeyin peşinden koşması onun bedeninden ayrı olarak oluşan şeyler değil, bedeniyle birlikte oluşan şeylerdir.⁷⁸

Schopenhauer tasavvur ve irade arasındaki farkı da şu sözleriyle açıklar:

“Görüngü/fenomen, tasavvur demektir, başka bir şey değil. Her tasavvur, hangi türden olursa olsun her nesne bir görüngüdür, yalnızca irade kendinde şeydir. Bu niteliği ile irade bir tasavvur değildir, tasavvurdan bütünüyle farklıdır. O her tasavvurun, her nesnenin bir görüngüsel ortaya çıkışı, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağlayan şeydir. O doğada körce işleyen her şeyin en derin çekirdeğidir.”⁷⁹

⁷⁵ Janaway, s.51

⁷⁶ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.52

⁷⁷ A.g.e., s.52

⁷⁸ A.g.e., s.52

⁷⁹ A.g.e., s.54

Ve iradeye biçtiği bu eşsiz rolü şu sözleriyle taçlandırır:

“Şimdiye dek irade kavramı genellikle güç kavramının altında görüldü. Doğada şöyle ya da böyle işleyen her gücün iradeyle özdeş olduğu şimdiye dek saptanmadı. Ama ben tam tersini yapıyor, doğadaki her gücün irade diye düşünülmesini istiyorum”.⁸⁰

Onun güç ve irade kavramı arasında gittiği bu ayrımla ulaşmak istediği yer tasavvuru yani görünüş dünyasını/fenomenleri aşmak ve kendinde şeye ulaşmaktır. Ona göre “güç kavramı bütün başka kavramlar gibi sonuçta nesnel dünyanın algısal bilgisine, yani görüngüye, tasavvura dayanır”⁸¹ oysa “irade kavramı bütün olanaklı kavramlar içinde, kaynağı görüngüde, tasavvurda olmayan biricik kavramdır ve o içten gelir, her birimizin en doğrudan bilincinde yükselir”.⁸² Bu anlamda Schopenhauer görüngüler dünyasına ait olduğunu düşündüğü güç kavramının üzerine irade kavramını taşıyarak görüngüler dünyasını aşmayı istemiş/denemiş ve gücün iradenin belirli bir tarz belirmesi olduğunu söylemiştir.

Schopenhauer, Kant’ın fenomen – numen/kendinde şey kavramlarından mülhem kendi kavramlarını icat etmiştir.⁸³ Bu kavramlar yukarıda giriş yapılan tasavvur (fenomen) ve irade (kendinde şey) kavramlarıdır. O bir yandan fenomenleri insanın tasavvurları (bilginin nesnelere) olarak niteler ve tasavvurların zaman-mekân-nedensellik ilkelerine tabi olarak ortaya çıktıklarını/nesneleştiklerini söylerken; diğer yandan da kendinde şeyin de irade olduğunu ve iradenin zaman-mekân-nedensellik yasalarına tabi olmadığını, bunun yanında iradeye bir gaye yüklemenin de mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre irade her yerde mevcut ve evrensel olan içeriktir; tasavvur ise fenomenlerin sonsuz çeşitliliği içindeki biçimdir.⁸⁴

Schopenhauer dünyayı irade ve tasavvur olarak temellendirirken izlediği yollardan en önemlisi “yeter sebep ilkesi” ni merkeze alarak tasavvur ve iradeyi açıklamak olmuştur. Ona göre “kendinde şey olarak irade, görüngüsünden büsbütün başkadır. Görüngünün bütün kalıplarından da (zaman, mekân, nedensellik) bütünüyle özgürdür. Bu kalıplar iradenin nesneleşmesi ile ilgilidir ve irade bu kalıplara yalnızca

⁸⁰ A.g.e., s.55

⁸¹ A.g.e., s.56

⁸² A.g.e., s.56

⁸³ Janaway, s.27

⁸⁴ Sans, s.41

kendini ortaya çıkardığı anlarda girmektedir.”⁸⁵ Schopenhauer tasavvuru yeter sebep ilkesine bağlı olarak iradenin ortaya çıkışının görüngüsü, nesneleşme biçimleri olarak açıkladıktan sonra kendinde şey olarak nitelediği iradeyi şöyle açıklar: “Kendinde şey duyularımızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade eder, bu şey iradedir.”⁸⁶ Ve “Kendinde şey olarak irade, yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarının dışındadır. Bu yüzden de, bütünüyle nedensizdir.”⁸⁷ Bu bağlamda Schopenhauer’e göre irade varlığın ilk ilkesidir ve nedensizdir. Ancak var olanlar iradenin belirmesi/nesneleşmesi olan birer tasavvur olarak ortaya çıkarlar ve zamanda ve mekânda ortaya çıkmalarının bir zorunluluğu olarak nedensellik ilkesine tabidirler. İrade, tasavvurun tabi olduğu ilkelerden bağımsızdır, yani zaman, mekân ve nedensellik ilkeleri iradenin kendisine değil, irade bir tasavvura dönüştükten sonra, tasavvura dönüştüğü şeyin tabi olduğu ilkelerdir ve kendinde şey olarak irade tasavvurdan, yani belirmelerinden bütünüyle farklıdır; çünkü irade zaman, mekân ve nedenselliğin dışındadır. Schopenhauer’e göre irade kendinde şey olan tek şeydir, Bir’dir, her yerdedir ve tasavvur karşısındaki önceliğini her zaman korur, tasavvur ise çokluktur ve irade çokluğun etkilendiği yasalardan etkilenmez.⁸⁸ İrade hiçbir zaman eksilmez, tükenmez ve artmaz, bütün değişimlerin sebebidir fakat o değişmeden kalır, o her şeyin temelidir, öncesiz ve sonrasız, özgür ve hiçbir dış hedefe yönelmemiştir.⁸⁹

Schopenhauer’in irade felsefesini kurarken teklif ettiği tasavvur ve irade kavramları hem ontolojik hem de epistemolojik anlama sahiptirler. Çünkü o irade kavramı ile bütün varlığın kendisinden neşet ettiği, bütün var olanların özünü oluşturan o ilk kendinde şeyi açıklamakta; bunun yanında tasavvuru da irade kavramının kendini açması, maddeleşmesi, nesneleşmesi olarak nitelemektedir. Bu bağlamda irade kendini ilkin tasavvur olarak duyurmaktadır ve iradenin ilk tecrübesi onun görünüşünün fark edilmesi/bilinmesidir. Çünkü Schopenhauer’e göre “Şeyleri kendi başlarına ne olabileceklerine göre değil fakat sadece göründükleri haliyle

⁸⁵ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.57

⁸⁶ Arthur Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.9

⁸⁷ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.57

⁸⁸ Sans, s.46

⁸⁹ Kuçuradi, s.31

biliriz.”⁹⁰ Bu da ona göre kendinde şey ile fenomen arasındaki ayırmadan ileri gelmektedir. Çünkü kendinde şey fiziki düzlemde bilinemez, o ancak dünya aracılığıyla/tasavvur aracılığıyla fenomenal görünüşleri düzeyinde bilinebilir. Kendinde şeyin bilgisi metafizik bir bilgidir.⁹¹

Schopenhauer iradeyi varlığın ilk ilkesi olarak açıklar ve bütün var olanları iradenin nesneleşmesi olarak görür. Ona göre insan, tabiat ve tabiatın ilkeleri yani dünya Mutlak ve nedensiz olan kör iradenin belirmesi, nesneleşmesidir. Schopenhauer’in buraya kadar açıklanan irade felsefesinin temel kaygısı ifade edilecek olursa ona göre dünya kör, nedensiz ve bir olan iradenin kendini açmasıdır. Ve var olanların tümü iradenin nesneleşme biçimleridir. İnsanda ve doğada görülen tüm yasalılıklar onların zamanda ve mekânda var olmalarının doğal sonucudur. Ancak son kertede onların nedenselliklerini açıklamakta mümkün değildir. Çünkü Schopenhauer’e göre irade nedensizdir ve belirli bir amaca yönelmeksizin kendini açmaktadır. Schopenhauer’in bu görüşleri çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

II.1.2. İRADENİN NESNELEŞME BİÇİMLERİ: DÜNYA, TABİAT, İNSAN

Schopenhauer’in dünyası, nedensiz ve kendinde şey olan iradenin kendini açması ve bilen özne olarak insanın bu dünyayı bilmesi denklemine dayanır. Bilen özne olarak insan, kendi bedeni de dâhil olmak üzere her nesneyi bilgi kalıpları (zaman, mekân, nedensellik) içerisinde tasavvur eder ve öznenin tasavvuruna tekabül eden her nesne iradenin nesneleşme biçimlerinden birine karşılık gelir. Schopenhauer iradenin nesneleşmesi dediği bu durumu “*principium individuationis*” (bireyselleşme ilkesi) terimi ile ifade eder.⁹² Ona göre irade, zaman ve mekân içerisinde bu “*bireyselleşme ilkesi*” doğrultusunda görünür olur. Ancak kendinde şey olarak irade

⁹⁰ Bilmek ve İstemek, s.10

⁹¹ A.g.e, s.11

⁹² İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.57

bireyselleşmeyi sağlayan bu ilkelerden bağımsızdır.⁹³ Çünkü zaman, mekân, neden ve sonuç yalnızca bu dünyanın içinde, yani tasavvur olarak dünya için geçerlidir.⁹⁴ İnsan ve dünyadaki bütün tek tek şeyler, bir ve tek olan iradenin nesneleşmesidir.⁹⁵ İrade birdir, ancak bu bir oluş, herhangi bir nesnenin ya da kavramın tek olması anlamında değildir ve farklı farklı şekillerde nesneleşerek çokluğun görüntüsünü meydana getirir. Öyle ki Schopenhauer bu durumu “irade adı dünyadaki her şeyin kendinde şeyini, bütün görüngülerin biricik çekirdeğini adlandırır”⁹⁶ sözleriyle özetlemiştir.

Schopenhauer’in dünyayı, tasavvur olarak dünya ve irade olarak dünya kavramsallaştırmasıyla iki farklı şekilde ifade eder. Ona göre tasavvur halindeki dünya görünüş, irade halinde ki dünya ise öz ve asıdır.⁹⁷ Onun bu ayrımı dünyanın ve canlıların varoluşlarını temellendirdiği ve açıkladığı bir dayanak noktasıdır. O bu temellendirmeyi yaparken ilkin tasavvur olarak dünyayı, bu dünyayı kuran özneyi, öznenin bu kurucu rolü nasıl üstlendiğini açıklar ve şu soruyu sorar: “Tasavvur olarak dünya bir öznenin nesnelere yani tasavvurları olmalarının yanı sıra, ayrıca başka bir şey mi? Başka bir şey olsalar ne olurlardı?”⁹⁸

Tasavvur olarak dünyada var olan nesnelere öznenin tasavvurları olmalarının yanında bu nesnelere iradenin varlığa geldiği, nesneleştiği varlıklar/türlerdir. Schopenhauer bu varlıkları nesneleşme tarzları bakımından dünyanın tabii olduğu fiziki ilkeler (katılık, akışkanlık, manyetizm vd.), tabiattaki cansız varlıklar, tabiattaki canlı varlıklar (bitkiler, hayvanlar) ve insan olarak ayrıma tabii tutar. Onun bu basamaklı ayrımı iradenin her türde kendini daha tam ve açık bir şekilde ortaya koyduğu düşüncesine dayanır. Ona göre her basamakta nesneleşen irade, önceki basamakta nesneleşen iradeyle aynıdır, ancak alt basamağı meydana getiren

⁹³ Arthur Schopenhauer, *Parerga ile Paralipomena II. Kitap*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Yayınları, İstanbul, 2007, s.110

⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Parerga ile Paralipomena I. Kitap*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Yayınları, İstanbul, 2007, s.178

⁹⁵ Kuçuradi, s.33

⁹⁶ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.64

⁹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s.55

⁹⁸ A.g.e., s.65

görüntüler, üst basamağı meydana getiren görüntülerin emrindedir; bunun sebebi iradenin her üst basamakta daha tam ve seçik olarak nesneleşmesidir.⁹⁹

Schopenhauer nesneleşmenin koşulu olarak belirlediği zaman ve mekân kalıplarına “bireyselleşme ilkeleri” der. Kendinde şey’in, yani iradenin dışındaki her tasavvur, bu zaman ve mekân kalıbına tabidir ve bütün nesnelere bu kalıpların içinde ortaya çıkarlar. Schopenhauer’in tasavvur ve irade kavramları arasındaki ilişkisini anlamamızda bireyselleşme ilkesi anahtar rol oynar. Ona göre “zaman, mekân ve nedensellik ilkeleri öznenin bilincindedir ve nesnelere onların içinde ortaya çıkar, onların içeriğini kurar ama nesnelere bütünüyle de bağımsızlardır.”¹⁰⁰ Schopenhauer’e göre bu bağımsızlık özne ile nesne arasında birini diğerine indirgememize engel olan sınırdır. Yani bütün nesnelere Schopenhauer’in bireyselleşme ilkesi dediği bu kalıpların içinde ortaya çıkar. Ancak kendinde şey olarak irade bu kalıplardan bağımsızdır; yalnızca görüngüye çıkmak için ve çıktığında bu kalıplara zorunlu olarak ihtiyaç duyar. Schopenhauer bu kalıpların içerisinde ortaya çıkan nesnelere boş hayaletler olmayacaklarını ve bir anlama sahip olacaklarını söyler ve bu nesnelere kendi varlığının koşulu olan, nesnelere tabi olduğu kalıplardan bağımsız olan ve tasavvur olmayan “kendinde şey”in, yani iradenin nesneleşmesi ile ortaya çıktıklarını söyler.¹⁰¹ Ona göre doğanın bütün evrensel güçleri iradenin nesneleşme basamaklarıdır ve bu basamakların hepsi görünüşlerinin özünü oluşturan bir ideaya karşılık gelmektedirler.¹⁰² Schopenhauer’e göre idealar şeylerin kalıcı ilk örnekleri, iradenin çeşitli nesneleşme basamaklarını meydana getiren tek tek şeylerin ilk örnekleri, bir türü o şey yapan şeydir.¹⁰³ Kendinde şey olan irade birdir ve nesneleşme tarzları ile çokluğun görüngüsünü yaratır. İradenin nesneleşmesindeki çokluk iradenin kendisini etkilemez, irade çokluk karşısında bölünmeden kalır.¹⁰⁴ Minerallerden, bitkilere, hayvana ve insana bütün var olanlar kurucu ve ilk olan

⁹⁹ Kuçuradi, s.34

¹⁰⁰ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.64

¹⁰¹ A.g.e. , s.64

¹⁰² A.g.e. , s.81

¹⁰³ Kuçuradi, s.18

¹⁰⁴ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.73

iradenin tezahürüdürler, yani irade bu tezahürler vasıtasıyla görünür olmakta ve somutlaşmaktadır.¹⁰⁵

İrade kendini en tam biçimde insanda ortaya koymaktadır; bu tam olma durumu iradenin görünürlüğü, kendini açması, kendini en yetkin şekilde ortaya çıkarmasıdır. İradenin ilk nesneleşme basamağı cansız maddeler ve onları yöneten kuvvetlerdir; ikinci sırada ise bitkiler basamağı gelir; üçüncü basamakta hayvan ve son olarak da insan basamağı gelir. Ona göre irade bitkilerde taştan daha yüksek düzeyde vardır, hayvanlarda bitkilerden daha yüksek düzeyde bulunur, iradenin nesneleşmesinin en yüksek düzeyi ise insanda görülür.¹⁰⁶ Cansız maddelerden insana kadar irade, kendisini birçok basamakta ortaya koyar ve en yetkin nesneleşme tarzını insanda bulur; çünkü cansız maddelerde ve bitkide körce işleyen irade hayvandan insana doğru geçtikçe türlerde akıl/zekâ ortaya çıkmaya ve kendilik bilinci oluşmaya başlar. Hayvanlarda içgüdü/itki olarak kendini gösteren davranışlarının bilgisine sahip olma durumu insanda açık bir bilinç haline gelir ve insan da diğer hiçbir nesneleşme basamağında olmayan akıl ortaya çıkar.¹⁰⁷ Schopenhauer'e göre akıl iradenin hizmetkârı olarak doğar ve onun birinci vazifesi iradenin kendi kendini anlamasını sağlamak ve iradenin faaliyetlerini düzenlemektir.¹⁰⁸

Schopenhauer nesneleşme basamaklarının iradeyi etkilemediğini, nesneleşmenin sayısının, çokluğunun bir önemi olmadığını, iradenin bir meşede milyonlarca meşede olduğu gibi kendini ortaya koyduğunu söyler ve ekler; olanaksız olsa bile tek bir yaratık tümünden yok edilirse, zorunlu olarak bütün dünya onunla yok olacaktır.¹⁰⁹ O bu sözle hem iradenin yok edilemezliğini hem de irade ile tasavvur arasındaki kopmaz bağ ve ilişkiyi dile getirmektedir. Ona göre dünyadaki her şey bir tek iradenin nesneleşmesidir ve tabiatta ne kadar çokluk olarak görünseler de iç doğaları bakımından bütün var olanlar özdeştir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Sans, s.36

¹⁰⁶ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.74

¹⁰⁷ Thomas Saunders, *Schopenhauer*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2006, s.63

¹⁰⁸ Saunders, s.64

¹⁰⁹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s74

¹¹⁰ A.g.e., s.87

Tabiat kanunları ve tabiatıta ki güçler iradenin nesneleşmesinin en alt basamağında yer alırlar. Bu kanun ve güçlerden bazıları tabiatın bütününde görünürken bazıları ise belirli türlerde ortaya çıkar. İradenin belirmesi olan bu güçler katılık, akışkanlık, esneklik, elektriklilik, manyetizm, her türlü kimyasal özellik gibi tabiatıdaki olayların niteliğini oluşturan güçlerdir. Schopenhauer'e göre bu güçler tabiatın kökenini oluşturan güçlerdir ve tabiatıdaki her olay neden-sonuç ilkesine göre açığa çıkmaktadırlar.¹¹¹

Schopenhauer iradenin nesneleşmesinde, nesnenin bireyselliği veya türdeşliği dediği ikili bir yönden bahseder. İrade nesneleşmesini belli bir nesneleşme tarzında yapmaktadır ve bu nesneleşme tarzının ait olduğu basamak (cansız varlıklar/madenler, bitkiler, hayvanlar, insan) kendi bireysel yahut türsel karakterine ve görüntüsüne sahiptir. İradenin nesneleşmesinde daha yüksek basamaklara çıkıldıkça bireysellik belirginleşir. İnsanda hayvanlara kıyasla bireysellik daha ağır basar, hayvanlarda ise türlerinin karakteri ağır basar; öyle ki tür aşağıya indikçe, bireysel karakterin her türlü izi, türün ortak karakteriyle kaynaşır, geriye türün dış görünümü kalır.¹¹² Ona göre hayvanlarda bireysel karakter yoktur ve onlarda yalnızca türlerine özgü genel görünümeler vardır. İnsandan hayvana ve daha aşağıya doğru inildikçe bireysel karakterin izi azalır. Hayvandan bitkiye geçildiğinde ise, bitkilerdeki bireysel nitelikler tümüyle kaybolarak toprağın, mevsimin ya da başka etkenlerin uygun ya da uygun olmayan dış koşullarına yüklenebilir ve iradenin nesneleşmesi insandan doğanın cansız maddelerine doğru indikçe bireysellik tamamen ortadan kaybolur¹¹³ ve onlar kendilerini artık türde gösterirler.¹¹⁴

Schopenhauer'in irade felsefesinde kör ve amaçsız olan irade kendini dünyada ve tabiatıta açarak madenleri, canlı organizmaları, bitkileri, hayvanları ve insanları meydana getirmektedir. Madde, organizma, bitki, hayvan ve insan iradenin belirli bir nesneleşme basamağına denk gelmektedirler ve iradenin türe özgü niteliklerini taşırlar. Türe özgü nitelikler maddeden insana doğru yükseldiğinde daha fazla bireyselleşirken, insandan maddeye doğru inildiğinde ise daha genel karakterlere

¹¹¹ A.g.e., s.76

¹¹² A.g.e., s.77

¹¹³ A.g.e., s.78

¹¹⁴ A.g.e., s.79

bürünürler. Bunun yanında maddeden insana doğru gidildikçe tasavvura dair bilinç/farkındalık oluşmakta ve artmakta, fenomenler bir bilgi faaliyeti içerisinde kavranabilmektedir. Schopenhauer'e göre insanın dışındaki tüm varlıklar kendilerine dair bir bilinci olmaksızın irade kendini onlarda nasıl ortaya koymuş ise öyle davranırlar. Ona göre bir yaşındaki bir kuş yuvasını kurarken, gelecekteki yumurtalarının tasavvuruna sahip değildir. Genç bir örümcekte tuzağa düşürmek için ağ ördüğü avının tasarımı yoktur, ya da geyik böceği larvası dönüşüm geçirmeyi beklediği kerestenin içinde kendisinin iki katı büyüklükte bir delik açar, larva erkek olursa boynuzları içinde yer kalmış olacaktır ancak bu bekleyişi sırasında boynuzları sezdirenen bir şey yoktur.¹¹⁵ Hayvanların davranışlarını bilgiyle yönlendiren bireysel bir istemeden bahsetmek mümkün değildir. Onlar dışarıdan bir uyarıcıdan çok, içten bir belirleyici hareket güdüsünün izinde, türlerinin karakterlerini ortaya koyarak hareket ederler. Bununla birlikte insan bedeninin yaşamsal faaliyetleri de iradenin bilinçsizce işlediği faaliyetlerdir. İnsanın nefes, sindirim, dolaşım, salgı veya üreme sistemleri onun müdahalesi olmasızın işlemeye devam ederler, Schopenhauer bu durumu iradenin kör yaşamsal işleyişi olarak niteler.¹¹⁶

Bitkiler ve hayvanlar tüm varlıklarında, gövdelerinde tamamıyla iradenin belirlemesidirler. Bitkiler ve hayvanlar ile insan arasındaki fark onlarda aklın/bilginin/hafızanın olmamasıdır. Bu farkın dışında hem bitki hem hayvanlar hem de insan iradenin bir nesneleşme basamağı/tür olarak var olmuşlardır hem de onların eylemlerini harekete geçiren uyaranlar irade tarafından belirlenmişlerdir.¹¹⁷ Schopenhauer inorganik maddeler dünyasının da iradenin nesneleşmesi olduğunu ve maddelerin yapı ve hareketlerinin irade tarafından belirlendiğini söyler. Ona göre tabiat olayları yakından incelendiğinde ırmakların denize doğru akıp gitmekte, pusulanın her zaman kuzey kutbunu göstermekte, mıknatısın demiri çekmekte oldukları ve bunlarda körce işleyen iradenin onları değişmez bir güçle belirlediği görülür.¹¹⁸

¹¹⁵ A.g.e., s.59

¹¹⁶ A.g.e., s.59

¹¹⁷ A.g.e., s.62

¹¹⁸ A.g.e., s.63

Schopenhauer iradenin inorganik doğada belirginleşmesi ve belirlenmesi ile insanda belirginleşmesi ve insanın davranışlarını belirlemesi arasında fark olduğunu düşünür. Eğer aynı türden bir belirme ve belirleme olsaydı bütün insanların bir ve tek insan olacağını, yani birbirlerinin aynısı olacağını söyler.¹¹⁹ Schopenhauer'e göre maddeden insana doğru gidildikçe iradenin belirmesi bireyselleşir ve insanda farklı farklı karakterlerin oluşmasını ve aynı uyarıcılara insanların farklı tepkiler vermesini sağlar. Buna karşıt olarak iradenin insan dışındaki nesneleşme basamakları genel yasalara göre hareket ederler ve bireysellikleri yoktur, türün bütün nesneleşmelerinde milyonlarca defa aynı şekilde ortaya çıkarlar.¹²⁰ Tür iradenin en doğrudan nesneleşmesidir; her hayvanın ve aynı zamanda insanın en iç varlığı türde bulunur; bu sebeple iradenin kökü gerçekte bireyde değil türdedir.¹²¹

Her nesneleşme basamağındaki türler kendi içlerinde bir çatışma içerisindedirler ve daha yüksek bir nesneleşmeye kavuşmak için çabalarlar; öyle ki bu çatışma doğadaki rekabetinde kaynağıdır. Schopenhauer bu çatışmanın en açık şekilde hayvanlarda görüldüğünü söyler. Çünkü hayvanlar için beslenebilecekleri bütün bir bitki âlemi ve avlayabilecekleri sayısız hayvan âlemi vardır ve her hayvan kendi yaşamını durmaksızın başka bir hayvanın yaşamını yutararak sürdürür.¹²² O bu durumu yaşama isteğinin kendi kendisinin besini ve avı olması olarak niteler. Bunun en üstünde ise insanı görür; çünkü ona göre insan bütün diğer varlıkları yenebildiği ve doğayı kendisi için kullanabildiği için en yukarıdadır. Schopenhauer doğadaki bu çatışma halinin insanda, “insan insanın kurdudur” sözünü doğruladığını ve insanın bencil tabiatının zemini olduğunu düşünür.¹²³

İnsanın bedeni de iradenin nesneleşmesidir ve insan hem bir irade varlığı hem de bir tasavvur varlığıdır. İrade varlığı olarak kendisinde sonsuz bir yaşama istediği duyar ve kendi yaşamını sürdürebilmek için sürekli çabalar; tasavvur varlığı olarak da kendi varlığını bilir ve kendine dair bir bilinç geliştirir. Fakat bu kendilik bilinci diğer var olanlara dair bilgisi gibi bir bilinç değildir. İnsan bedenini iki şekilde

¹¹⁹ A.g.e., s.64

¹²⁰ A.g.e., s.64

¹²¹ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.86

¹²² A.g.e., s.91

¹²³ A.g.e., s.91

kavramaktadır, ilk olarak bir tasavvur olarak kavrar, beden burada nesnelere arasında bir nesnedir; ikinci olarak ise isteme olarak, yani doğrudan doğruya içsel olarak kavrar.¹²⁴ İnsanın kendini bir tasavvur ve irade olarak kavrayışı bir ikilik değildir. Çünkü insan öz olarak irade varlığıdır ve tasavvur iradenin görünür olmasından başka bir şey değildir. İnsanın kendini tasavvur olarak kavraması, onun beden varlığı olarak zaman, mekân ve nedensellik yasalarına tabi olarak görünür olması ama aynı zamanda kendine dair bir bilinç geliştiren, bilen özne olmasıyla ilgilidir. Tasavvur varlığı oluşuna yönelik bilgisiyle insan kendini dışarıdan bilirken, isteme varlığı oluşuna yönelik bilgisiyle de içeriden bilmektedir. Kısacası Schopenhauer'e göre "irade bedeninin apriori bilgisi iken beden de iradenin aposteriori bilgisidir."¹²⁵

İradenin nesneleşmesinin en son ve açık tezahürü insanda gerçekleşir. Ve insan kendisi üzerine, iradenin tezahürü üzerine bir bilinç geliştirebilir. Bu onun diğer varlıklarda olmayan bir zihin/zekâ/akıl varlığı olması ile ilgi yönüdür. İrade insanda yalnızca bedensel ve biyolojik faaliyetler olarak değil aynı zamanda zihin/akıl/beyin olarak da nesneleşmiştir. Ayağın yürümeyi istemenin, elin kavramayı istemenin, midenin doymayı istemenin, cinsel organların üremeyi istemenin nesneleşmesi, istemenin görünür hale gelerek bedenleşmesi oldukları gibi, iradenin bilmeyi istemesi insanda beyin/zihinde görünür hale gelmiş, nesneleşmiştir.¹²⁶ Diğer varlıklar irade onları nasıl yönlendirmiş ise ona göre ve bunun farkına varmaksızın hareket ederlerken; insanda kendi var oluşunu bilme, irade ve tasavvur varlığı olarak kendinin farkına varma ve yalnızca içeriden iradenin dürtülerine göre değil, dışarıdan tasavvura yönelik uyarıcıların etkisiyle tasarlayarak hareket etme potansiyeline de sahiptir. Bunun yanında iradenin nesneleşmesi diğer varlıklarda türe özgü niteliklerin ağır bastığı tarzda bir tezahür iken, insandaki nesneleşmesi bireyselleşmeye yöneliktir ve insan türe özgü nitelikleri kendisinde taşımakla birlikte aynı zamanda kendine özgü karakterin, akıl ve zekânın da taşıyıcısıdır.

Schopenhauer'e göre iradenin nesneleşerek cansız maddelerde, canlı organizmalarda, bitkilerde, hayvanlarda ve insanda kendini açması dünyayı meydana getirirken; her nesneleşme basamağındaki türün bir diğeriyle rekabet ederek bir üst

¹²⁴ Sans, s.31

¹²⁵ A.g.e., s.32

¹²⁶ Janaway, s.71

basamağa doğru ilerlemesi ve bir diğeri tüketerek yaşama iradesini sürdürmesi dünyadaki çatışmanın kaynağını oluşturmaktadır. Ona göre bu iradenin nesneleşmesinin bir zorunluluğudur, çünkü irade bireyin değil türün devamlılığını esas aldığı için en yetkin formuna ulaşmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı insan beslenmek için hayvanlara, hayvanlar nesneleşme basamağındaki yerlerine göre birbirlerine ve bitkilere, bitkiler toprağa, suya, kimyasal elementlere, dünyanın güneş etrafında dönüşüne gerek duymaktadırlar.¹²⁷ Schopenhauer'e göre bu durum aynı zamanda iradenin kendi kendini tüketişidir, aslolan iradenin kendisidir, hiç bir nesne kalıcı değildir, aç olan irade kendini sürekli yeni basamaklarda ve fertlerde ortaya koyarak kendi bitip tükenmez varlığını sürdürmeye devam etmektedir.¹²⁸ Schopenhauer'e göre iradenin bu açlığı dünyada türlerin ve fertlerin sürekli çabalama ve çatışmasının, dünyada ki acı, kaygı ve üzüntünün de kaynağını oluşturmaktadır.¹²⁹

Schopenhauer'in irade felsefesinde dünya hem irade hem de tasavvurdur. Tasavvur olması bakımından özne ve nesne ilişkisi içerisinde, zaman-mekân ve nedensellik yasalarına tabidir. İnsan irade ve tasavvur olarak dünya içerisinde kendisini hem bir irade/isteme varlığı olarak hem de tasavvur/bilme/zihin varlığı olarak bulur. Bu bağlamda insan hem her şeyin özünü oluşturan iradeden oluşmuştur hem de dünya tasavvur olarak bilen insanın bilincinde ortaya çıkmakta, insanın bilinci dünyanın taşıyıcısı olmaktadır.¹³⁰ Bu dünyanın Schopenhauer felsefesindeki iki kutuplu açıklamasıdır. Schopenhauer dünyayı bir irade ve tasavvur varlığı olarak açıklasa ve dünyanın iradenin nesneleştiği bir tasavvur olduğunu söylese de bunun anlamı ve ya amacına yönelik bir cevap getirmez. Çünkü ona göre kendinde şey olan irade nedensizdir. Ancak irade nesneleşme basamaklarında zorunlu olarak nedensellik ilkesine tabi olduğundan dünya da olanlar sanki bir amaca yönelik varlarmış gibi düşünülür.

Schopenhauer'e göre irade nedensiz ve sınırsızdır, o yalnızca sonsuz bir yaşama iradesi ve çabasıdır. İrade, nesneleşmesinin en alt basamağından en üst basamağına kadar sürekli bir çatışma ve yaşama iradesi olarak kendini göstermektedir.

¹²⁷ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.98

¹²⁸ A.g.e., s.98

¹²⁹ A.g.e., s.98

¹³⁰ A.g.e., s.101

Bitki tohumdan sapa, saptan yaprağa tomurcuk ve meyveye doğru gelişir, ilerler; hayvanlar çoğalır, avlanır ve ölür, bitkiden insana tüm tabiata hâkim olan iradenin yasası sonsuz bir döngüyle işlemektedir. Schopenhauer'e göre:

“İstek doyuma, doyumda yeni bir isteğe geçer durur ve bu oyun durmadan, tökezlemeden sürer gider; bir doyumdan diğerine geçiş hızlıysa mutluluk, yavaşsa üzüntü olarak adlandırılır; geçişin olmaması ise kendini korkunç bir can sıkıntısı, belli bir nesnesi olmayan cansız özlem ve öldürücü isteksizlik olarak gösterir.”¹³¹

¹³¹ A.g.e.,s.104

II.2. NURETTİN TOPÇU'DA İRADE PROBLEMİ

Nurettin Topçu (1909–1975) çağdaş Türk düşünce hayatının özgün isimlerinden biridir. Eserlerinin ihtiva ettiği konular Türk düşünce tarihi içerisinde irdelenen konular bakımından ilkler taşımaktadır. Bir edip gibi kaleme aldığı eserlerinde hem felsefenin girift problemlerini ele almış hem de bağlandığı irade ve hareket felsefeleri temelinde toplumsal ve ahlaki problemlere yönelik önemli teklifler getirmiştir.

Nurettin Topçu'nun felsefi sistemi irade ve hareket kavramları temelinde yükselir. Onun hareket felsefesine bağlanmasında ve irade felsefesini temellendiğinde H.Bergson (1859-1941), M.Blondel (1861-1949) ve L.Massignon (1883-1962)'un ruhçu, maneviyatçı ve mistik felsefelerinin önemli bir rolü vardır. Topçu Fransa'da doktora eğitimi aldığı sırada onların felsefeleri ve düşünceleriyle tanışmış ve kendi felsefi sistemini kurarken bunları kullanmış, hareket felsefesini Türkiye'ye taşımıştır.¹³² Hareket felsefesi ve isyan ahlakı Topçu'nun Bergson ve Blondel'in mistik ve metafizik felsefelerinden hareketle ortaya koyduğu özgün iki felsefe sistemidir. Hareket felsefesi, insanın doğal olarak yöneldiği tabiat-üstüne ruhun bir faaliyeti ile ulaşmak ve irade ile hareket sayesinde tabiat-üstüne ulaşmanın nasıl mümkün olduğunu göstermektedir.¹³³ Topçu, Blondel'in hareket felsefesinden yola çıkarak ahlaki varlık olma vasfını kaybetmek tehlikesi ile karşı karşıya kalan insana, isyan ahlakı ile yeni bir nizam sunmanın peşindedir.¹³⁴ O, ahlak anlayışı ile yalnızca insanı değil, bütün insani varlık alanını temellendirmektedir.¹³⁵ Topçu'nun hareket felsefesi “bizi yaşadığımız dünyanın kuru, determinist-mekanist-pozitivist toplumcu aleminin dışında başka bir alemin keşfini sağlar ve keşfettiğimiz alem içinden çıktığımız aleme isyan etmemizi gerektirir”.¹³⁶ “Topçu'ya göre özünde ruhi bir aktivite olan her hareket, mükemmele, daha mükemmele olan özlemdir ve daha mükemmele duyulan bu özlemin kaynağında ruhi bir amaca yönelmiş olan iradenin

¹³² Baran Dural, *Başkaldırı ve Uyum-Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*, Birharf Yayınları, İstanbul, 2005, s.127

¹³³ Ali Osman Gündoğan, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Dergisi*, Sayı.109, Ankara, 2006, s. 15

¹³⁴ A.g.m., s. 16

¹³⁵ Mustafa Kök, “Nurettin Topçu'nun Felsefesi Bağlamında İsyân Ahlakı”, *Hece Dergisi*, Ankara, 2006, s.137

¹³⁶ Gündoğan, s. 16

hareketi vardır.”¹³⁷ Bu bağlamda onun felsefeyi kavrayış ve icra edişinin anti-materyalist, anti-pozitivist, plüralist, spiritüalist, personalist ve egzistansiyalist bir aksiyon felsefesi olduğunu söylemek mümkündür.¹³⁸

Topçu, felsefesinin temel düşüncelerini doktora tezi olan İsyah Ahlakı (Conformisme et Revolte, 1934)’nda ortaya koymuştur. Bu eserinde, onun ahlak felsefesini, irade ve hareket kavramlarının felsefesinde nasıl ve neden kilit rol oynadıklarını, bağlandığı veya eleştirdiği filozof ve görüşleri görmek mümkündür. Çalışmanın temel konularından birini oluşturan irade problemi onun İsyah Ahlakı teklifinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. O, ahlakta irade/isyah ahlakı kavramını teklif ederken felsefe tarihinin kendisine kadar gelen birçok ahlak anlayışını eleştirerek ilerler. Onun eserinde hem bir ışık gördüğü hem de eleştirdiği filozofların başına ise Arthur Schopenhauer gelir. Bu sebeple Topçu’nun irade felsefesinin daha iyi anlaşılması için onun düşüncelerinin Schopenhauer’in irade felsefesi ile birlikte okunması gerekmektedir. Böylelikle hem Topçu’nun felsefi arka planı hem de tartıştığı düşüncelerle olan ilişkisi daha doğru tespit edilebilecek, Topçu’nun irade felsefesi daha açık anlaşılacaktır.

Çalışmanın Nurettin Topçu’nun irade felsefesine ayrılan bu bölümünde onun irade kavramına yüklediği anlam aydınlatılmaya çalışılarak, irade ve hareket kavramları temelinde kurduğu irade felsefesi açıklanacaktır.

II.2.1. PROBLEME GİRİŞ: İRADE VE HAREKET

İrade problemi Nurettin Topçu düşüncesinin temel problemlerinden biridir. Onun eserleri irdelendiğinde düşüncelerinin merkezinde iki kavramın yer aldığı görülür. Bu kavramlar *irade* ve *hareket* kavramlarıdır. Topçu’nun tüm eserleri bu iki kavramın ve bu iki kavram temelinde kurduğu irade ve hareket felsefeleri bağlamında teklif ettiği ahlak nizamının dile getirilişidir. Çalışmanın merkezi problemi olan irade kavramı Topçu’nun düşünce sisteminin yatağını oluşturur. Onda irade kavramı insanın

¹³⁷ A.g.m., s. 19

¹³⁸ Levent Bayraktar, “Bir Düşünür ve Ahlakçı: Nurettin Topçu”, *Türk Düşüncesinden Portreler*, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara, 2014, s.318

bütün yapıp etmelerini kuşatan ve onu aşan İlahi bir kuvvet olarak telakki edilir ve ona göre iradenin davası insanın asıl davasıdır.

Topçu'nun eserleri incelendiğinde onun irade kavramını insan – Varlık ilişkisi ve insan – eylem ilişkisi bağlamında iki farklı düzlemde açıkladığı görülür. İrade ilk anlamıyla, insan varlığının ve eyleminin kurucu bir ögesi olarak metafizik bir anlam ihtiva eder, ikinci anlamıyla ise eyleyen bir varlık olarak insanın eyleme yöneliş, yani isteme ve karar verme hali, iradenin özgürlük ve sorumluluk ile ilişkisi temelinde ele alınarak ahlaki bir anlam kazanır. Kısacası Topçu felsefesinde irade kavramı hem bir varlık hem de bir var oluş felsefesinin imkânı ve temelidir.

Nurettin Topçu'ya göre var olmak;

“Esasında gözleri bağlı ve yönü belirsiz, kaynağı bilinmeyen isteğin itilmesinden başka bir şey değildir... Varlığın tasdiki olan, bilinmeyen kaynaktan sızarak bilinmeyen ideale doğru insanı sürükleyen bu varlık hareketine, kâinatın hayatında kısa bir an teşkil eden bir ömür biçiminde benimseyerek ona irade diyoruz... Ve insan bu iradeden ibarettir”¹³⁹

Ve “var olmak, hareket etmek demektir.”¹⁴⁰ Topçu, var olmak ve irade arasında bir bağ kurarak, iradeyi bir varlık hareketi olarak betimlemektedir. Çünkü Varlık insanın hareketlerinde ve hareketlerinin kaynağı olan irade de içkin olarak bulunmaktadır.¹⁴¹ Varlık kendini insana/insanda irade şeklinde duyurmakta ve insan Varlık'ı kendinde irade olarak tecrübe etmektedir. İradenin tasdiki/onaylanması hem Varlık'ın hem de var oluşun tasdikidir. Ona göre var olmak birçok var oluş imkânını içermekle birlikte, ideal var oluş iradenin tasdiki ve Varlık'a yöneliştir. Çünkü Varlığın sunmuş olduğu imkân iradenin yüklenilip yüklenilmemesinde, Topçu'da önemli bir kavram olan harekete dönüşüp dönüşmemesi ile ilgilidir. Ona göre varlık en ideal şeklini irade ve hareketin birliğinde bulmaktadır. Bu ideal birlikteliğin oluşmasının en önemli koşulu ise iradenin kurucu bir rol üstlenmesi ve hareket sahasına çıkmasıdır. Topçu'ya göre insanda “gayesine ulaşabilen gerçek ve tam irade, fertten başlayan, aile ile devleti yani otoriteyi isteyen, millet ve insanlık

¹³⁹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s.15

¹⁴⁰ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s.15

¹⁴¹ Gündoğan, s.17

basamaklarından da geçerek Allah'a ulaştırır iradedir.”¹⁴² Bir fert olarak insanın ideal yolculuğunu betimlediği bu düşüncesiyle Topçu insanı fert, aile, devlet, millet ve insanlık basamaklarından geçerek Allah'a ulaşan bir varlık olarak görmekte ve bu varoluş yolculuğunun imkânını irade de bulmaktadır.

Topçu'ya göre “Hakikatte irade birdir ve o istek halinde âleme yayılan kudretin insandaki adıdır. Kendi kendini isteme halindeki varlığın adı olan bu evrensel iradeyi insan sadece iştirak halinde yaşamaktadır.”¹⁴³ Topçu kurduğu irade felsefesinde iradeyi varlığın temeline yerleştirmekte ve insanın varoluş yolculuğu sürecinde hareket sayesinde iradeye iştirak ettiğini söylemektedir.

Topçu'ya göre irade yani istemek, insan denilen öznel varlığın cevheridir.¹⁴⁴ O, insanın duygularının tabiat ve toplumdan kaynaklanan tepkiler olduğunu ve iradenin insanın dış dünyadan gelen bu etkilere karşı koymasını sağlayan iç kuvvet olduğunu da söyler. Bu bağlamda irade iç dünyanın dış dünyayı bastırması, aşması anlamına gelmektedir.¹⁴⁵ Ona göre insanda doğuştan var olan bu kuvvet duygularla beslenmektedir. Hareket ise, insanın dış dünyaya yaptığı tesirler, iradeden ibaret olan benliğin duygularla çarpışmasından doğan bir neticedir.¹⁴⁶ Ona göre tabiat ve toplumdan gelen tesirler herkes için aynı iken, insanların bu tesirleri karşılayışları birbirlerinden farklıdır. Topçu'ya göre dış dünyadan gelen tesirleri karşılayıştaki başkalık insanın şahsiyetinin gerçek alametidir.¹⁴⁷ Şahsiyet, bu dış tesirleri karşılama yetisi, onları karşılayış hâlidir.¹⁴⁸ Topçu'ya göre iradenin birçok tanımı yapılmaya çalışılmıştır, kimileri ona “içsel çaba” derken kimileri de “var olmak iradesi” demiştir. Topçu, iradenin merkezinin insan ve çevresinin sonsuzluğu saran, böylelikle insanı sonsuz bir âlem içinde bulunduran bir kuvvet olduğunu ve iradenin insan varlığındaki en aşikâr şahidinin de ızdırap olduğunu söylemektedir.¹⁴⁹

¹⁴² A.g.e., s.16

¹⁴³ A.g.e., s.15

¹⁴⁴ İradenin Davası., s.17

¹⁴⁵ Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s.66

¹⁴⁶ İradenin Davası, s.16

¹⁴⁷ A.g.e., s.21

¹⁴⁸ A.g.e., s.26

¹⁴⁹ A.g.e., s.26

İrade ve hareket kavramları Topçu felsefesinin düğüm noktasıdır. Bu kavramların onun felsefesinde aldıkları özel anlam anlaşıldığında onun irade ve hareket felsefesinin düğümü çözülecek, irade ve hareket temelinde kurduğu felsefesi kendini açacaktır.

Topçu'ya göre "iradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmel harekete doğru bir atılıştır."¹⁵⁰ Çünkü irade kaynağını sonsuzluktan almakta ve sonsuzluğu özlemektedir. Hareket ise iradenin kendi kuvvetini denediği bir iç hali, dışa yayılmak üzere insanın içinden aniden doğan bir kuvvettir.¹⁵¹ Topçu'nun hareket felsefesinde insanın kendi dışına çıkma gayretinin önünde daima engeller vardır, hareket saf bir şekilde kendiliğinden gerçekleşmemektedir, insan sonradan kazandığı tüm eğilimlerine ve alışkanlıklarına karşı mücadele içindedir; bu mücadeleden ise hareket iradesi doğmakta ve insan eğilim ve alışkanlıklarını aşarak Mutlak iradeyi kuşatacak hareket sahalarının yaratıcısı olmaktadır.

Topçu'ya göre hareket, insan hayatının sürekliliğini ifade eden en genel gerçekliğidir. İnsanı yalnızca bir düşünce varlığı olarak açıklamak onu eksik bırakmaktadır; insan yalnızca düşünen bir varlık değil aynı zamanda eyleyen bir varlıktır. İnsan harekete zorunlu bir varlıktır; fakat harekete geçiren kuvveti ve hareketin yöneldiği nesneyi seçmekte hürdür. Topçu'ya göre hayvanlarda hareket etmektedir ancak onların hareketleri şuurlu değildir ve alelade bir yer değiştirmeden ve kımıldanmadan ibarettir.¹⁵² Hareket (aksiyon) ise yalnızca insana özgü olan, iradenin sevki ile insanın kendi kendisini ve başka varlıkları değiştirmeye yöneldiği bir var oluş hamlesidir. Topçu'nun ifadesiyle "Varlık, sanki hareketle beraber var olmuştur ve ebediyen ondan ayrılmamaya mahkûmdur."¹⁵³ İnsanın harekete zorunlu oluşu, onda iradenin sürekli olan itişidir. İnsanda onu harekete iten bir kuvvet, onda ona karşı koyan bir şey vardır, bu iradedir.

İnsan iradenin sürekli itişisi ile hareketleri arasında bir uyum sağlamanın da peşindedir. Çünkü irade ve hareket arasında birleştirilmeyi bekleyen bir boşluk vardır.

¹⁵⁰ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s.31

¹⁵¹ A.g.e., s.31

¹⁵² Var Olmak, s.15

¹⁵³ A.g.e., s.15

Topçu irade ve hareket arasında, düşünce ve eylem arasında gördüğü uyumsuzluğu şu sözleriyle ifade etmektedir;

“ Karar verdiğimi, ne olursa olsun, karar verdiğim gibi yapabilecek miyim? Hayır. Bildiğim, istediğim ve yaptığım arasında izah edilmez ve ahenksiz bir nispetsizlik var. Ekseriya kararlarım düşündüklerimin, hareketlerim niyetlerimin ötesine geçiyor. Bazen bütün istediğimi yapmıyorum; bazen, hemen bilmeksizin istemediğimi yapıyorum. Tamamen farkına varmadığım, tamamen tanzim etmediğim hareketler, yapılmış oldukları andan itibaren onların üzerinde benim müessir olmadığımndan ziyade, bütün hayatıma ve bana müyesser oluyor.”¹⁵⁴

Topçu insanın bildiği, düşündüğü ve istediği hareketlerin dışında hareketler sergilediğini söylerken, aslında insanın hareket etmeye yazgılı olduğunu, hareketin onun hakikati olduğunu, insanın bir hareket varlığı olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre “hareket müşahhas, sürekli ve âleme yaygındır”.¹⁵⁵ Uyumsuzluğun bir diğer kaynağı ise iradedir. Çünkü iradede istenilen ve isteyen irade olarak iki taraf vardır; iradi faaliyetin temelinde bulunan irade isteyen, açık bir istemenin objesi olan irade de istenilen iradedir ve hareketin gayesi isteyen irade ile istenilen iradeyi birbirine eşitlemektir.¹⁵⁶ Burada önemli olan âleme yaygın olan hareket ile yine âlemin itici gücü olan iradeyi insanın kendi hareketlerinde buluşturması ve irade – hareket birliğini yakalayabilmesidir.

Topçu’ya göre irade hareketten ayrılmaz, irade hem hareketten doğmuştur hem de hareket yaratmaktadır. İrade ve hareket ilişkisinde bir dualitenin aksine bir birlik vardır. İrade hareketin merkezden âleme yayılmasını sağlayan kuvvet ve hareketi kaynağına ulaştıran rehberdir. İrade insanın dışında hareket olarak doğar ve hareket, iradenin itişiyile derece derece, kat kat yayılıp açılır, insanın ferdiyetinden başlayarak sonsuzluğa doğru yol alır. Topçu’ya göre “hareket varlığın başlangıcı ve cevheridir, ancak hareketle ruh vücut kazanır ve vücut ruh kazanır”¹⁵⁷ ve “insanın cevheri harekettir, yaptığı ne ise insan odur.”¹⁵⁸ İnsanın cevherinin hareket olması insanın bir hareket varlığı olması ve insanın kendi varlığını hareketleri vasıtasıyla tanıyabileceği

¹⁵⁴ Nurettin Topçu, *Hareket Felsefesi/Varoluş Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s.46

¹⁵⁵ A.g.e., s.47

¹⁵⁶ Gündoğan, s.17

¹⁵⁷ Hareket Felsefesi, s.47

¹⁵⁸ A.g.e., s.50

demektir. Topçu burada insanı düşünen bir varlık olarak açıklayan felsefelere, insanın yalnızca düşünen bir akıl ve bilinç varlığı olmadığını; aynı zamanda insanın eyleyen bir irade varlığı olduğunu hatırlatmaktadır. Topçu'ya göre hareket varlığı olan insandan doğan her hareket ferdi âlemde tamamlanmış değildir; bütün kâinata yayılmak ve Mutlak'a varmak arzusundadır. Hareketteki bu arzu iradenin itisi ve iradenin harekette kendini tamamlamak, sonsuzluğa ermek çabasıdır. İrade insanda, insanın ferdi hareketlerinde varlık sahasına çıkar; ancak orada kalmaz, o âleme yayılmak ister ve bunun için birçok aşamadan geçer. Âleme yayılan tam ve gerçek hareketi, Topçu şu sözleriyle tarif eder:

“Tam ve gerçek hareket, her defasında, en iptidai bir karar ve feragatte bile, bütün âleme yayılış, oradan da sonsuzluğa geçiş, sonra sonsuzluktan aldığı kuvvet ve bütün âleminden aldığı ibretle, aynı zamanda iradenin bütün kuvvetlerini kullanarak, tekrar kendi ferdi âlemimize dönüş ve bu noktadan âlemlerle temasıdır.”¹⁵⁹

İnsanın ferdi hayatıyla başlayan iradenin yolculuğu, fertten aileye, aileden vatana, vatandan insanlığa; başka iradelere uzanarak birçok basamaktan geçer ve Mutlak iradeye doğru devam eder. Topçu'ya göre hareketin fertten topluma yayılışı hareketin en geniş yayılışı değildir; çünkü ferdi hareketin yanında içtimai hareket, ferdi sonsuzluğa götüren bir geçit, sadece bir köprüdür ve iradenin bu hareketi sonsuzluğun insanı çağırışı ve sesini aksettirişidir; çünkü irade sonsuzluktan gelir ve oraya gider.¹⁶⁰ Topçu'ya göre “Her hareket, her eser, mütenahi/sınırlı kaldıkça sakattır, yarım ve kemale ermemiştir. Hareket tamamlanmak için, zaruri olarak, tabiatüstü birliğe uzanmalıdır.”¹⁶¹

Topçu'ya göre, irade güç halinde olan bir şeydir, sonsuz bir aşkınlıktır; gerçekte bu aşkınlığı mümkün kılan Allah'tır ve Ulûhiyet hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunur.¹⁶² Topçu bu düşüncesi temelinde irade ve hareket arasında kopmaz bir bağ olduğunu düşünür. Ona göre güç halinde olan irade hareket sayesinde varlık sahnesine çıkarken harekette iradenin itici kuvveti ile gerçekleşmektedir. Burada önemli olan insanın, hareketlerinde onun iradesini

¹⁵⁹ Var Olmak, s.18

¹⁶⁰ A.g.e., s.52

¹⁶¹ A.g.e., s.52

¹⁶² İsyah Ahlakı., s.202

esirleştiren durumlara karşı isyan ahlakıyla karşı koyabilmesi ve kendi ferdiyetini Allah'ın iradesine açabilmesidir.

Topçu'ya göre irade insanda insanı aşarak sonsuzluğa gitmek isteyen bir kuvvet, bir karşı koyma, bir çaba, bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Ve her hareket kendini tamamlamak için evrensel âleme can atmakta, fertten kâinata, bütün varlıklar hareketin geçmek zorunda olduğu ara basamaklar olmaktadır.¹⁶³ Hareketteki daima daha mükemmele ulaşma zorunluluğundan dolayı insan bu basamaklardan geçerek Allah'a yani Mutlak iradeye ulaşır.

İslam düşüncesinde (Eşariye ve Maturidiye) irade, külli irade (Allah'ın iradesi) ve cüz'i irade (insanın iradesi) olarak ikiye ayrılmıştır.¹⁶⁴ Topçu irade felsefesini kurarken İslam düşüncesinde külli irade, cüzî irade ayrımının sunî bir ayrım olduğunu ve “insanın benliğinde barınan iradeyi âlemin iradesinden, daha şahsî ve tam adı ile Allah'ın iradesinden ayırıp onunkine denk bir kudret gibi düşünmenin, zavallı insanlığımızın aczinden fişkiran bir kibirden başka bir şey olmadığını”¹⁶⁵ söylemektedir. Ona göre irade tektir, varlıkta görülen ve birbirinden farklı olduğu düşünülen her var olan aslında bir ve tek olan iradenin istek halinde âleme yayılmasının neticesidir. Topçu, varlıktaki çokluğu, kurduğu irade felsefesi temelinde birlemeye çalışarak, ideal varoluşun ilahi iradeye iştirak etmek ve onunla birleşmeyi sağlayan hareketleri gerçekleştirmekle mümkün olabileceğini düşünmektedir. İlahi iradeye iştirake götüren yolların aileyi, milleti, insanlığı, hakikati, sanatı, ahlakı istemek olduğunu ve insanın bu yollarda ilahi iradeyi kendi hareketlerinde mündemiç kılarak ilahi iradeye iştirak edilebileceğini söylemektedir.

Topçu'ya göre önce hareketin sahibinde başlayan gerçek hareket, hareket iradesi olur ve sonsuz imkânlar içeren kâinata çevrilerek hareketin sahalarını meydana getirir.¹⁶⁶ İnsan ilkin kendi varlığında şuuruna vardığı iradeye fert, aile, devlet, millet, sanat, din, ahlak ve tabiat sahalarında basamak basamak yücelerek iştirak eder.

¹⁶³ A.g.e., s.83

¹⁶⁴ Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000, s.48

¹⁶⁵ İradenin Davası, s.17

¹⁶⁶ Muhammet Sarıtaş, *Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı*, Mesaj Yayınları, Ankara, 1986, s.57

İnsanın bu varoluş sahalarında iradeye iştirak etmesi ona sonluluğu aşip sonsuzluğa ulaşmasını, ilahi irade ile karşılaşmasını sağlayacaktır.¹⁶⁷

II.2.2. İRADENİN HAREKET SAHALARI

Varlığın istek halinde âleme yayılması dediği bir ve tek olan irade, Topçu'ya göre ancak ona iştirak edilerek anlaşılabilir ve yaşanabilir. Hareket, iradeye iştirakin varlığa gelmesidir. İradesiz hareket olmayacağı gibi hareket olmaksızın da iradenin varlığa gelmesi mümkün değildir. Bu ikili ilişkide Topçu'ya göre önemli olan İradeye iştirak sahası olan hareketler alanının Mutlak iradeye yönelmesi ve hareketin mümkün olduğunca çok iradeden pay almasıdır. Hareket iradeye iştirak ettikçe ideali yakalamakta ve irade de basamak basamak hareket sahnesine çıktıkça Mutlak iradeye yaklaşmaktadır. Çünkü irade hem bir ve tek olan İradeden çıkmakta hem de ona dönmeyi arzulamaktadır. Topçu'nun irade anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için iradenin hareket imkânını nasıl bulduğu, mutlak iradeye nasıl iştirak ettiği ve her hareket basamağında aldığı hâl bilinmelidir.

II.2.2.1 İnsanda İrade:

Nurettin Topçu düşüncesinin ana gayesi insanı anlamak, ona unuttuğu metafizik ve ahlakî yönünü hatırlatarak, ayırdığı sonsuzluk kaynağına yeniden çağırmaktır. Topçu insanı bir irade ve hareket varlığı olarak anlar. Ona göre, insana dair yapılan “insan düşünen bir varlıktır”, “insan sosyal bir varlıktır” gibi tanımlar ve insanı yalnızca bir düşünce varlığı veya fizyolojik/biyolojik bir varlık olarak açıklayan bütün sistemler eksik ve hatalıdır; çünkü ona göre insan düşünceden önce bir hareket varlığıdır. Topçu'nun felsefesinde düşünce insanı harekete sevk eden duygular,

¹⁶⁷ Ögün, s.67

dürtüler gibi yalnızca bir tasavvurdur; hareket ise insanın cevheridir ve hareketin amacı İlahi iradeye iştirak etmektir.¹⁶⁸

Topçu'ya göre insan iradeden ibarettir ve bu İrade “insanla beraber merkezi her yerde bulunabilen, lâkin çevresi hiçbir yerde bulunmayan, sonsuzluğu saran ve böylelikle insanı sonsuz bir âlem içinde bulunduran ilk cevher”dir¹⁶⁹. İnsanın iradenin ona sunduğu sonsuzluk arzusunun içinde duyması aynı zamanda kendi benliğinin keşfidir; eğer insan iradeye sahip olmasaydı belki de o çiçekler, denizler ve gökyüzü ile birlikte hiçbir şeyin farkında olmadan yaşayacaktır.¹⁷⁰ İrade insanı diğer varlıklardan ayırmakta, ona kendi benliğinin keşfini sağlamakta, kendini insana duyurduğu ilk andan itibaren onun iç nizamını bozmakta ve onu sonsuzluğa çağırılmaktadır. Peki, Topçu'ya göre bu sonsuzluk çağrısına insan ne yanıt vermektedir? Onun içinden gelen, harekete geçiren ve davranışlarını ortaya çıkaran irade her zaman sonsuzluğa mı yönelmektedir? İradenin insanda aldığı hâl nasıl tasvir edilebilir?

Topçu'ya göre insan iradesi ile değer kazanmaktadır.¹⁷¹ Burada ki değer kazanma insanın iradesi ve hareketleri arasındaki uyumu sağlayabilmesi ve iradenin sonsuzluğa doğru bir atılım olabilmesi ile ilgilidir. İnsanda irade, onun içinden dışına çevrilen itici kuvvetlerle onu frenleyici kuvvetler arasında şuurlu bir denkleştirir ve bu denge insanın yaşadığı çeşitli duygularla ona dışardan yüklenen emirler ve taziyikler arasında gerçekleşmektedir.¹⁷² İnsandaki duygular itici kuvveti harekete geçirirken, emirler ve taziyikler frenleyici kuvveti idare etmektedirler ve insanın hareketleri de bu iki zıt kuvvetin ortasında meydana gelmektedir ve insan duygularının itici kuvvetleriyle, dışarıdan onu engelleyen kuvvetlerin çarpışmasından ıstırap duymaktadır.¹⁷³ Topçu'ya göre ıstırap irade karşısında duyulan endişedir. İnsanın bu endişe ve ıstırap karşısında alacağı tavrı onun kendi içinde duyduğu iradeyi nasıl kullanacağı belirlemektedir.

¹⁶⁸ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s.130

¹⁶⁹ İradenin Davası, s.26

¹⁷⁰ A.g.e., s.27

¹⁷¹ A.g.e., s.15

¹⁷² A.g.e., s.16

¹⁷³ A.g.e., s.16

Topçu'ya göre duyguların kaynağı her insan için farklıdır. Ona göre duygular bencil kaynaklardan beslendiğinde insanda hayvani bir hayat ve süfli bir irade yaşatırken; diğerkâm kaynaklardan beslenen duygular iradeye değer katmakta ve insanı yükseltmektedirler; ilim, sanat ve ahlak kaynaklarından beslenen duygular insanı ideal bir düzene yükseltip, gerçek manası ile insanlaştırmakta, dine tırmanan irade ise iradelerin gerçek sahibi olan Allah'a yönelerek sonsuzluğun iradesini kazandıran duyguları yaşatmaktadır.¹⁷⁴ Topçu insandan Allah'a uzanan bir yol olarak gördüğü iradenin, insanın iç dünyasını beslediği kaynaklara göre şekillendiğini ve insanın en büyük irade olan Allah'a ulaşmasının koşulunun da iradesinin bencil duygular ile değil başkalarına, ilme, sanata, ahlaka ve dine yönelmesi ile mümkün olduğunu söylemektedir.

İrade, insanda kendini duyurduğu andan itibaren onun davranış ve eserlerinin itici kuvvetidir. Topçu'ya göre iradenin eserleri sonsuzdur; insanlara yine insanoğullarının kâinatta harikalar yaratabileceği hissini veren, medeniyetler kuran, harpler çıkaran, kin ve haset duygusunu besleyen, dinlerin yüksek gayesini harekete geçiren ve kâinatı var eden yine İrade'dir.¹⁷⁵ Var olan her şey İrade'nin mutlak varlığından pay almıştır. Topçu, iradenin Mutlak varlıktan çıkıp tekrar Mutlak varlığa yöneldiğini ve sonsuzluğu aradığını ama iradenin insanda bu sonsuzluk çağrısına yanıt verişinin, yani iradenin harekette ortaya çıkışının her zaman bir uyum arz etmediğini söyler. İrade ve hareketin bu uyumsuzluğu insan davranışlarının büyük trajedisidir aynı zamanda. Topçu bu durumu şu sözlerle tarif eder:

“ Verdiğim kararları, karar verdiğim gibi yapamıyorum. Bildiğim, istediğim ve yaptıklarım arasında anlaşılmaz ve ahenksiz bir nispetsizlik peyda oluyor. Bazen bütün istediklerimi yapamıyorum; bazen de istemediğimi yapıyorum.”¹⁷⁶

Topçu'nun irade ve hareket arasında olduğunu söylediği bu uyumsuzluk, iradenin insanda kendini duyurması ve insanın iradeye iştiraki ile ilgili bir problemdir. Çünkü insan iradenin varlığını kendi varlığında duyduğu, onun bilincine vardığı andan itibaren huzursuzdur. Bu huzursuzluk, içinde duyduğu ve henüz hiçbir yere

¹⁷⁴ A.g.e., s.16

¹⁷⁵ A.g.e., s.26

¹⁷⁶ A.g.e., s.26

bağlayamadığı hürriyetinin verdiği huzursuzluktur aynı zamanda. İnsan iradenin mutlak olanaklılığı içerisinde, onu hareketlerinde içkin kılabilmenin ıstırapı içerisinde. İrade ve hareket arasındaki uyumsuzluk hayatın doğal akışında yoktur, tabiat tüm canlıları ile birlikte sakin ve düzenli bir var oluş içerisinde; insanın iradenin sonsuzluk çağrısını duymasıyla birlikte onun tabiatın içerisinde ki doğal yeri ve bilincinin doğal akışı bozulmakta ve sonsuzluğa doğru bir hareket gerçekleştirme isteğini içinde duymaktadır. İnsan duyduğu bu çağrıyı iradeye iştirak ederek hareketlerinde gerçekleştirmek ve iradeyi harekette yakalamak yoluna girdiği gibi iradenin çağrısından kaçmak gibi bir yolu da tercih edebilmektedir. Topçu'ya göre iradenin çağrısından kaçan insan "hayata her zaman uymasını bilen, kendi yaşayışına uygun gelen fikirleri her an benimsemeye ve hakikat diye tanımaya kabiliyetli olan realist ruhlu insandır."¹⁷⁷ İradenin çağrısından kaçan ve hayatın akışına kendini bırakan insan daima huzur ve rahatlık içerisinde. Topçu'ya göre onlar;

"Bu büyük temastan kurtulmak için kalabalık yerlerde avare dolaşan, toplulukların alkış sesleriyle sarhoş olmaktan hoşlanan, spor meydanları ile sinema kapılarında benliğini unutmak için sürüklenen, hayat enerjisini süfli membalarında tüketmek gayesiyle hareket eden... insanlardır."¹⁷⁸

Ancak irade fırtınasına kapılan ruhlar için huzur yoktur ve onların iç nizamı sarsılmıştır. Onlar "odası kendisine yetebilen yalnız insanlar", "kendi ıstırapı ile baş başa kalmaktan korkmayan hayat ejderleri, kalabalığın çok üstünde irade kudretlerine sahip büyük yalnızlardır."¹⁷⁹

Topçu, iradeye karşı alınan tavır yönüyle iki ayrı insan tipi çizmektedir: İradenin çağrısına kulak veren, irade karşısında ıstırap duyan insan ile iradenin çağrısından rahatlığa ve kalabalıklara kaçan insan. Topçu'ya göre iradenin gerçek gayesi harekette sonsuzluk iradesini varlığa getirmektir. Bu sebeple de insan iradenin çağrısını duyduğu ilk andan itibaren ona iştirak etmenin yollarını aramalıdır. İnsanın iradeye iştirak edebileceği hareket sahası öncelikle insanın iradeye evet diyerek kendi benliğinde onu duyması ve irade-hareket birliği temelinde kendini bir şahsiyet olarak inşa etmesidir.

¹⁷⁷ A.g.e., s.27

¹⁷⁸ A.g.e., s.31

¹⁷⁹ A.g.e., s.30

II.2.2.2. Millette İrade:

Topçu'nun irade felsefesinde irade insanda dile gelmekte ve insandan Allah'a giden yolun rehberi olmaktadır. İnsan iradeyi kendinde duyduğu ilk andan itibaren hareketlerinde onunla birleşmenin ve onun rehberliğinde, ona iştirak edebileceği hareket tarzlarının arayışı içerisine girmektedir. Çünkü irade ortaya çıktığı ilk andan itibaren daha üst bir merteye de var olmanın ve sonsuzluğa ulaşmanın yollarını aramaktadır. Topçu'ya göre bu yolda insan iradesinin dinlendiği duraklardan biri de millettir.¹⁸⁰

Millet Topçu'ya göre insanın var ettiği ve insanı var eden önemli unsurlardan biridir. İnsan kendi benliğinin en büyük sınavlarını milletine karşı vermekte, iradesini milletinin iradesine bağladığında tamamlanarak iradesini yüceltmekte, iradesinin düşebileceği sefaletlere karşı milletinden destek almaktadır. Nurettin Topçu milleti ruhu ve bedeni olan bir insana benzetir; ona göre irade milletin ruhudur, toprak iskeleti, tarih bedenidir.¹⁸¹ Topçu'ya göre millet coğrafya, tarih ve güzel sanatlardan meydana gelmektedir.¹⁸² Ona göre milletin yaşadığı coğrafya vatanıdır; vatan, coğrafyası üzerinde yaşayanları şekillendirir, toprak millete şahsiyetini kazandırır, ırkı belirler, millete karakter kazandırır, milleti bir arada tutarak birleştirir; tüm bu özellikleriyle coğrafya millet vücudunun iskeletidir.¹⁸³ Millet vücudunun iskeletini kaplayan beden ise milli tarihtir. Milli tarih, milli coğrafyada olduğu gibi bir emeğin, bugünkü iradeyi meydana getiren bir çalışmanın, fedakârlıkların, kahramanlıkların ve şehitlerin eseridir.¹⁸⁴ Topçu tarihin millet ruhunun kaynağı olduğunu ve bir milletin kendi tarihini inkâr etmesiyle insanın intihara karar vermesi arasında bir fark olmadığını düşünür.¹⁸⁵ Milletin tarihi içerisindeki büyük kahramanlar, millet şehitleri, millet mistikleri denilen büyük vatansever fertler millet iradesini yaşatan ve milletin iradesini yücelten örneklerdir.¹⁸⁶ Millet iradesi hem Milet mistiklerinin ruhundan beslenir hem de onlar milletin sorumluluğunu yüklenerek iradenin millette temsilinin

¹⁸⁰ A.g.e., s.33

¹⁸¹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s.129

¹⁸² İradenin Davası, s.34

¹⁸³ A.g.e., s.34

¹⁸⁴ A.g.e., s.34

¹⁸⁵ A.g.e., s.34

¹⁸⁶ Yarınki Türkiye, s.130

en yüce örneklerini sunarlar. Güzel sanatları da millet vücudunun nefesine benzeten Topçu, bu nefeslerin milli ruhun ifade araçları olduğunu; musikinin, edebiyatın, plastik sanatların milli coğrafyada köklerinin bulunduğunu ve milli tarihten ilham aldıklarını söyler.¹⁸⁷

Millet iradesi tek tek insanların tutundukları ve iradelerini birleyerek birlikte hareket ettikleri basamaktır. Millette irade de insan kendi iradesini milletin iradesiyle birleştirerek kendi bencil varlığına gömülmekten kurtulmanın imkânını bulmakta ve mesuliyet iradesiyle başka iradelere açılarak iradesini yüceltmektedir. Burada önemli olan bu iradeyi sonsuzluk yolunda alıkoyabilecek, Topçu'nun ifadesiyle milleti sefaletle düşürecek durumların engellenmesi ve tek tek her ferdin bir millet mistiği gibi mesuliyet iradesiyle milletini yüceltme davasını güdebilmesidir. Çünkü irade daima sonsuzluğa özlem duyduğu için iradenin kendini millette gerçekleştirerek, insanın kendi bencil tabiatını yenerek iradeye millet basamağında iştirak etmesi Mutlaka giden yolun kesintiye uğramaması bakımından önemlidir. Millet mistiği de kendi iradesini millet iradesine yükseltmenin ve iradenin millet basamağından sonsuzluğa uzanışının en büyük örneğidir.

II.2.2.3. Devlette İrade:

Nurettin Topçu özlediği ahlak nizamının koruyucusu ve uygulayıcısı olarak gördüğü devlet fikrine büyük önem verir ve eserlerinde tasarladığı ahlak devletini kuracak unsurlardan sıkça bahseder. Topçu'da devlet millet iradesinin görüldüğü yer, milletin iradesinin eseri, sembolü, varlığının kefil ve onu ayakta tutan kuvvettir.¹⁸⁸ Topçu, tarihte devlet kurmayan veya devletinden vazgeçen milletlerin uzun yaşamadığını, bu tür milletlerin milli birliğini ve millet varlığını kuran maddi ve ruhî unsurlarının eridiğini, bu tür milletlerin ortadan kalkarak fertlerinin sahipsiz kaldığını ve millet olamayan fertlerinde başka devletlerin iradesine bağlandıklarını söyler.¹⁸⁹

¹⁸⁷ İradenin Davası, s.35

¹⁸⁸ A.g.e., s.50

¹⁸⁹ A.g.e., s.50

Topçu'ya göre millet varlığının temsili olan devlet otoriter ve hâkimiyet sahibi bir devlet olmalıdır. Buradaki otorite ve hâkimiyet devletin dışta başka devletlere bağlanmadan yaşaması ve memleket içinde de emniyet ve asayişini koruyabilmesidir. Devletin bu otorite ve hâkimiyeti sağlayabilmesinin kendi varlığından doğan yeterli kuvvet/irade ile mümkün olduğunu söyleyen Topçu, sahip olduğu bu iradeyi iyi ve ahlakî gayeler uğruna kullanan devletin faziletli devlet olduğunu, fena ve zararlı gayeler uğruna kullanan devletin ise kötü ve yıkılması gereken devlet olduğunu söyler.¹⁹⁰

Devletin sahip olduğu iradenin biri millet hayatı diğeri ilahî olmak üzere iki kaynağı vardır. Ona göre millet hayatından doğan tarafıyla devlet bütün ferdî iradeleri ve vicdanları kuşatır ve saltanat kurar, fertlerden doğar ve fertlerin üzerine yükselir ve fert için bir mukaddesat kaynağı olur; diğeri kaynağı bakımından devlet ilahî ve mistiktir ve onun kurucu unsuru olan insan fertlerinin bütünü olarak açıklanamaz.¹⁹¹

Bu bağlamda Topçu'ya göre devlette irade “ferdin ruhunda başlayan, milleti meydana getiren ve ilâhi iradeye kavuşmak için hamleler yapan iradenin fertten Allah'a götüren yoldaki bir durak yeridir”.¹⁹² Fertlerden millete yükselen irade, burada kalmaz ve yeniden kendi üzerine yükselir ve devleti kurar. Topçu düşüncesinde iradenin ilahî iradeye yönelen seyrinde bir basamak olarak duran devlet, onu kuran iradenin aşkın olana yönelmesinden payını alır ve iradenin bu yönelimi devleti manevî bir varlık haline getirir. Topçu'ya göre millet varlığının temsili olan devletin iradesini fertler hem kendi içlerinde yaşarlar hem de onun kendilerini dıştan çevirdiğini fark ederler.¹⁹³ Sonsuzluğa yönelen iradenin bir basamağı olarak manevî bir varlık haline gelen devlet fert için bir ibadet imkânı olur. İnsan kendi iradesini devletin iradesine yöneltir ve bu yönelişte devlete dair aşk ve fedakârlıklar başlar, fertler bayrağa, istiklale, hürriyete nefislerini feda etmek isterler, ferdin hayatını daha yüksek bir hayata ulaştıran bu yönüyle devlette iradeden Allah'a yol açılır.¹⁹⁴ Topçu'ya göre

¹⁹⁰ A.g.e., s.51

¹⁹¹ A.g.e., s.51

¹⁹² A.g.e., s.51

¹⁹³ A.g.e., s.51

¹⁹⁴ A.g.e., s.52

ancak bu durumda ilahi irade yeryüzüne inmekte, devlet fertlerle Allah arasındaki bir bağ, kurulmuş bir köprü, bir basamak olmaktadır.¹⁹⁵

Topçu devleti otoriteli devlet -otoritesiz devlet veya iradeli devlet -iradesiz devlet olarak ikiye ayırır.¹⁹⁶ Ona göre otorite veya iradesi olmayan devlet yoktur, varsa o devlet yolsuz ve haksız vasıtalarla ayakta duruyor demektir. İradesi azalan devlet çöküşe doğru giden devlettir. Topçu'ya göre;

“Devlet iradesinin zayıflaması onun mistik varlığının yarattığı mukaddesat bağlarının koparılması suretiyle olur: Kanundan korkulmaz, âlime hürmet edilmez; hukukun mukaddes bahçesini çiğneyenler çoğalır; idare edende edilende onu çiğner; cemiyet nizamı zayıflar; din kuvveti içinden ve dışından rezil edilir; mektep mabet olmaktan çıkar...”¹⁹⁷

Devlette iradenin zayıflaması, millette ve fertte iradenin zayıflamasıyla birlikte gerçekleşir. İrade sonsuzluğa yönelmek yerine sefalet uğrar ve bu durum fertte, millette ve devlette iradenin ortadan kalkmasını da beraberinde getirir. Çünkü Topçu'ya göre devletten millete ve milletten devlete giden bir kuvvet ve hayat akışı vardır.¹⁹⁸ Bu akış bozulduğunda ne devletin ne de milletin hayatiyetinden bahsetmek mümkün değildir.

II.2.2.4. Sanatta İrade:

Nurettin Topçu'nun sanat anlayışı onun irade felsefesinden kopuk münferit bir alan değildir. Onun sanat felsefesi irade felsefesi zemininde yükselir ve ona göre sanat, irade ile olan ilişkisi içerisinde anlamlıdır. Topçu sanatı hayal gücünün bir fantezisi, sanat eserini bir vehimler sistemi sayanları eleştirir. Ona göre sanat ne dış dünyadan ve tabiatın duyular alabilme ve bunlar arasında herhangi bir seçim yapabilme kabiliyeti, ne gayesiz bir yaratım ve oyun ne de alelade hayat enerjisinin

¹⁹⁵ A.g.e., s.52

¹⁹⁶ A.g.e., s.53

¹⁹⁷ A.g.e., s.53

¹⁹⁸ A.g.e., s.55

mahsulü bir maharet sistemidir.¹⁹⁹ Topçu için “sanat bir ideal, bir dava, bir iradedir.”²⁰⁰

Topçu'nun sanat felsefesinde sanatçı eserini meydana getiren duyguyu tesadüfen bulmaz, bu duygu onda isteyerek ve arayarak bulunan ve sanat aşkından önce gelen bir aşka tekabül eder. Ona göre sanat, eşyanın insan tarafından görünüşünden ibaret değildir, sanat iradenin derinliklerinden gelen aşkın bir harekettir. Topçu iradenin aşkın hareketi olarak betimlediği sanatın kaynağının iman olduğunu söyler. Ve bu imanı ikiye ayırır: Estetik iman ve mistik iman.²⁰¹ Topçuya göre estetik imandan sanat iradesi doğarken mistik imandan din iradesi doğmaktadır. Ona göre “iradenin Allah'tan ibaret olan sonsuzluğa doğru yolcuğunda, sosyal kuruluş iradesinin (millette irade) daha ilerisinde, Allah'a daha yakın bir temaşa durağı teşkil eden sanat hayatı vardır.”²⁰² Estetik imandan doğan sanat iradesi dini imanın sınırına kadar ilerler, iradenin daima sonsuzluğa olan atılımı ile de sanatın her ileri hamlesi dini iradeye kendini teslim olmak için can atar.

Topçu insanın iradeyi içinde duyduğu ilk andan itibaren onu saran bir ıstırabın olduğunu söylemiştir. Bu ıstırabın tesellisini insan ya başka insanlarda ya iradenin sefil hallerinde ya da tabiatta aramaktadır. Topçu ıstırabı içinde duyan insanın sanata sığınarak ondaki sonsuzlukta huzura erebileceğini düşünür, çünkü sanatta irade sonsuzluk iradesinin yakın bir tecrübesini yaşama imkânını bulur. Topçu'ya göre sanat iradenin tabiata açılışı ve tabiatta sonsuzluğu arayışından doğmaktadır.²⁰³ Çünkü İnsan kendi içinde duyduğu yoksunluğu tabiat âlemine yönelerek gidermek ister. Tabiat insanın içinde duyduğu ıstırap ve yoksunluğun bir sığınağı hem de iradenin tabiatta ki çoklukta birliği, sınırlılıkta sonsuzluğu fark ettiği bir tecrübe alanıdır. Birçok sanatçı iradenin sesini ve içlerindeki aşkın susuzluğu tabiatta gidermenin yolunu seçmiş birçokları da tabiattan tabiatüstüne bir yol aramışlardır. Topçu'ya göre “sanatta irade ruhu sonsuzluğa teslim ettiği için, Allah'a götüren yolda sanattan daha

¹⁹⁹ A.g.e., s.63

²⁰⁰ A.g.e., s.63

²⁰¹ A.g.e., s.64

²⁰² A.g.e., s.64

²⁰³ A.g.e., s.64

ileri duraklara, ahlakî yaşayışa doğru hamlelere hazırlıktır.”²⁰⁴ Onun sanat felsefesinde sanat ile ahlak arasında derin bağ vardır; sanatsal üretimin gerilemesinin ahlakî krizi beraberinde getireceğini düşünür ve bu minvalde ülkemizde ki ahlak zaafının nedenlerinden birinin de sanat hayatının yokluğunda yattığını söyler.²⁰⁵

II.2.2.5. Dinde İrade:

Topçu'nun irade felsefesinde irade, insandan Allah'a olan seyrinde sanatta sonsuzluğu tanımış ve tatmış, sanat dini iradeye götüren bir köprü olmuştur. İradenin sanattaki yolculuğu tabiattaki çokluğun keşfi ve onu birlemek arzusuyla sona ermekte ve irade estetik imanı aşarak dini imanın sınırlarını zorlamaya başlamaktadır. Çünkü irade her basamakta tattığı Mutlak iradeye kavuşarak kemale ermek istemektedir. Ona göre dini irade, iradenin fani iradelerin yerine iradelerin iradesi olan Allah'ın iradesini istemesidir.²⁰⁶ Topçu ilahi iradeye talip olma durumunu anlatırken bu durumun insanın her türlü iradeden vazgeçip derunî bir baş dönmesine kendisini bırakmak demek olmadığını ısrarla vurgulayarak, Allah'ın iradesi kazanıldığı nispette insanın gözünde dünya metanın değerinin kaybolduğunu ve onların kendiliğinden insanı bırakıp, silinip gittiklerini söylemektedir.²⁰⁷ Ona göre sanattaki iradede ruhsal egzersizlerini tamamlayan insan, dini iradeyle Allah'ın iradesine bağlanmaktadır.

Topçu, ilahi irade - hareket ilişkisini M.Blondel'in şu sözleri üzerine bina eder:

“Ne kadar bayağı olursa olsun, hiçbir hareket yoktur ki içerisine ilahi varlık konulmuş olmasın... Hareketlerinin her birinde içsel bir sonsuzluğun bulunduğu yolundaki müphem duygu insanı bu ilahi varlığı bütün hayatı içerisinde yaymaya sürüklüyor. Dini hareket kendi başına, öbürlerinden ayrı bir hareket değildir. Öbür hareketlerin hepsini kucaklamaya uzanır.”²⁰⁸ Ve;

“Bütün hareketlerimiz insanla Allah'ın bir terkididir... Ve Allah, düşüncelerimle hareketimin yapmacık bir aksedişi ve uzanışı gibi bir şey olmak şöyle dursun, düşündüğümle yaptığım

²⁰⁴ A.g.e., s.65

²⁰⁵ A.g.e., s.65

²⁰⁶ A.g.e., s.69

²⁰⁷ A.g.e., s.69

²⁰⁸ A.g.e., s.69

şeyin tam ortasında bulunuyor, ben O'nun çevresinde dolaşıyorum, düşünceden harekete veya hareketten düşünceye geçmek için, her an onun üzerinden geçiyorum.”²⁰⁹

Topçu'nun M. Blondel'den mülhem kurduğu irade ve hareket felsefesinde insanın irade ve hareketlerini Allah'a devretmesi söz konusu değildir.* Ona göre hareket insanın Allah ile olan bir terkidir. Yani, İlahi irade insanın her hareketine mündemictir; bununla birlikte insan, iradesini sonsuz olan İlahi iradeyle buluşturma noktasında hür hareket etmektedir.

İradenin iman ile buluşması ve dinde hareket sahasına çıkması Mutlak irade olan Allah'a yakınlaşma ve sonsuzlukla buluşma gayretinin diğeri bir basamağıdır. Tabiatı tanıyan ve estetik imanda sonsuzluk hissini tadan insan mistik iman ile tabiattan mabede yükselmekte ve Allah'a daha da yakınlaşmaktadır. Topçu'ya göre insanın dışında ve insana muhtaç olmadan var olan Allah'ın insan tarafından tanınması için, insanın varlığının bütünüyle iradî bir iktidara yükselmesi gerekmektedir.²¹⁰ Topçu'ya göre sanattaki iradede yani tabiattan dinde iradeye yani mabede yükselen insan, mabette onu yüksekte tutması için iradelerin iradesine dua etmektedir. Burada “dua iradenin kendini yükseltmesi için kendine yalvarmasıdır, iradenin iradesini aramasının cehdidir. Asıl irade, bir iradenin bizde doğmasını dileyen iradedir. Bu irade hem bizde hem bizim dışımızda ve üstümüzdedir.”²¹¹ İrade dinin durağında varlığını Allah'ın varlığına bağlamaktadır, bu bağlanış hem iradelerin iradesinin çağrısına kulak verme hem de iradenin kemali yönünde bir atılımdır.

II.2.2.6. Ahlakta İrade:

Nurettin Topçu bir ahlak filozofudur. Onun düşüncesi ahlakı merkeze alan, ahlaklı merkezli bir felsefe kurgulayan, bir kültür ve medeniyet tasarımıdır.²¹² O

²⁰⁹ A.g.e., s.69

*M.Blondel'in görüşleri için bkz. Nurettin Topçu, Hareket Felsefesi (M.Blondel'den özet çeviri), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010

²¹⁰ A.g.e., s.104

²¹¹ A.g.e., s.104

²¹² Bayraktar, s.319

ömrünü ahlak merkezli bir düşünce sisteminin ve medeniyet tasavvurunun inşasına hasretmiştir. Onun ahlak felsefesinde irade en orijinal anlamlarından birini bulmuştur.

Topçu'ya göre insan iradesinin en içten gayesi bir ahlaki dünyaya atılmak, bir ahlak düzenini gerçekleştirmektir.²¹³ Bu sebeple insan hareketlerini zorlayan kuvvetlerin karşısında davranışlarını belirleyeceği bir ahlak ilkesine bağlanmakta, iradesini bir ahlak ilkesine bağlamakta ve istediği ahlak düzenini bağlandığı ahlak ilkesi ile sağlamaktadır.²¹⁴ Topçu insanın Allah'a uzanan yolculuğunda geçtiği aile, toplum ve devlet basamakların bir ahlak düzenini gerçekleştirdiğini, her basamakta ilahi iradeye bağlanarak bu basamakları aştığını ve sonsuzluğa götüren bu yolculuğunu sürdürdüğünü söylemektedir. Ona göre iradenin insandan Allah'a uzanan yolculuğunda ahlak insanın uğradığı bütün basamaklarda bir nizamı sağlaması, hiçbir basamağa esir olmadan ilahi iradeye varmasıdır. Bu bağlamda Topçu ahlakta iradeyi "isyan ahlakı" kavramı ile ifade eder.²¹⁵ Ona göre;

"Ahlakın gayesi bir hayat nizamının muhafazası değil... Mevcut nizamın içerisinde bütün imkânları kullanıp her zaman menfaat ve ihtiraslarının, tatminine doğru koşan insanlığa karşı gelerek, yani isyan ederek yeni ve daima daha üstün nizamlar yarata yarata Allah'a doğru ilerlemektir."²¹⁶

Topçu'nun karşısında durduğu ahlak anlayışı ferdin kendisine veya cemiyetin kanunlarına bağlandığı ve iradesini mutluluğunun, zevkinin ve toplumun kanunlarına esir kıldığı ahlak anlayışıdır. Ahlakta irade gayesi sonsuzluk olan harekette, irade ve hareketin birliğe ermesi ve iradenin Allah'a doğru olan yolculuğun da onu bağlayan ister ferdi isterse içtimai tüm koşullara isyan etmesidir. Topçu teklif ettiği isyan ahlakının asilik, bozgunculuk ve şiddetle karıştırılmaması gerektiğini ısrarla vurgulayarak, ahlakta isyanın iradeyi esir kılan ve onu sonsuzluk durağından alıkoyan durumlara karşı bir hareket olduğunun altını çizmektedir. Çünkü ona göre ferdiyetçilik

²¹³ İradenin Davası, s.152

²¹⁴ A.g.e., s.152

²¹⁵ A.g.e., s.74

²¹⁶ A.g.e., s.74

ve cemiyetçilik insan hareketinin ölümüdür; hareketin hayat bulması gayesi olan sonsuzluğa doğru yol almasıyla mümkündür.²¹⁷

Topçu'nun ahlakta irade olarak kavramsallaştırdığı isyan ahlakı teklifi benliğinin arzularına yenik düşmüş veya toplumun/devletin kurallarına bağlanmış, yani iradesini benliğine veya topluma esir etmiş uysal ferde karşıdır. Topçu uysallık vaizleri ve nizam tellalları olarak nitelediği bu uysal tipin kendi menfaatlerine esir olduklarını; cemiyete niçin karşı gelmeli, nizamı neden çiğnemeli, suyun akarına niçin gitmemeli, gözlerini kapayıp vazifesini yapmaktan daha kolay ne var hem o zaman insana kimse dokunmaz diye sızlandıklarını söyler.²¹⁸ Topçu iradelerini uysallığa terk etmiş fertlerin arasından iradeleri körleştiren bu nizamı değiştirmeye talip mesuliyet iradesi ile hareket eden insanların çıktığını²¹⁹ ve ahlak meselesinin merkezine mesuliyet kavramını koyarak²²⁰, ahlak meselesinin kaynağının mesuliyet²²¹ olduğunu söylemektedir. Topçu mesuliyeti, “harekete geçiren kuvvet, içten gelen bir itme, sonsuzlukta huzur aradığı için ona atılmak isteyen bir irade”²²² olarak tanımlayarak mesuliyetin kaynağının ise nereden geldiğini bilmediğimiz, menfaatsiz, alakasız, sebepsiz, insana nüfuz eden evrensel ve mutlak bir “merhamet” duygusu olduğunu söylemektedir.²²³ Topçu'ya göre insan merhamet duygusu sebebiyle evinde rahat otururken penceresinin dışında dövülen bir insanın yardımına koşmakta, cemaatin ahengiyle mest olarak yaşamakta iken zalimlerin keskin kılıcına hamle yapıp alnını uzatmaktadır.²²⁴ Topçu merhamet duygusunun zekâ ve mantık yollarıyla açıklanamayacağını düşünür. Ona göre merhamet ilahi bir harekettir ve insanlığın yardımına koşan insan, bunu Allah emri yaptığını hisseder gibi yapmakta, böyle bir merhametin hamlesiyle koşmada ise Allah'a doğru koşmanın zevkini bulmaktadır.²²⁵

İrade, ahlakta insanı esir eden bireysel ve toplumsal zevk ve kurallara isyan ve yine insanın kendinden başka insanlara ve topluma içinde duyduğu mesuliyet

²¹⁷ A.g.e., s.75

²¹⁸ A.g.e., s.75

²¹⁹ A.g.e., s.75

²²⁰ İsyah Ahlakı, s.37

²²¹ İradenin Davası, s.75

²²² A.g.e., s.76

²²³ A.g.e., s.76

²²⁴ A.g.e., s.76

²²⁵ A.g.e., s.76

duygusuyla atılımdır. Bu iki tavrıyla insan hem onu sonsuzluk yolunda duraksatabilecek etkenlerden kaçmakta hem de içindeki merhamet duygusundan neşet eden mesuliyet iradesiyle ferdiyetini ve cemiyetini aşarak Allah'a koşarcasına insanlığın yardımına koşmaktadır.

Topçu'ya göre Allah'ı istemeden önce ve Allah'sız olarak iradi hareket kendine yetmemekte ve kendini tamamlamak için tabiatüstü âleme atılmaktadır.²²⁶ Topçu iradenin bu hareketini Allah'ın insandaki hareketi olarak betimler. Ona göre Allahsız iradi harekete duyulan isyan Allah'ın insandaki hareketidir ve bu manada hareket insanla Allah'ın bir terkibidir.²²⁷ Hareketinde bu terkibe ulaşan insan ilk durumundaki kendisine yetmeyen ve tabiatüstü âleme atılmaya iten sınırlı hareketlerinden sıyrılmakta ve yerine Allah'ın hür hareketini koymaktadır. Bu hürriyet insanın sonsuzluk yolcuğunda önüne çıkan sınırların kalkması ve her hareketini Allah'ın hareketiymiş gibi eyleyerek her an Allah'ı duymasıdır. Topçu'ya göre iradenin ahlaktaki tekâmülü onu sınırlayan her türlü koşula isyan ederek, Allah ile eyleyormuş gibi irade-hareket birliğine ulaşabilmesi ve hareketini kendinden başka insanlara bağlayan, merhamet duygusundan doğan mesuliyet iradesini kendinde duyabilmesidir.

Ahlakta irade de yani isyan ahlakında Topçu ahlak meselesi ile Allah meselesini birleştirmektedir. Ona göre insanı kendinden vazgeçiren ve kendinden başkasına bağlayan mesuliyet iradesiyle insan Allah'a bağlanmaktadır.²²⁸ Topçu'ya göre ahlak sistemleri insanın içindeki sonsuzluk iradesini engelleyerek fayda, mutluluk, içgüdü, toplum gibi amaçların esiri yapmışlardır.²²⁹ İnsanın bu esareten kurtulması mesuliyet iradesini tüm hareketlerinde duyması ve isyan ahlakı ile ahlaklanması ile mümkündür.

²²⁶ A.g.e., s.77

²²⁷ A.g.e., s.77

²²⁸ A.g.e., s.78

²²⁹ İsyah Ahlakı, s.38

II.2.2.7. Tabiatta İrade:

Topçu'nun düşünce dünyasında insan- tabiat ilişkisinin özel bir yeri vardır. O tabiatı ferden kendini tanıdığı, kendi sınırlı varlığını keşfettiği bir saha olarak görür.²³⁰ Tabiat ferde iradenin sonsuzluğunu idrak edebileceği ve bu sonsuzluğa geçiş yapabileceği bir kapı olabileceği gibi; fert tabiat varlığının çokluğunda yitip gidebilmekte, tabiatın esiri olabilmekte veya idrak ettiği sonsuzluk keşfini yalnızca tabiata bağlı kalarak sınırlayabilmektedir. Topçu tabiat ile insanı iki ayrı varlık sahası olarak düşünmez; ona göre tabiat, insanın bir parçası ve insan varlığının bir uzantısı gibidir.²³¹

İrade fertte, ailede, toplumda, devlette ve insanlıkta varlığa gelmiş ve sonsuzluğa bu somut hareket sahaları üzerinden aşama aşama yaklaşmıştı; bununla birlikte iradeyi besleyen, onda sonsuzluğun keşfini ve tecrübesini sağlayan var oluş sahaları da vardır. Topçu'nun insandaki estetik ve dini imandan kaynaklandığını söylediği bu varlık sahaları sanat, din ve ahlakıdır. İradenin sonsuzluğa doğru kat ettiği mesafeyi bu sahalar belirlemekte ve irade bu sahalardan beslenmektedir.

Topçu âlimin, filozofun ve sanatkârın tabiata bakışlarını örnek vererek insanın iradesini tatmin edebilecek olanın tabiat değil, tabiatüstü âlem olabileceğini düşünür. Ona göre filozof tabiata baktığında şunları görmektedir:

“Tabiat engin bir nizamdır, her yerde mevcut ve zaman içinde sürekli ve tabiattan sıyrılmak mümkün değildir... Tabiat unsurları birliğe irca ederek izah edilemeyecek kadar mekân ve mesafe içerisinde dağılmıştır... Tabiata gözünü açan insan, bu çokluk içinde kendini dağılmış ve kendini her taraftan kuşatan varlıkların esiri olarak bulur... Tabiatta her şey sınırlıdır ve insanın kuvvetleriyle ölçülebilir...”²³²

Topçu'ya göre filozofun tabiatta gördüğü her şey aslında insanın tabiata esir oluşunun özetidir ve irade bu esareti kırmak, tabiattan tabiatüstüne yol almak istemektedir. Tabiat irade için çokluğun, sınırlılığın, aczin keşfedildiği bir duraktır ve irade sınırlıdan sonsuza, tabiattan mabede bir yol aramaktadır. Tabiattaki insan

²³⁰ İradenin Davası, s.101

²³¹ A.g.e., s.101

²³² A.g.e., s.101-103

bedeniyle daima tabiat koşulları ile sınırlanmakta, kendine yetmemekte, bir türlü tatmin olmamakta, ruhuyla tabiatta kendinden olmayan varlıkların arasında yalnız ve yabancı kalmaktadır. Tabiat hem insanın yaşadığı, yaşamak zorunda olduğu bir yer hem de kendini, kendi sınırlarını keşfettiği ve tabiatüstünü idrak ettiği bir yer olmaktadır. Topçu'ya göre insan tabiatta kendini ne kadar ararsa arasın, başka varlıklarla ne kadar oyalanırsa oyalansın bu ona yetmeyecek; tabiat ile sınırlı kaldığı sürece kendisi olamayacak, irade tabiatın çokluğundan sonsuzun birliğine çıkamayacaktır.²³³

Topçu'ya göre tabiatta kendini arayan irade sanatı yaratmıştır. Sanatkâr tabiatta kendini aramakta, kendi varlığında duyduğu eksikliği ve iradenin ona fısıldadığı sonsuzluğu keşfetmek için tabiata atılmaktadır. Çünkü “irade yalnız başına eksiktir, tamamlanamamıştır, sanatkâr bu eksikliği en kuvvetli duyan insandır. Ondaki susamış irade, sanki kendisini bu içli buhranından kurtaracak yegâne şeymiş gibi herhangi bir varlığa bağlanmaktadır.”²³⁴ Topçu'ya göre sanatkârın bu tavrı ondaki eksikliği tamamlamamakta, irade tabiatta teselli bulamamaktadır, irade estetik imandan dini imana, tabiattan mabede bir yol aramaktadır. Bu arayışta mabet iradenin kurtuluşu olmaktadır; Topçu'nun ifadesiyle mabette irade “mutlak bir namütenahiliğin imanı içinde yalnızlıktan kurtulmakta ve namütenahiye yaklaştıkça kendi kendinin olmakta, kendini tanımaktadır.”²³⁵ Tamamlanmak isteyen irade tabiatta, tabiatı ve tâbi hayatın yetersizliğini keşfederek Mutlak iradeye bir adım daha yaklaşmaktadır. Tabiatın çokluğunun, yetersizliğinin ve sınırlılığının keşfi ise iradeye kuvvet vererek çokluktan sıyrılmasına, birlik ve sonsuzluk yolunda tabiatüstüne atılmasına imkân vermektedir.

²³³ A.g.e., s.108

²³⁴ A.g.e., s.108

²³⁵ A.g.e., s.108

III. BÖLÜM

SCHOPENHAUER VE NURETTİN TOPÇU'DA İRADE İNSAN İLİŞKİSİ

III.1. SCHOPENHAUER'DE İRADE- İNSAN İLİŞKİSİ

Schopenhauer'in irade felsefesine giriş yaptıktan ve onun irade, tasavvur ve iradenin nesneleşmesi kavramları açıklandıktan sonra, çalışmanın bu ikinci bölümünde irade ve insan ilişkisi, irade ve özgürlük ilişkisi konu edilecek; iradenin en tam ve yetkin olarak varlığa gelme biçimi olan insanın irade karşısındaki durumu değerlendirilerek Schopenhauer'in irade felsefesinde onun insan anlayışının izleri sürülecektir.

III.1.1. Probleme Giriş: İrade ve Özgürlük

İrade kavramı felsefe tarihindeki en özgün anlamlarından birini Schopenhauer felsefesinde bulmuştur. Schopenhauer kendinden önceki filozofların insanın isteme, eylemde bulunma ve seçme gücü olarak tarif ettikleri ve çoğunlukla özgürlükle birlikte tartıştıkları irade kavramını onlardan daha yükseğe taşıyarak tüm varlığın ilk ilkesi, kendinde şey olarak açıklamıştır. Ona göre irade bütün varlığın nedensiz ve amaçsız ilk ilkesidir ve tüm var olanlar iradenin kendini açması, görünür olması, nesneleşmesidir. İrade bir ve tektir ve çokluk yalnızca onun görünen yüzüdür, tüm var olanlar bir ve tek olan iradenin taşıyıcısıdır. Varoluşun belirli bir anlamı yoktur ve manasızdır; var olmak ve yaşama isteği hayata dair kör bir istektir.²³⁶

Schopenhauer irade kavramının kendinde şey olduğunu ve onun zaman, mekân, nedensellik ilkelerinden bağımsız olduğunu, bu ilkelerin yalnızca iradenin görünür olma ve bir özne tarafından algılanma, yani iradenin tasavvur yönüyle ilgili

²³⁶ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, (Çev. Zekai Kocatürk), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s.18

olduğunu düşünür. Tüm varlığın ilk ilkesi ve kendinde şey olarak irade bu yönüyle “kendinde bütünüyle özgürdür, baştanbaşa kendisini belirleyicidir ve onun için yasa yoktur”²³⁷.

Schopenhauer’e göre irade bir fenomen yahut bir nesne veya tasavvur değildir, o kendinde şeydir; bununla birlikte irade bütün nesnelere kalıbı olan yeter sebep ilkesine de bağlı değildir, irade herhangi bir sebep aracılığıyla belirlenmemiştir, hiçbir zorunluluğa tabi değildir ve tüm bu özellikleriyle o özgürdür.²³⁸ İradenin bu özelliğine karşıt olarak tasavvur yani onun nesneleşmesi olan fenomenler dünyasının tümü nedensellik yasasına tabidir ve bu sebeple bu dünyadaki varlıkların davranış ya da hareketlerinin tamamı her zaman, her bir durumda ortaya çıkan sebeplerin kaçınılmaz sonucudurlar, kısacası bir sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu taşımaktadırlar.²³⁹ Bu bağlamda kendinde şey olan irade sonsuza dek ve en yetkin biçimde özgür, onun nesneleşmesi olan tasavvur dünyası ise nedensellik yasasına tabi olarak değişmez bir biçimde belirlenmiştir.²⁴⁰ Ona göre nedensellik yasası istisna tanımamakta; öyle ki havadaki bir toz zerreciğinden iyice düşünülüp tasarlanmış bir insan davranışına kadar her şey nedensellik yasasına boyun eğmektedir.²⁴¹ Tasavvurun belirlenmişliği iki yönlüdür: Hem onda iradenin belirli bir tarzda nesneleşmesi yönüyle belirlenmiştir hem de nesneleşmenin nedensellik yasasına zorunlu olarak tabi olması yönüyle belirlenmiştir. İrade her nesneleşme basamağında ve her nesnede/türde kendini belirli bir tarzda ve karakterde açığa çıkarmaktadır ve bu açığa çıkış nesnenin olduğu şeyi belirlemektedir. Nesnenin irade tarafından bu belirlenişi nesnenin ve türün (bitkinin, hayvanın, insanın vd.) karakterinin belirlenişidir ve iradenin nesneleşmesi olarak her nesne bu belirlenişe uygun hareket etmek zorundadır. İradenin ve tasavvurun zorunluluğunu taşıyan dünya, Schopenhauer’e göre “parçaları bir araya getirilip kurulduktan sonra çalışmaya başlayan saatin deveranı gibidir ve sanki maksadını anlayamadığımız bir makineden ibarettir.”²⁴²

²³⁷ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.223

²³⁸ A.g.e, s.224

²³⁹ Bilmek ve İstemek, s.54

²⁴⁰ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.224

²⁴¹ Bilmek ve İstemek, s.54

²⁴² A.g.e., s.55

Schopenhauer irade ve özgürlük ilişkisinde özgür olanın kendinde şey olan irade olduğunu ve fenomenlerin iradenin kendini açması ve nesneleşmenin nedensellik yasasına tabi olması sebebiyle özgür olmadığı söyler. Cansız maddelerde, bitkilerde ve hayvanlarda türe özgü nitelikler şeklinde ortaya çıkan bu belirlenmişlik, insanda ise karakter şeklinde ortaya çıkmaktadır. İradenin nesneleşmesinin en bireysel basamağı olan insan bir beden varlığı olarak türe özgü nitelikler taşır ve bu nitelikler kalıtım yoluyla diğer fertlere aktarılır. Bu aktarım insanın davranışlarını önceden belirleyen bir zorunluluktur. Bununla birlikte bir irade varlığı olarak insan apriori olarak kendinin özgür olduğunu hisseder ve kendisi için her eylemi olanaklı sayar fakat gerçekte insanın eylemleri karakteri tarafından belirlenmiştir.²⁴³ İnsan özgür değildir çünkü onun eylemlerini belirleyen iki katı zorunluluk vardır. Bunlardan ilki insanın karakteridir, doğuştan gelir ve değişmez, ikincisi de insanı hareket ettiren etkenler ve duygulanımlardır ve bunlarda nedenselliğin kılavuzluğunda dünyanın katı bir şekilde belirlenmiş gidişatıyla zorunlu halde bulunmaktadırlar.²⁴⁴ Schopenhauer karakterin değişmezliğine öyle inanmaktadır ki ona göre bir insanın eğitim alması, dünyayı ve kendini tanıması ona yalnızca daha incelmış güdüler sağlayabilir, ancak insanın kendisi olduğu şey ve onun istemesini belirleyen temel güdüler değişmeden kalacaklardır.²⁴⁵

Schopenhauer insanın özgür bir varlık olduğunu savunan görüşleri eleştirir. Ona göre bu görüşlerin hepsinin düştükleri ortak yanlış insanın bir akıl ve düşünce varlığı olduğundan hareketle, iradeyi düşüncenin bir eylemi olarak görmeleri ve düşünmeyi iradeye öncelermeleri olmuştur. Schopenhauer'e göre insanın özgür olduğunu savunan görüşler insanın bir düşünce ve bilme varlığı olduğunu, düşünme ve bilme faaliyeti sayesinde kendileri nasıl olmak istiyorlarsa öyle olmayı seçebileceklerini ve olabileceklerini, düşünce ve bilme faaliyetinin iradeyi belirlediğini söylerler. Ancak Schopenhauer bu görüşlerin tam tersini savunur. Ona göre irade her şeyden önce gelir ve düşünme ve bilgi iradenin bir görüngüsü üzerinden ortaya çıktığı için iradeyi izler; bu bağlamda insan iradesi aracılığıyla ne ise o olmakta, irade onun karakterini ve doğasını belirlemekte, insan yaşamın seyri

²⁴³ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.227

²⁴⁴ Bilmek ve İstemek, s.55

²⁴⁵ Janaway, s.91

içerisinde kendi karakterini tanımaktadır.²⁴⁶ Schopenhauer'ın bu görüşü insanın irade karşısındaki durumunu anlatan en önemli örnektir. Çünkü o insanın kendine yönelik düşünme, bilme ve tasarımı ile nasıl olmak istiyorsa öyle olacağını savunan görüşü kabul etmemekte ve insanın düşünme ve bilmesine göre değil iradeye uygun şekilde var olduğunu, insanın kendi kendisini kuran bir varlık değil iradenin belirlediği karakterini bilen ve tanıyan bir varlık olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir irade varlığı olan insanda irade insanın karakterini belirleyerek ne ise o olmasını sağlar ve insanın karakterini değiştirmek mümkün değildir; öyle ki bir insanın karakterini değiştirmek demek onu başka bir insan yapmak anlamına gelir.²⁴⁷

Schopenhauer irade felsefesinde ahlaki özgürlük problemini kendinden önceki filozoflardan farklı bir temelde tartışır. Ona göre ahlaki özgürlük problemi metafizik bir problemdir ve fizik dünyada imkânsızdır.²⁴⁸ O, insanın kişisel eylemlerinin hiçbir koşulda özgür olmadığını, bir insan hayatının büyük küçük tüm olayları içinde bütün tecrübî akışı tıpkı bir saatin hareketleri gibi zorunlu olarak önceden belirlenmiş olduğunu düşünmektedir.²⁴⁹ Schopenhauer ahlakı insanın ahlaki karakteri üzerinden tartışır ve insanın sonradan hiçbir koşulda ve hiçbir eğitim metoduyla ahlaklı olamayacağını, ahlakın insanın doğuştan getirdiği bir karakter ve mizaç olduğunu savunur.²⁵⁰ Ona göre “ahlaki ilkelerin ve etiğin bilgisinin insanları erdemli, kutsal kişiler olma konusunda isteklendirmesini beklemek, estetiğin şairler ve müzisyenler esinlemesini beklemek kadar boş bir umut olacaktır.”²⁵¹ Schopenhauer buyurucu, ilkelere dönük bir etik anlayışa sahip değildir; ona göre bencil bir insanı, davranışları daha az zarar veren sonuçlar doğursun diye eğitebilirsiniz; fakat onu daha iyi bir insan yapamazsınız. Çünkü insanın ne olduğu karakteri ve güdülerinde gizlidir ve ahlaki yasalar bir insanı olduğundan daha iyi bir insan yapmak için yeterli değildir.²⁵²

Schopenhauer ahlakın, insanın doğuştan getirdiği karakter ve mizaç özelliği olduğunu söyler. İnsanlar arasındaki ahlaki ve düşünsel farklılıklarında onların sahip

²⁴⁶ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.229

²⁴⁷ A.g.e., s.230

²⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.61

²⁴⁹ A.g.e., s.61

²⁵⁰ A.g.e., s.63

²⁵¹ İrade ve Tasarım Olarak Dünya, s.210

²⁵² Janaway, s.118

oldukları karakter ve mizaç farklılıklarından dolayı olduğunu düşünür. Ona göre insanın ahlaki ve düşünsel karakteri çoğunlukla anne ve babasının karakterinde gizlidir ve insan babasından ahlaki karakterini, annesinden ise düşünsel karakterini almıştır. İnsan doğuştan bilge ve dahi veya kötü ruhlu ve ahmadır; onların sahip oldukları ahlaki ve düşünsel karakterlerle dış görünüşleri arasında da bir uygunluk vardır. Schopenhauer'e göre insan sahip olduğu ahlaki ve düşünsel karakterin izlerini bedeninde taşır ve insan diğer insanlarla karşılaşmalarında onların yüzlerinde ve hareketlerinde onların karakterlerinin izlerini görür. Schopenhauer insanın doğuştan getirdiği mizaç ve karakterinin onun yaşamı boyunca tüm hareketlerini belirlediğini ve onun bunun dışına çıkamadığını düşünür. Ona göre hiç kimse olmak istediği için olduğu kişi değildir ve buna dair isteğinin de önemi yoktur; çünkü insanı yönlendiren onun akıl ve düşünme yeteneği değil, iradenin baskın bir şekilde açığa çıktığı güdüleridir.²⁵³ O insanın ne olduğunun nasıl eylediğini etkilediğini düşünür.²⁵⁴ Ona göre insanın karakteri ve eylemleri arasında öyle kopmaz bir bağ vardır ki; bir insanın karakteri ve onu harekete geçiren güdüler bilindiğinde o insanın bütün eylemlerini önceden tahmin etmek mümkündür.²⁵⁵ Schopenhauer'in ahlaki özgürlük üzerine düşüncelerinin iki temel ilkesi vardır. Ona göre insan doğuştan değiştiremeyeceği bir ahlaki karakter getirir ve insanın davranış ve seçimleri hem doğuştan getirdiği karakteri hem güdülerini hem de yaşadığı nesnel koşullar tarafından belirlenmiştir. Schopenhauer insanın bu durumunu şu sözleriyle tarif eder:

“Kimi durumlarda davranması gerektiği gibi davranmamış olan kimse, o eyleminin yanlışlığını gördüğünde samimi şekilde pişman olur ve bunu tekrar yapması istendiğinde farklı davranacağını söyler ve bu davranış kendisinden tekrar istendiğinde ise tekrar aynı şekilde daha önce davrandığı gibi davranır.”²⁵⁶

Schopenhauer'e göre karakter ve ondan kaynaklanan eylem değiştirilemezdir, akli tercih ve düşünüp taşınmanın karakteri değiştirme ve etkileme gücü çok azdır. İnsanın eylemlerinde özgür olduğunu söyleyenler Schopenhauer'e göre yanılmaktadırlar, çünkü ona göre onlar insanın doğasını anlamaktan çok uzaktırlar;

²⁵³ Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s.68

²⁵⁴ Janaway, s.90

²⁵⁵ A.g.e., s.90

²⁵⁶ Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s.70

insanın bütün hayatı karakteri tarafından belirlenmiştir ve insan hayatı tıpkı bir saatin kurularak çalışması gibi işlemektedir.

Schopenhauer ahlaki özgürlükten değil bir ahlaki belirlenmişlikten bahseder. Ona göre bir insan nasılsa öyle hareket etmek zorundadır ve o insanın kusurları ve erdemleri onun eylemlerinde değil, onun gerçek doğası ve varlığında aranmalıdır.²⁵⁷ Bu bağlamda o teizmin ahlaki sorumluluk fikrini de eleştirmektedir. Çünkü ona göre teizm insanın ahlaken özgür olduğunu söylemekte ve eylemlerinin sorumluluğunu insana yüklemektedir. Schopenhauer'e göre bu yanlıştır, ona göre teizm kabul edilecek olursa sorumluluk insanın yaratıcısında düşecektir.

Schopenhauer'e göre irade-özgürlük ilişkisinde insanın önünde iki seçenek vardır:

“İnsan dünyayı ya zorunluluğun egemen olduğu safi bir makine olarak görme ya da dünyanın bizatihi özü olarak, tezahürü doğrudan değil de öncelikle şeylerin mevcudiyet ve özü olan bir özgür iradeyi kabul etme seçeneğine sahiptir.”²⁵⁸

Ona göre bu seçeneklerden ilki insanı katı bir kadercilik ve determinizme götürecektir ve bu hatalı bir görüş olacaktır. O kendi irade felsefesiyle zorunluluğun her varlığın yapıp etmelerinde var olduğunu fakat her varlığın öz itibariyle özgür olduğunu söyleyerek²⁵⁹, özgürlüğü kader ve tesadüften kurtarmak için onu eylemden varoluşa taşımıştır.²⁶⁰ Çünkü ona göre irade her insanın karakterini belirlemiş olsa bile, o kendi başına aşkınsal olarak özgürdür ve insan iradenin bu özgürlüğünden içkin olarak pay almaktadır. Eğer irade özgür olmasaydı ve tasavvurun bağlı olduğu zorunluluklarla kuşatılmış olsaydı iradenin, yaşama isteğinin insanda inkârı mümkün olamayacaktır.²⁶¹

Schopenhauer irade ve özgürlük ilişkisinde, özgür olanın irade olduğunu ve iradenin nesneleşmesi olan insanın, irade tarafından belirlendiğini ve iradenin bir görüngüsü olarak yeter sebep ilkesinin kalıbına girdiğini söyler. Ona göre

²⁵⁷ A.g.e., s.75

²⁵⁸ Bilmek ve İstemek, s.56

²⁵⁹ A.g.e., s.57

²⁶⁰ A.g.e., s.58

²⁶¹ Sans, s.83

“İnsan bir irade varlığı olduğu için kendini eylemlerinde apriori olarak özgür görür, her insan yaşamın içerisinde her an olduğundan farklı bir tercih yapabileceğine inanır, fakat bu onun başka biri olacağı anlamına gelir ve o kişi a posteriori olarak şaşkınlık içinde özgür olmadığını zorunluluğa bağlı olduğunu görerek; bütün kararlarına, bütün düşüncelerine karşın davranışını değiştiremediğini anlar. Yaşamın başından sonuna dek kendini mahkûm ettiği bir rolü oynamak zorunda olduğu kafasına dank eder. Sanki kendi üstlendiği bu rolü sonuna dek oynamaktadır.”²⁶²

Schopenhauer’e göre insanın eylemleri, onun karakteri ve güdeleri tarafından belirlenmiştir, özgür isteme diye bir şey yoktur; bu sebeple onun etiğinde yapmalısın gibi bir buyruk, bir görev yoktur.²⁶³ İnsana dışarıdan verilecek ahlak kuralları onu daha iyi bir insan yapmaya yetmeyecektir, çünkü insan ne ise odur ve irade her zaman onun aleyhine çalışmaktadır.

Bir irade varlığı olarak insan iradeyi önceleyen bir özgürlüğe sahip değildir. Her şey iradenin hâkimiyeti altında gerçekleşmekte, kör ve nedensiz işleyen irade bütün var olanları belirlemektedir. Ancak iradenin en yetkin ve tam nesneleşmesi olan insan da potansiyel olarak özgür olabilmenin imkânı da vardır; ancak bu özgürlük tek tek her insanın gerçekleştirebildiği bir özgürlük değildir.²⁶⁴ İnsanın irade ile olan ilişkisinin bir sonucu olarak dünya da hem özgür olmayan hem de özgür insanlar birlikte yan yana yaşamaktadırlar.²⁶⁵ İnsan tasavvur olarak dünyanın bir yanılgı, iradeyi gizleyen bir örtü olduğunu fark edip, buna dair üst bir bilinç geliştirdiğinde, yani iradenin genel tabiatına aykırı bir tavır sergilediğinde o özgür olabilir. Bu fark ediş bir özgürlük hamlesinden ziyade iradeye dair içkin bir tecrübeden sonra iradenin tahakkümünden iradeyi yadsıyarak kurtulunabileceğinin sezilmesidir. Schopenhauer, bütün insanlar için geçerli olmasa da sanatta ve çilecilikte iradenin hâkimiyetinden kurtulmanın imkânını görmektedir.

²⁶² İrade ve Tasarım Olarak Dünya, s.58

²⁶³ Janaway, s. 123

²⁶⁴ Kuçuradi, s.62

²⁶⁵ A.g.e., s.62

III.1.2. İradenin Kıskaçında İnsan: Kötülük, Acı, Can Sıkıntısı, Aşk

Schopenhauer için irade amaçsız, nedensiz, bütün varlığı ve oluşu kuşatan sonsuz bir yaşama ve var olma iradesidir, dünya da olup biten her şey de iradenin bir yansıması/somutlaşmasıdır. İnsan iradenin bu sonsuz kendini açma ve var oluş hamlelerini anlamaya çalıştığında fark edeceği tek şey içinden çıkamayacağı bir yaşam çarkının içinde olduğu ve önemli olanın bu çarkın işleyişinin devamlılığı olduğudur. Dünya da var olan her şey irade tarafından belirlenmiştir, iradenin dışında asıl olan bir şey yoktur. Bu durum insanın dünya da ki var oluşunun hem sebebi hem de bedelidir. İradenin insanda açığa çıkışı ilkin onun bedeninde duyulur, irade bedende, bedenün uzuvlarında ve daha sonra güdülerinde, duygulanımlarında ve nihayetinde akıl ve zekâ da açığa çıkar. İradenin insanda kendini açması cansız maddelerden başlayarak, bitki ve hayvanlardan geçerek yaptığı yolculuğun son durağıdır. İradenin insan da kendini açması kendine dair bir bilinç geliştirebilmesinin de imkânını da yaratmasıdır.

Bir ve kendinde şey olan iradenin tasavvur âlemini var etmesi ve çoklukta kendini açmasına damgasını vuran en önemli iki özellik dünyanın iradenin sonsuz kendini açma ve sürekliliğinin mekânı olması ve dünyanın nedensellik ve zorunluluk yasalarına tabi oluşudur. Bu bağlamda irade tatmini olmayan, dindirilemeyen bir isteme olarak tüm var olanlarda açığa çıkmakta ve var olanlar iradenin sürekliliğinin bir teminatı olmaktadır. Aslolan iradenin kendisidir ve var olanlar iradenin sürekliliğinin teminatını sağlamak için sonu gelmeyen bir çaba, çatışma ve rekabetin içinde sürüklenen edilgin varlıklardır. Schopenhauer'e göre bu durum dünyanın kötücül tabiatını belirleyen en önemli unsurdur. Çünkü dünya, ona göre iradenin itmesiyle bitip tükenmeyen bir çaba ve çatışmadır ve bu çaba ve çatışma dinginlik ve huzurdan çok acı ve mutsuzluk getirmektedir.²⁶⁶

²⁶⁶ Saunders, Schopenhauer, s.74

III.1.2.1. Kötülük ve Acı:

Kötülük problemi düşünce tarihinin en karmaşık problemlerinden biridir ve probleme dair hem felsefi hem de dini literatürde birçok tartışma ve açıklama bulunmaktadır. Din felsefesinde bu problem özel olarak *teodise* kavramı ile ifade edilmiştir. Problemin ana fikri insanoğlunun dünya üzerindeki varoluş amacının mutluluğu elde etmek olduğu ve dünyanın bu mutluluğu engelleyen birçok kötülüğü barındırdığıdır.²⁶⁷ Bu bağlamda metafiziksel(insanın doğuştan kötü olması/düşüş fikri), fiziki(deprem, sel vb. doğal afetler) ve ahlaki(cinayet vb.) kötülük şeklinde üç kötülük teorisinin bulunduğunu söylemek mümkündür.²⁶⁸ Bu teorilerin ortak noktası insanın dünya da karşılaştığı acıların varlığı ve bunları anlamlandırma çabasıdır. Kötülük problemi tartışması var olan dünyanın daha iyinin olamayacağı iddiası üzerine temellendirilmiştir. İslâm felsefesinde, olan bu âlemden daha mükemmel bir âlemin olup olamayacağı ve âlemin mükemmelliği konuları üzerine birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu konuyu “*leyse fi’l-imbân ebda’u mimmâ kân/ Var olandan daha mükemmel mümkün değildir*” şeklinde formüle eden düşünür ise Gazzâlî (1058-1111) olmuştur. O, *İhyâ*’da “... Olandan daha güzeli, daha eksiksiz ve mükemmel olanı asla mümkün değildir. Eğer mümkün olup da gücü yetmesine rağmen lütfedip ortaya çıkarmadıysa bu durum ilâhî cömertliği (*cûd*) ters düşen bir cimrilik, adalete aykırı bir zulüm olurdu. Şayet daha güzeline gücü yetmemiş olsaydı, bu da ulûhiyetine aykırı düşen bir acizlik sayılırdı.” demektedir.²⁶⁹ Bu tartışma Batı dünyasına da taşınmış, özellikle Gazzâlî ile birçok konuda benzer düşünceleri olan Leibniz (1646-1716) de bu tartışmaya katılmış, Gazzâlî ile benzer görüşler ileri sürmüştür. Schopenhauer’in kötülük problemini dile getirirken sıkça atıfta bulunduğu Leibniz, problemi “Dünya mümkün dünyaların en iyisidir” cümlesinde olduğu gibi, iyimser bakış açısıyla çözüm getirmeye çalışmıştır.²⁷⁰ Kötülük problemi Schopenhauer’de Leibniz’in düşüncesinin tam karşısında yer alan bir anlayışla ifade bulmuştur.

²⁶⁷ Nurten KirişYılmaz, “Kötülük Probleminden Schopenhauer’in Kötümserliğine”, *Tabula Rasa Dergisi*, Sayı:25, 2009, s.101

²⁶⁸ Yılmaz, s.101

²⁶⁹ Gazzâlî, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. M. Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 403-407

²⁷⁰ Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:14, Sayı:1, 2005, s.168

Kötülük problemi Schopenhauer'in irade felsefesinin ana temalarından biridir. Ona göre amaçsız ve nedensiz irade kendini dünyada kör/bilinçsiz bir şekilde açmaktadır. İradenin yöneldiği ne bir hedef ne de gerçekleştirmek istediği bir amacı vardır; ebedi bir döngü şeklinde yalnızca kendini gerçekleştirmenin peşindedir. Tabiatta ve insanda nesneleşen irade tıpkı yaşamın peşindeki bir avcı gibidir. Her zaman ve her nesneleşme basamağında, bütün türlerde ve bireyde varlığa gelen iradenin doğası sürekli bir isteme, çaba ve yaşam mücadelesi şeklinde kendini göstermektedir. İradenin istek ve ihtiyaçları sınırsız, bitimsiz ve doyumsuzdur²⁷¹, hiçbir tatmin onun şiddetli arzusunu dindirme, taleplerinin önüne nihai bir hedef koyma gücüne sahip değildir.²⁷² Tabiat kanunlarından bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve insana kadar bütün varlıkların birincil doğası yaşamını sürdürmek, kendi türlerini ve bireysel var oluşlarını korumaktır. Bunu sağlamak içinde sürekli bir rekabet ve çatışma içerisindedirler. İrade hem yaşama iradesinin sürekliliğinin sağlanması hem de doyumsuz bir arzu ve isteme olarak ortaya çıkmaktadır. Yaşama iradesinin ebedi döngüsünün sağlanması türler arasındaki rekabet ve çatışmayı, doyumsuz bir arzu ve isteme tarafından itilmeleri de türlerin sürekli bir arayış, ihtiyaç ve çaba içerisinde olmalarına neden olmaktadır. Schopenhauer'e göre kör ve amaçsız iradenin dünyaya vurduğu bu yaşama ve arzulama mührü dünyada ki acı, sefalet, ihtiyaç, keder, mutsuzluk, eksiklik, ölüm ve kötülüğünde kaynağıdır. Ona göre irade için kalıcı bir doyum yoktur, tersine her doyum yeni bir istemenin başlangıcıdır ve dünya arzuların ele geçirilmesi için sürekli bir uğraşın, arzular tatmin edilemediğinde acı ve mutsuzluğun, tatmin edildiğinde ise yeni arzuların peşinde koşmanın sahnelendiği bir sahnedir. İrade bu sahnenin yaratıcısıdır ancak o acı ve mutsuzluktan etkilenmemekte, o sürekli bir çaba ve isteme olarak kendini ortaya koymaya devam etmektedir. İradenin bu özelliğinden dolayı yaşam, fert için mağlup olunacağı kesin olan bir var oluş mücadelesidir; bu sebeple de kötülüğün kaynağıdır ve iradenin kendini devam ettirme tutkusunun gereği olarak yaşam devam ettikçe kötülükte onunla beraber devam edecek, her yerde acı ve sefaletin türlü oyunları sonsuzca

²⁷¹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.233

²⁷² Hayatın Anlamı, s.9

sahnelenecektir.²⁷³ Schopenhauer'e göre insanın bunu görebilmesi ve anlayabilmesi için hastanelere, hapishanelere, savaş alanlarına bakması yeterlidir.

Bir irade varlığı olarak insanın bedeni iradenin yaşama istenci ve arzulama olarak ortaya çıktığı ilk konağıdır. İnsan iradeyi ilkin bedeninde yaşama isteği ve arzulama olarak duyar. Schopenhauer'e göre her insan yaşamı, istek ve isteğe ulaşma arasında bir sarkaçtır. İstek elde edilmediğinde acı ve mutsuzluk, isteğe ulaşma ise doygunluk üretmektedir, ancak ele geçirmek tatminin büyüsünü bozmakta ve sonrasında istek ve gereksinim kendini yeni biçimlerde ve nesnelere yeniden ortaya çıkarmaktadır.²⁷⁴ Schopenhauer istek ve isteğin doyurulması arasındaki aralık ne kadar uzun ise o oranda acı duyulduğunu söyler. Ancak ne olursa olsun insanın acıdan kaçması mümkün değildir; çünkü insan acıdan kaçmak için ne kadar çabalarsa çabalasın istek ve arzular onun peşini bırakmaz, bir acıyı başından attığında o yeni bir arzu olarak bazen bir cinsel istek, bazen tutkulu bir aşk, bazen kıskançlık, nefret, kaygı, yükselme tutkusu, para hırsı, hastalık vb. şekillerde karşısına çıkar.²⁷⁵ İnsan için arzu ve isteğin ne sonu ne de sınırı vardır, insan sürekli arzular ve arzularının peşinde koşar ve bu hali de ona daima acı, mutsuzluk ve sefalet getirir. Çünkü dünya da mümkün olan hiçbir tatmin iradenin sayısız isteklerini doyurmaya, taleplerini karşılamaya yetmez.²⁷⁶

Yaşama isteği/irade yöneldiği nesne ile arasına herhangi bir engel girdiğinde acı, ona ulaştığında ise mutluluk duymaktadır. İradenin varlığa getirdiği bütün canlılarda acıya karşı duyarlık vardır. Ancak acıya karşı duyarlık, onu hissetme ve karşılama derecesi türler arasında değişiklik göstermekte ve iradenin nesneleşmesi yetkinleştikçe çekilen acı da daha görünür ve duyulur olmaya başlamaktadır.²⁷⁷ Schopenhauer'e göre bitkilerde acıya karşı duyarlık yoktur, hayvanlarda ise sinir sistemi en gelişkin olanlar acıyı duyabilirler; ancak acı en yoğun ve somut olarak insanda görünür olur; çünkü insan bilgi ve bilinç varlığıdır.²⁷⁸ İnsan bilgisi ve

²⁷³ Sans, s.8

²⁷⁴ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.238

²⁷⁵ A.g.e., s.239

²⁷⁶ Merhamet, s.9

²⁷⁷ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.234

²⁷⁸ A.g.e., s.234

bilincinin yükseldiği oranda daha fazla acı duymaya başlar. Schopenhauer'in bu görüşünü "bilmek acı çekmektir" sözüyle özetlemek mümkündür.

Schopenhauer'e göre dünyanın herhangi bir yerinde elde edilebilecek büyük şeyler yoktur, dünya acı ve yoklukla doludur, bunların birinden kurtulan için hemen ötede yeni bir acı pusuya yatmıştır.²⁷⁹ Yaşamın özü acıdır, hayat acı ve sefalet sahneleriyle doludur ve insan nereye bakarsa baksın hiç zorlanmadan bu sahneleri görebilir. İnsanın olduğu her yerde bir ihtiyaç ve bu ihtiyaçların doğurduğu acı ve mutsuzluk vardır. İnsanın amaçladığı o mutluluk cennetine varması ve orada dilediğince konaklaması hiçbir zaman bütünüyle mümkün değildir. Schopenhauer için hayatın kuralı sanki "nerede hayat varsa orada acı vardır"dır. Bu ilke onun irade felsefesinin temel karakterlerinden biridir. Schopenhauer acı kavramına farklı bir anlam yüklemektedir. Ona göre insanın istemesi tabiatla uyum içerisinde olduğunda, ihtiyaçları karşılanıp, arzuları hiçbir engelle karşılaşmadığında insan iradeyi duyamaz, ancak ihtiyaçları engellendiğinde ve arzuları tatmin edilmediğinde irade açık olarak kendisini gösterir.²⁸⁰ O insanın ihtiyaçlarının karşılandığı, iyilik ve mutluluk içinde yaşadığı hayatın menfi bir hayat, acı ve mutsuzluk içerisinde yaşadığı hayatın ise müspet bir hayat olduğunu söyler.²⁸¹ Çünkü ona göre iyilik ve mutluluk insanı hissizleştirir ve insanın dünyanın aslını görmesini engelleyerek onu yanıltır; çünkü dünya aslında acı ve sefaletle doludur, ihtiyaçlar kısa süreyle tatmin edilebilir ve bu tatmin olma hali asıl değil bir yanılgıdan ibarettir. Ona göre hayat eğer sonsuz (ölümsüz) ve acısız olsaydı insan dünyanın neden var olduğunu ve neden tam da bu şekilde var olduğunu asla sorgulamayacak, her şeyi olduğu gibi kabul edecektir.²⁸² Ona göre hayatın acı ile dolu olması bilinci uyandıran bir durumdur ve onun acıya yüklediği olumlu anlamın temelinde bu görüşü yatmaktadır.

Schopenhauer isminin felsefe tarihine kötümser filozof olarak kaydedilmesinin sebebi onun irade kavramına yüklediği anlamda yatmaktadır. İrade sürekli ve doyumsuz bir istemedir ve insanın amaçladığı mutluluğa ulaşması hiçbir zaman mümkün olamayacak; o daima bir çaba ve çatışmanın, doyum ve doyumsuzluğun, acı

²⁷⁹ Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, (Çev. Levent Özşar), İstanbul, 2011, s.32

²⁸⁰ Hayatın Anlamı, s.14

²⁸¹ A.g.e., s.14

²⁸² Arthur Schopenhauer, *Üniversiteler ve Felsefe*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.9

ve mutluluğun içinde didinip duracaktır. Ona göre binlerce kişinin mutluluk içerisinde yaşaması, bir kişinin ölüm işkencesi sırasında duyduğu acıyı yok edecek kadar büyük bir haz değildir.²⁸³ Schopenhauer'in karamsarlığı dünyanın acıyla yoğrulmuş tabiatından beslenmektedir. O, Leibniz'in iyimser felsefesinin çok uzağına kendini konumlandırmakta, onun iyimserliğini acılarla dolu dünyanın tam zıttı olarak bulmakta ve "dünya mümkün dünyaların en kötüsüdür", "hayat yaşamaya değmeyen büyük bir çabadır", "hayat denilen mağaza insanın yaptığı masrafları dahi karşılayamaz", "bir insan için doğmamış olmak daha iyi olurdu" demektedir.²⁸⁴ Dünya ona göre, var olan ve olabilecek olan en kötü dünyadır; bu dünyadan daha kötü bir dünyayı hayal etmek bile imkânsızdır, öyle ki biraz daha kötü olsa zaten hiç var olmayacaktır.²⁸⁵ O yaşamı acıklı, üzüntülerle dolu, istenmeye ve katlanmaya hiç değmeyecek bir kötülük sahnesi olarak görmektedir.²⁸⁶ Ona göre kötülük, acı ve çabayla dolu dünyanın silinmeyecek alın yazısıdır ve acının hamurundan yapılan insan için mutluluk hiç gerçekleşmeyecek bir hayaldir.

III.1.2.2. Can Sıkıntısı:

Schopenhauer iradenin insana hazırladığı tuzakların yalnızca acı ve mutsuzluk olmadığını, en az onun kadar tehlikeli bir tuzağın olduğunu da ekler. Bu tuzak can sıkıntısıdır. İnsanın dilediği her şeye, bütün arzu ve isteklerine kavuşması iradenin yatıştırabileceği, susturulabileceği anlamına gelmemektedir. İnsan bütün arzu ve gereksinimlerine kavuşup, ona acı ve mutsuzluk getirebilecek yoksunluktan tam kurtulduğunu düşündüğü anda, irade ona yeni oyununu sahneler ve can sıkıntısı olarak onun karşısına çıkar. Çünkü irade sonsuz bir didinme ve çabadır; o teskin edilemez, doyurulamaz, sürekli bir isteme, çaba, çatışma olarak kendini tekrarlar ve devam ettirir. Schopenhauer insanın irade karşısındaki bu durumunu şu sözlerle dile getirir:

"Bu dünya da neredeyse bütün insanların hayatları boyunca paylarına düşen iş-güç, tasa, kaygı, zahmet, meşakkat ve sıkıntıdır. Bütün arzuları, dilekleri daha doğar doğmaz yerine

²⁸³ Merhamet, s.14

²⁸⁴ Merhamet, s.10, 17; Hayatın Anlamı, s.38

²⁸⁵ Merhamet, s.23

²⁸⁶ Parerga ile Paralipomena I.Kitap, s.181

getirilmiş olsaydı eğer, insanlar hayatlarını ne ile doldururlardı ve zamanlarını ne ile geçirirlerdi?">287

Schopenhauer bu sözleriyle insanın bu dünyadaki şaşmaz kaderini resmeder. Ona göre hayatın arzu ve uğraşları insanın ömrünü doldurur ve onu zamandan, yani can sıkıntısından kurtarır, bu uğraş içerisinde insan acı ve mutluluk arasında gidip gelir; eğer insanın bütün isteklerinin karşılandığı bir hayat olursa insanlar can sıkıntısının pençesine düşerler ve can sıkıntısı ile nasıl baş edeceklerini bulamayarak ya oyun ve eğlenceyle zamanı geçirmenin yollarına başvururlar ya da kendilerini ya da başkalarını öldürürler.²⁸⁸

Can sıkıntısı Schopenhauer'e göre insanın başına gelebilecek en kötü felaketlerden biridir. Arzu ve ihtiyaçlarının tatmini için çabalayan insan acıdan ve kederden kaçmak isterken bir başka tuzak olan can sıkıntısına düşmekten kurtulamaz. İsteme ve acı noktasında hayvanlarla benzeşen insan, can sıkıntısı noktasında onlardan ayrılır; çünkü hayvanlar için can sıkıntısından bahsetmek mümkün değildir. İhtiyaç içerisinde bulunmak yoksunluk ve acı üretirken, bir insan sahip olması gerekenlerden fazlasına sahip olduğunda da can sıkıntısı onu yakalar.²⁸⁹ Schopenhauer can sıkıntısının insan için en büyük belalardan, en büyük cezalardan biri olduğunu söyler. Ona göre hayattaki tek amaçları keselerini doldurmaktan ibaret olup kafalarının içini ölümüne boş bırakan bir sürü sefil yaratığın temel özellikleri can sıkıntısıdır.²⁹⁰ İnsan sahip olma tutkusuyla hareket ederek çok zengin olabilir, istediği her şeyi elde edebilir ve bu sayede mutlu olabilir; ancak bu kez de rahatlığı can sıkıntısı şeklinde bir cezaya dönüşecektir. Çünkü bu insan için acı ve ihtiyaç tatmin edilmiştir, ancak can sıkıntısı ile baş etmek zorundadır ve ondan kurtulmak için her şeyi yapmaya hazırdır. İnsanların seyahatlere çıkışı, oyun ve eğlencelere koşması can sıkıntısından bir an bile olsun kurtulabilmek için başvurduğu yollardır. Schopenhauer can sıkıntısının kökeninde zihinsel körlük veya bölülük ve ruh boşluğunun yattığını ve bu tip insanların sürekli olarak zihni ve ruhu bir şeyle meşgul etmek için dışarıdan gelen bir

²⁸⁷ Hayatın Anlamı, s.17

²⁸⁸ A.g.e., s.17

²⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.35

²⁹⁰ Hayatın Anlamı, s.20

şeye ihtiyaç duyduklarını söyler.²⁹¹ Ona göre insanın can sıkıntısından kurtulması ancak iç zenginlik, yani ruhsal ve zihinsel zenginlikle mümkündür.²⁹² İnsan dışarıya yönelen istek ve arzularının esaretinden iç zenginliği ile kurtulabilir, ancak içinin yoksulluğunu her şeyi dışarıdan alarak zenginleştiremez.²⁹³ Çünkü insan kendi derisiyle sınırlandığı gibi kendi bilinciyle de sınırlanmıştır, hiç kimse kendi bireyselliğinin dışına çıkamaz.²⁹⁴ Bu sebeple içsel zenginlik boş bir kafaya sahip olanlar için her zaman çok uzak bir lütuf olarak kalmaya devam edecek, onlar partiler, oyunlar, geziler ve eğlencelerle can sıkıntısının ağırlığından kurtulmaya çalışacaklardır. Oysa içsel zenginliğe sahip bir adam tek başına kaldığında bile kendi iç dünyasında düşünceleri ve düşleriyle vakit geçirecek, hatta yalnızlığı bir lütuf sayacak, onun zihinsel üstünlüğü iradenin can sıkıntısı olarak hücumuna bir siper olacaktır.

III.2.1.3. Aşk:

Schopenhauer'in insanının hayatı iki ölümcül hatta ilerlemektedir; bir yanda insan arzu ve ihtiyaçların diğer yanda can sıkıntısının tuzağına düşmekten kendini kurtaramaz. Öyle ki acı ve can sıkıntısı insanın mutluluğunun iki temel düşmanıdır.²⁹⁵ Schopenhauer ihtiyaç ve can sıkıntısının yanında insanı ele geçiren diğer bir esaret olarak cinsel istek ve aşkı görmektedir.

Schopenhauer'e göre dünya ne kadar kötü, eksik ve acıyla dolu olursa olsun, yaşama iradesi insanda devam etmekte ve insan yaşama iradesini cinsel istek, aşk ve üreme ile tasdik etmektedir.²⁹⁶ Öyle ki insandaki cinsel ilişki arzusu, insanın bedenindeki yaşamı istemenin kendini en doğrudan ve en güçlü şekilde açığa vurduğu güdüdür.²⁹⁷ İnsanın cinsel isteği ve üremeyi tasdiki yaşama iradesinin insan olarak bir

²⁹¹ Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine, s.36

²⁹² A.g.e., s.36

²⁹³ Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar, s.16

²⁹⁴ A.g.e., s.9

²⁹⁵ Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine, s.35

²⁹⁶ Hayatın Anlamı, s.49

²⁹⁷ Janaway, s.83

kez daha dünyaya gelmesini istemesidir.²⁹⁸ Cinsel istek insanda körce işlemektedir ve bilgi ile yönetilmesi mümkün değildir.²⁹⁹ Schopenhauer'e göre cinsel istek ve üreme insan hayatının en baskın ihtiyaç ve tutkularından biridir. Öyle ki o ne kadar yüksek ve ulvi görünürse görünsün her türlü aşkın bütünüyle cinsel güdüden kaynaklandığını düşünür.³⁰⁰ Aşk ve cinsel istek iradenin sürekliliğinin teminatı ve insanın dünyaya bağlanmasının bir koşuludur. Eğer üreme ve onun insandaki görünümü olan aşk ve cinsel istek olmazsa iradenin türde ve fertte tasdiki tehlikeye girecektir. Bu yüzden irade kendini insanda cinsel istek ve aşk güdüsü olarak ortaya koymaktadır. Schopenhauer bu durumu şu sözleriyle tarif eder: "Belli bir birey üzerinde yoğunlaşmaksızın, kendisini genel olarak bireyin bilincinde cinsel güdü olarak duyuran şey yaşama iradesidir."³⁰¹ Schopenhauer'e göre aşkın ve cinsel isteğin doğası iradenin tasdiki olsa da insan bu durumun farkında değildir ve o aşk için bütün hayatını tehlikeye atabilir, savaşlar çıkarabilir, bütün servetini harcayabilir, makam ve mevkisini feda edebilir, dürüst bir adamken bir hain olabilir; kısacası aşk insana her şeyi yaptırabilecek güçtedir.³⁰² Fakat bu güç aşkın değil Schopenhauer'e göre türün devamlılığı için cinsel isteğin yani üreme arzusunun gücüdür. Schopenhauer aşkın amacının gelecek nesiller olduğunu ve iki aşkın birbirilerinin gözlerine baktıklarında doğacak çocuklarını gördüklerini söyler.³⁰³

Schopenhauer'e göre aşk bireyin iradesinin daha yüksek boyutta türün iradesi olarak ortaya çıkmasıdır ve aşkta gelecekte insan soyunun varoluşu ve özel doğası güvence altında alınmaktadır.³⁰⁴ Schopenhauer'e göre tabiat amaçlarını gerçekleştirmek için her türlü hileye başvurur, aşk her ne kadar yüce görünürse görünsün ve âşık olanlar bunun farkında olmasalar da her insanın amacı belli bir tabiata sahip bir varlığı dünyaya getirmektir.³⁰⁵ Asıl olan iradedir ve bir irade varlığı olan insan cinsel istek ve üreme güdülerıyla irade tarafından belirlenmiştir. Bu güdü insanın doğasıdır ve iradenin sürekliliği ve türün devamlılığına hizmet etmektedir.

²⁹⁸ Hayatın Anlamı, s.52

²⁹⁹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.249

³⁰⁰ Arthur Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.35

³⁰¹ A.g.e., s.37

³⁰² A.g.e., s.35

³⁰³ A.g.e., s.36

³⁰⁴ A.g.e., s.37

³⁰⁵ A.g.e., s.38

Aşkın hedefi çocuktur yani türün başka bir fertte devamıdır ve iki aşığın birbirlerine yönelik artan sevgisi onlardan doğacak yeni ferdin, yani çocuğun yaşama iradesidir.³⁰⁶

Yaşama iradesinin devamı olarak dünyaya gelen çocuk babasından iradesini veya kişiliğini, annesinden zekâsını almaktadır.³⁰⁷ Schopenhauer'e göre her insan aşkla yöneldiği kişide doğacak çocuğunun karakterini ve bedensel yapısını da hayal eder, bir başkasında kendisinde eksik olanı arar ve mükemmel çocuğun ortaya çıkmasını ister.³⁰⁸ Örneğin erkekler kadınlarda uygun yaş, sağlık, iskeletin uyumu, vücut dolgunluğu, yüz güzelliği gibi özellikleri ararken; kadınlar ise erkeklerde uygun yaş, güç, cesaret gibi özellikleri aramaktadır ve insanın bu arayışı türün istemesinin türün istemesinin neslin karakterini garantiye almak için yaptığı bir dışı bir seçimdir.³⁰⁹ Çünkü türün karakteri ferdin karakteri üzerinden devam edecektir ve âşık, çocuğu düşünürken kendi ölümlü varlığını aşacak ve gelecek kuşakta yaşayacak insanı da düşünmektedir. İnsanın cinsel isteği ve üreme hem insanın sınırlı ve ölümlü varlığını yenebileceği, bireysel var oluşunu devam ettirebileceği bir imkânı çocuk sayesinde kazanmakta hem de irade insan türünün devamlılığını çocuk sayesinde güvenceye almaktadır.

Schopenhauer'in irade felsefesinde aşk bir yaşama iradesi ve türün devamlılığının teminatı anlamına gelmektedir. Çünkü iradenin amacı yalnızca yaşamın sürmesi, doğada ki türlerin ne pahasına olursa olsun hayatta kalmalarının sağlanmasıdır.³¹⁰ Önemli olan aşkın ve cinsel isteğin tatmini ya da nasıl birlikte bulunduğu değil, doğacak çocuktur. Âşıkların birbirlerine yönelişlerindeki temel güdü türün devamını sağlayacak ferdi dünyaya getirmek ve kendi sınırlı ve ölümlü varlığını çocuk üzerinden aşmak istemektir. Aşk yani cinsel istek ve üreme tıpkı ihtiyaç ve can sıkıntısında olduğu gibi irade tarafından belirlenmiştir ve ihtiyaç, can sıkıntısı ve aşk yaşama iradesinin tetiklediği insanın üç temel güdüleridir. İrade insanı bu üç temel güdünün içerisine tutsak etmiştir ve insan hayatı boyunca bu esarete mahkûmdur. O ne kadar çabalarsa çabalasın iradenin dünyaya vurduğu bu mührü kıramayacaktır,

³⁰⁶ A.g.e., s.39

³⁰⁷ A.g.e., s.40

³⁰⁸ A.g.e., s.45

³⁰⁹ Janaway, s.85

³¹⁰ Sans, s.87

dünya iradenin açlık, ihtiyaç, arzu, acı, sefalet, mutsuzluk yaratan bir isteme çarkının rüzgârıyla dönmektedir. Schopenhauer bu döngünün kırılmazlığına öyle inanmaktadır ki ona göre;

“En iyimser insanı hastanelere, yoksul yurtlarına, ceza evlerine, işkence odalarına, köle pazarlarına, savaş alanlarına, infaz yerlerine... Götürseydik o da sonunda olanaklı dünyaların en iyisinin neye benzediğini görecektir.”³¹¹

Schopenhauer’e göre hayat aslında olmaması gereken bir şeydir, ancak hayata gelen insan bundan tam olarak kurtulmasa da iradenin bu sonsuz çarkından çıkabilmenin, ona uşaklık etmekten kurtulabilmenin yollarını da aramalıdır.

III.1.3. İradeye Evet veya Hayır: Sıradan İnsan, Sanatçı, Deha, Merhamet, İntihar ve Çilecilik

Schopenhauer’in irade ve tasavvur olarak dünyasında insan hem belirli bir mekânda ve zamanda ortaya çıkmış, var olan başka şeylerle ilişkileri olan bir beden varlığı hem de hissedilen, arzu ve ihtiyaçları olan, arzu ve ihtiyaçlarını gidermek için çabalayan bir isteme varlığıdır.³¹² İradenin nesneleşmesi olan dünyada çokça tür ortaya çıkmış ve nesneleşerek türlerde kendini açan irade cansız maddelerden insana doğru gidildikçe giderek artan bir seçiklik ve tamlığa kavuşmuştur. İradenin kendini açması olarak insan, türler arasında bireysel karakteri en yüksek türdür ve her insan ferdi sahip olduğu bireysel karakterin belirleyici olduğu bir yaşama iradesine sahiptir. İnsan öncelikle bir beden varlığıdır, irade ilkin kendini gövdede açmakta, insanda arzu ve tutkuların kaynağını yaratmaktadır, gövde yaşama iradesinin en belirgin olarak hissedildiği yerdir. İrade bedenden yükselerek insanda zekâ ve akli yaratmıştır fakat zekânın ve aklın işlevi bedende olduğu gibi yine irade tarafından belirlenmiştir. Ancak Schopenhauer’e göre insan sıradan bilgisini, isteme ve arzularını, doğasından gelen çatışmayı aşabilecek, iradeye hayır diyebilecek bir potansiyele de sahiptir.³¹³

³¹¹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.244

³¹² Saunders, s.58

³¹³ Janaway, s.31

Schopenhauer'ın irade felsefesinde insan irade karşısındaki durumuna göre dört farklı gruba ayrılır. Bunlar: sıradan insan, sanatçı, deha ve çilecidir. Bu dört farklı grubu birbirinden ayıran ilke insanın iradeye evet yahut hayır diyebilmesi, bedeni ve aklını iradenin hizmetine sunması yahut iradenin hizmetinde olmayı reddetmesidir.

İradenin tahakkümünden kurtulma imkânı ilkin deha görülür; çünkü deha şeyleri herhangi bir amaç için ve göründükleri haliyle değil, aslını bilen insandır. İkinci imkân sanattadır; sanatçı sanat sayesinde dünyanın perdesini kaldırmakta ve şeylerin özüne ilişkin estetik bir deneyim sunmaktadır. Üçüncü imkân merhamettedir; insanın hiçbir amaç ve çıkar gözetmeksizin kendi bencil varlığını aşarak, yaşamak için değil yaşatmak için diğer varlıklara sarılmasıdır. Dördüncü imkan ise insanın bedeninin ve benliğinin arzularını yenerek dünyanın ayartmalarından kendini kurtarabilmesidir.

III.1.3.1. İradeye Evet: Sıradan İnsan

Sıradan insan Schopenhauer'e göre bir beden varlığı olarak bilgisi nedensellik yasası ile sınırlanmış, yani tasavvurlar/fenomenler düzeyinde çokluğun bilgisine sahip olan ve bir irade varlığı olarak iradenin belirlediği zihinsel ve ahlaki karakteri nasıl ise öyle davranan insandır.

Schopenhauer'ın sıradan insanının en önemli özelliği bilgisi fenomenal dünyanın bilgisi ile sınırlıdır³¹⁴ ve bu bilginin en önemli özelliği de hem kaynağı hem de doğası itibarıyla bütünüyle iradenin hizmetinde olmasıdır.³¹⁵ Sıradan insanda tasavvurun zorunlu olarak tabi olduğu yeter sebep ilkesine bağlı bilgiden başka bir şey yoktur. Bu bilgi tek tek şeylerin yani fenomenlerin bilgisidir, bu bilgi düzeyinde fenomenlerin ideasına dair bir bilgi söz konusu değildir.

İnsan bir beden varlığı olarak nesnelere tabi olduğu yasalara tabidir ve dünya ile olan ilişkisi bu yeter sebep ilkesi tarafından belirlenmiştir. Bedenin dünya ile

³¹⁴ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.122

³¹⁵ A.g.e., s.123

kurduğu bağ bütünüyle ilişkiseldir ve beden varlığı olarak insan dünyadaki nesnelere tek tek şeyler ve onları birbirleri ile olan bağları içerisinde bilmektedir. Yani sıradan insan şeylerin gerçek doğasını/nesnelerin ideasını değil, onları dünyada bulunuşlarına göre ve onlarla kurduğu ilişkiye göre fenomenal düzlemde bilgiye sahiptir.³¹⁶ Schopenhauer'e göre tek tek şeylerin bilgisinden ideanın bilgisine geçme, ansızın ortaya çıkmaktadır, bu ortaya çıkışta bilgi bilen öznenin yalnız iradenin hizmetinde olan bir insan olmakla kalmayıp, bilginin saf öznesi olarak iradenin hizmetinden kurtulmasını sağlamaktadır.³¹⁷ İnsanın bilginin saf öznesi olması nesnelere yeter sebep ilkesine göre ve diğer nesnelere arasındaki yeri ve iradenin onlarla olan ilişkisine göre değil yalnızca o nesnenin saf seyrine dalması ve onun ideasının bilgisine ulaşması demektir.³¹⁸ Schopenhauer bilginin saf öznesi olma halini şu sözleriyle tarif eder:

“Bir kişi aklın gücüyle yükseltilerek şeyleri görme bakımından alışlagelen yolu bırakarak, yeter sebep ilkesinin kalıpları onu itelese bile yalnızca nesnelere birbirleriyle olan ilişkisini izlemeye son verir... Aklının bütün gücünü algılamaya verir, bir ağacı, dik bir kayalığı, bir yapıyı bütünüyle algılamaya dalar. Bütün bilincini gerçekten var olan doğal bir nesnenin sessizce, derin derin düşünülmesiyle doldurur. Bu düşünüşte kendi bireyliğini, istemesini unuttur, salt saf özne olarak, nesnenin tertemiz bir aynası olarak ortaya çıkar.”³¹⁹

Schopenhauer insanın dünyayı algılayan ve bilen bir özne olarak şeyleri yalnızca iradenin itmesi ve iradeye hizmet edebileceği ölçüde bilmesini değil, şeyleri nasılsa öyle ve onları diğer nesnelere olan bağlarından soyutlayarak, bir tür paranteze alarak bilmesinin ancak onu iradeye hizmet etmekten kurtarabileceğini söyler. Sıradan insanın bilgisi tasavvur olarak dünyanın algısal bilgisidir ve ancak insan bilginin saf öznesi olmasıyla irade olarak dünyayı keşfeder ve tasavvurun/fenomenlerin ideasını bilme durumuna erişebilir. Schopenhauer'in fenomen-idea ve kendinde şey üçlemesi ile kurduğu bilgi teorisinde amacı kendinde şey olan iradeyi onun nesneleşmesinden ayırt edebilmek ve iradenin cansız maddeden insana doğru giderek daha seçik ve tam olarak ortaya çıktığı nesneleşme basamaklarını(ideaları) onların yeter sebep ilkesinin

³¹⁶ A.g.e., s.123

³¹⁷ A.g.e., s.123

³¹⁸ A.g.e., s.123

³¹⁹ A.g.e., s.123

kalıpları içerisindeki fenomenal var oluşundan, insanın tikel bilgisinden ayırt edebilmeyi öğrenmektir.³²⁰

Sıradan insanın bilgisi daima zaman, mekân ve nedensellik yasalarına tabi olan tek tek nesnelere bilgisidir. O hiçbir zaman fenomenlerin ötesinde bir bilginin arayışı içerisinde değildir. Bilgisi daima kendine dönüktür, yani öznedir. Kendi öznelliklerine, kendi ihtiyaç ve isteklerinin giderilmesine uygun olan nesnelere yönelmektedirler. Sıradan insan bir irade varlığı olarak kendi istemesi, ihtiyaçları ve arzularının nesnelere ve bu nesnelere nasıl, ne şekilde ve ne zaman ulaşabileceğini bilir. Sıradan insan daima şimdi ile kuşatılmıştır, her yerde arkadaşlar edinir ve günlük yaşamından memnundur.³²¹ Schopenhauer'e göre sıradan insan doğanın her gün binlercesini ortaya çıkardığı bir seri üretilmiştir, şeyleri hiçbir zaman bütünüyle çıkarsız, kendisiyle ilgisiz olarak değerlendiremez.³²² Sıradan insan şeylere, ancak kendi istemesi ile bir ilişkisi var ise dikkat eder ve bu ilişkilerin bilgisinden başka bir şey istemez, o dikkatini bir şey üzerine uzun uzun veremez, onun arayışı yalnızca ihtiyacı ve istemesi ölçüsündedir, bunun dışındaki hiçbir şey onu ilgilendirmez.³²³ Yaşamda yalnızca kendi yoluna bakar ya da herhangi bir zamanda kendi yolu olabilecek şeylere bakar. Yaşam olarak yaşamın kendisi üzerine kafa yormak için zamanını boşa harcamaz. Onun bilgisi yalnızca kendi önünü aydınlatan cılız bir lamba gibidir.³²⁴ Doğada yalnız başına kalmak sıradan insanın hoşuna gitmez, daima bir arkadaşına ihtiyaç duyarlar, çünkü onların bilgisi istemeye bağımlıdır ve istemeyi harekete geçirecek içsel zenginlikten yoksundurlar, daima dışarıdan istemeyi tetikleyecek koşulları arayıp dururlar. Sıradan insan zihinsel bakımdan yetersizdir, akıllarını irade için uyarıcı dürtüleri harekete geçirmek için kullanırlar, sadece zamanlarını nasıl harcayacaklarını düşünürler; çünkü zamanı değerlendirebilecekleri herhangi bir zihinsel yeteneğe sahip değildirler, bu sebeple iradenin en büyük tuzaklarından olan sıkıntısına da çok çabuk yakalanırlar, bu sebeple de can sıkıntısının ilaçları olarak daima kalabalıklara, eğlencelere, danslara, kâğıt oyunlarına koşarlar.³²⁵ Sıradan

³²⁰ A.g.e., s.128

³²¹ A.g.e., s.134

³²² A.g.e., s.135

³²³ Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar, s.37

³²⁴ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.136

³²⁵ Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine, s.39

insanın mutluluğu kendi dışında şeylere mala, mülke, şana, şöhrete, kadın ve çocuklara, dostlara veya topluma bağlıdır, o bunları yitirdiğinde büyük bir acının ve mutsuzluğun içine düşer, çünkü sıradan insan daima kendi dışına bağımlıdır, onun istemesinin uyarıcıları her zaman dışarıdan gelmektedir.³²⁶

Schopenhauer iradenin hizmetinde olan sıradan insanı “cam kenarı sakinleri” olarak betimlemektedir.³²⁷ Bu insanlar zamanlarının çoğunu endişelenmeksizin, tam bir zihinsel tembellik içerisinde cam kenarında gelip geçeni seyreden insanlar gibidir. Schopenhauer’e göre insanların çoğu bunu itiraf etmeseler de hayatlarında düşünceye mümkün olduğunca çok az yer vererek, düşünmek yerine dürtü ve eğilimlerinin itmesiyle yaşama yolunu seçmektedirler. Onların seçtiği bu yol aklın ve bilginin değil kör iradenin, insanda isteme ve ihtiyaç olarak ortaya çıkan dürtülerinin yoludur.

İrade akli sürekli meşgul ederek kendi hizmetine koşmakta, ihtiyaçlar, istekler bir türlü dinmeyen arzular irade tarafından akla hücum etmekte ve akla bu ihtiyaç ve istekleri gidermesinin yollarını bulmasını emretmektedir. Akıl bu yolları bulup ihtiyaçları karşıladığında da bu kez akli can sıkıntısı ile boğmaya çalışarak, onun kendi yolunu aydınlatmasını engellemeye çalışmaktadır. Ancak akıl kendini iradenin esaretinden kurtardığında, düşünmesi ve bilmesi iradeye hizmet için değil, nesnelere ideasını bilmeye yönelik olduğunda, iradenin perdesi açılmakta ve aslında akıl iradenin onu sürekli kendi hizmetine koştüğünü fark ederek dünyanın aynası olmaktadır. Bunun yolu da ilk olarak iradeye hayır demekten geçmektedir. Schopenhauer iradeye hayır deme imkânını ilk olarak dehanın yüksek zihinsel potansiyelinde ve sanatçının estetik temasında bulmaktadır. Ona göre bilgiye ve zekâyâ kul olmadıkça dünya derdinden kurtuluşun çaresi yoktur.³²⁸

³²⁶ A.g.e, s.51

³²⁷ Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.7

³²⁸ Sadi Irmak, *Schopenhauer – İrade Felsefesi*, İkbâl Kitabevi, İstanbul, 1962, s.53

III.1.3.2. İradeye Hayır: Sanatçı ve Deha

Schopenhauer'e göre "insan hem iradenin karanlık bir dürtüsü(üreme organları buna örnektir) hem de bilginin sonsuz, özgür, duru, dingin saf bilme öznesidir(beyin buna örnektir)."³²⁹ İrade hem insanın yaşamsal faaliyetinin gerçekleştiği bedeni hem de beden bir parçası olarak zihni (beyin) yaratmıştır. Beden ve zihin tamamıyla iradenin kendisi için yani ona hizmet amacıyla var olmuşlardır; fakat insan zihin sayesinde kendini sadece bir tasavvur/beden varlığı olarak değil bir irade varlığı olarak tanıma, kendine yönelik bir bilinç geliştirme potansiyeline de sahiptir.³³⁰ Schopenhauer insanın bir beden ve isteme varlığı olarak hem irade hem de yeter sebep ilkesi tarafından belirlendiğini ancak bu belirlenmişliği fenomenal bilginin üzerine çıkararak aşabileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre insanda onun dışında hiçbir varlıkta olmayan kendi var oluşuna hayret etme, kendi var oluşunu problem edinme tarafı vardır.³³¹ O insanın kendi varlığı üzerine düşünmesi ve hayretinin onun metafizik ihtiyacı olduğunu ve bu yönüyle insanın metafizik bir varlık olduğunu söyler.³³² Ona göre sıradan insanın bunu başarması mümkün değildir, çünkü o tasavvur olarak dünyanın bilgisine dalmış ve iradenin amaçlarına hizmet etmektedir. Sıradan insanın zihni tek bir şeyin peşindedir; o da bireysel istemesinin nesnelere elde etme yolları ve imkânlarını bulmaktır.³³³ Schopenhauer bir insan zihinsel bakımdan ne kadar aşağıda ise, var oluşun kendisinin ona şaşırtıcı gelmeyeceğini, her şeyin var oluş itibarıyla ona doğal görüneceğini söyler. Çünkü bu kişinin akli ve bilinci güdülerini aracılığıyla iradenin hizmetine adanmıştır ve bu kişi dünyayı bütünsel ve nesnel olarak kavramaktan uzaktır.³³⁴ Peki, dünyanın fenomenal bilgisinin üzerine çıkabilecek, aslında kendinde şey olan iradenin kendini açması olan dünyanın üzerindeki örtüyü (Maya) kaldırabilecek olan kişi kimdir? Schopenhauer'e göre bu kişi sanatçı ve dehadır.

Schopenhauer'e göre sanat şeyleri yeter sebep ilkesinden bağımsız görme yoludur, saf seyre dalıdır, estetik temaşadır; sanatta tasavvur olan dünyanın bütün

³²⁹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.153

³³⁰ Bilmek ve istemek, s.13

³³¹ Üniversiteler ve Felsefe, s.7

³³² A.g.e., s.7

³³³ Bilmek ve İstemek, s.18

³³⁴ Üniversiteler ve Felsefe, s.8

görüntülerinde ki öz, yani idea kavranır; nesne bütün ilişkilerinden soyutlanır ve ne ise o haliyle yansıtılır veya yeniden yaratılır.³³⁵ Sanatı sıradan düşünceden ayıran en önemli özellik onun şeylerin özlerine dair yansız bir tefekkür, idealar üzerine bir tefekkür oluşudur, çünkü sanat neden ilkesinden bağımsız bir bakış olduğundan şeylerin özleri olan idealar, eserinde net olarak belirmektedir.³³⁶ Sanat insana ideaları, çeşitli basamaklarda nesneleşen iradenin ve nesnelere özünü ve yapısını, insanı konu edindiğinde insanı insan yapan şeyi, hayvanda hayvanın ne olduğunu, ağaçta ağaçlığı gösterir.³³⁷ İdeaların kavranabilmesi için geçerli tek yol sanattaki iradeye tabi olmayan tavırdır ve bunu en iyi başarabilen kişi sanatçı ve dehadır.

Schopenhauer dehayı şöyle tanımlar: “Deha, kişinin kendisini saf algı durumunda tutma, kendini algıda yitirme, bilmenin saf iradesiz öznesi olma, bilgiyi iradenin hizmetinden çekip alma yetisidir.”³³⁸ Deha kendi çıkarlarından, amaçlarından soyutlanmış saf bilen özne konumundadır ve onda sıradan insanın çok üzerinde bir zekâ ve anlayış yeteneği vardır.

İradeye evet ve hayır arasındaki ayırıcı çizgi insanın bilgisi ve bilme eylemindeki aktif rolüne göre çizilmektedir. Sıradan insan her zaman tek tek şeylerin yani tikelin öznel bilgisine sahiptir, deha ise tikelde tümeli kavrayan, bilginin saf iradesiz öznesi olan kişidir; çünkü Schopenhauer’e göre bilgi ancak evrensel olana yöneldiğinde iradeye hayır diyebilmekte ve iradeden kurtulabilmektedir.³³⁹ Aklın iradenin hizmetinde olması onun yaşama iradesini güçlendirecek ve devamlılığını sağlayacak nesnelere yönelmesi yani istemesinin ve ihtiyaçlarının akli yönetmesidir. Ve aklın bu amaçla ürettiği bilgi yalnızca isteme ve ihtiyaçlarına ulaşmasını sağlayacak şeylerin bilgisidir. Ancak akıl tek tek şeylere ve öznel ihtiyaçlara değil sanatın ve bilimin peşine düştüğünde, şeylerin idealarını araştırdığında, tikelin değil tümelin bilgisine ulaşmayı hedeflediğinde iradenin hizmetinden çıkabilecektir.³⁴⁰

³³⁵ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.132

³³⁶ Sans, s.56

³³⁷ Kuçuradi, s.22

³³⁸ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.133

³³⁹ Üniversiteler ve Felsefe, s.14

³⁴⁰ A.g.e, s.14

Deha daima huzursuzdur, hep bir arayış içerisinde, yüce ve güzel şeylere büyük bir tutkuyla bağlıdır ve hayal gücü çok yüksektir. Deha yaşamın kendisi üzerinde durur, her şeyin ideasını kavramaya çalışır, bunu yaparken yaşamda kendi yoluna bakmayı sık sık boş verir, üstün zekâsı sayesinde bir süreliğine bile olsa iradeye uşaklıktan yakasını kurtarabilir ve onun bilme yetisi dünyayı açığa çıkaran bir güneş gibidir.³⁴¹ Deha iradeye hizmet etmek için gerekenden daha fazla gelişmiş bir bilme yetisine sahiptir, öyle ki dehaya sahip bir kimsenin üçte ikisi zihin, üçte biri istemedir, normal insanlarda ise bunun tam tersi söz konusudur.³⁴² Dehayı sıradan insandan ayırıcı niteliği olan bilgisi nesnelere yönelik bilgi değildir, o yeter sebep ilkesine uyan ilişkilerin bilgisini bir yana bırakmıştır; bunu yapmasının sebebi onların idealarını görmek, nesnelere kendini algıda ortaya çıkaran gerçek doğalarını keşfetmektir ve onun keşfettiği tek bir şey bütün bir türü temsil etmektedir.³⁴³ Deha yeter sebep ilkesinden bağımsız bir bilme yeteneğine sahiptir, onda bireysel şeylerin değil, o şeylerin dayandığı ideaları bilme yeteneği vardır.³⁴⁴ O kendisinde ki büyük zihinsel güçler sayesinde nesnelere iradenin hiçbir müdahalesi olmaksızın saf bilgi amacıyla canlı bir ilgi gösterir.³⁴⁵ Deha için bilgi bütün hayatının hedefi ve amacı, onun birincil varoluşu, bedensel ihtiyaçları ve istekleri ise onun ikincil varoluşu olmuştur.³⁴⁶ Deha dünyanın kendisini gördüğü göz, yani tek tek şeyler değil, tekilde evrenseli gören, özelliğin değil nesneliliğin peşinde olan yüksek zihin ve algı insanıdır.³⁴⁷

Schopenhauer'e göre sanat dünyanın aynasını yaratmaktır ve sanatçı kavradığı ideayı eserinde başkalarına ileten kişidir. O bize eserleriyle, şeylerin öz yapısını gösterir, bize gözlerini ödünç verir.³⁴⁸ Sanatçı eserinde saf ideayı yeniden üretir, onu gerçekliğinden soyutlar ve dünyayı onun gözlerinden görülmesi için eserine aktarır.³⁴⁹ Schopenhauer'e göre şeylerin ideasını kavrama yeteneği her insanda ortak olarak vardır, eğer böyle olmasaydı insanlar sanat eserlerinden estetik bir zevk alamazlardı;

³⁴¹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.136

³⁴² Janaway, s.103

³⁴³ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.143

³⁴⁴ A.g.e., s.143

³⁴⁵ Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine, s.48

³⁴⁶ Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine, s.12

³⁴⁷ Janaway, s.103

³⁴⁸ Kuçuradi, s.22

³⁴⁹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.144

ancak sanatçı estetik zevkin yöneleceği eseri yaratmaları bakımından sıradan insandan farklıdır.³⁵⁰ Estetik deneyim bir nesnenin hangi amaçları, gereksinimleri ve çıkarları karşıladığını düşünmeden, dikkatini yalnızca nesnenin kendisini algıda sunduğu haline vererek ona karşı bütün arzulardan kurtulma, kısacası nesneye karşı hiçbir beklenti içinde olmadan onu seyretmektir.³⁵¹ Sanatçı ve deha ister müzik olsun, isterse de felsefe, şiir veya resim eserlerini hiçbir amaç ve çıkar gözetmeksizin yaratırlar; onlar eserlerinde hiçbir maddi kazanç gözetmekler ancak sıradan insanların ortaya koydukları eserlerin tamamı hayatta pratik faydaya yöneliktir ve bir kazanç beklentisi ile yapılmaktadırlar.³⁵² Schopenhauer sanatta ve çıkar gözetmeksizin bilme eyleminde peşinde olduğu soru insanın istemesiyle hiçbir ilgi kurmadan bir nesne ile nasıl ilişki kurulabileceği, bilme faaliyetinin iradenin çıkarlarını gözetken güdülerini harekete geçiren yollar aramak için değil, dünyanın saf ve estetik temasına nasıl dönüşebileceği ile ilgilidir.³⁵³

Schopenhauer'e göre sanatçı hangi sanat formunda olursa olsun sıradan deneyimin üzerine çıkabilen, tasavvurun ardındaki ideaları iradeden bağımsız temaşa edebilen kişidir.³⁵⁴ Resim, mimari, şiir, drama, roman ve müzik sanatçının dünyaya dair estetik temasının eserleri, dünyanın saf aynalarıdır. Sanatta insanın öznel/bireysel istemesi susmakta ve dünyanın nesnel hali ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer'e göre türler/idealar iradenin nesneleşmesinin daha yüksek ve daha düşük basamaklarına göre bir hiyerarşi oluştururlar, bu hiyerarşide en altta doğa güçleri en üstte ise insan bulunur.³⁵⁵ O türler arasında yaptığı bu hiyerarşik ayrımı sanatta da yapar. Ona göre ister resim olsun, isterse şiir, heykel veya müzik sanatların hepsinin ortak bir amacı vardır; o da kendini nesneleşme basamaklarında açığa çıkaran iradenin idealarını eserde canlandırmaktır.³⁵⁶ Sanatçı estetik seyre dalışı içerisinde nesnelere ideasını sezgisel olarak kavramaktadır, bir sanatçının eseri ile diğerinininki yahut bir sanatla diğeri arasındaki fark sanat eserinin yansıttığı ideanın

³⁵⁰ A.g.e., s.144

³⁵¹ Janaway, s.96

³⁵² Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine, s.61

³⁵³ Janaway, s.96

³⁵⁴ A.g.e., s.105

³⁵⁵ A.g.e., s.106

³⁵⁶ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.190

iradenin hangi basamağını canlandırdığıdır.³⁵⁷ Schopenhauer sanat eserinin yansıttığı idealar ile (cansız maddeler, doğa olayları, bitkiler, hayvanlar ve insan) sanat dalları (mimari, heykel, resim, şiir, edebiyat, müzik) arasında bir bağ kurarak, en yetkin sanat eserinin en yüksek ideaları yansıttığını söyler. Ona göre mimari doğa yasaları olan yerçekimi, sertlik, akışkanlık vb. ile ilgili olan maddesel ideaları konu edinmekte ve mimari eserler çoğunlukla pratik amaçlar için kullanıldıklarından sanat eseri olmaları bakımından en aşağı kategoride yer alırlar.³⁵⁸ O mimarının ardına resim ve heykeli yerleştirir; resim ve heykelde sanatçı cansız nesnelere, tabiat olaylarını, tarihsel olaylar yahut tabiat sahnelerini eserine aktardığında daha zayıf bir değere sahipken hayvanları veya insanı konu edindiğinde daha güçlü bir sanat eseri olurlar.³⁵⁹ Bu sanatların ardına da şiir ve tragedyayı yerleştirir. Sanatçının şiirde ve tragedyada insana dair saf bir öz yakalayabilmenin imkânı vardır. Schopenhauer mimari, heykel, resim ve şiirin tasavvur dünyası aracılığı ile ve şeylerin özyükümlerine yönelik estetik ve sezgisel bir bakış ile yaratıldıklarını ve dünyanın saf aynası olduklarını söyler.³⁶⁰ Ancak o tüm sanatların zirvesine müziği yerleştirir; ona göre diğer sanatlar iradeyi idealar aracılığı ile ifade ederken, müzik iradeyi tıpkı idealar gibi ifade eder, iradenin yeniden üretimi olur, diğer sanatlar tasavvur olarak dünyaya ihtiyaç duyarlarken müziğin buna ihtiyacı yoktur.³⁶¹ Müzik bu dünyayı hesaba katmaz, fenomenal dünyadan bütünüyle bağımsızdır, bu yapısından dolayı da ideaların değil doğrudan iradenin bir kopyasıdır.³⁶²

Bir irade varlığı olan insan daima eksik bir varlıktır, çünkü o hiç doymayan bir isteme ve ihtiyaç ile kuşatılmıştır. İnsan daima ister, isteğinin yerine gelmesi onu mutlu ederken, ihtiyaçlarının karşılanmaması acıyı doğurur, ancak isteklerinin tümüyle doyurulması mümkün değildir; çünkü her bir doyum yerini daha fazla istemeye bırakır. Schopenhauer doyumunu dilenciye verilen sadakaya benzetir, dilenci eline geçirdiği parayla yalnızca gününü kurtarmıştır ancak yarın ihtiyaçların onu

³⁵⁷ A.g.e., s.190

³⁵⁸ Janaway, s.107

³⁵⁹ A.g.e., s.108

³⁶⁰ Sans, s.60

³⁶¹ A.g.e., s.69

³⁶² Işık Eren, *Sanat ve Bilgi İlişkisi - A.Schopenhauer ve M.Heidegger'in Sanat Görüşleri*, Asa Kitabevi, Bursa, 2006, s.41

yeniden esir alacaktır.³⁶³ Schopenhauer göre insanın bilincini istekle doldurması, sürekli bir ümit ve arzuya kendini bırakması istemenin kölesi olmasına neden olur ve hiçbir zaman kalıcı mutluluğa ulaşamaz. Ancak insan bilincini istemeye kölelikten kurtardığında, istemesinin dikkati onun devindiricilerine(arzu, ihtiyaç, güdü) yönelmez ve insan nesnelere istemesiyle ilişkilerinden bağımsız olarak kişisel bir çıkarı olmadan kavrar.³⁶⁴ Schopenhauer'e göre insanın bu duruma erişmesi onu iradenin esaretinden kurtarır ve huzura kavuşmasını sağlar. Bu durum istemenin yadsınması ile gelen bir acısızlık durumudur, bu haliyle insan görünenlerin bilgisinden ideaların bilgisine yükselmiş istemesiz saf bilme öznesidir.³⁶⁵

Schopenhauer iradenin esaretinden kurtuluşun yolunu gösterse de bu herkes için mümkün ve kolay olan bir kurtuluş değildir. Çünkü insan baştan sonra iradenin nesneleşmiş halidir ve irade onun bedeninde saf bir isteme ve güdü olarak ve zihninde istemesini gerçekleştirmesini sağlayacak bilgi olarak varlığını devam ettirmekte, onu acı ve mutsuzluğa sürüklemeye devam etmektedir. Sanat insan için kendi kendisiyle mücadele halinde olan iradenin kasırgası içinde kısa bir dinlenme, geçici bir çözümdür.³⁶⁶ İnsanın iradenin esaretinden kurtulmasının kesin çözümü ahlaki bir tercihe dayanan merhamet ve çileciliktedir. Çünkü sanat her ne kadar dünyanın saf temasını verse ve insan bilginin saf öznesi olarak nesnelere onların idealarına yükselse de onun bu hali ertelenmiş bir acısızlık halidir. Schopenhauer'e göre iradenin boyunduruğundan kurtulmanın kesin çözümü şeylerin idealarına yönelik saf bir temaşa veya bilmenin saf öznesi olma hali ile değil iradenin reddi ve tevekküldür; estetik temaşa ve bilmenin saf öznesi olma durumu iradenin gerçek yüzüne dair insanın bilincini yükseltmesi bakımından, sanat insana ahlaki bir formasyon kazandırmakta ve dünyanın örtülerini kaldırabilmenin ufkunu yaratmaktadır.³⁶⁷ Ancak iradenin nihai yadsınma imkânı, iradeye hayır demenin en üst makamı merhamette ve çilecilikte bulunmaktadır.

³⁶³ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.145

³⁶⁴ A.g.e., s.146

³⁶⁵ A.g.e., s.147

³⁶⁶ Sans, s.73

³⁶⁷ A.g.e., s.76

III.1.3. İradeye Hayır: Merhamet, İntihar ve Çilecilik

Schopenhauer'e göre irade kendinde şey olarak amaçsız, nedensiz, bilgisiz, karşı konulamaz bir dürtüdür; o cansız maddelerde, bitkilerde, hayvan ve insanın bitkisel tarafında ki nesneleşmesinde bilinçsiz, körce ilerler. Bu ilerleyiş onun aslında bir yaşama iradesi olmasından ileri gelmektedir. Aslolan daima iradenin kendisidir, o kendinde şeydir, dünyanın özüdür; dünya ise iradenin bir yansıması, görüntüsüdür ve ancak irade var olduğu müddetçe yaşam ve dünya vardır.³⁶⁸ Hayat öncelikle bilgi olmaksızın, bilinçsiz, amaçsız ve nedensiz, kör bir şekilde yaşama iradesidir ve iradenin nesneleşme basamakları olan bütün türler ve fertler irade tarafından yaşama isteği ile güdülenmişlerdir, onlara hâkim olan ilk ve en kuvvetli güç bu yaşama isteğidir.³⁶⁹ Schopenhauer'e göre irade bütün türlerde ve fertte yaşama isteği olarak kendi varlığını güvenceye almıştır, onlarda ve onlar sayesinde var olmaya devam eder. İradenin bütün basamakları içerisinde yalnızca insan kendine dönük bir bilinç geliştirebilme ve iradenin sonsuz döngüsünü fark ederek ona hayır diyebilme potansiyeline sahiptir. İradeye hayır diyebilmenin ilk örneği bilgide ve sanatta görülür. Dahi ve sanatçı nesnelere ilişkiselliğinden soyunarak ve dünyanın saf seyrine dalarak nesnelere ideasını keşfetme yeteneğine sahiptir. Onlar bunu sahip oldukları zihin gücü ve estetik hamle ile başarabilmektedirler. Deha hiçbir fayda ve beklenti gözetmeksizin nesnelere ideasını keşfederken, sanatçı estetik temasını sanat eserine yansıtarak dünyanın aynasına dönüşür. Hem dahi hem de sanatçı zihinsel üstünlükleri sayesinde akli iradenin hizmetinden çıkarabilmeyi başarabilmişlerdir. Schopenhauer'e göre aklın ve bedenir iradenin hizmetinden çıkabilmesinin diğer bir yolu ise merhamet ve çileciliğidir. İnsan merhamet sayesinde kendi bencilliğini ve kendini koruma güdüsünü aşarak kendisi için yaşamak yerine başkaları için yaşamayı seçerek, çileci ise irade tarafından itilen dürtülerini yadsıyarak çeşitli zihinsel ve bedensel pratikler ile iradeyi yenebilmektedir. İnsanın iradenin esaretinden kurtuluşu dahi ve sanatçıda akıl/zihin ve estetik alanda gerçekleşirken merhamet ve çilecilikte ahlaki/etik bir tavır alışla irade yadsınmaktadır.

³⁶⁸ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.211

³⁶⁹ A.g.e., s.211

III.1.3.3. Merhamet:

Merhamet kavramının Schopenhauer'in irade felsefesinde önemli bir yeri vardır. O merhamette hem iradenin boyunduruğundan kurtulmanın imkânını hem de ahlakın temelini görür.

Dünyanın ve bütün var olanların ilk ilkesi olarak iradenin sonsuz döngüsü yaşamda hiç bitmeyen bir çabanın, sürekli bir didinmenin, çatışmanın, bencilliğin, acının da kaynağı olmuştur. İrade her bir nesneleşme basamağında kendine karşı mücadele içerisindedir, çünkü kendi dışında bir şey yoktur, irade her zaman açtır, kendi kendini kemirip durur ve bitmeyen bir yarışın, acının ve sıkıntının sebebi olur.³⁷⁰ İrade için önemli olan daima görünür olduğu türün devamlılığının sağlanmasıdır ve onun için ferdin hiçbir önemi yoktur. İradenin bu doğası hem tabiattaki canlılarda hem de insanda ilk olarak kendini koruma dürtüsünün gelişmesine ve onda bencil bir tabiatın oluşmasına neden olmuştur. İnsan daima kendisini düşünür, kendi arzu ve isteklerinin peşinden koşar, yaşama iradesi onu kendi ihtiyaçları ve mutluluğunun peşinde koşması için sürekli iter. İnsanda iradenin bu tazyikinden kaçmak yerine daha çok ister ve isteklerini gerçekleştirebilmek için her şeyi yapar. Onun istemesinin odağında yalnızca kendi istemesi ve istemesinin tatmin edilmesi vardır. İnsanın var olma ve iyi durumda olma isteği ondaki egoist tabiatın en belirgin yanlarıdır.³⁷¹

Schopenhauer bir insanı harekete geçiren üç temel etik nedenden bahseder; bunlar bencillik, kötülük ve merhamet duygularıdır; bu üç duygu her insanda az ya da çok vardır ve insanların davranışlarını belirler.³⁷² Bencillik insanın kendi rahatını ve refahını arzulamasıdır ki bu arzular sınırsızdır, kötülük başkasının acı içinde olmasını istemektir ve merhamet de başka insanın rahatını ve refahını arzulamak, iyi durumda olmasını istemektir.³⁷³ Schopenhauer bencillik ve kötülükten doğan davranışların ahlaki kabul edilemeyecek derecede kötü davranışlar olduğunu ve ahlaki davranışların

³⁷⁰ Sans, s.80

³⁷¹ Janaway, s.129

³⁷² Merhamet, s.75

³⁷³ A.g.e., s.75-76

merhametten doğan davranışlar olacağını söyler.³⁷⁴ İnsanın ilk iki nedene göre hareket etmesi yaşama iradesine paralel olarak ortaya çıkan bir durumdur. Çünkü irade insanda yalnızca kendine dönük isteklerin tatminine zorlar ve acıdan kaçmak için başkalarının acı duymasını görmezden gelebilir, hatta kendisi acı verebilir; ancak insanın başkasının acısına ortak olmayı istemesi/merhamet, yaşama iradesinin tam tersi yönde hareket etmesi, kendi istemesinin yerine başkasının istemesini koyarak iradenin tahakkümünden kurtulması demektir. Bencillik ve kötülükte insan yalnızca kendi tekil varlığına hapsolmuş, bütün var olanlar içerisinde kendi istemesi istikametinde ve bu istemenin önüne çıkan bütün engelleri kaldırmak için elinden gelen her şeyi yaparak hareket etmekte; kendisi de acı geçen, mutsuz olan bir varlık olsa da bir başkasının acısını fark etmek ve onu dindirmek için çaba göstermemektedir. Schopenhauer insan davranışlarının temelinde bencilliğin bulunduğunu; insanın kendi varlığını korumak, acıdan uzak durmak ve yaşayabileceği tüm hazlara ulaşmak için her şeyi yapabileceğini söyler. Ona göre bencil insanın ilkesi şu sözlerdir: “Her şey benim içindir ve başkaları için olan bir şey yoktur.”³⁷⁵ Bencilliğin karşısında ise merhamet duygusu vardır, bencil doğasıyla kendine kapanan insan merhamet ve duygudaşlık ile başka insanlara, başka isteklere, başka acılara açılır.

Schopenhauer’in insanı iradenin tahakkümünden kurtaracak ve ona iradeye hayır deme imkânı verecek olan merhamet, bir duygudaşlık ahlakıdır. Schopenhauer için ahlaklılık bir “meli, malı” gibi yapmalısın buyruğu³⁷⁶ yahut bir görev meselesi, rasyonaliteyle temellendirilebilecek bir şey değildir, dünyayı ve kendini doğru görme meselesidir.³⁷⁷ Ona göre ahlak dışarıdan herhangi bir soyut kavram veya bilgi yoluyla öğretilemez, ancak sezgisel bir bilgi ile açığa çıkabilir, bu bilgi de başkalarını tanımak, onların benliğinde kendi özünü tanımakla elde edilir.³⁷⁸ Ancak duygudaşlık, başkalarının beni ile kendi beni arasında bağ kurma durumu, ahlakı doğurabilir, bu duygudaşlığın temelinde de merhamet vardır.

³⁷⁴ A.g.e., s.76

³⁷⁵ A.g.e., s.58

³⁷⁶ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.282

³⁷⁷ Janaway, s.118

³⁷⁸ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.275

Bir irade varlığı olarak insan kendini daima biricik bir varlık olarak görür ve öncelikle kendi arzu ve ihtiyaçlarının tatmin edilmesini ister. Bunun yanında insan aynı zamanda bir tasavvur varlığıdır yani istemesinin yanında bilen öznedir ve bu yönü ona bu evrende yalnız olmadığını kendi dışında başka benlerle birlikte yaşadığını ve onlara benzediğini tecrübe etme imkânını verir. İnsan eğer çokluk olan tasavvur âleminden Birlik olan iradenin idrakine erişebilir ve tüm dünyada hüküm süren iradenin belirlediği yazgıyı fark edebilirse çokluktan ve biriciklikten, Birliğe geçiş yapabilir. İnsanın kendine kapanmaktan çıkarak başka benlere açılarak onlarla özdeşlik kurma süreci iki adımla gerçekleşir. İlk olarak insan kendi bireysel varlığında isteyen, arzulayan, acı çeken ve eksik bir varlık olduğunu fark eder. Daha sonra ise insan kendine dair bilincini başka benlere genişleterek onların kendisi gibi acılarla dolu bir ben olduklarını fark ederek onlarla arasında bir bağ kurar ve sempati ve duygudaşlık temelinde diğer benlere yakınlaşır, onların acısına ortak olmak ister. Merhamet duygusu sayesinde karşısındaki kişinin sevinç ve acılarını paylaşır.³⁷⁹ İnsanın başkalarının acısına ortak olmayı istemesi insanın tabiatına yani iradenin doğasına aykırıdır çünkü irade insanda daima bencilce bir tabiatı besler. İşte Schopenhauer insanın başka insanların da kendisi gibi ölümlü ve acı çeken bir varlık olduğunu fark edip onlara açılmasında, onların acılarına ortak olmayı istemesinde yani merhamette hem iradenin reddinin imkânını hem de ahlakın temelini bulur.

Schopenhauer'in duygudaşlık ahlakı ondaki birlik düşüncesinin bir eseridir. Ona göre bütün var olanlar Mutlak ve Bir olan iradenin tezahürüdürler ve görünüş âlemi çokluk âlemi olsa da bütün varlık Bir olan iradenin eseridirler. Bu anlamda bir insanın kendine dair bilinci ve bilgisi aynı zamanda bütün insanlara dair bir bilgidir. Schopenhauer insanın bu durumunu Hindu metinlerinden ödünç aldığı "*Tat twam asi*" –sen busun, bütün bunlar sensin- sözüne dayanarak açıklar. Tat twam asi, insanın başkalarının acılarını kendi öz acısıymış gibi hissettiği bir irade birliğidir ve ancak bu şekilde bir içselleştirme ve merhamet etiğiyle kötülüklerin önüne geçilebilir.³⁸⁰ Bir insan ile diğeri arasında bir fark yoktur, onlar dünya da aynı kaderi paylaşmakta aynı acı ve istemenin esaretinde yaşamaktadırlar. Schopenhauer duygudaşlıkta tüm varlıkların birliğini idrak etmenin imkânını bulur; irade ona biricik olduğunu fısıldasa

³⁷⁹ Merhamet, s.53

³⁸⁰ Senail, Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2009, s.72

da insan çokluk âleminde diğer varlıklar arasında bir varlık, aslında bir hiç olduğunun farkına varabilir.³⁸¹

Schopenhauer duygudaşlığın nasıl ahlakın temeli olabileceğini şu örnekle açıklar:

“Diyelim ki epeyce bir geliri olan, ama bunun pek azını kendine harcayan, gelirinin bütün geri kalanını sıkıntıdaakilere veren bir adamla karşılaştık. Bu adam fazlaca zevk sürmeden, konforsuz yaşayıp gidiyor. Biz onun bu hareketini açıklamak istediğimizde şunu buluruz. Bu adam öteki insanlarla kendisi arasında, insanın kendisiyle başkaları arasında yaptığı genel ayırmadan daha az ayırım yapmaktadır.”³⁸²

Schopenhauer çoğu insanın kendisiyle başkaları arasında büyük ayrımlar yaptığını, başkalarının çektiği acılara kayıtsız kaldığını, hatta bu durumdan haz duyabildiğini, bu kişiler yakınları bile olsa onların yardımına koşmadığını, insanın başkalarına koşmasının fedakârlık gerektirdiğini söyler. Ona göre insanın kendi benliği ile başkaları arasında yaptığı ayırım tasavvura aldanması, varlıkların özündeki birliği görememesidir. Bu insan iradenin kısılcığında, kendi bireysel arzu ve ihtiyaçlarına gömülü olarak yaşayan ve kendi arzularını elde etmek için başkalarına kötülük yapmaktan sakınmayan insandır. Oysa irade bütün görüngülerin kendisidir, bütün görüngülerden ve çokluktan bağımsızdır.³⁸³ Schopenhauer bencil insanın karşısına merhamet ve feragat ahlakı ile hareket eden insanı koyar.³⁸⁴ Bu ne bir ahlaki ilkedir ne de çoğu insan bunu başarabilir. Onun merhamet ve fedakârlık ahlakı dediği şey insanın kendi beni ile diğer benler arasında bir fark olmadığını bilgisine ulaşan insan da görülür. Schopenhauer bu durumu Vedalardan aldığı “Tat twam asi” (Bu sensin Kendi tekliği içinde bir şeyin bütün dünya ile özdeşliği) sözüyle açıklar. Bu insan artık diğer benleri kendinden ayırmaz, başkalarının acısı ona kendi acısıymış gibi görünür, başkalarının acısını yüklenir, başkalarının acılarını dindirmek için kendi istek ve arzularını yadsır, kendi bireyselliğini öldürür, dünyadan el çeker.³⁸⁵ Tasavvur olarak dünyayı aşan ve iradenin her şeyi kuşatan birliğine ulaşan insan dünyayı tanır, onun doğasını kavrar, dünyanın doğum ve ölüm, boş didinme, çatışma, dur durak

³⁸¹ Sans, s.101

³⁸² İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.279

³⁸³ A.g.e., s.282

³⁸⁴ A.g.e., s.280

³⁸⁵ A.g.e., s.280

bilmeyen acılarla dolu olduğunu ve bütün var olanların bu acıyla kuşatılmış olduklarını görür.³⁸⁶ Ve aslını fark ettiği dünyanın bağlanmaya değmeyeceğini ve elinden geldiğince başkalarının acısını dindirmesi gerektiğini düşünür. Böylelikle merhamet ve başkalarının acısına ortak olmak iradenin tahakkümünden kurtulmak için bir yola dönüşür.

III.1.3.4. İntihar:

İnsan acıdan ve felaketlerden, sefaletle dolu bireysel yazgısından kaçmak için ölümü bir tercih olarak görebilmekte, kendi yaşamına son verdiğinde acılarının, hayal kırıklıklarının da son bulacağını düşünebilmektedir. Peki, durum gerçekte böyle midir? Schopenhauer'e göre intihar doğaya sorulmuş ve cevabını bekleyen bir sorudur ve cevabı bulan insandan onu dinlemek mümkün değildir. Schopenhauer insanın iradenin tahakkümünden, acı ve mutsuzluktan kurtulmak için intiharı tercih edişini bir çözüm olarak görmez. Ona göre intiharın irade üzerine herhangi bir etkisi yoktur; çünkü intihar türü değil bireyi inkâr eder ve irade için tek gerçeklik türün sürekliliğidir.³⁸⁷ İrade hiç ara vermeksizin milyonlarca yeni yaşamlar yaratmaya devam etmektedir. Schopenhauer intiharı bir istisna dışında çıkış yolu olarak görmez; ona göre yalnızca gönüllü açlık/ölüm orucu dolayısıyla gelen ölüm de insan istemesini susturabilmiş ve iradenin boyunduruğundan kurtulabilmiştir.³⁸⁸

Schopenhauer insanın bir yandan yaşamı istediğini onayladığını ama diğer yandan yaşamın kendisine getirdiği yükten, onun işkencelerinden bunalabileceğini, özellikle de kendi kişisel talihine düşen kötülöklere katlanacak gücü bulamayabileceğini ve ölümü bir kurtuluş olarak arayabileceğini söyler.³⁸⁹ Ancak bu durumda olan bir insanın kendi canına kıyması ona kurtuluş getirmeyecektir; çünkü yaşam yaşama isteğinde güvenceye alınmıştır. Bu sebeple Schopenhauer için intihar boş ve aptalca bir eylemdir.³⁹⁰ Çünkü intihar sefalet ve mutsuzluk dünyasından

³⁸⁶ A.g.e., s.284

³⁸⁷ A.g.e., s.300

³⁸⁸ Sans, s.107

³⁸⁹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.218

³⁹⁰ A.g.e., s.219

gerçek kurtuluşun yerine sadece zahiren, kurtuluş gibi görünen bir yanılgıyı koymaktır.³⁹¹ Yaşama isteği tek gerçeklik ve kendinde şey olduğu için fiziksel güçle yok edilemez, fiziksel güç iradenin yalnızca o andaki görüntüsünü yok edebilir.³⁹² İradenin tahakkümünden kurtuluş bilgi olmadan mümkün değildir. İnsan iradenin tahakkümünden acılardan değil zevklerden kaçarak kurtulabilir. İnsanın kendi acılarını tümüyle dindirmek için yaşamına son vermesi iradenin tahakkümünden kurtuluş değil, iradenin sürüklediği felaketlerden yalnızca biridir ve iradenin reddi değil, onun onaylanmasıdır.

III.1.3.5. Çilecilik:

Bir insan iradenin hükümranlılığına boyun eğdiğinde ve istemesi irade tarafından belirlenmeye devam ettiğinde daima eksik bir varlık olarak kalmaya mahkûmdur. Çünkü onun istekleri, ihtiyaç ve arzuları irade tarafından belirlenmekte, bu yüzden bitmeyen bir istek ve ihtiyaç listesinin altında ezilmekte, acı ve mutluluk onun için mutlak anlamda elinde olmayan durumlara dönüşmektedir. Ancak insan bu esareten tümüyle kurtulabilmeyi, dünyadan kalıcı bir şekilde el çekmeyi de düşünür ve bunun yollarını arar.

Schopenhauer'e göre iradeyi reddetmenin vardığı en son nokta mutlak acısızlık durumudur. O bu durumu ifade etmek için Budizmin kavramlarından biri olan Nirvana/Hiçlik kavramını kullanır. Ona göre insan dünyanın yüzündeki peçeyi kaldırdığında iradenin ona oynadığı oyunun farkına varacaktır. Bu oyun insanın daha doğar doğmaz acıya ve ölüme yazgılı oluşu ve bu dünyadaki var oluşunun kör iradenin kendini onda tesadüfen açması olduğudur.

Schopenhauer'e göre insan bireysel istencini yok etmediği sürece huzura erme imkânını bulamayacaktır. İradenin çarkından mutlak çıkış yalnız çilecilikle; yani insanın istek ve arzularını öldürmesi ve dünyadan el etek çekmekle mümkündür; bu da dünyaya ilgisizlik, tevekkül, perhiz/oruç, ürememe, gönüllü yoksulluk, tefekkür ve

³⁹¹ Hayatın Anlamı, s.83

³⁹² İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.302

mistisizm ile gerçekleştirilebilir.³⁹³ Ancak bu yolla insan gerçek kurtuluşa erebilir ve dinginliğe kavuşabilir.

Schopenhauer tevekkülün yaşama olduğu gibi razı olma, yaşamı her biçimde onaylama, ölüm korkusunu yenme olduğunu söyler.³⁹⁴ Tevekkülü insanın kendi doğumunun ve ölümünün elinde olmadığını, dünyanın acı ve sefaletlerle kuşatılmış bir yer olduğunun farkına varma ve bu dünyada başına gelenlere razı olma (amor fati) ve dünyaya kayıtsız kalma; kısacası dünyanın üzerindeki örtüleri kaldırma ve onu olduğu haliyle seyretme olarak betimlemek mümkündür. İnsan artık başına gelen her acıyı, her kötülüğü, her rezaleti hoş karşılar, seve seve kabullenir; onun bu kabullenışı iradenin kendi varlığını ele geçirmesinin önüne geçer.³⁹⁵ O artık hiç gerçekleşmeyecek arzu ve umutların peşinden koşmayı bırakır ve olana olduğu gibi razı olur.

Beden yaşama isteğinin taşıyıcısıdır ve beden var oldukça yaşama isteği kendisini duyurmaya devam eder.³⁹⁶ İnsan kendi yaşamını sürdürebilmek için birçok bedensel ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaçları elde etmek için de sürekli çabalar, bazen çabası bedensel ihtiyaçlarının çok üzerine çıkar ve arzu bedenini esir alır. Bununla birlikte beden ne kadar güçlü olursa insanın istemesi de o derece güçlü ve buyurgan olur. Schopenhauer perhizi iradenin susturabilmesinin araçlarından biri olarak görür; öyle ki ölüm orucu iradenin reddinin en uç örneklerinden biridir.

Yaşama isteğinin insanda en güçlü hissedildiği güdü cinsel istektir. İnsan iradenin ona oynadığı gizli oyunun farkında varmaksızın aşk ve cinsel arzunun peşinde bir ömür harcayabilir. Schopenhauer'e göre irade üremeyle türün sürekliliğini garanti altına almıştır. Eğer insan iradeye hayır demek, onun boyunduruğundan çıkmak istiyorsa bunu başarabileceği en zor tercihlerden biriyle yani cinsel isteği reddetmekle yapabilir.³⁹⁷ Üreme yaşama iradesinin sürekliliğinin en büyük teminatıdır; bu sebeple de üremeyi reddediş iradenin inkârı için en kökten çözümlerden biridir.

³⁹³ Sans, s.119

³⁹⁴ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.218

³⁹⁵ A.g.e., s.286

³⁹⁶ A.g.e., s.294

³⁹⁷ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.253

Yoksulluk da hem ihtiyaçların karşılanmasını için gereken maddi güçten feragat edilir hem de daha önemli olarak iradenin sürekli aşığılanmasına hizmet etmesi amaçlanır.³⁹⁸ Yoksulluk sayesinde insan isteklerin doyurulması ve yaşamda zevk veren şeyleri elde etmek artık mümkün olmayacaktır. Schopenhauer zenginlik içerisinde bir prens olarak doğan Buda'nın yoksulluğu tercih edişini övgüyle asıl çilecilik örneği olarak gösterir.³⁹⁹

Çileciliğin özü yaşama isteğinin yadsınması, insanın iradenin oynadığı yaşam oyunundan çekilmedir. Schopenhauer'e göre bütün dinlerin özünde, Hristiyanlık'ta, İslam'da, Hinduizm'de veya Budizm'de çileci yaşam dünyadan mutlak kurtuluş ve arınma yolu olarak gösterilmektedir.⁴⁰⁰ Azizler ve ermişler çileci yaşamın en büyük örnekleridir. Onlar yaşama iradesinden, var oluş çatışmasından benliklerini sıyrabilmiş ahlak kahramanlarıdır. Onlara göre dünya da her ne varsa aslında hiçtirler ve var olanlara dair her isteğin insanın nefsinde öldürülmesi gerekmektedir.⁴⁰¹ Schopenhauer insana ne zenginliğin, ne onurun, ne bilginliğin onu var oluşunun düşmüş olduğu acıyla dolu çukurdan çıkaramayacağını, mutluluğu ona sağlayacak şeyler ile onu yanıltanları birbirinden ayırması ve dünyanın peşinden koşmaması gerektiğini göstermiştir.⁴⁰² Özü acı ve kötülükle dolu olan dünyada yapılması gereken en iyi şey iradeye hayır diyebilmek ve yaşama isteğine yüz çevirebilmektir. Çileciliğin yolu yaşamı sevmeme, dünya da ne varsa onu istememe, isteklerden arınma, cinsel zevklerden uzaklaşmadır.⁴⁰³ Bu yolu seçen insan bir gün gelip çatacak ölüm saatini bir kurtuluş olarak görerek, dünyanın ona sunduğu içi boş ayartıcıları elinin tersiyle bir kenara iterek hayatın sonunu sükûnetle bekleyen insandır.⁴⁰⁴

Schopenhauer'e göre mutlu bir hayat imkânsızdır; insan için en iyi yol iradenin tahakkümünden kendini kurtarabilmenin savaşını verdiği kahramanca bir hayatı sürdürmektir. İradenin özüne dair farkındalık ve inkâr bir defada olup biten ve kurtuluşu getiren bir durum değildir. İnsanın iradeye, yaşama isteğine karşı sürekli

³⁹⁸ A.g.e., s.286

³⁹⁹ Hayatın Anlamı, s.57

⁴⁰⁰ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.287

⁴⁰¹ Büyük Tedirginler, s.36

⁴⁰² Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, (Çev. Cemal Atila), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.28

⁴⁰³ Büyük Tedirginler, s.37

⁴⁰⁴ Hayatın Anlamı, s.55

savaşması ve onu yenmesi gerekmektedir. İnsanın amacı iradeyi yok etmek ve yerine saf bir acısızlık hali ve bilincini yerleştirmek olmalıdır; bu çabasının mükâfatı da yok olup gitme/hıçlık anlamına gelen Nirvana'ya erişme olacaktır.⁴⁰⁵

III.2.1. Hint Mistisizmi ve Nirvana:

Hinduizm ve genel olarak doğu düşüncesine dair fikirler Schopenhauer felsefesinin temel kaynaklarından biridir. Öyle ki ona göre Hint mitolojisi yaşam ve ölüme dair anlatılarıyla bütün mitolojilerin en bilgesidir.⁴⁰⁶ En yüksek insan bilgeliği olarak gördüğü Upanişadlar'a ve Vedalar'a ulaşabilmesi yaşadığı yüzyıl için en büyük armağandır.⁴⁰⁷ Onun 1813 senesinin sonlarına doğru Hinduizm ile tanıştığı düşünülmektedir.⁴⁰⁸ O hem ana eseri olan İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'da hem de diğer eserlerinde isteme, kendinde şey, görünüş kavramlarını; dünyadaki acı, kötülük, ölümlülük, arzu ve insanın durumunu; acılardan kurtulmak için izlenmesi gereken yol olarak çileciliği açıklarken Hinduizm ve Budizm'e atıflar yapmaktadır.

Schopenhauer irade felsefesini inşa ederken Platon ve Kant gibi filozofların varlık ve bilgi felsefelerinden, onların idea ve kendinde şey kavramlarından yararlanmış, Kant'tan mülhem fenomenal âlemi ve Platondan mülhem idealar âlemini kendi felsefi sisteminde kullanmıştır. Onun dünyayı tasavvur olarak kurgularken kullandığı yolu bir bilgi ve varlık felsefesi olarak nitelemek mümkündür ve burada batı felsefesi geleneğine sadık kalarak ilerlemiştir. Ancak Schopenhauer dünyaya etik bir yorumda getirmiştir. Ona göre dünyanın manevi-ahlaki değil, sadece maddi bir anlama sahip olduğunu iddia eden görüşler en büyük ruhi terslikten kaynaklanan hazin bir yanılgı içerisindedirler.⁴⁰⁹ Onun irade felsefesi hem ilk varlık ve var olanları ve insanın dünyadaki yerini hem de bunun insan için anlamını dair bir çözümlemedir. Schopenhauer sıklıkla dünyanın acı, aldanış, illüzyon, yaşamaya değmeyen bir çaba

⁴⁰⁵ Büyük Tedirginler, s.37

⁴⁰⁶ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.212

⁴⁰⁷ A.g.e., s.263

⁴⁰⁸ Nicholais Moria, "Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri", Çev. Ahmet Aydoğan), *Schopenhauer*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s.98

⁴⁰⁹ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, (çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.181

olduğunu zikretmiş ve bu görüşünü temellendirirken Hinduizm'in kavramlarına müracaat etmiştir.

Schopenhauer'in dünyaya dair değerlendirmeleri onun etkilendiği doğu felsefi gelenekleri olan Hinduizm ve Budizm'den izler taşımaktadır. O tasavvur/görünüş olarak dünyayı nitelerken Hindu metinleri olan Upanişadlar'da karşılaştığı "Maya (ilüzyon)" kavramını kullanmaktadır. Hinduizm'de bir illüzyon/aldaş ve gerçeğin önünde bir perde olarak dünya Maya kavramı ile ifade edilmekte ve insana bu perdeyi yırtmasını öğütlenmektedir.⁴¹⁰ Schopenhauer'e göre iradenin hizmetinde olan insanın gözü Maya'nın perdesiyle örtülmüştür, Kendinde şey ona gösterilmez, böyle bir insana ancak principium individuationis içindeki tasavvur olarak dünya gösterilir.⁴¹¹ Bu sebeple onun bilgisi tek tek şeylerle sınırlıdır ve o asla şeylerin doğasını ve Birliğini göremez, o Maya'nın peçesiyle aldatılmıştır. Bir insanın görüşünü Maya'nın peçesi ne ölçüde örttüyse o kendini o ölçüde diğer var olanlardan ayırır ve farklı sayar.⁴¹² O acıyı başka bir şey, hazzı başka bir şey olarak görür; ona bir adam işkenceci, bir adam katil, bir şehit, bir adam masum olarak görünür; bir yerde adalet diğer yerde ceza, bir yerde bolluk diğer yerde yoksulluk görür; ancak tüm bu görüntülerin ardındaki yasayı ve bu görüntülerin ardında aslında İradenin yattığını anlayamaz.⁴¹³

Onun Hint mistisizminden ödünç alarak irade felsefesinde kullandığı diğer bir kavram ise "Tat tvam asi (Bu sensin: Kendi tekliği içinde bir şeyin bütün dünya ile özdeşliği)" kavramıdır.⁴¹⁴ Bu kavramı o iradenin bütün dünyanın özü oluşunu ve varlıktaki Birliği ifade etmek ve merhamet ahlakını temellendirmek için kullanmıştır. Bu birliğe ulaşan insan principium individuationisin yani tasavvur olarak dünyanın ötesini görür ve İradenin bütün görüngülerin kendisi/özü olduğunu anlar.⁴¹⁵ Böylece o

⁴¹⁰ Janaway, s.33

⁴¹¹ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.259

⁴¹² A.g.e., s.271

⁴¹³ A.g.e., s.259

⁴¹⁴ Janaway, s.33

⁴¹⁵ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.261

çokluktan Birliğe ererek; acı çekeninde acı verenin de aynı kişi olduğunu; bütün var olanların ardında bir ve tek İradenin yatını fark eder.⁴¹⁶

Schopenhauer hem “Maya” kavramıyla tasavvur aleminin insan için bir illüzyon, aldanış ve iradenin asıl varlığını örten bir perde oluşunu hem de “Tat twam asi” kavramıyla da iradenin görünüşte bütün var olanlarda farklı görünse de öz olarak bütün var olanlardaki içkin birliğini ifade etmiştir. Schopenhauer’in irade felsefesinin ana kavramlarını temellendirmek için Hinduizm’in kavramlarına müracaat etmesi, onun Hinduizm’den esinlendiğini ve dünyanın temellendirilmesinde ortak düşüncelere sahip olduklarını göstermektedir. Çünkü Hinduizm’in temel iddiası da tıpkı Schopenhauer’in felsefesinde olduğu gibi dünyanın bir görüntü ve acı kaynağı olduğu, tüm yaşama hükmeden, yok edilmesi imkânsız bir varlık ilkesinin olduğu (Brahman)dur.

Hinduizm ve Budizm’e göre varlığın temelinde arzu, acı ve hayal kırıklığı vardır; yeryüzündeki hiçbir varlık devamlı değildir, bütün varlıklar doğmanın, yaşlanmanın ve ölmenin zorunluluğuna tabidirler; ölüm dünya için bir son değildir çünkü onu daima yeni bir bedende yeni bir doğum izler; birinin yaşamında çektiği acıların bedeli, onun bu dünyadaki bir sonraki yaşamında (reenkarnasyon) hem de aynı acılarla mutlaka ödenmelidir; insanda daima yaşama karşı bir susuzluk ve arzu vardır; kim içerisindeki arzu güdüsünü öldürürse o yaşam çarkından, yeniden doğumdan ve acılardan kurtulur ve Nirvana denilen dingin ruh durumuna kavuşur.⁴¹⁷ Hinduizm ve Budizm’de Nirvana’ya ulaşma doğum, yaşlılık, hastalık ve ölümün olmadığı bir duruma erme olarak görülmektedir.⁴¹⁸

Schopenhauer Hinduizm ve Budizm’de kendi felsefi sistemine paralel düşünceler bulur. Çünkü hem Hinduizm’de hem de Budizm’de dünya acılarla dolu bir sahne, yaşam bir aldanış, insan sonlu, arzu ve ihtiyaçlarının esiri bir varlık olarak görülür ve insanın istemeyi reddederek hiçliğe ulaşması öğütlenir; çünkü en yüksek iyilik Nirvana’dır, yani insanın kendisini ihtiras ve iradenin en asgari seviyesine

⁴¹⁶ A.g.e., s.262

⁴¹⁷ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s.45-46

⁴¹⁸ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.265

indirmesi ve iradeyi yadsıyarak acılardan kurtulmaktır.⁴¹⁹ Schopenhauer, iradenin yadsınarak, dünyaya dair bütün varlığın bırakılması yani dünyadan el etek çekilmesi düşüncesini Hint felsefesinin en derin tını olarak görür.⁴²⁰

Schopenhauer'in felsefesinde Hint mistisizmini kucaklayışı ve insana dünyanın yükünden sığınacak bir liman olarak Nirvana'yı/Hiçlik öğütlemesi onun irade felsefesinin son merhalesidir. Acı ve kötülükle dolu olan dünya ve bitmek tükenmez yaşama ve var olma iradesi arasında kalan insan için önünde fazla bir seçenek yoktur. Schopenhauer insana irade ile olan ilişkisi için hazır reçeteleri ve bir "yapmalısın" içeren ahlaki ilkeleri sunmamaktadır. Onun felsefesi çoğunlukla bir "yapmamalısın" ilkesi olarak okunabilir. Çünkü arzu, istek ve ihtiyaç varlığı olan insan ya iradenin onu var ettiği şekilde acı ve mutluluğun peşinde dünyada bir acılı çeken otomat gibi varlığını sürdürecektir ya da tüm istek ve arzularını yani iradenin mutlak inkârını seçerek, onu acılar ve hayal kırıklıkları içerisinde atan durumları yapmayarak, hiçliğin dingin ve huzurlu limanına sığınacaktır. Bu bağlamda Schopenhauer felsefesi için bir eylem felsefesi değil bir tefekkür felsefesi demek mümkündür.⁴²¹ Schopenhauer felsefesini takip eden insan onun dışarıyı değil, içeriye içsel bir tecrübeyi işaret ettiğini, insanın iradeyi dışarıdan değil kendi içerisinde yenebileceğini görecektir. Çünkü Schopenhauer'e göre insan kendi ruhunun mahiyetini keşfedebilirse bu sayede dış âlemi anlamının anahtarını da eline geçirmiş olacaktır.⁴²² Sanatta dış dünyanın estetik temasıyla dünyanın perdesini aralayan insan etik bir tavır, tefekkür ve içsel tema ile de iradenin Birliğini idrak edecek; asıl mutluluğun istek ve arzuların tatmininde ve dış dünyada değil kendi içinde ve isteklerinin öldürülmesinde olduğunu fark edecek ve hiçlikte, huzura erecektir. Schopenhauer bu hiçlik halinin "ekstaz, kendinden geçme, aydınlanma, Tanrı'yla birleşme" adlarıyla değişik biçimlerde adlandırıldığını; bu hali yaşayan insan için özne-nesne ayırımının ortadan kalktığını ve bu halin ancak kişinin kendi deneyimi

⁴¹⁹ Irmak, s.61

⁴²⁰ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.176

⁴²¹ Sans, s.119

⁴²² Irmak, s.37

olduğunu ve bir başkasına iletilemez olduğunu söyler.⁴²³ O bu hiçlik durumunu, şöyle özetlemiştir: “İsteme yok: Tasarım yok, dünya yok.”⁴²⁴

⁴²³ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.311

⁴²⁴ A.g.e., s.311

III.2. TOPÇU'DA İRADE-İNSAN İLİŞKİSİ

İrade probleminin Topçu felsefesinde nasıl işlendiği açıklanan ilk bölüm sonrasında, çalışmanın bu bölümünde Nurettin Topçu'nun irade felsefesinde özgürlüğü nasıl açıkladığı, irade problemine özgürlük perspektifinden nasıl yaklaştığı ve onun irade-özgürlük ilişkisini nasıl kurduğu ve tüm bunlar içerisinde insanın konumu ortaya konulacaktır.

III.2.1. Probleme Giriş: İrade ve Hürriyet

İnsanın özgürlüğü problemi Nurettin Topçu düşüncesinin önemli problem başlıklarından biridir. Topçu'nun teklif ettiği irade ve hareket felsefeleri ve bir ahlak felsefesi olarak isyan ahlakı, onun özgürlük problemine yönelik özgün yaklaşımının eserleridir. O özellikle İsyah Ahlakı eserinde insanın özgürlüğü meselesine yoğunlaşır ve felsefe tarihinde insanın özgürlüğüne yönelik yaklaşımları değerlendirerek Spinoza, Bergson, Stirner, Rousseau, Schopenhauer felsefeleri üzerinden kendi özgürlük anlayışını ahlaki irade/isyan ahlakı temelinde kurar.

“İsyah ahlakı” kavramı onun insan-irade-özgürlük ilişkisi anlayışını ifade eden Topçu düşüncesinin en önemli tekliflerinden birisidir. Topçu'nun irade ve hareket kavramları üzerine kurduğu ahlak felsefesi, isyan ahlakı teklifinde en olgun halini alır. Topçu irade meselesini ahlak alanında özgürlük meselesine dâhil ederek tartışır. O “isyan ahlakı” kavramıyla insanın iradesini esir ettiğini düşündüğü bütün ahlak sistemlerini eleştirerek, insanın ahlakta irade yani isyan ahlakı ile onu yani iradeyi esarete düşüren koşullardan sıyrılmasının yollarını araştırır.

Topçu'ya göre hareket kendi içinde başkaldırdığı düzene karşılık yeni ve daha üstün bir düzen getirmiyorsa o bir isyan hareketi değildir.⁴²⁵ Topçu iradeyi özgürlük problemi üzerinden tartıştığı İsyah Ahlak'ı eserinde Spinoza, Bergson, Stirner, Rousseau, Schopenhauer felsefelerinin özgürlük anlayışını örnek göstererek, onların felsefelerinin determinist, bireyci, anarşist veya pesimist olduklarını, insanın

⁴²⁵ Baran Dural, s.165

özgürlüğünü yok ettiklerini ve bir isyan hareketi sayılamayacaklarını söyleyerek filozofları eleştirmiştir.

III.2.1.1. Topçu'nun Spinoza Eleştirisi:

Nurettin Topçu kendi özgürlük anlayışını kurmadan önce eleştirel bir okumaya tabi tuttuğu ilk filozof Spinoza'dır. Topçu Spinoza felsefesini İsyah Ahlakı eserinde değerlendirerek, kendi irade ve özgürlük anlayışı bakımından hatalı gördüğü yönlerini gösterir. Spinoza'ya göre var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey tasavvur dahi edilemez⁴²⁶. Tanrı sadece kendi tabiatının zorunluluklarıyla hareket eder ve hiç kimse tarafından baskı altında tutulamaz.⁴²⁷ Bundan dolayı hür bir sebep olarak yalnızca Tanrı'nın düşünülebilir.⁴²⁸ Zekâ ile irade iki ayrı var oluş tarzı olarak birbirinden ayrı iki şey olmayıp bunlar tek ve aynı şeyi oluşturan ruhtur ve ruh mutlak veya hür iradeye sahip değildir.⁴²⁹ İradenin hür sebep olarak değil, ancak belirlenmişlikler içerisinde zorunlu sebep olarak düşünülebilir.⁴³⁰ Bütün tabii olaylar gibi irade de Tanrı'nın mahiyetinde vardır ve Tanrı'nın istemi ile doğa yasalarının birliğinden değişmez yasaların mekanik işleyişi ortaya çıkar.⁴³¹ Bu da bir isteme dünyasına değil bir determinizm dünyasını gösterir. Çünkü insanın hareketleri Tanrı tarafından belirlenmiştir ve insan onu içten ve dıştan kuşatan Tanrı'nın varlığının yasalarına tabidir. İnsandaki özgürlük duygusu yalnızca bir yanılgıdır, bu yanılgının sebebi de insanın arzularını meydana getiren ve gerçekleşmesini sağlayan sebepleri bilmemesindedir.⁴³² Topçu Spinoza'nın yukarıda özetlenen görüşlerini eleştirmektedir. Ona göre;

“Spinoza tek bir cevher, yani ilahi Cevher kabul etmek suretiyle insan hareketlerini de kâinattaki bütün varlıklar gibi buna bağlamaktadır. Bütün varlıklar bütün hareketler de bu ilahi cevherden gelmektedir... İnsanın hareketlerini mükemmelleştirmesi için hem kesin

⁴²⁶ Spinoza, *Etika*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s.46

⁴²⁷ A.g.e., s.51

⁴²⁸ A.g.e., s.51

⁴²⁹ A.g.e., s.53

⁴³⁰ A.g.e., s.63

⁴³¹ A.g.e., s.60

⁴³² İsyah Ahlakı, s.41-49

olarak tayin edilmiş, hem de kendisi de tayin edici olan bu cevher birliğini tanıması yeterlidir. Bu ise tabiattaki kanunların bilinmesinden ibarettir.”⁴³³

Topçu Spinoza'nın Varlık'ın kaynağı olarak tek bir cevheri kabul etmesini ve insanın bütün hareketlerini bu zekâ varlığından çıkarmasını hatalı bulur.⁴³⁴ Ona göre hareket ve zekâ farklı cinsten şeylerdir ve insanı Spinoza'nın yaptığı gibi hareketlerinin zorunlu yasalarını bilmesi için tabiata itmek hem insanı kendi varlığını anlamada yalnızca zekâsı ile baş başa bırakmak hem de insan varlığının bütünü açıklamaktan uzaklaşmaktır.⁴³⁵ Topçu Spinoza'nın insanı bir zekâ/bilme/fark etme varlığına indirgeyen ve eksik bırakan bu yaklaşımından çıkışı hareket felsefesinde görür. Çünkü ona göre insan yalnızca tabiat yasalarını bilen bir zekâ/düşünen varlık değil aynı zamanda bir hareket varlığıdır. Öyle ki hareket, insanın cevheridir⁴³⁶ ve düşünce hareketten doğar, hareketten beslenir ve hareket düşüncüyü aşar.⁴³⁷

Topçu'ya göre Spinoza insanı cevherin yasalarına bağlayarak ve tabiattaki herhangi bir varlığa indirgeyerek hem hareketi hem de insanın özgürlüğünü reddetmiş, insanın cüzi iradesini Mutlak iradeye tabi kılmıştır. Oysa insan hareket etmeyi istemekte, hareketi sayesinde varlığın kendiliğinden oluşuna ve tabiatın yasalarına karşı çıkmakta ve özgürlüğünü ilan etmektedir.⁴³⁸

III.2.1.2. Topçu'nun Bergson Eleştirisi:

Nurettin Topçu'nun irade felsefesini kurarken eleştirdiği ikinci filozof Bergson'dur. Onun düşünce dünyasında önemli bir yer bulan Bergson, irade-özgürlük ilişkisi probleminde eleştirdiği bir filozof olmuştur. Topçu'ya göre Bergson özgürlük problemini bilinç ve insanın psikolojik halleri bağlamında ele almaktadır. Topçu hem doçentlik tezi olan Bergson eserinde hem de İsyah Ahlakı eserinde Bergson'un özgürlük problemine yaklaşımını inceler. Bergson'un felsefesinin merkezine

⁴³³ A.g.e., s.50

⁴³⁴ A.g.e., s.52

⁴³⁵ A.g.e., s.52

⁴³⁶ A.g.e., s.52

⁴³⁷ A.g.e., s.53

⁴³⁸ A.g.e., s.53

süre(durree) kavramını yerleştirerek, sürenin varlığına yalnız bilinçte şahit olunan ve bilinç tarafından yaşanan yegâne realite oluşu, bilincin süresinin dışında, hiçbir şeyin kendiliğinden mevcut olmayışı, eşya, mekân ve diğer varlıkların bile şahsi süreye ait sayılmaları gerektiği düşüncelerini eleştirmektedir.⁴³⁹ Ona göre Bergson benliği süre içerisinde bir oluşla açıklayarak, hürriyeti de somut benliğin kendi yaptığı hareketle ilişkisi olarak görerek hataya düşmektedir. Böyle yapmakla Topçu'ya göre Bergson hürriyeti işlenen hareketin kendisinde değil, fakat belirli bir inceliğinde veya niteliğinde bulmakta ve bu hareketin kendiliğinden oluşuna dair sezgi hür olup olunmadığını belirlemektedir.⁴⁴⁰ Bergson'un bu görüşü Topçu'nun bağlandığı hareket felsefesinin karşısındadır. Çünkü hareket felsefesi zihinsel spekülasyon ve mistik sezginin insanı keşfetmek için zayıf kaldığı ve insanın kendisini ancak hareket ile tanıyabileceği aksiyomuna dayanmaktadır.⁴⁴¹ Bergson hürriyeti ve hareketi süreye ve sürenin bireysel şuuruna indirgeyerek, evrensel iradeye somut iştirak alanı olan harekette içkin olan hürriyet yerine sezginin belirlediği bir hürriyeti koyarak Topçu'nun eleştirdiği bir filozof olmuştur. Ona göre Spinoza Tanrısal bir determinizme, Bergson ise bireysel şuurun belirlediği bir determinizme düşerek insan hürriyetini ortadan kaldırmışlardır.

III.2.1.3. Topçu'nun Stirner – Rousseau Eleştirisi:

Nurettin Topçu'nun özgürlük problemi çözümlemesinde karşısına aldığı diğer isimler Stirner, Rousseau ve Schopenhauer olmuştur. Ona göre bu düşünürler insanın iradesini mutlak bir anarşizmde, bireycilikte ve pasiflikte eritmekte ve insana özgürlüğünü vermek yerine onu bir boşluğun içine hapsedmektedirler. Topçu'nun isyan ve irade meselesinde tartıştığı her filozof onu kendi görüşlerini derece derece daha da yaklaştırır.⁴⁴² Onun düşüncelerinin en uzağında Stirner varken, onun isyanına en yakın görüşleri Schopenhauer dile getirmiştir.

⁴³⁹ Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s.32

⁴⁴⁰ İsyân Ahlakı, s.60

⁴⁴¹ Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s.140

⁴⁴² Baran Dural, s.169

III.2.1.3.1. Stirner'in Anarşizmi:

Nurettin Topçu'ya göre Stirner insanın ferdi varlığını, dışarıdan onu kısıtlayacak olan her şeyin karşısına koymaktadır.⁴⁴³ Stirner'in insanı tabiata, topluma, devlete, ahlaka ve dine karşı çıkmakta, hiçbir sınırlama kabul etmemekte, onu engelleyebileceğini düşündüğü her şeyi ortadan kaldırmak istemektedir. Stirner'a göre insan onu sınırlayabilecek her şeyi ortadan kaldırdığında gerçekten özgür olabilecektir.⁴⁴⁴ Stirner Tanrı'nın, toplumun ve bütün ahlak sistemlerinin bencil olduklarını ve onların bencilliklerine boyun eğmektense insanın kendinin bencil olması gerektiğini düşünür. Ona göre insan kendi benliğini kendisi olmayan her şeyin karşısına koymalıdır; çünkü dünyada insanın kendi benliğinin dışında bir hakikat yoktur.⁴⁴⁵ Stirner'in insanı bu hakikatsiz dünya da sadece kendi benliği ile ilgilenmelidir. Stirner'e göre Kutsal ruh, hakikat, kral, kanun, iyilik, haşmetmeab, kamu menfaati, nizam, vatan v.s insanın benliğini tehdit eden ve onun noksansız bencil gelişimini engelleyen, benliğin kurtulması gereken hayaletlerdir.⁴⁴⁶ İnsan benliğini esir eden bu hayaletlerden kurtulduğunda özgür olabilecektir, çünkü gerçek hürriyet sınırsız ferdiyetçiliktir. Topçu'ya göre Stirner'in sadece kendini tanıyan, kendi dışından hiçbir şey beklemeyerek sadece kendisini isteyen, tamamıyla bencil bir benlikten ibaret olan insanı dine, ahlaka, topluma, devlete cephe alarak anarşizme sürüklenmekte hem de onu esir ettiğini düşündüğü tüm hayaletlerden kurtulma ve kendi benliğini yüceltme iddiasıyla kendi kendini tanrılaştırmaktadır.⁴⁴⁷

III.2.1.3.2. Rousseau'nun Bireyciliği:

Topçu'ya göre Stirner insanı onu esir ettiğini düşündüğü her şeyden kurtararak, ona kendi bencil benliğinden başka hakikat olmadığını söyleyerek ve sınırsız hürriyeti vaat ederek onu mutlu edebileceğini düşünmüştür. İnsan ve özgürlüğü problemini irdeleyen ve Topçu'nun kendi özgürlük fikrini kurarken

⁴⁴³ İsyah Ahlakı, s.180

⁴⁴⁴ A.g.e., s.180

⁴⁴⁵ A.g.e., s.181

⁴⁴⁶ A.g.e., s.182

⁴⁴⁷ A.g.e., s.186

karşısına aldığı diğer bir filozof Rousseau olmuştur. Topçu'ya göre Rousseau insanlar arasında ama insanlardan uzak yaşamıştır. Çünkü Rousseau için toplum bütün kurumları ve alışkanlıklarıyla insanı esir eden bir yapıdır. İnsan toplum içerisinde yaşadığı müddetçe bu kölelik hayatından kurtulamayacaktır. Toplum yapısı insanın doğal halini bozan ve onun diğer insanlarla olan eşitliğini elinden alan bir yapıda kurulmuştur. Bilim, sanat, zenginlik bunlar insanın yararı için değil diğer insanlara tahakküm aracı olarak kullanılmakta; insanlar arasında eşitsizlik yaratmaktadır. Topçu'ya göre Rousseau insanın doğal halini ve ahlakını bozan, eşitliğini yok eden ve kurumlarıyla esir eden toplumdaki tabiata sığınarak kurtulabileceğini ve gerçek hür varlığına dönebileceğini düşünmektedir. Topçu, Rousseau'nun insanın kendini esir eden ve doğasını bozan toplumdaki ve alışkanlıklardan kaçarak tabiata sığınışını ve kurtuluşu tabiatı arayışını olumsuzla da bu insanın tabiatı bireyselleştirdiğini ve kendi sınırlı varlığını fark edemeyip, tabiatı tabiatüstüne geçiş için bir geçit olarak göremeyerek Stirner gibi olmasa da yine de bireyci bir konuma yerleştiğini söyleyerek eleştirmiştir.

III.2.1.4. Topçu'nun Schopenhauer Eleştirisi: Schopenhauer'in İradeciliği

Schopenhauer'in irade felsefesi Nurettin Topçu'nun kendi irade felsefesini kurarken hem beslendiği hem de eleştirdiği bir görüş olmuştur. O İsyah Ahlak'ı eserinde Schopenhauer'i tartışırken onun hem kendi isyan anlayışına daha yakın bir düşünceyi dile getirdiğini ancak son tahlilde onun varlığı reddeden kötümser felsefesini eleştirmektedir. Topçu, Schopenhauer felsefesinin üç iddiası üzerinden onun irade-özgürlük anlayışını eleştirir. Schopenhauer'in irade felsefesinin temelini oluşturan üç iddiası şöyledir: "1. İrade varlığın özüdür ve her varlık yaşama iradesinin tezahürüdür; 2. Kötülük varlığın özünü teşkil eder ve o yaşama isteğinin fiili hale gelmesinden ibarettir; 3. Kurtuluş yaşama isteğinin inkârında ve Nirvana denilen yokluğa sığınmadadır."⁴⁴⁸ Schopenhauer'e göre dünya iradenin bir tezahürüdür.⁴⁴⁹ İnsan, tabiatındaki diğer bütün varlıklar gibi kendinde varlık olan iradenin bir

⁴⁴⁸ İsyah Ahlakı, s.196

⁴⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Biblos Yayınları, İstanbul, 2005, s.7

nesneleşmesidir; bu sebeple insan varlığının gerçekliği kendinde varlık olan Mutlak iradededir. Bununla birlikte insan, Mutlak varlık olan iradenin başlangıcı ve sonunu, onun varlığının sebebini veya sebepsizliğini, ne için var olduğunu veya nereden gelip nereye gittiğini bilememekte; yalnızca onun var olduğunu ve her şeyin aslının o olduğunu bilebilmektedir.⁴⁵⁰ Schopenhauer'e göre dünya iradeden çıkmıştır, irade kendi kendisini belirlediği için kendi fiillerini ve kendi dünyasını da tayin etmektedir, o her şeye gücü yetendir. İrade, varlığın aslı, içsel temeli, kainatın özüdür; hayat, yani dünya bir görünüşler dünyası, fenomen alemi, yalnızca iradenin aynasıdır.⁴⁵¹ İrade dünyanın sonucu veya eseri değildir; aksine dünya yaşama iradesinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İrade hür olan gerçekliktir ve dünya onun eliyle zorunlu kılınmıştır. İrade zamanın dışındadır, onun için sadece şimdiki zaman vardır. Olaylar dünyasında yaşam iradesini temsil eden şey fert değil, türdür. Fert ölür, tür ise ortadan kaldırılamaz.⁴⁵² Fert zaman dışı olan türün, zaman içindeki ifadesidir. Mutlak varlık olan irade ortadan kaldırılamaz, o biricik cevher ve dünyanın ilk sebebidir.⁴⁵³ Schopenhauer dünyayı iradenin bir tezahürü olarak görmekle birlikte dünyanın da bitip tükenmeyen bir acı ve keder yani kötülük olduğunu bu kötülüğün kaynağının da irade olduğunu söylemektedir. İrade fertte istek halinde görünerek onda sürekli olan ve tatmin olmayan bir arzuyu beslemekte ve fert ne zaman bir arzusuna ulaşsa yeni bir istek onu sarmakta ve bu döngü böyle devam etmektedir. İnsan ne kadar çabalasa da ne arzusunu tatmin edebilir ne de bu arzudan kaçabilir, dünya tatmin edilemeyen arzunun yarattığı ıstırabın ve acının sahnesidir. İnsan bir yandan arzulamakta, bir yandan arzusuna ulaşmaya çabalamaktadır; ferdin hayatı bu boş çaba uğruna irade için harcanmaktadır. Schopenhauer'e göre aslında dünya mümkün olan dünyaların en kötüsüdür; var oluş bir kötülüktür; varlık var olmaması gereken bir şeydir.⁴⁵⁴ İnsan dünyanın kötülüğünden, acıdan, tatmin olmayan arzularından, kör iradenin bitip tükenmek bilmeyen istemesinden kaçmalı, yaşama iradesini yok etmelidir. İnsan iradeyi kendinde yok edebilir ama iradenin reddi intihar yoluyla mümkün değildir; çünkü intiharda ferdin kendisi yok olmakta ama irade var olmaya devam etmektedir. Yaşama iradesinin reddi ancak Schopenhauer'in ahlakın en yüksek seviyesi olarak

⁴⁵⁰ İsyah Ahlakı, s.197

⁴⁵¹ Schopenhauer, s.33

⁴⁵² İsyah Ahlakı, s.197

⁴⁵³ A.g.e., s.198

⁴⁵⁴ A.g.e., s.198-199

gördüğü çilecilik ile mümkündür. Çilecilikte hem arzunun istekleri tatmin edilmeyerek reddedilmekte hem de iradenin reddiyle Nirvana denilen hiçlikte insan gerçek hürriyete kavuşabilmektedir.⁴⁵⁵

Nurettin Topçu Schopenhauer'in iradeyi varlığın cevheri, bütün varlıkları iradenin tezahürleri olarak gören ve özgür olanın fert değil, tür yani Mutlak iradenin kendisi olarak belirten ve acı ve kötülükten başka bir şey sunmayan iradeden kaçışı ve kurtuluşu Nirvana'ya sığınmakta yani hiçlikte bulan felsefesine karşı çıkmaktadır.⁴⁵⁶ O, Schopenhauer'in iradeye isyanını haklı bulur ancak bu isyanı yani iradenin reddini hiçlikte aramasını eleştirir. Çünkü Schopenhauer'in iradeciliğinde irade kendi kendisini inkar etmekte ve gerçekleştirebileceği hiçbir gayesi bulunmamaktadır.⁴⁵⁷ Topçu'ya göre "bir hareket ancak kendi içerisinde başkaldırdığı nizam karşılık yeni ve zorunlu olarak daha üstün bir nizamın ihtiraslı iradesini taşıyorsa isyan adını alabilir."⁴⁵⁸ Hem Schopenhauer hem Topçu İrade'yi felsefelerinin merkezine yerleştirmişler ve varoluşun dinamik gücü olarak açıklamışlar, insanın varoluşunu esir alan koşullardan bahsetmişler ve bu koşullara isyan etmişlerdir. Ancak Schopenhauer İrade'yi varlığın sebepsiz ve gayesiz tözü, dünyadaki acının, kötülüğün ve çatışmanın kaynağı olarak görmüş, insana Nirvana'nın dinginliğine sığınmayı öğütleyerek iradeyi kendisi için susturabilmenin bir yolunu aramıştır. Topçu'ya göre Schopenhauer kurtuluşu arasa da teklifi gerçek bir isyan hareketi olamamıştır; çünkü kurtuluşu kötülüğün ve ıstırabın kaynağı olarak gördüğü iradenin inkârında aramış, sadece inkâr etmekle kalmayıp kendi kendisini de inkâr ettiği bir noktaya varmıştır.⁴⁵⁹ Topçu'ya göre Schopenhauer'in isyanı hayata çevrilmiştir, varlıktan devletten, hazdan, hayatın insana sunabileceği her şeyden uzaklaştırıcıdır, bir nevi iradenin intiharı olmuştur, bayağı bir hayat hamlesinden doğan bir isyan olmasa bile ümitsizliğin meyvesi olmuştur, öyle ki bu isyan sahibini ümitsizlikleri içinde kendi kendini fazla kemirmekten öldürür.⁴⁶⁰ Schopenhauer hiçbir kurtuluş yolu bırakmayarak kesin bir inkârla, isyan imkânını bile feda etmiş; o var oluşu, sanki varlığın bütün nizamlarını

⁴⁵⁵ A.g.e., s.200

⁴⁵⁶ İsyah Ahlakı, s.200

⁴⁵⁷ Gündoğan, s.18

⁴⁵⁸ A.g.e., s.201

⁴⁵⁹ A.g.e., s.201

⁴⁶⁰ Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970, s.111

bir hamlede kat eden geçmişe yönelik bir yürüyüşle, mevcut olmayan bir nizama, başka bir ifadeyle hiçliğe sürüklemiştir.⁴⁶¹ Topçu, kendi düşüncesine en yakın yolu Schopenhauer'in takip ettiğini ancak sonunda en garip tutarsızlığa ulaştığını söyler. Topçu'ya göre Schopenhauer, insan varlığını ve bütün âlemin varlığını ortaya koyan iradenin tam manasıyla anlaşılmasından yola çıkmış, sonra da bu iradenin kendi kendini inkârına ulaşmıştır.⁴⁶² Topçu Schopenhauer'in isyanını ve ulaştığı sonucu iradenin tabiatına aykırı bulmaktadır, çünkü ona göre isyan daha üstün bir nizama özlem olmalıdır. Topçu'ya göre;

“İrade hareket halinde olan değil, güç halinde olan bir şeydir, o sonsuz bir aşkınlıktır. Bu sonu olmayan aşkınlık faaliyeti, Allah'ın tek delilidir. Gerçekte bu aşkınlığı mümkün kılan Allah'tır. Uluhiyet, hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunmaktadır.”⁴⁶³

Topçu, hayatta insana gerçek olarak sunulan her şeyin kötülük olduğu, zevk ehli adamların bir vehime aldandıkları, fani varlığımızın Mutlak'a nispeten yerlerde sürünen sefil bir gölge olduğunu söyleyerek Schopenhauer'in bu konuda yanılmadığını söyler. Ona göre de dünya da birçok sefalet ve acıyla doludur ve Nirvana'yı yani yokluğu arayan Buda dini hayatın sefalet sahnelerinde çıkarılan derslere dayanmaktadır.⁴⁶⁴ Ancak dünya acılarla dolu olsa bile kötümserliğin kesin bir şey olup olmadığını, kötümserliğin tek yorumunun, yokluğun ve hiçliğin tek anlamının Schopenhauer'in söylediği gibi olup olmadığını sorar.⁴⁶⁵ Ve Topçu kendisini Schopenhauer'in tam karşısına yerleştirerek şöyle söyler:

“Biz yokluğu mutlaka geçiş olarak kabul ettik. Mutlak, uluhiyetin var oluşuyla, yani iradenin sonsuz itmesiyle ve insandaki evrensel merhametin çağrısıyla ispat edilmiştir. Mutlak, bütün hareketlerimizde yaşamakta, fiililerimizin hiçbirisi ondan kaçamamaktadır. Bütün iradeleri tayin eden bu yöneliş birliği, ebedi olma yolunda, yani hiç olmama, hayatın günbatımında kaybolan bir gölge olmama yolundaki endişeli arzu, varlıkların ve hareketlerin şaşkıncı çokluğunda bütün iradeleri belirleyen bu çarpıcı birlik, bu birliğin kaynağı muhakkak mutlaktır ki, o Bir'dir ve kaderimizi belirlemek üzere her birimiz için zaruridir. Bizi belirleyen Yüce Varlığı böyle tanımak, adeta insanın kendi kendisini belirlemesidir, kendi

⁴⁶¹ İsyah Ahlakı, s.202

⁴⁶² A.g.e., s.202

⁴⁶³ A.g.e., s.202

⁴⁶⁴ İslam ve İnsan, s.36

⁴⁶⁵ İsyah Ahlakı, s.214

hareketinde Allah'ı tanınmasıdır; bu bir ölçüde Allah olmaktır. İnsanın kurtuluşu, bu hayatı ve insanı değiştiren bilgiyi elde etmekten ve böylece kendi kendini tayin etme gücünü kazanmaktan ibarettir.⁴⁶⁶

Her iki filozofta insanın var olma iradesini problem edinmekle birlikte, Schopenhauer insana hiçliğe sığınarak acılarını dindirmesini ve kurtuluşa ermesini, Topçu ise onun bu görüşlerini eleştirerek insanın hem bir irade ve hem de hareket varlığı olduğunu, iradenin sonsuzluğun bir çağrısı, hareketin daima daha mükemmel özlüm olduğunu ve gerçek isyanın hiçliğe sığınmış değil yeni bir nizam yaratan bir aksiyon olduğunu söyler. O, Schopenhauer'in kötümser felsefesi yerine örneğini Yunus'da ve Hallac'da bulduğu İslam mistiklerinin iyimser anlayışını kabul etmektedir.⁴⁶⁷ Ona göre Yunus'un ruhunda Buda'nın ve Schopenhauer'inkine hiç benzemeyen bir metafizik vardır ve bu insan metafiziğini doğuran İslam dinidir.⁴⁶⁸ Topçu'nun isyanında Nirvana'ya ulaşmak yetmeyecek, o, insan kalbinin Allah'a açılarak, iradenin hareket vasıtasıyla Allah'a ulaşmasını isteyecektir.⁴⁶⁹ Ona göre insanın asıl gayesi Allah'a gitmektir ve acılar Allah'a ulaşmak imtiyazında insanın imtihanıdır.⁴⁷⁰ İnsan aşk ile kendindeki esaretten kurtularak ve dünyanın sefaletlerinden sıyrılarak Allah'ı bulmalıdır.⁴⁷¹

III.2.1.5. Nurettin Topçu'da Özgürlüğe Ulaştıran Yol Olarak İsyan Ahlakı

Nurettin Topçu irade felsefesini kurarken insana hak ettiği değeri vermeyi, onun kendisini daha iyi tanıyabilmesi ve tamamlayabilmesi için onu esir eden her türlü sistem, anlayış ve durumdan kurtararak gerçek özgürlüğün yolunu ona açmayı hedeflemiştir. Bu amaçla ilerlerken Spinoza, Bergson, Stirner, Rousseau, Schopenhauer felsefelerinin insan iradesini esir ettiğini düşündüğü hatalı yanlarını göstererek kendi irade ve hareket felsefesi temelinde kurduğu isyan ahlakını, insanı gerçek özgürlüğüne kavuşturacak yol olarak teklif etmiştir. Topçu'nun teklifini daha

⁴⁶⁶ A.g.e., s.214

⁴⁶⁷ İsyan Ahlakı, s.203

⁴⁶⁸ Yarınki Türkiye, s.125

⁴⁶⁹ Baran Dural, s.171

⁴⁷⁰ İslam ve İnsan, s.36

⁴⁷¹ A.g.e., s.37

iyi anlayabilmek için onun isyan ahlakı kavramı ile ne kastettiğini daha yakından incelemek gerekmektedir.

Topçu'nun felsefesinde özgürlük hem gerçek hareketin karakterini hem de ahlakın temelini oluşturur. O ne Spinoza ve Bergson felsefelerinin hatası olarak öne sürdüğü determinizmi ne Stirner ve Rousseau felsefelerinin hatası olarak gördüğü anarşizm ve bireyciliği ne de Schopenhauer felsefesinin iradeyi inkâr ederek hiçliğe sığınışını kabul eder. Aynı zamanda Topçu, insanın hürriyetini onun düşüncelerinde veya psikolojik ve fizyolojik varlığında arayan, insanı sadece bir akıl, zekâ, bilinç veya beden varlığı olarak açıklayan bütün sistemlerin de hataya düştüklerini düşünür; çünkü ona göre özgürlük düşüncede değil, insanın hareketlerinde açığa çıkmaktadır.⁴⁷² İnsanı yalnızca bir akıl veya zekâ varlığı olarak açıklamak insan varlığını ıskalamaktır. Bu bağlamda Topçu'nun isyan ahlakı teklifini, determinist ahlak teorilerine karşı yeni bir ahlak teorisi tesis etme girişimi olarak okumak mümkündür.⁴⁷³

Nurettin Topçu'ya göre insan hem determinizmi hem de özgürlüğü birlikte yaşar, öyle ki ikisi birbirlerinin varlık koşullarıdır. Ona göre özgürlüğü ortadan kaldırmak hayatı bir kendiliğinden oluşa ve insanı da bir otomat haline indirmek olur; determinizmin yok edilmesi de insanı cüzi iradesi ile hareket eden başıboş bir varlığa dönüştürmek olur. Topçu determinizm olmadan özgürlüğün kavranılamayacağını düşünmektedir; ona göre “özgürlük dıştaki determinizmin yerine benliğin determinizmini, bir iç determinizmini koymaktan ibarettir.”⁴⁷⁴ İç determinizmin gücü hürriyetimizin ölçüsüdür.⁴⁷⁵

Topçu özgürlük problemine hareket felsefesi içerisinde yaklaşır ve çözümler. Hareket insanın cevheridir⁴⁷⁶ ve bu cevher mutlak olarak hürdür⁴⁷⁷. Çünkü hareket,

⁴⁷² Kültür ve Medeniyet, s.130

⁴⁷³ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı - Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, s.49.

⁴⁷⁴ İsyân Ahlakı, s.67

⁴⁷⁵ Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, s.32

⁴⁷⁶ İsyân Ahlakı, s.68

⁴⁷⁷ A.g.e., s.70

insan ile Allah'ın bir terkididir⁴⁷⁸; bu sebeple ilahi irade ile iştirak halinde yapılan insan hareketi mutlaka hürdür⁴⁷⁹. Topçu hareket – hürriyet ilişkisini şöyle kurar:

“Hareket, varlık ile orantılı değildir. Hareketi mümkün kılmak için elde ettiğimiz hürriyet, basit bir olayın boyutunu aşar. Bu, bizim varlığımıza ilave olunmuş yüce bir Varlıktır ki, Onsuz hareketi gerçek anlamda tanıyamayacaktık; keza bütün ve hür dileği de elde edemeyecektik. Bu yüce varlık canlı bünyede daha baştan hayat endişesi olarak ortaya çıkmaktadır. En küçüğünden büyüğüne kadar her hareket bizim varlığımızın bu Yüce Varlıkla el birliğinden doğmaktadır.”⁴⁸⁰

“Hareket insan ile Allah'ın bir terkididir; ne yalnız Allah ne yalnız insan onu değiştirebilir, meydana getirebilir ne de yok edebilir. İnsanın tabii hali değişmemektir ve değişmemek ise onun mukadderatının çaresiz ölümüdür.”⁴⁸¹ İnsan hareket içerisinde ve hareket sayesinde hürriyetini hissetmektedir. Topçu'ya göre hareket bir isyandır, hiç isyan etmemiş olan hiç hareket etmemiştir ve her hür hareket bir isyandır. Topçu'nun determinizm ve hürriyeti mezcettiği hürriyet anlayışında insanın Allah'la birlikte hareket etmesi fikri onda hareketin hem sınırı hem de hürriyetinin kaynağıdır. Hareket sonsuzluktan gelen ve oraya giden iradeye iştiraki ile hürriyetini kazanırken; yine sonsuzluğun yüklediği mesuliyet iradesiyle de harekete bir sınır çizilmektedir. Bu sınır, hareketin ahlakiliği için zorunludur; çünkü Topçu'ya göre herhangi bir sınırın olmadığı veya tüm hareket iradesinin üst bir iradeye teslim edildiği harekette hürriyetten ve ahlakilikten bahsetmek mümkün değildir.⁴⁸² Topçu bu yaklaşımıyla hürriyeti ve sorumluluğu hareketin/eylemin temeline, başlangıcına yerleştirmekte ve her hür hareketin aynı zamanda bir mesuliyet hareketi olduğunu söylemektedir.⁴⁸³

Topçu'ya göre insan kendini ve eşyayı ancak hareketin içerisinde tanıır.⁴⁸⁴ Hareket bir iç hali, dışa yayılmak üzere içten doğan bir kuvvet, iradenin insanda kendi kuvvetini denediği bir egzersizdir. Topçu'ya göre harekete geçiren iki kuvvet vardır; bunlar sürükleyici ve frenleyici kuvvetlerdir; hürriyet insanı harekete geçirici çok ve

⁴⁷⁸ Hareket Felsefesi, s.45

⁴⁷⁹ Kültür ve Medeniyet, s.130

⁴⁸⁰ İsyah Ahlakı, s.72

⁴⁸¹ A.g.e., s.72

⁴⁸² A.g.e., s.72

⁴⁸³ A.g.e., s.72

⁴⁸⁴ A.g.e., s.31

çeşitli kuvvetlerin karşısına frenleyici kuvveti çıkarmak demektir.⁴⁸⁵ Hürriyetin sırrı hareketlerdeki sınırsızlık değil onu düzenleme ve kontrol etmededir. Çünkü harekete geçirici kuvvetler her sahadan gelebilirler; bu kuvvetler arzu ve istek, menfaat, alışkanlık, sempati, ilim ve sanat vb. olabilir. Topçu hareketteki hürriyetin bu kuvvetlere kapılmak değil onları frenleyebilmek olduğunu söyler.⁴⁸⁶

İradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmel olana doğru bir atılıştır.⁴⁸⁷ Bu bağlamda Topçu'ya göre gerçek hareket saf bir kendiliğinden oluş değil, daha yüksek bir hareketin doğuşunu arzulayan ve insanın sahip olduğu bilgi ve inanç rehberliğinde git gide daha da genişlemek, evrensel olmak isteyen harekettir.⁴⁸⁸ Topçu, isteyerek yapılan her hareketin ahlaki olduğunu; ahlaklılığın isteyerek yapılan hareketle başladığını söyler. Ona göre “düşünce hareketin bir ifadesidir ve insanın istemesi hem düşünmeyi hem de hareketi tayin etmektedir; böylece de irade ruhi ve ahlaki hayatın kaynağı olmaktadır”.⁴⁸⁹ Bu sözleriyle Topçu, hareket ve iradeyi düşünmeye öncelediğini dile getirmektedir. Topçu'ya göre ruhi hayat zekâya indirgenemez; çünkü zekânın dışında aşk, sezgi gibi insan halleri vardır.⁴⁹⁰ Ona göre zekâda ahlaki hayatla ruhi hayat birbirinden ayrılmıştır; çünkü zekâ, hareketi hayati ihtiyaçları çerçevesinde yönlendirerek evrenselliğini kaybetmiştir. Ancak, ona göre evrensel nizamın dışında gerçek ahlaklılık yoktur, insan kendi hareketini evrensel ölçüye vurarak, kendi hareketiyle evreni kucaklayarak ahlaki davranışı sergileyebilecektir.⁴⁹¹

İnsanın evrensel nizama doğru giden hareketinin önünde ise hem kendi hem de yaşadığı toplumun zevk ve ihtiyaçları engel olarak durmaktadır. İnsanın iradesini esir alan ve onun hür hareketini öldüren üç engel bulunmaktadır. Bunlar bireysel haz, toplumsal dayanışma ve devletin otoriter hâkimiyetidir.⁴⁹² İnsan ancak bu üç esaret durumuna isyan ederek, evrensel iradeye kavuşmak için bir çeşit tabiat değiştirerek

⁴⁸⁵ Var Olmak, s.68

⁴⁸⁶ A.g.e., s.67

⁴⁸⁷ İsyân Ahlakı, s.31

⁴⁸⁸ A.g.e., s.32

⁴⁸⁹ A.g.e., s.32

⁴⁹⁰ A.g.e., s.32

⁴⁹¹ A.g.e., s.33

⁴⁹² A.g.e., s.72

(conversion) hem hür ahlaki hareketi gerçekleştirebilir hem de o hür hareketin içinden sonsuzluğa yol alabilir.⁴⁹³

Topçu'ya göre hür ve gerçek hareket evrenseldir; çünkü irade sonsuz, âlemin tamamını kuşatmak, evrensel olmak istemektedir. İnsan, kendi hazzını amaç edinerek hareket ettiğinde, hareketini sonsuza yöneltmek yerine daha en baştan yok etmiş olur. Topçu'ya göre insan "iradesini kendi içine, bizzat kendisi için istediği şey için hapsettiği zaman, insanın varlık sebebi ortadan kalkmıştır, daha doğrusu o artık var bile değildir."⁴⁹⁴ Topçu'ya göre haz ve mutluluk asla gerçek hareketin gayesi olamazlar, bunun için insan kendi benliğinin unsurlarından soyunarak hareket etmeli, kendi benliğinin dışına çıkmalı, kendi benliğine isyan etmelidir; ancak bu şekilde hem gerçek hareketi gerçekleştirmiş hem de hürriyetini kazanmış olur. İnsan hareketlerinin amacı haz olduğunda kendi benliğinin içine gömülmekte ve pasif bir hayatın içerisine sürüklenmekte ve hareketin ölümü gerçekleşerek, hür hareket yerini esarete bırakmaktadır.⁴⁹⁵

İnsanın bireysel haz ve mutluluğu amaç edinerek hareket etmesi, hareket iradesinin sonsuzluktan değil, insanın kendi benliğinden beslenmesi insanın hür hareketinin ölümü ve iradesinin esareti anlamına gelmektedir. İradeyi esir alarak onun hür hareketini engelleyen ikinci esaret şekli toplumsal yaşam ve dayanışmadır.⁴⁹⁶ Topçu'ya göre insan iki farklı amaç için topluma uzanmakta ve iki farklı şekilde dayanışma içerisinde yaşamak istemektedir. Ona göre dayanışmanın ilk şeklinde insan yaşamak için, yani yaşamın güçlüklerini tek başına aşamayacağı için diğer insanlarla birlikte yaşamayı seçmektedir; ancak bu dayanışma şeklinin seçimi insanın diğer insanlarla birlikte hareket etmeyi kabul ederek toplumun kurallarına boyun eğen pasif bir yaşamı seçmesi demektir.⁴⁹⁷ Toplumsal yaşamda ferdin kendi ahlaki tercihlerinin önünde sosyal vazife ahlaki gelmektedir. İnsanın sosyal vazife ahlakına göre kendini belirlemesi ise onda uysallık ahlakı(Conformisme)nı doğurmaktadır.⁴⁹⁸ İkinci dayanışma şeklinde ise pasif değil aktif bir dayanışma söz konusudur, insan diğer

⁴⁹³ A.g.e., s.33

⁴⁹⁴ A.g.e., s.78

⁴⁹⁵ A.g.e., s.78

⁴⁹⁶ A.g.e., s.78

⁴⁹⁷ A.g.e., s.78

⁴⁹⁸ A.g.e., s.36

insanlarla kendi yaşamını sürdürmek için bir araya gelmemekte ve kendi iradesini sosyal vazife ahlakı içerisinde eritmemekte, sorumluluk ahlakıyla hareket ederek onları yaşatmak için onlarla dayanışma içerisine girmektedir.⁴⁹⁹ Topçu, insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve diğer insanlarla birlikte yaşama zorunluluğunu kabul etmekle birlikte insanın nasıl bir dayanışmayı seçmesi gerektiğinin cevabını hareket felsefesi ile vermektedir.

Ona göre hareket, kendini tamamlamak, kâinatın tümüne yayılmak için can atmaktadır; çünkü hareket/irade mutlak varlığın sonsuzluğundan doğmakta ve oraya gitmeyi arzulamaktadır. Hareketin insandan kâinatın tümüne yayılma arzusunda, fertten kâinata bütün varlıklar hareketin geçmek zorunda olduğu ara basamaklardır.⁵⁰⁰ İnsan hareketteki bu zorunluluktan dolayı toplumsal olmakta diğer insanlar ile birlikte dayanışma içerisine girmektedir. İnsanın kendinden çıkarak diğer insanlara uzanışı onun en baştan kendi hürriyetini onlara boyun eğeceği bir esarete feda etmesidir. Ancak insan bu dayanışmayı hareketinin mutlak varlığa ilerleyişinde bir basamak olarak değerlendirir, toplumdaki her insandan kendini tek tek sorumlu hissedebilir, yaşamak için muhtaç olduğu değil yaşatmak için hareket ettiği bir sosyal yapı haline getirebilirse; hareketi pasif bir yaşamdan aktif hür ve gerçek harekete dönüşebilir. Aksi takdirde toplumsal dayanışma insanın iradesini, hareketini ve hürriyetini esir edecek, hareketin sonsuzluğa olan yolcuğunda tökezlediği bir basamak olacaktır.

Haz ve dayanışmadan sonra insanın iradesini esir alan üçüncü bir durum devletin otoriter hâkimiyetidir. İnsan toplumsal yaşamının bir gerekliliği olarak devleti kurmuştur; ancak devletin hem kuruluş ilkesi hem de hâkimiyetini topluma duyuruş şekli insan hürriyetinin güvencesi olabildiği gibi onun gasp edildiği bir sisteme de dönüşebilmektedir. Topçu'ya göre insan hem birlikte yaşamının bir gereği hem de güvencesi olan devletin hâkimiyetini isteyerek kabul etmektedir. Devletin hâkimiyetinin kabul edilmesi insanın hürriyetinin elinden alınması ve iradesinin daha üst bir irade olan devletin iradesine devredilmesidir. Topçu devlet elinde ferdin iki kere köle olduğunu söylemektedir: Fert ilk olarak toplumda yaşayan diğer bütün fertlerle birlikte kanuna, kendilerinden olmayan bir iradeye boyun eğmelerinden

⁴⁹⁹ A.g.e., s.78

⁵⁰⁰ A.g.e., s.83

dolayı köledir; ikinci olarak da sosyal dayanışma gereği diğer bütün fertlere boyun eğmesi dolayısıyla köledir.⁵⁰¹

İsyan, mutlaka ulaşabilmek için kişinin arzu ve ihtirasların, aile, cemaat veya milletin örf ve alışkanlıklarının, insanlığın, devlet kurucusu ve devletin kurallarının bağlayıcılığından sıyrılarak daha üstün bir nizama, tabiatüstü birliğe, sonsuzluğa ve Allah'a doğru yükselmeyi ifade etmektedir.⁵⁰² İçgüdü, menfaat, sempati, saadet, iyilik, vazife... Bunların hepsi bir ahlaki ideal olarak insanı pasifliğe iten ve sonsuzluk iradesi engelleyen ideallerdir.⁵⁰³ Topçu'ya göre bunların hepsi insanın kurtulması gereken insanî esaret şekilleridir.⁵⁰⁴ İnsan ahlakta irade, yani isyan ahlakı ile gerçek ve hür hareketin talibi olmayı seçerek ve sonsuzluk yolunda onu esaret altına alabilecek bütün ahlaki sistem ve kurumların karşısında olarak gerçek özgürlüğe ulaşabilir. Bu bağlamda Topçu'da hürriyet insanın iradesini ne kendine ne topluma ne de devlete teslim etmeyerek, aile, toplum, devlet basamaklarını Mutlak iradeye olan yolcuğunda onu üst basamaklara taşıyacak bir imkân ve hareket sahası olarak görmesi ve iradesini sonsuzlukla buluşturabilme davasını güdebilmesidir. İnsan bu davayı güdebildiği ve onu esaret altına almaya çalışan koşullara isyan edebildiği, onlarla çarpışabildiği ölçüde ahlaklıdır. Bu isyan ve çarpışma bir anarşizm değil; kâinattan daha büyük olan insanın kendisinin ve Allah'a uzanan hareketinin dışında her şeyin bir hayal ve vehimden ibaret olduğunun ilanı; kendi birliğine kavuşmak için bir çeşit kabuk değiştirme; Birliğe ermek yolunda önüne çıkan her şeye karşı koyma ve en nihayetinde Hakikat benim: Ene'l Hakk diyebilmedir.⁵⁰⁵

III.2.2. İradenin Peşindeki İnsan: Mesuliyet İradesi ve Millet Mistikleri

Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasında insan ve onun mahiyetine yönelik sorular büyük yer tutar. Eserleri, onun insanı arayışının dilde varlığa gelmesidir. Topçu için insan meselesi, var olmak meselesinin içerisinde yer alır ve o, insanın var

⁵⁰¹ A.g.e., s.89

⁵⁰² İsmail Kara, *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s.39

⁵⁰³ İsyan Ahlakı, s.37

⁵⁰⁴ A.g.e., s.37

⁵⁰⁵ A.g.e., s.38

oluş serüvenini Aşkın olana yönelmiş bir yolculuk olarak tasvir eder. İnsan bu yolculuğu sırasında aile, toplum, devlet, insanlık gibi duraklardan geçerek Aşkın olan ile bir olmanın imkânını arar. Topçu'nun insanı ne dünyaya fırlatılmış yalnız bir fert ne de toplumun içerisinde tüm ferdiyetini yitirmiş bir varlıktır. Topçu'nun insanı içine doğduğu dünyayı bir imkân ve hareket sahası bilerek; var olma iradesi ile kendi var oluşunu ören ve şahsiyetini kuran insandır. Topçu'ya göre insanın kendini inşası ve şahsiyetleşmesi belirli merhalelerden geçerek, süreç içerisinde mümkün olur. Bu süreç insanın var olma iradesini özgür ve bilinçli olarak hissettiği anla başlar, aile, toplum, devlet basamaklarını ardında bırakarak Aşkın olan ile bir olduğu noktada sona/sonsuzluğa erer. İnsan bu var oluş sahaslarında, gündelik hayatın içerisinde yoğrularak, bir tekâmül süreci içerisinde şahsiyetini kurar. Topçu'ya göre insanın bu süreç içerisindeki bütün hareketleri Allah'ın önünde ve birlikteliğiyle gerçekleşir; Allah'ın iradesi, insanın var olmak iradesinde içkin haldedir ve insanın hareketi, insanın Allah ile olan terkiyinden doğar. Topçu'ya göre insanın şahsiyet olması onun bir ahlak faili, ahlak kişisi olmasıyla mümkün olur. Topçu'nun insanı bir karşılaşmalar varlığıdır. Bu karşılaşmaları insan bencil duygu ve isteklerini doyurabileceği bir imkân olarak örgütleyebileceği gibi; başkasına mesuliyet duygusu ile yönelebileceği bir hareket sahası olarak da örgütleyebilir. Topçu'ya göre insan yalnız kendi arzu ve çıkarları doğrultusunda hareket ettiğinde tekil bir fert olarak, ferdiyetine hapsolmuş halde yaşayacak; buna karşın insan başka insanlara yöneldiğinde, başkasına onun sorumluluğunu alarak, ızdırabını yüklenerek yaklaştığında ise yalnızca bir fert değil, ahlak kişisi olarak değer yaratmış olan bir şahsiyet olacaktır. Nurettin Topçu eserlerinde birçok ideal insan/şahsiyet portresi çizmiş ve bir insan prototipi, örnek bir şahsiyet olarak mesuliyet insanı, millet mistiği dediği modeli bize önermiştir. Onun model olarak bize önerdiği bu mesuliyet insanı aile, toplum, devlet, insanlık ve Allah merhalelerinden geçen bir yolculuğun şuurlu yolcusu; ailesi, milleti ve devleti önünde sorumlu, insanlık vicdanını derinden ve mesuliyet iradesini hücrelerine kadar hisseden şahsiyet sahibi insandır.

Nurettin Topçu'ya göre şahsiyet, insanın kendi benliğinin farkında olması ve benliğine bağlı hareketler üzerinde hürriyete sahip olmasıdır.⁵⁰⁶ İnsanın benliğinin

⁵⁰⁶ Yarınki Türkiye, s.214

bağlandığı hareketler, merkezinde insanın kendisi olmakla birlikte, aileye, millete, insanlığa ve sonsuzluğa doğru gittikçe genişler ve insanı kuşatır.⁵⁰⁷ Aile, millet, insanlık ve sonsuzluk insan benliğinin temelini oluşturan ruhî unsurlardır. Topçu'ya göre insan şahsiyeti, ruhî ve içtimaî olarak iki tür unsurun bütününden oluşan manevî bir terkiptir. Topçu ruhî unsurların tasavvurlar, ümitler, idealler, hareket idaresi ve sonsuzluğa çevrilmiş olan bütün içsel kuvvetler; içtimaî unsurlarınsa insanın toplum içerisindeki yeri, rütbesi, başkaları tarafından değerlendirilmesi ve hayat gemisindeki dümen rolü olduklarını söyler.⁵⁰⁸ Ruhî unsurlar insanın kendi öz benliğinden doğarak, insanı samimi ve gerçek varlığına bağlayan unsurlar, içtimaî unsurlar ise insana dışarıdan bağlanan ve başkaları tarafından verilen unsurlardır. Ruhi unsurlar insanı kendisine getirip, yaşadıkça olgunlaştırırken, içtimaî unsurlar insanı kendisinden uzaklaştırırlar. Topçu bu iki unsurun insanda denge halinde bulunduğunu söyler. Ancak insanın yetişme çağında bu unsurlardan hangisiyle beslendiği onun şahsiyetini belirleyecek en önemli faktördür. Çünkü insan kendi ferdiyetinin ağır bastığı, kendi biyolojik ve sosyal varlığını önelediği, başkalarına yönelik merhamet duygusundan mahrum olarak yaşayabildiği gibi; topluluğun faydasına yönelik görev ve emirler doğrultusunda, toplumun içinde silinen bir yaşantıya da sahip olabilir. Topçu her ikisinin de dengelendiği, insanın kendi iradesinin bilinciyle hareket ederek, başkalarının ızdırabına mesuliyet duygusuyla yaklaşan insanın bir ahlak faili ve şahsiyet sahibi olduğunu söyler.

Topçu şahsiyet sahibi insanı bize tanıtan vasıflar nelerdir diye sorar ve şöyle cevap verir:

“Bu insanların ilk vasfı, hayat kaidelerine sahip oluşlarıdır...Bir hayat kaidesini kendi hareketlerinde yaşatan adam, iman adamıdır... İkinci vasfı ise bu insanın sorumluluk sahibi bir insan olmasıdır; kendi hareketlerinden sorumlu olduğu gibi şuuruyla eriştiği bütün hareketlerden kendine sorumluluk payı çıkaran insandır. Bu insan bağlı yaşayan insandır.”⁵⁰⁹

Topçu'ya göre mesuliyet, insanı bir fert olmaktan çıkarıp onu bir şahıs, ahlaki varlık kılan en önemli ilkedir. İnsanın hareketleri bir mesuliyet taşıdığı ve üst bir nizama yöneldiğinde ahlaki vasfını kazanır, mesuliyet hareketi olur; aksi halde

⁵⁰⁷ A.g.e., s.214

⁵⁰⁸ A.g.e., s.219

⁵⁰⁹ Yarınki Türkiye, s.231

hareket sadece bir kımıldanış ya da bir esaretin kapısı aralayan yöneliştir. Topçu şahsiyet sahibi insanın hareketinin mesuliyet hareketi olduğunu ve mesuliyet iradesi ile hareket eden insanın davasının hayata uymak değil, hayatı hakka uydurmak olduğunu söylemektedir.⁵¹⁰

Topçu'ya göre insan, maddenin kalıbına bürünmüş benliğinin esiri olan sefil bir varlıktır ve insan hayatının amacı küçük ve sefil dünyası olan benliğinden onu Allah'a yaklaştıran düşünen varlığa yükselmektir.⁵¹¹ Bu yükseliş yolculuğunda insan önce kendi varlığına yönelerek kendi sefaletlerinin farkına varmakta, ilk düşüncesi olarak kendi sefil varlığını düşünmekte, arzu ve isteklerine göre yaşayan insan burada ızdırabını idrak etmektedir. Topçu bu idraki ile insanın gerçek ruh hayatının başladığını, artık fert olan benliğinden çıkarak kâinatın bütününe yürüyen yolcu olduğunu söylemektedir.⁵¹² Topçu'ya göre gerçeğe yönelen insanda görülen ilk değişiklik, ilk ilahi tecelli etrafına saldıran arzu ve isteklerini reddedip başkalarına yönelmesi, başka insanların sefaletlerine uzanan ızdırabı benimsemesidir. Ona göre bu yönelme insandaki merhametin hareketidir ve merhamet sayesinde insan başkalarına koşan, sefaletlere uzanan, hem cinsi için yaşayan bir varlık olmaktadır.⁵¹³ Öyle ki, merhamet sayesinde sadece biyolojik ve menfaatlerine göre hareket eden insanda ahlaki bir varlık doğmakta ve evvelkini idare etmeye başlamaktadır.⁵¹⁴ Topçu kendi sefaletlerinin farkına varıp, merhametle kurtuluşa eren insanın etrafında kurtaracak başka insanlar arayacağını, başkalarına ait mesuliyetler yükleneceğini, başka sefaletlerin ızdırabını çekeceğini söylemektedir.⁵¹⁵ Bu haliyle insan diğer insanlara saldırgan olmaktan çıkmakta, ızdırap çekmekte, kurtarmak istediği insanları Allah'tan emanet telakki ederek, başkalarına aşk ile yaklaşmaktadır. Ona göre insanın başkalarına mesuliyet duygusu ve merhametle yönelmesi, insanı mahdut ve mütenahi bir varlık olmaktan çıkarıp, sonsuz ve ebedi bir hayatın sahibi yapmaktadır.⁵¹⁶

⁵¹⁰ A.g.e., s.213

⁵¹¹ Kültür ve Medeniyet., s.17

⁵¹² A.g.e., s.17

⁵¹³ A.g.e., s.18

⁵¹⁴ A.g.e., s.18

⁵¹⁵ A.g.e., s.18

⁵¹⁶ A.g.e., s.18

Topçu'ya göre içtimaî hayatta fertçilik, insanın içgüdülerine bağlı ve özgürlük adı altında insanların hep birbirlerini yere vurması olan anarşiyi doğurmaktadır.⁵¹⁷ Bunun yanında “gözlerimi kaparım vazifemi yaparım” diyerek cemiyete uymayı tavsiye eden bir cemiyetçilikte, anarşi yaratan fertçilik kadar tehlikelidir.⁵¹⁸ Topçu'nun insanı hem yaşadığı topluma hem de kendi var oluşuna yönelik sorumluluklarının bilincinde olan, ferdiyetçilik ve cemiyetçilik gibi iki tehlikenin tuzağına düşmeden yaşamasını bilen mesuliyet ve şahsiyet sahibi insandır.

Nurettin Topçu mesuliyet iradesini yüklenmiş şahsiyet sahibi insanı mesuliyet insanı, millet mistiği olarak niteler. Millet mistiği iradenin sonsuzluğa çağırısına kulak vermiş, kendi varlığında başkalarının, milletin, devletin ızdırabını ve sorumluluğunu duyan insandır. Mesuliyet iradesinin en yüksek örneği olan millet mistikleri Topçu'nun ahlak idealinin örnek şahsiyetidir. Bu örnek şahsiyetler Topçu'nun hayalini kurduğu Yarınki Türkiye'yi kuracak ve yaşatacak olan insanlardır. Topçu millet mistiği dediği bu şahısları şu sözleriyle tarif eder:

“Millet realitesinden, hizmetlerine karşılık istemez ve alkış dinlemezler. Millet hayatına durmadan eser vermek, yalnız kendilerini vermek ihtirasındadırlar. Namlarına heykel diktirmezler. Onlardan bize kalan hatıra huzurlarında eğilecek taştan anıtlar değil, ruhlarımızda ölmeyecek ayetleridir. Zamanlarında anlaşılamayan büyük varlıkları, sanki kalabalığın içinde münzevi yaşar gibidir. Halk, onları bulursa ne ala! Onlar kendilerini halka takdim edecek kadar küçülmezler ve hepsi de öldükten sonra hakkiyle anlaşılırlar!”⁵¹⁹

Millet mistiği Topçu'nun hem idealindeki insan hem de iadelindeki Türkiye'nin kurucusudur. O bu minvalde sık sık Mehmet Akif'in, Hüseyin Avni Ulaş'ın isimlerini zikretmiş; Remzi Oğuz Arık, Ali Fuad Başgil, Ali Nihat Tarlan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun isimlerini sahip oldukları şahsiyetleri, milleti için savundukları görüşleri ve yaptıkları sebebiyle millet mistiği olarak anmıştır.* Millet mistikleri iradenin insandan sonsuzluğa olan yolculuğunda her basamağı adeta Allah'a koşarcasına aşan, iradelerin iradesi olan Allah'a bağlılığından aldığı güçle millet

⁵¹⁷ Ahlak Nizamı, s.42

⁵¹⁸ A.g.e., s.43

⁵¹⁹ Ahlak Nizamı, s.108

* Nurettin Topçu, Millet Mistikleri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009

iradesini, devlet ve insanlık iradesine yükseltmenin ve yüceltmenin gayreti içinde olan insanlardır.

III.2.3. İradeye Hayır veya Evet: Uysal İnsan – Metafizik Asi

Nurettin Topçu felsefesinde insan, kaynağı sonsuzluk olan iradeyi içinde duymak ve o iradeye iştirak ederek hareketini ferdiyetinden kâinata yaymak arzusunda olan bir varlıktır. Bu varlığın dünyada ki serüveni sonsuzluğa yol almak, tıpkı cılız bir derenin zamanla etrafındaki diğer derelerle birleşip engin denizle buluşması gibi, iradesini iradelerin iradesi olan Mutlak iradeyle buluşturmadır. Fakat insan her zaman iradenin çağrısına kulak vermek, içerisinde taşıdığı sonsuzluk iradesine iştirak etmek yerine bu çağrıdan kaçmak gibi bir yolu da tercih seçebilmekte; iradesini sonsuzluk yerine kendi benliğine, tabiata, topluma, devlete esir düşürebilmektedir. Topçu insanın irade karşısında aldığı tavrı bakımından iki farklı tip olduğunu söyler. Bunlar iradenin çağrısına kulak vererek, iradenin peşindeki metafizik asi ve iradenin çağrısına sırtına dönen uysal insan. İsyan ve uysallık Topçu'nun irade ve ahlak felsefesinin iki önemli kavramıdır.

Topçu'ya göre iradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmel harekete doğru atılıştır.⁵²⁰ İnsanın iradesi Mutlak iradeye iştiraktır ve daima Mutlaka, sonsuzluğa yönelir⁵²¹; harekette, sonsuzluğun bir çağrısı, bir yankısıdır: Oradan gelir ve oraya gider.⁵²² Topçu, insanın içinde cevher olarak var olan bu sonsuzluk çağrısını duymasını engelleyen durumların olduğunu söyler. Bunlardan ilki insanın ahlaki ideal olarak mutluluğu, faydayı, hazzı görmesi ve bunların esiri olarak eğilimlerinin hizmetinde ferdi yaşantısına gömülü, hareket açısından gerileme olan pasif bir halde olması; diğeri insanın yalnız yaşayamayışı, dayanışma ihtiyacı içerisinde olması ve içerisinde bulunduğu topluma karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu görevlerinin olduğunu söyleyen bir vazife ahlakıyla hareket ederek toplumun içinde erimesi ve son

⁵²⁰ İsyan Ahlakı, s.31

⁵²¹ İradenin Davası, s.16

⁵²² İsyan Ahlakı, s.76

olarak insanın hâkimiyeti altında olduğu devletin elinde oyuncak olmasıdır.⁵²³ Topçu mutluluğu, faydayı, hazzı, vazifeyi, toplumsal iyilik ve dayanışmayı ahlaki ideal olarak gören bütün ahlak sistemlerini eleştirir ve tür anlayışların insanın ferdi vicdanını körleştiren uysallık ahlakı(Conformisme) olduklarını söyler.⁵²⁴ Bu tür ahlak anlayışlarında insanın iradesi ya kendi bireysel arzu ve isteklerinin ya da bir grup veya toplumun hâkimiyetindedir; bu durumda ise insan iradesi hür ve muhtar değildir.⁵²⁵

Topçu insanın hareketleri üzerindeki iradesinin kaybolduğu, uysallık ve itaatin hâkim olduğu bu durumlardan onu kurtaracak olanın isyan ahlakı olduğunu söyler. Ona göre tabiattaki determinizmin ve sosyal uysallığın karşısına dikilen her hareket isyandır.⁵²⁶

Topçu'ya göre insan kendi varlığını ne düşüncede/akılda/bilinçte ne de duyguda/arzuda/istekte duyabilir. Ona göre insan öncelikle bir irade ve hareket varlığıdır. İrade sonsuz Varlıktan tüm âleme yayılmış ve insanda onu kendisine çağırın bir çağrıya dönüşmüştür. Bu çağrı hem insanın var oluşunu hem de hareketlerini ideal bir istikamete yöneltmesi için bir rehberdir. Topçu'ya göre insan hareket sahibi hür bir irade varlığıdır. Ancak hem insanın içinden gelen duygular hem de ona dışarıdan gelen emir veya kanunlar onun iradesini ve hür hareketini esir almaktadır. Bununla birlikte insan harekete zorunludur ve insan bu eyleme/hareket etme problemini bir var olma endişesi olarak kendinde duyar. Topçu teklif ettiği irade felsefesiyle insanın önünde ki bu var olma sorusuna irade temelinde bir çözüm getirir. Çünkü Topçu'ya göre var olma bir irade ve hareket davasıdır. İnsan bir taraftan sonsuzluğun çağrısı diğer taraftan ise iç ve dış isteklerin itişinin geriliminde yaşayan bir varlıktır. Topçu bu gerilimi insanın iradesini sonsuzluk iradesiyle buluşturarak aşabileceğini düşünür.

Ona göre insanın iradenin sonsuzluk çağrısını duymasıyla birlikte onun tabiatın içerisinde ki doğal yeri ve bilincinin doğal akışı bozulmakta ve sonsuzluğa doğru bir hareket gerçekleştirme isteğini içinde duymaktadır. İnsan duyduğu bu

⁵²³ A.g.e., s.88

⁵²⁴ A.g.e., s.36

⁵²⁵ A.g.e., s.36

⁵²⁶ A.g.e., s.204

çağrıyla iradeye iştirak ederek hareketlerinde gerçekleştirmek ve iradeyi harekette yakalamak yoluna girdiği gibi iradenin çağrısından kaçmak gibi bir yolu da tercih edebilmektedir. Topçu'ya göre iradenin çağrısından kaçan insan "hayata her zaman uymasını bilen, kendi yaşayışına uygun gelen fikirleri her an benimsemeye ve hakikat diye tanımaya kabiliyetli olan realist ruhlu insandır."⁵²⁷ İradenin çağrısından kaçan ve hayatın akışına kendini bırakan insan daima huzur ve rahatlık içerisinde. Onlar "bu büyük temastan kurtulmak için kalabalık yerlerde avare dolaşan, toplulukların alkış sesleriyle sarhoş olmaktan hoşlanan, spor meydanları ile sinema kapılarında benliğini unutmak için sürüklenen, hayat enerjisini süfli membalarında tüketmek gayesiyle hareket eden..." insanlardır.⁵²⁸ Ancak irade fırtınasına kapılan ruhlar için huzur yoktur ve onların iç nizamı sarsılmıştır. Onlar "odası kendisine yetebilen yalnız insanlar", "kendi ıstırabı ile baş başa kalmaktan korkmayan hayat ejderi, kalabalığın çok üstünde irade kudretlerine sahip büyük yalnızlardır."⁵²⁹

Topçu'ya göre iradenin gerçek gayesi harekette sonsuzluk iradesini varlığa getirmektir. Bu sebeple de insan iradenin çağrısını duyduğu ilk andan itibaren ona iştirak etmenin yollarını aramalıdır. İnsanın iradeye iştirak edebileceği hareket sahası öncelikle insanın iradeye evet diyerek kendi benliğinde onu duyması ve irade-hareket birliği temelinde kendini bir şahsiyet olarak inşa etmesidir.

Topçu, iradeye karşı alınan tavır yönüyle iki ayrı insan portesi çizmiştir. O içinde duyduğu iradenin çağrısından rahatlığa ve kalabalıklara kaçan insan, iradenin sesini kendi bencil arzuları veya toplumun isteklerinde bastıran, iradenin sonsuzluğa çağrısına hayır diyen insanı, yani *uysal insanı* eleştiriyor ve iradenin çağrısına evet diyerek iradesini sonsuzluk yoluna çevirmiş, iradesini esaret altına almak isteyen her türlü arzu ve kalıba isyan eden, isyan ahlakı ile ahlaklanmış insanı, yani *metafizik asi* dediği insanı ideal insan olarak teklif etmiştir.

⁵²⁷ A.g.e., s.27

⁵²⁸ A.g.e., s.31

⁵²⁹ A.g.e., s.30

III.2.4. İradenin Son Basamağı: İslam Mistisizmi ve İslam Personalizmi

Nurettin Topçu'nun irade felsefesi bir varlık ve var oluş felsefesi olarak ortaya çıkar. O irade kavramına hem metafizik/mistik hem de egzistansiyal/personalist bir anlam ve muhteva kazandırmıştır. Onun felsefesinde irade hem Mutlak varlığın insana kendini duyuruşu hem de insanın bir irade varlığı olarak kendini kurma imkânını yaratan güç olmuştur.

Nurettin Topçu'da irade problemi insandan Allah'a uzanan bir yolun temel dinamiğidir. Topçu'ya göre insan bir irade ve hareket varlığıdır. İrade ve hareket varlığı olarak insanın ana gayesi irade ve hareket birliğine ulaşmak, irade ve harekette Mutlak iradeye iştirak etmektir. Topçu bu sebeple insanı kendi varlığına hapsolmuş bir varlık olarak açıklamaz. O kaynağını Mutlak irade de bulan insanın iradesini yine kaynağına ulaştırmak gayesiyle insana kendi bireysel varlığından çıkma; aile, toplum, devlet, insanlık basamaklarında mesuliyet iradesini tatma; ahlak, sanat ve din iradeleriyle kendi sınırlı varlığından iradenin son basamağı olan sonsuzluk iradesine ulaşma imkânını veren bir irade felsefesini teklif eder.

İnsan problemi Topçu felsefesinin ana problemidir. Onun özel olarak irade ve hareket felsefesi ve tüm düşünce sistemini kuşatan ahlak felsefesinin temel gayesi insanı aramak ve ona ait olduğu değeri vermektir. Çünkü Topçu'ya göre insan gelmiş olduğu nokta itibariyle iradesini esir eden bireysel ve toplumsal koşulların altında ezilmekte, bağlandığı ahlak sistemleri ve kanunlar önünde kendini ve özgürlüğünü yitirmektedir. İnsan bir yandan kendi benliği ve arzularının peşinde aşırı bireyciliğin ve anarşizmin, diğer yandan toplum ve devlet içerisinde uysallığın ve cemiyetçiliğin oyuncağı olmuştur. Topçu'ya göre ne ferdiyetçilik ne de cemiyetçilik insana ait olduğu yeri veremeyecektir. Bununla birlikte insana dair yapılan tüm tanımlar insanı eksik bırakmakta, insanı bir bütün olarak açıklamaktan uzak kalmaktadırlar. Bu sebeple insan bazen bir düşünce varlığı, bazen bir sosyal varlık bazen bir biyolojik varlık olarak telakki edilmekte ve bu durum insanı sakat bırakmaktadır.

Topçu'ya göre ise insan yalnızca biyolojik bir varlık değil aynı zaman da ruhsal hayata da sahip manevi bir varlıktır. İnsan kendinde şuur aracılığıyla ruhsal

hayatını sezmekte ve bir ben, kişi, şahıs (personne) olduğunu fark etmektedir.⁵³⁰ Ona göre kişi kendi kendisinin farkında olan ferttir ve fert bölünmez bir bütündür.⁵³¹ Bu sebeple insanı yalnızca bir düşünce, beden varlığı veya ruhsal bir varlık olarak değil; onu tüm bunlara sahip bir fert olarak ele almak gerekmektedir. Topçu'ya göre şahsiyet (personnalite) kişi olan bir ferdin karakteridir ve şahsiyette aranması gereken en önemli unsurlar akıl ve hürriyettir.⁵³²

Topçu insanı düşmüş olduğu bu esaretten kurtarmanın yolunu irade felsefesi, isyan ahlakı, İslam mistisizmi ve İslam personalizminde bulmuştur. Topçu'ya göre irade, Mutlak varlığın insana kendini duyuruşu ve çağrısıdır. Harekette insanın iradeye iştirak imkânı ve sahasıdır. İrade ve hareket Topçu'ya göre insan varlığının cevheridir. İnsan iradeyi ilk duyduğu andan itibaren onun varlığının huzursuzluğunu duyar. Fakat Topçu'ya göre insan Mutlak'ın çağrısına daima olumlu bir cevap vermez. İnsanın iradenin çağrısına verdiği yanıtı Topçu üç gruba ayırır. Bunlardan ilkinde insan iradesini kendi bireysel varlığıyla sınırlar ve kendi haz, arzu ve isteklerine göre yaşama yolunu seçer. Topçu bu seçimin en aşırı ucunu Stirner'in anarşizminde ve Nietzsche'nin bireyciliğinde bulur.⁵³³ İkinci grupta ki insan ise bireysel yaşamıyla baş edemeyişi veya dayanışma arzusu ile toplumun ve devletin içerisinde yaşamayı tercih eder. Fakat burada insan kendi bireysel varlığının önüne toplum ve devlet yasalarını koyarak, "gözlerimi kaparım vazifemi yaparım, ben sen yok biz varız, hak yok vazife var" diyerek artık onlar için yaşamaya başlayarak toplumun ve devletin önünde uysal bir ferde dönüşür.⁵³⁴ Topçu insanın bu seçiminin en aşırı yorumunu Durkheim ve Ziya Gökalp'in düşüncelerinde bulur ve tıpkı ferdiyetçilik gibi cemiyetçiliğinde insanın iradesini esir alan olumsuz bir durum olduğunu söyler.⁵³⁵ Üçüncü grupta ise Topçu'nun teklif ettiği irade felsefesinin insan modeli bulunur. Burada insan ne kendi bireysel varlığına gömülmüş ferdiyetçilik davasının bir ferdi ne de toplum ve devletin elinde oyuncak olmuş cemiyetçilik davasının bir uysal bir esiridir. Burada insan kendi varlığında duyduğu iradenin çağrısına kulak vererek Mutlak iradeye varma arzusunu

⁵³⁰ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s.163

⁵³¹ A.g.e., s.163

⁵³² A.g.e., s.163

⁵³³ Aziz Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1972, Önsöz

⁵³⁴ Levent Bayraktar, "Nurettin Topçu'nun Felsefeci Kimliği", *Türk Düşüncesinden Portreler*, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara, s.330

⁵³⁵ Yarınki Türkiye, s.39

içinde duyan insandır. Topçu'nun buradaki dayanak noktası irade ve hareket kavramlarına yüklediği anlamda gizlidir. Topçu irade ve hareketi insanın öznel varlığının cevheri olarak görür. Ona göre irade kaynağını Mutlak varlıkta bulur ve Mutlak varlık kendini irade şeklinde duyurur. Harekette daima mükemmele daha mükemmele varmayı arzulayan bir atılım ve yaşama hamlesidir. Topçu insana kendi varlığında duyduğu iradeyi iradelerin iradesi olan Mutlak varlığa yükseltme ödevini yükler. Bunu ise insan daima mükemmele bir özlem olarak nitelediği hareket sayesinde gerçekleştirir.

Topçu'ya göre insanın iradesinin Mutlak iradeye yolculuğu belirli basamaklardan geçerek mümkün olur. Bu basamaklar da insan hem Mutlak'ı yaşama imkânını hem de kendi sınırlı varlığını mesuliyet iradesiyle zenginleştirerek sonsuzluk hissini tecrübe eder. İradenin bu yolculuğunun ilk basamağı aile ve toplumdur. İnsan bu basamakta kendi varlığından feragat etme ve mesuliyet iradesiyle başkaları için yaşama fırsatını yakalar. Bu basamakta gaye yaşamak değil, yaşatmaktır. Topçu mesuliyet iradesinin en mükemmel örneği olarak millet mistikleri dediği insanları örnek verir. Topçu'ya göre aile ve millet basamağında sonsuzluğu tecrübe eden irade, bir üst basamağa geçmenin yollarını arar. Burada devlette iradeyi tanır. Çünkü Topçu'ya göre devlette irade iradelerin sefalete uğramaması için gereken nizamı kuracak ve koruyacak basamaktır. İnsan devlette irade de vatan ve toprak aşkını tadar ve bu aşk onun iradesini yücelten bir duyguya dönüşür. Topçu hem aile ve millet hem de devlet iradesinin insanın iradesini esir alabilecek ve onun bu yolculuğunu inkıtaya uğratabilecek şekiller alabileceğini; ancak insanın bu basamakları Mutlak iradeye iştirak ve tecrübe ettiği birer fırsat olarak görmesi gerektiğini söyler. İnsan bireysel ve bencil varlığından yani ferdiyetçilikten ailesi, milleti ve devletine mesuliyet iradesi ile sarıldığında kurtulacağı gibi; isyan ahlakıyla ahlaklanarak bu basamaklarda takılmadan daha öteye vardığında da onlarında esaretinden kurtulabilecektir.

Nurettin Topçu insanı yalnız bir fert veya bir cemiyet varlığı değil bir şahsiyet olarak görür. Onun insanı kendi varlığını Mutlak'ın varlığına ulaştırma gayesiyle hareket eden, iradesini esir edebilecek bireysel ve toplumsal bütün koşullara isyan ahlakı ve mesuliyet iradesi ile karşı koyan insandır. Topçu'nun insanı ne bireycilik ve anarşizmde olduğu gibi sınırsız ve olumsuz bir özgürlüğe ne de cemiyetçilikte olduğu

gibi kanun ve kuralların esaretine mahkûmdur. Topçu'nun insanı ahlaki bir varlık olarak özgür, Mutlak'ın önünde bir varlık olarak ise bağılıdır. Bu özgürlük ve bağılılık Topçu'nun teklif ettiği insan/şahsiyet modelinin ana karakteri ve eylemlerinin temel dinamiğidir.

Topçu insanın iradesi ve hareketini öldürdüğünü düşündüğü ferdiyetçilik ve cemiyetçiliği eleştirmiş ve kendi insan ve ahlak felsefesi olarak şahsiyetçiliği/personalizmi teklif etmiştir.⁵³⁶ Ona göre “Kişiyi ne fert meydana getirir ne de toplum. Hem anarşist hem de uysal, ikisi de aynı yanılmanın kurbanıdır; kendi kendilerine ait olmak isterlerken, gerçek anlamda ve sefil bir şekilde kaybolup giderler.”⁵³⁷ Nurettin Topçu hem anarşizmi hem de uysallığı hatalı görür ve her iki anlayışı da reddederek kendi bağlandığı görüşü şu sözleriyle ifade eder:

“Ve ferdiyetçiliğin, insanla Allah arasında bir geçit, bir vasıta olduğunu tanıyan, onu insanın Allah'a doğru bir yükselişi veya atılışı diye kabul eden şahsiyetçilik/personalizm'in görüşünü benimsiyoruz.”⁵³⁸

Nurettin Topçu'nun fert ve şahıs kavramlarına yüklediği anlamlar onun insan anlayışının ipuçlarını taşır. Ona göre fert kendi kendine yeterli, kendi varlığını meydana getiren unsurların dışındaki her şeye yabancı, bölünmez bir bütündür ve en aşırı şeklini Nietzsche'nin temsil ettiği fertçilikte bulur.⁵³⁹ Bu anlamda fert kendi kendine kapalı bir varlıktır. Topçu'nun düşüncesinde şahıs ise başkasına yönelmiş olmaktır. Varlığının anlamını kendinde değil, başkaları aracılığıyla tanıyan ve kendini başkalarında bulan insandır. Fert insan benliğinin kendi içinde kısır bir döngü olarak kalması, eylemlerinde yalnızca kendi varlığını öncelemesi, maddi ve biyolojik varlığının gölgesinde yaşaması; şahıs ise bütün manevi ve ruhî vasıfların yüksek bir vahdetidir.⁵⁴⁰ Topçu'nun şahıs olan insanı kendi varlığından çıkıp topluma ve dünyaya açılabilen bir varlıktır. Nurettin Topçu fertçilik (individualizm) ve cemiyetçilik (sociologizm) tartışmasında, üçüncü bir yol olarak şahsiyetçilik (personalizm)

⁵³⁶ İsyah Ahlakı, s.204

⁵³⁷ A.g.e., 204

⁵³⁸ A.g.e., s.204

⁵³⁹ İslam Şahsiyetçiliği, Önsöz.

⁵⁴⁰ Bilal Dindar, *Emmanuel Monunier'de Personalizm*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s.27

görüşünü benimsemektedir.⁵⁴¹ Bu iki görüşe karşıt olarak öne sürdüğü şahsiyetçilik tezinde, insanı ne yalnız başına ferdin ne de cemiyetin hakikate ulaştırmaya gücünün yetmeyeceğini söyler. Ona göre hakikate ulaştırın yol, insanı kendi hür iradesiyle bağlandığı inançları, ruhi münasebetleri ve yüklendiği mesuliyetleri ile birlikte ele alan şahsiyetçiliğin yoludur.⁵⁴² Topçu'ya göre şahsiyetçilikte insan ne alelade bir bütünün parçası ne de bütünün içinde kaybolmuş biri değildir. İslam personalizmine göre İslam insanı fert olmaktan çıkarıp, şahıs haline getirmiştir ve İslam, insanları birleştirip bir sürü yapmamış onların hür iradelerine değer vermiştir.⁵⁴³

Nurettin Topçu'da fert ve şahıs iki ayrı varlık değil, insanın iki ayrı yüzüdür. İnsanda ferdiyetçilik ve şahsiyetçilik çatışma halinde daima var olacaktır. Topçu ferdiyetçilikte insanın kendi biyolojik varlığına ve menfaatlerine hapsedildiğini, Allah'a olan yolculuğunda daha ilk durakta tökezlediğini ve insanın ancak şahsiyet kazanması yoluyla bu sonsuzluk yolculuğunun tamamlanabileceğini söyler. Topçu'da insanın şahsiyet kazanması kendi varlığının şuuruna ermesi ve var oluşunun bir ızdırıp olduğunu fark etmesi ile başlamaktadır. Kendi sınırlı var oluşunun ve ızdırabının farkına varan insan içindeki irade ve merhamet duygularının itici kuvveti ile harekete geçer. İrade, hareket biçiminde, zorunlu olarak belirli varoluş basamaklarında ortaya çıkar. Bunlar insanın başkalarının mesuliyetini üstlendiği, ızdıraplarına ortak olduğu aile, toplum, devlet, insanlık aşamalarıdır. İnsanın amacı bu basamaklar da kalmak değil, bu basamaklarda olgunlaşan şahsiyetini sonsuzlukla buluşturmasıdır. Topçu'da insanın İslam'a şehadeti ve Allah'ın önünde ki sorumluluk hissi ile başlayan bu yolculuk, insanın şahsiyetleşmesi yolculuğudur aynı zamanda.

Nurettin Topçu'nun irade felsefesi hem insanın sınırlı iradesini Mutlak iradeyle buluşturma yolculuğu hem de bu yolculuk sürecinde insanın şahsiyetleşme pratiğidir. Çünkü ona göre insan fert olarak kendine veya toplum olarak başkalarına bağlı olduğunda değil, bir şahıs olarak Mutlak'a olan bağlılığı ve ona yönelişi sayesinde gerçek anlamını bulacaktır.

⁵⁴¹ İslam Şahsiyetçiliği, Önsöz.

⁵⁴² A.g.e., Önsöz

⁵⁴³ A.g.e., s.16

Nurettin Topçu'nun insandan başlattığı ve aile, toplum, devlet, tabiat duraklarında ilerlettiği irade yolculuğunun son durağı Mutlak irade olan Allah'tır ve insanda sınırlı olan iradenin gayesi sonsuz olan iradeye varmaktır. Topçu bu yolculuğun insanın şahsiyetçiliğe bağlanarak mesuliyet iradesi ve isyan ahlakıyla başka insanlara ve kurumlara açılarak mümkün olabileceğini söyler. Fakat buna ilave olarak mistiklik geleneği takip edilerek de mutlak iradeye ulaşılabileceğini söyler.⁵⁴⁴ Ona göre mistik “Stirner'in canavarca bencilliğinden, Rousseau'nun yalnızlıkta artan safça gururundan ve marazi güçsüzlüğünden ve Schopenhauer'in karanlık ve sonuçsuz kötümserliğinden”⁵⁴⁵ daha ileridedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde onun insandan Allah'a uzanan bir yol olarak nitelediği irade felsefesini tasavvuf düşüncesinde insanın belirli aşamalardan geçerek (nefsi emareden... Fenafillah'a) Allah'a varma, Bir olma öğretisine benzetmek mümkündür. Topçu'nun kurtuluşu başkalarına uzanma da arayan insanı bir mistik olarak kendi iç mücadelelerinde kendi sınırlı ve aciz varlığını keşfetmekte ve saflaşarak Allah'a ulaşma gayretini taşımaktadır. Topçu'ya göre bu gayretin en önemli temsilcisi de Hallac-ı Mansur'dur.⁵⁴⁶ Bu bağlamda şahsiyetçiliği bir kâmil insan olma yolu olarak görmekte mümkündür. Ona göre insanın asıl gayesi Allah'a ulaşmaktır ve bu gayeden uzak olan insan esirdir ve Allah'a ulaşmayan insan kamil insan değildir.⁵⁴⁷

İslam mistisizmi veya tasavvufi düşünce Nurettin Topçu felsefesini besleyen merkezi düşüncelerden biridir. O tasavvuf ile yakından ilgilenmiş, Kazanlı bir Nakşibendi şeyhi olan Abdulaziz Bekkine efendiye bağlanmıştır. Onun bu bağlanışının izlerini din ve tasavvufa dair görüşlerinde görmek mümkündür. Onun irade felsefesi de tıpkı tasavvufî düşüncenin hedeflediği gibi insanın iradesini Mutlak'ın iradesine ulaştırma ve Mutlak'ta Birliğe varma gayesini taşır. Bununla birlikte Topçu'nun ahlak felsefesi ve ideali tasavvufi düşüncenin hedeflediği manevi temizlik ve olgunlaşmayı hedeflediği gibi, irade felsefesinde insanın hareketini Allah'ın hareketi ile bir terkeb olarak nitelemesi ve iradenin onu esir eden durumlara isyan ederek basamak basamak Mutlak iradeye doğru yükselmesi/yücelmesi düşüncesi tasavvufi düşüncenin “seyri sülûk” metodunu çağrıştırmaktadır.

⁵⁴⁴ İsyah Ahlakı, s.206

⁵⁴⁵ A.g.e., s.207

⁵⁴⁶ A.g.e., s.205

⁵⁴⁷ İslam ve İnsan, s.150

Topçu'ya göre tasavvuf İslam'ın ahlak idealini yaşama ve ahlaki tecrübeyi insanın nefsinde yaşamasıdır.⁵⁴⁸ Ona göre tasavvuf bir “insan ilmi, âlemden sıyrılarak kendi ruhuna çevrilen insanın içsel hayat denemesi ve Allah yolundaki atletizmidir.”⁵⁴⁹ Makinenin boğduğu, eşyanın ve maddenin kuşattığı insana kurtuluşu sunacak ve onu kendi ruhuna davet edecek sır tasavvufun ahlak idealidir. Topçu'ya göre tasavvuf insanın madde ve şekle hapsolan ruhunun zincirlerini kırarak, insana mekâna ve belirli hareketlere indirgediği dini yaşantının özünü hatırlatacak yoldur. Topçu eserlerinde ahlak ideali ve İslam'ın gerçek ruhunu yansıtan isimler olarak sık sık mutasavvıfların isimlerini örnek olarak göstermektedir. Ona göre Yunus insanın şekle ve mekâna hapsedtiği dini inancıyla bol bol eğlenerek ve “bana seni gerek seni” diyerek asıl imanı hatırlatmış, Mevlana bir aşk, Hallaç kendi nefsini feda ederek Allah'a varmanın eşsiz örneği olmuştur.

Topçu'ya göre mistisizm dini yaşayışta en yüksek merhaleyi teşkil eder ve ruhun içten ve doğrudan doğruya Allah ile birleşmesinin mümkün olduğu fikrine dayanır.⁵⁵⁰ Topçu dini yaşayışın dışarıdan değil insanın içsel bir yönelişi ve çabasıyla sürdürülmesini, insanın dini denemelerle Mutlak varlığı tecrübe etmesinin bütün dinlerde ortak olan mistik yön olduğunu söyler.⁵⁵¹ Ona göre mistisizm yani dini içsel yaşayış dinin temelidir ve her mistik hayatın aynı zamanda teorik ve metafizik bir temeli vardır.⁵⁵² İslam'daki mistisizmde tasavvuftur ve tasavvuf İlahi varlığa iştirak denemesi yaparak ahlaklanma yoludur.⁵⁵³ Bu bağlamda Topçu tasavvufu hem insanın ahlaklanma hem de İlahi iradeye varma yolu olarak görmektedir. İnsan tasavvufî hayat içerisinde hem iradesinin istikametinden sapmasını engellemenin yollarını öğrenmekte yani ahlaklanmakta hem de iradenin son basamağı olan İlahi iradeye varma, onunla bir olma imkânını bulmaktadır. Çünkü tasavvuf ahlaki temizlenme yoludur ve bu temizlenme insandan Allah'a uzanan yolculuğun bir sonucudur. Bu yolculuk sonu olan varlığın daha yaşarken sonsuzluğa atlayışı; fenâdan bekâya sıçrayışıdır.⁵⁵⁴ Ona göre mutasavvıf “kendisine Allah'ın lütfu olan tabiat varlıkları içinde, bunları tabiata

⁵⁴⁸ A.g.e., s.58

⁵⁴⁹ A.g.e., s.58

⁵⁵⁰ A.g.e., s.214

⁵⁵¹ A.g.e., s.132

⁵⁵² A.g.e., s.132

⁵⁵³ A.g.e., s.132

⁵⁵⁴ A.g.e., s.142

bağışlarcasına, kendisinden itmek imtihanında başarı kazanmak isteyen insandır”.⁵⁵⁵ Topçu’ya göre tasavvuf hem iradenin basamak basamak yüceltilerek iradelerin iradesi olan Allah’a varma yolculuğunda insanı temizlemekte hem de bedene bağlı iradeden sıyrılma, istekleri sahibine iade etme yoludur.⁵⁵⁶ Bu yolda irade her şeyi bırakarak sonsuzluğa sarılacak, Büyük Yalnız’la birleşmede kurtuluşu arayacaktır.⁵⁵⁷

Nurettin Topçu’nun hem irade ve hareket felsefesi hem de isyan ahlakı teklifi mistik/metafizik bir yöneliştir. Topçu irade ve hareket felsefesiyle insanın yalnızca bir düşünce ve beden varlığı olmadığını, onun eyleyen bir hareket varlığı olduğunu; insanın eyleyen bir varlık olması yönüyle özgür ve sorumlu olduğunu; insanın her hareketinin Allah ile birlikte olduğunu ve bu yönüyle Allah’a bağlı olduğunu; insanın hiçbir koşulda özgürlüğünü başka iradelere teslim etmemesi gerektiğini, onun asıl gayesinin iradesini iradelerin gerçek sahibi olan Allah’ın iradesine ulaştırmak olduğunu ve onu bu gayeden alıkoyacak her koşula isyan etmesi gerektiğini söylemektedir.

Nurettin Topçu’nun irade felsefesi mistik/metafizik bir muhteva taşımaktadır. Teklif ettiği örnek insan modeli olarak metafizik asi tasavvuf düşüncesinin insan idealiyle örtüşmektedir. Onun iradenin kendi dışına taşarak kendini aşması gerektiği düşüncesini İslam mistisizmi çerçevesinde şahsiyetçilik noktasında bulunmaktadır.⁵⁵⁸ Bu bağlamda onun eserlerinde sıklıkla Mevlana’nın, Yunus’un sözlerine atıfta bulunarak kendi ahlak idealini tasavvuf geleneğine bağladığını söylemek mümkündür. Topçu tasavvufi düşünceyi müstakil bir sistem olarak değil onu iktisattan sanata, tarihten felsefeye, psikolojiden sosyolojiye, dinden maarife kadar uzanan bir saha içerisinde ele almıştır; onun eserlerinde Yunus, Hallaç, Mevlana birer ahlak abidesi, millet mistiği ve şahsiyet örneği olarak temsil edilmişlerdir.⁵⁵⁹ Topçu’da tasavvuf Allah’a uzanan yolda iradeyi besleyecek bir kaynak, insanın şahsiyetini inşa etmesinde bir rehber, insana verdiği sonsuzluk hissiyle, onda iman ve dinin geleneksel kalıplarını kırmasını sağlayarak Allah aşkının terbiyecisidir. Ona göre “ne Hind’in ne

⁵⁵⁵ A.g.e., s.133

⁵⁵⁶ A.g.e., s.145

⁵⁵⁷ A.g.e., s.145

⁵⁵⁸ Gündoğan, s.22

⁵⁵⁹ Mustafa Kara, “Nurettin Topçu’nun Tasavvufi Düşüncesi”, *Nurettin Topçu’ya Armağan Kitabı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s.23

de Hristiyanlığın mistikleri, çilecilikte pek haşin oldukları halde huzur denizinde İslam mutasavvıflarının ulaştıkları son bölgeye kadar gidememişlerdir.”⁵⁶⁰ Nurettin Topçu aksiyon felsefesi içerisinde Yunus’u, Mevlana’yı, Hallaç’ı ifade etme imkânı bulmuş ve bu İslam tasavvuf geleneğini 20.yüzyılda yeniden ihya ve formüle etmiştir.⁵⁶¹ O insanı dünyaya amaçsız ve nedensiz fırlatılmış bir fert olarak değil Aşkın varlığın karşısında sorumlu ama dünyevi her türlü esaretten azade bir varlık olarak telakki etmiştir. İnsanın bu dünyada bir ödevi vardır o da asıl varlığını bulma, kendini bir şahsiyet olarak inşa etme, bedensel ve toplumsal hiçbir ayartıya kapılmadan İlahi iradeye yönelmedir. Bu bağlamda Topçu’nun düşüncesini bir anlamıyla İslami bir egzistansiyalizm ve İslami bir personalizm olarak okumak mümkündür.⁵⁶²

⁵⁶⁰ İslam ve İnsan, s.170

⁵⁶¹ Nurettin Topçu’nun Felsefeci Kimliği, s.329

⁵⁶² A.g.e., s.329

IV. BÖLÜM

ARTHUR SCHOPENHAUER VE NURETTİN TOPÇU'DA İNSAN

IV.1. SCHOPENHAUER VE İNSAN

Schopenhauer'in felsefesi barındırdığı kör irade, acı, kötülük, tesadüfî varoluş, hiçlik temaları bakımından ilk tahlilde alışıldık insan anlayışlardan ve felsefelerinden uzaktır. Çünkü Schopenhauer felsefesi insana bu dünya için ne bir umut ne bir amaç ne de bir ahlak sunar. O büyük “hayatın anlamı” sözü Schopenhauer'in felsefinde yerini hayal kırıklığı ve acıya ağıta bırakır. Çünkü onun varlığın temeline koyduğu irade, kör iradedir; yani amaçsız, bilinçsiz ve nedensizdir. Tüm var olanların ilk sebebi olarak bu iradeden neşet eden dünyada nedensiz ve gayesizdir.⁵⁶³ İnsan iradenin bir oyuncuğu, onun esareti altında yaşam savaşı veren canlılardır. İrade insanın istemesini bazen acı, bazen can sıkıntısı, bazen aşk, bazen cinsel istekle aralıksız olarak belirlemekte, onu bitmeyen bir isteme ve mutluluğa özlem duygusuyla askıda bırakmakta, onun çaba ve didinmesini canlı tutmaktadır.

Schopenhauer felsefesinde “işte şu insan” diye işaret ettiği bir olması gereken insan modeli yoktur. O felsefesinde iradeden ve bir irade varlığı olan insanın dünya da olmaklığından bahseder yalnızca. Ona göre insan bu dünyada bir irade ve tasavvur varlığı olarak vardır.⁵⁶⁴ Bütün var olanlar gibi bedeni, akli ve duygularıyla iradenin bir tezahürüdür. Kendinde şey olarak iradenin insanda nesneleşmekten bir maksadı yoktur. Bunun farkında varma; yani iradeyi idrak etme ve dünya da varoluşunun anlamsızlığının farkına varma yeteneği de yalnız insan da vardır. İnsanın dışındaki diğer tüm canlılar irade onlarda kendini nasıl ortaya koymuşlarsa, türde nasıl açığa çıkmışsa öyle davranırlar. Ancak insanda sahip olduğu akıl/beyin ile iradeyi tanıma/bilme imkânı vardır.

⁵⁶³ Bilmek ve İstemek, s.9

⁵⁶⁴ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.7

Schopenhauer'e göre insan özgür bir varlık değildir.⁵⁶⁵ İnsandaki özgürlük düşüncesi yalnızca bir yanılgıdır. Bir irade ve tasavvur varlığı olan insan irade tarafından yani istemesi, güdüleri, karakteri ve kişiliği tarafından belirlenmiştir.⁵⁶⁶ İnsan annesinden zekâsını ve babasından iradesini almaktadır. İnsanın davranışlarını belirleyen şey insanın ne olduğu, nasıl bir zihinsel kabiliyete ve karaktere sahip olduğudur. Ona göre insan olduğu kişiden daha farklı davranamaz, davranması için başka bir kişi olması gerekir, bu da mümkün değildir. Schopenhauer'e göre yalnızca kendinde şey olan iradedir; iradenin dışındaki her şey bir zorunluluğa göre hareket ederler, çünkü tasavvur âleminde olmak, bir nedenselliğe tabi olmak demektir.

Schopenhauer dünyayı ilkin bir tasavvur olarak niteleyerek insanı bir “bilen özne” olarak açıklar. İnsan bu dünyayı bilir, tanır; buna imkân veren şey ise iradenin zaman, mekân ve nedensellik yasalarına tabi olarak varlığa gelmesi, nesneleşmesidir. Schopenhauer iradenin nesneleşmesi, çokluğu meydana getirmesi ve insanın kendini ve dünyayı bilmesi üzerinden iki insan tipi çizer. İlk insan onun “sıradan insan” dediği, bilme faaliyeti yalnızca kendi istemesi ile sınırlanmış, dünyaya kendi ilgi ve ihtiyaçları üzerinden yaklaşan insandır.⁵⁶⁷ Schopenhauer'e göre sıradan insan iradenin esareti altında, zihinsel kabiliyetleri düşük; ancak yaşama kabiliyeti yüksek insandır. Sıradan insan için dünya onun elinin altında kendi arzu ve isteklerini gerçekleştirmesini sağlayan geniş bir imkânlar sahasıdır. Onun, irade'nin asıl varlığına dair bir bilgisi ve anlayışı yoktur; bilgisi tasavvur olarak dünya ile sınırlıdır.

Schopenhauer sıradan insanın karşısına “deha” ve “sanatçı” dediği insanı koyar. Bu insan tasavvur olarak dünyaya yalnızca ilgi ve ihtiyaçlar için yaklaşmayan, şeylerin ideasına yönelik bir bakış sergileyen, çıkar gözetmeksizin nesnelere yaklaşarak onlarda istemesini susturabilen insandır.⁵⁶⁸ Sanatçı ve deha zihinsel ve ruhsal kabiliyetlerinin yüksekliği ile sıradan insandan ayrılmaktadır. Onlar yalnızca yaşama iradesinin itmesiyle, güdülerine ve arzularına göre hareket etmeyip; iradenin aksi istikametinde hareket geliştirebilen insanlardır. Schopenhauer'e göre sanatçı ve deha ile dünyada sık karşılaşmak mümkün değildir. Çünkü irade her an yaşama iradesi

⁵⁶⁵ Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s.7

⁵⁶⁶ A.g.e., s.68

⁵⁶⁷ Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine, s.61

⁵⁶⁸ İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.133

olarak insanı sürekli yeni istek ve arzulara itmekte, onu istemesinin kölesi ve gerçekleşmeyen arzularının muzdarip insanı kılmaktadır.

Schopenhauer'e göre bir irade varlığı olarak insan eksik bir varlıktır. O sürekli ister, ihtiyaçlarının ne bir sonu ne de bir doyumunu vardır.⁵⁶⁹ Çünkü irade bitip tükenmeyen bir açlıktır ve insanın istemesi aslında iradenin insandaki sürekliliğidir. İradenin bu açlığı dünyada rekabetin, çatışmaların, acıların, kısacası bütün kötülüğün kaynağıdır. Hayat acı ve sefaletin sahnesidir; insanda tesadüfen geldiği bu dünyada, geldiği günden gideceği güne kadar kendine düşen rolü oynamaktadır.

Schopenhauer dünyayı ve insanlık hallerini betimlemekte, bir aldanış ve gerçeğin örtüsü olarak gördüğü dünyanın acı, çaba ve çileden başka bir şey olmadığını söylemekte ve insana iradeyi inkâr etmesini, kendi istemesini susturmasını; ancak bu yolla düşmüş olduğu yaşam işkencesinden kurtulabileceğini söylemektedir. Onun “deha” ve “sanatçı” dan dan sonra irade karşısında aldığı tavır sebebiyle betimlediği diğer bir insan tipi “çileci insandır”. Schopenhauer'in yaşama bilgeliği mutlu olmak için insanın dünyadan benimsemedir. Schopenhauer'e göre çilecilik, acılarla dolu bu dünyadan kurtulmanın tek olanağıdır. Schopenhauer çileci yaşam pratikleri olarak perhiz, cinsel isteğin bastırılması, gönüllü yoksulluk, tevekkülü göstermektedir.⁵⁷⁰ Ona göre insan iradeyi ilk olarak kendi bedeninde susturmalıdır. İnsan çileci yaşamı benimseyerek istemesini susturabilir ve o bunun mükâfatı olarak Nirvana/Hiçlik/Yokluk'ya erişebilir. Nirvana acılarla dolu bu yaşamdan kurtulma, iradenin çokluk âleminden Birlik âlemine erme ve mutlak dinginliğe kavuşma halidir. Schopenhauer'e göre bir insanın istek, arzu ve ihtiyaçlarını inkâr ederek, hiçleşme yolunu seçerek dünyadan kurtulması en büyük bilgeliktir.

Schopenhauer felsefesi sadece bir ontoloji ve epistemoloji değil, dünyanın anlamını sorgulamasıyla başlı başına bir etiktir. Aynı zamanda onun irade felsefesini kötümserliği, hayatın değersizliğini dile getirerek bu dünyayı bir aldanış olarak nitelemesi onun felsefesinin bir varoluş ve yaşama felsefesi olarak okunmasına olanak sağlayan önemli bir imkândır. Bu bağlamda onun irade felsefesi bir insan ideali teklif

⁵⁶⁹ A.g.e., s.233

⁵⁷⁰ Sans, s.119

etmemekle birlikte insana bu dünyada ki yaşamın özüne dair söyledikleri ve çileci yaşamı bir çıkış yolu olarak işaret etmesiyle bir yaşam bilgeliği teklif etmektedir. Bu bilgelik dünyanın amaçsız, nedensiz, değersiz ve saçma oluşu; istek ve arzuların mutluktan çok acı getirdiği ve dünyadan el etek çekmenin en büyük bahtiyarlık olduğudur.

IV.2. TOPÇU VE İNSAN

Nurettin Topçu düşüncesinde insan onun en yoğun işlediği konulardan biri olmuştur. O hem döneminde yaşadığı insanın ahlaki, sosyal, dini ve psikolojik problemlerine eğilerek eserler kaleme almış hem de idealinde ki medeniyet tasavvurunun kurucusu, özlediği insanı bağlandığı hareket felsefesi, irade felsefesi ve *personalizm* temelinde açıklamıştır.

Topçu insanı tanımlarken antropolojinin insan tarifini ödünç alır ve bu tarif üzerinden kendi insan anlayışını ortaya koyar. Antropolojinin insanı “iki ayaklı, dik yürüyüştü, düşünen hayvan” olarak tarifini örnek vererek bu tarifi şöyle yorumlar. Bu tarif insanın hem yerde sürünen sefaletini, hem etrafına saldıran açlığını, hem de Allah’a uzanan azametini ifade etmektedir.⁵⁷¹ Ona göre insan beden yapısında tabiattaki madenlerden cevher ve bütün hayvanlardan öz bulunduran sonuncu yaratıktır.⁵⁷² İnsanın dik yürüyüştü oluşunun anlamı belki bütün kâinata ve başka varlıklara hâkimiyet sağlamak amacına hizmet etmek belki insanın gururu ve üstünlüğüne bir alamet belki her yönde hareketini kolaylaştırmak belki de başını yıldızlara kaldırmak ve ellerini Allah’a açmak için olduğunu söyler.⁵⁷³ İnsan düşünen bir varlık olmasıyla bütün varlıklar ve hayvanlardan ayrılmış ve bu özelliği ile kâinatın imtiyazlı ve üstün varlığı olmuştur. İnsan düşünme özelliğinin yanında başka hayvanlardan ona miras olan istekler ve bu isteklere bağlı hırs ve sefaletlere de sahiptir. Topçu’ya göre insan sadece bir yaratık değil bir *kuldur*. Bu haliyle onun kendisine karşı sorumlu olduğu *sahibi* vardır. Ona göre diğer varlıklar sahiplerini

⁵⁷¹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s.17

⁵⁷² Kültür ve Medeniyet, s.155

⁵⁷³ A.g.e., s.155

bilmezler, insan ise diğer varlıklar ile o *Sahibi* arasında bir köprüdür.⁵⁷⁴ İnsan bu bağlantı da tek ve basit bir cevher değil, hayvanlardan gelen özlerle, Allah'tan gelen cevherin kaynaştığı bir bütündür.⁵⁷⁵

Topçu insanın, kendi varlığının hikmetini aradığını ve bu arayışta bazı görüşlere bağlandığını söyleyerek insan varlığını açıklayan üç farklı sınıflandırma ileri sürer. Ona göre, insanı “homo economicus” (kazanan ve harcayan insan), “homo faber” (yapıcı insan) ve “homo sapiens” (düşünen insan) olarak açıklayan üç farklı görüş vardır. Topçu, “homo economicus” görüşünün insan anlayışını şöyle açıklar: Bu anlayışa göre insan yeryüzünde yeme, içme, giyinme ve barınma ihtiyaçlarını gidermek için yaşamaktadır, onlara göre hayatın anlamı zevktir ve bu zevki tatmin etmek için yaşayan insan zekâsının kaba gücünü kullanmaktan da geri kalmamaktadır.⁵⁷⁶ Topçu, “homo economicus” anlayışının “homo faber” anlayışını doğurduğunu söylemektedir. Burada da insan yine zevkleri için yaşamaya devam etmekte fakat beraberinde doğada karşılaştığı güçlükler ve ihtiyaçları için zekâsı ile geliştirdiği tekniği yaratmaktadır. Topçu'ya göre ilk toplumlarda baltasını ve balçıktan kulübesini yapan insandan 20.asrın büyük tekniğine kadar hepsinde yapıcı insan karakteri vardır.⁵⁷⁷

Topçu, yapıcı insanın üstünde ise “homo sapiens”in yani düşünen insanın olduğunu söyler. Ona göre düşünen insanda kendi içyapısına yönelen bir ruh yapısı vardır. Yapıcı insanda tabiatı ve başka insanları istismar edici olan zekâ, ruhun dış kabuğudur, ruhun derin tabakasında ise insanın şahsiyetini meydana getiren, asıl benliğini temsil eden, karakterini yoğuran, hareketlerine kumanda eden temel duygu vardır.⁵⁷⁸ Topçu'ya göre düşünen insanın en derinlerindeki bu sonsuzluk, aynı zaman da din ve ahlakın kaynağıdır. Topçu insanın bütün değerinin saklı olduğu bu mistik bölgeyi bulanların “homo economicus” ve “homo faber” tipinden uzaklaşacaklarını, hatta onlardan nefret edeceklerini söyler.⁵⁷⁹ Ve şöyle sorar insanın gerçek değeri

⁵⁷⁴ A.g.e., s.155

⁵⁷⁵ A.g.e., s.155

⁵⁷⁶ İslam ve İnsan, s.60

⁵⁷⁷ Kültür ve Medeniyet, s.157

⁵⁷⁸ A.g.e., s.157

⁵⁷⁹ A.g.e.,s,157

bunların hangisindedir, insanın asıl gayesi yapmak mı, düşünmek mi?⁵⁸⁰ Topçu sorusuna İslam dininin gayesinin düşünen insanı yüceltmek olduğunu söyleyerek esas olanın düşünen insan olduğunu ve İslam'ın insan anlayışında amacın yapıcı insanı düşünen insan seviyesine yükseltmek olduğunu söyler. Ona göre, dinin bütün dünyası ruh dünyasıdır ve İslam'ın bütün hareketlerimizi ve bütün dünya işlerimizi düzenlemiş olması, dünyaya ait emellerimizden bize daha iyi başarı sağlamak için değil; dünya işlerimizi, ruhun selametini hiç engellemeyecek tarzda düzenlemek içindir.⁵⁸¹ Bu doğrultu da Topçu, dini yaşayışı ve din terbiyesini bir şahsiyet terbiyesi olarak görür. Ona göre insan uzviyetten ilme, ilimden felsefeye, felsefeden sanata, sanattan ahlaka ve dine yükselerek gerçek şahsiyetiyle bütünleşebilir.⁵⁸² İnsan ancak bu şahsiyet terbiyesi ile yapıcı insandan düşünen insan seviyesine erişebilecektir.

Topçu asıl insan denen muammayı çözenin peşindedir. Ona göre bütün büyük sanatkârlar tabiattan yüz çevirip, hünerle mahareti küçümseyerek, zekâyâ yüz vermeyerek, ruhun derin tabakalarında insanı aramışlardır.⁵⁸³ Topçu insanı zekâ ve teknik âlemde arayanları eleştirmiş ve bu durumda olanları şöyle tasvir etmiştir:

“İnsanı arayanlar keskin zekâlarıyla gıda arayan maharetli insanlığın arasında boşuna dolaşıyorlar. İnsanı gönül âleminde aramasını bilmedikten sonra emekleri, Diyojen'in elindeki feneri söndüremeyecek kadar değersiz ve beyhudedir.”⁵⁸⁴

Topçu'ya göre içtimaî hayatta fertçilik, insanın içgüdülerine bağlı ve özgürlük adı altında insanların hep birbirlerini yere vurması olan anarşiyi doğurmaktadır.⁵⁸⁵ Bunun yanında “gözlerimi kaparım vazifemi yaparım” diyerek cemiyete uymayı tavsiye eden bir cemiyetçilikte, anarşi yaratan fertçilik kadar tehlikelidir.⁵⁸⁶ Topçu'nun insanı hem yaşadığı topluma hem de kendi varoluşuna yönelik sorumluluklarının bilincinde olan, ferdiyetçilik ve cemiyetçilik gibi iki tehlikenin tuzağına düşmeden yaşamasını bilen mesuliyet ve şahsiyet sahibi insandır.

⁵⁸⁰ İslam ve İnsan, s.60

⁵⁸¹ A.g.e., s.62

⁵⁸² Nurettin Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s.29

⁵⁸³ A.g.e., s.62

⁵⁸⁴ A.g.e., s.158

⁵⁸⁵ Ahlak Nizamı, s.42

⁵⁸⁶ A.g.e., s.43

Onun eserlerinin tamamı bu mesuliyet ve şahsiyet insanın tasviriyle bezelidir. Ve felsefesi bu insanın araştırılmasına adanmıştır. Topçu'nun yazılarında tek tek işlediği ve kavramsallaştırdığı ifadeler idealindeki insan ve medeniyet tasavvurunun dile gelmesidir. Onun “Yarınki Türkiye”si, Allah'ın insanı yaratmaktan murat ettiği o insanın yeryüzünde tahakkuk ettiği Türkiye'dir. Onun “Türkiye'nin Maarif Davası” idealindeki o insanın yetiştirilmesidir. Onun “Millet Mistikleri” idealindeki o insanın şahsiyetinin ve bir şahıs prototipi oluşturulmasına adanmıştır. Onun “İsyah Ahlak”ı idealindeki insanın eylemlerinin rehberidir. Çünkü ona göre “insanın bu dünyadaki bulunuş gayesi önce bir ahlak kişisi olmak, ardından ahlak toplumu oluşturmak ve ahlak medeniyeti kurabilmektir.”⁵⁸⁷

İnsanın iradesi onu Allah istikametine çağırır derin bir davettir; irade daima sonsuza yürümek istemektedir, çünkü Sonsuz hem insanda irade olarak barınmakta hem de irade vasıtasıyla kendine götürmektedir.⁵⁸⁸ İnsan ne bu dünyada başıboş bir fert ne de bu dünya acıların ve sefaletin kaynağı, amaçsız ve nedensiz kör bir hayattır. Topçu Schopenhauer'in hayatın değersizliği, anlamsızlığı ve hiçlik görüşünü eleştirmekte, insana Sonsuzluğu ve Aşkınlığı hatırlatarak, aşkınlıkla irtibatı olmayan insanın çıkmaz sokakta kalacağını söylemektedir. Topçu'da sonsuzluk, sonu olan insanın ulaşması zorunlu hedefidir.⁵⁸⁹ Hayat acılar, sefaletler ve dehşet sahneleriyle dolu olsa da insan sonsuzluğunu fanilik uğruna feda etmemeli; dünya külden ve kordan ibaret bir virane olsa da insan “benim burada bir vazifem var” diyebilmelidir.⁵⁹⁰ Çünkü ona göre insan kendi hareketleriyle dünyaya gelme de kendi hareketleriyle ölmektedir ve dünyaya geliş insanı mesul ve mahkûm etmektedir.⁵⁹¹ Topçu'ya göre “dünya hayatı kendi kendine ve kendi kendisinin gayesiymiş gibi ele alınırsa mutlak surette manasızdır; insan denen varlığa bir bahşiş olmak şöyle dursun, zulümdür, insafsızlıktır.”⁵⁹² Fakat hakikatte dünya başka bir

⁵⁸⁷ Bayraktar, s.321

⁵⁸⁸ Kültür ve Medeniyet, s.163

⁵⁸⁹ A.g.e., s.166

⁵⁹⁰ A.g.e., s.168

⁵⁹¹ Türkiye'nin Maarif Davası, s.28

⁵⁹² A.g.e., s.169

dünyaya hazırlıktır, burada insandan istenen, hayatı değerli yapmaya çalışmak ve sonsuzluğun sahnesine hazırlanmaktır.⁵⁹³

⁵⁹³ A.g.e., s.169

SONUÇ

Schopenhauer ve Topçu irade kavramı üzerine bina ettikleri felsefeleriyle felsefe tarihi içerisinde önemli ve özgün bir yere sahiptirler. İki filozofun kavrama yönelik temellendirmeleri ve ulaştıkları sonuç farklı olsa da; iradenin insan varlığının ayrılmaz bir yönü oluşunu vurgulamaları; felsefe tarihinin rasyonalist ve entelektüalist insan yorumlarına karşı, irrasyonalist, anti-entelektüalist ve mistik felsefeleriyle başka insan ve evren tasavvurlarının olabileceğini göstermişlerdir. Schopenhauer'ın batı ve doğu felsefeleriyle mezcettiği irade felsefesi dünyaya dair ontolojik, epistemolojik ve etik bir yorumdur. Varlığın temelinde şey olarak Kör İradeyi koyması; insanın bilme faaliyetinin özne ve nesnenin birlikteliğiyle oluştuğunu vurgulaması ve dünyanın aslında olmaması ve yaşanmaması gereken bir yük, hayatın acı, sefalet ve kötülük sahnesi olduğunu söyleyerek insanın kurtuluşunu Hiçlikte bulması düşünce tarihi açısından özgün düşüncelerdir.

Nurettin Topçu'nun insanın Aşkın varlık ile olan ilişkisinin anlamı ve bu ilişkinin hareket sahalarının felsefi ve mistik temellendirmelerini bulduğumuz irade felsefesi, onun hareket felsefesi, isyan ahlakı ve tasavvufi anlayışının bir terkididir. Onda insan meselesi ahlak meselesine, ahlak meselesi Allah meselesine dâhil edilerek ele alınır. O, irade felsefesiyle insanın yalnızca bir akıl ve şuur varlığı olmayıp, aynı zamanda bir irade ve ruh varlığı olduğunu, onun Aşkılık boyutunun, sonsuzdan gelip sonsuza gittiğinin, bu dünyada olmağının niçininin felsefesini yapmıştır. Topçu'da irade insandaki sonsuzluk arzusu ve gücüdür. Bu gücün istikameti bazen insanın kendi eliyle, bazen toplum ve devlet eliyle, bazen gelenek ve alışkanlıklar eliyle kesilmekle birlikte, insana düşen isyan iradesiyle hareket etmesi ve onun sonsuzluk ufkunu perdeleyen her şeyden kendini kurtarabilmesidir.

Gerek Schopenhauer gerekse de Topçu irade meselesi üzerinde insanı, onun dünyada olmağının ve dünyada oluşunun niçinini aramış, tartışmıştır. Schopenhauer insanın var oluşunu Kör ve nedensiz irade ile açıklayarak onu en baştan sakat bırakmış, dünyada olmanın kötülük ve acılarla dolu yaşanmaya değmez bir çaba olduğunu söyleyerek insanı karanlık bir dehlize mahkûm etmiş ve aydınlığı dünyadan el çekmekte, istemeyi öldürmekte, iradeyi inkâr etmekte bularak, onu hiçliğin evine

davet etmiştir. Topçu ise insana neyi kaybettiğini hatırlatmış, ona kendinden daha fazlası olduğunu, bütün hareketlerinde Aşkınığa iştirak ettiğini, var olmanın sonsuzlukla bir olmanın imkânı olduğunu söyleyerek, insana sonlu varlığında sonsuzluk umudunu vermiştir. İki düşünürün felsefeleri aslında sonsuzluk ve hiçliğin zıtlığını yansıtmaktadır.

Topçu özellikle İsyân Ahlakı eserinde ve diğer yazılarında Schopenhauer'in irade ve hayat anlayışını eleştirmiştir. Kendi felsefi sisteminin merkezi kavramlarından olan isyanı, Schopenhauer felsefesinde de bulmuş; ancak bu isyanın kendi kendini yok ederek, hiçliğe varışını eleştirmiştir. O insanı esir eden duygu, düşünce, istek, arzu, sosyal sistem ve kurumlara insanın isyanını zorunlu görüp, Schopenhauer'in dünyanın bir vehim olduğu iddiasını ve iradenin inkârını istemesini haklı bulmakla birlikte, vardığı sonuç itibariyle onun mutlak inkârını hatalı bulmuştur. Topçu'da insanı esir eden bütün koşullara isyan etmekle birlikte, onun Aşkınılık ve mesuliyet varlığı, bir ahlak kişisi, bir şahsiyet olduğunu söyleyerek, insana dair personalist bir yorum getirmekte; insan anlayışında İslam personalizmine bağlanmaktadır. Bu bağlamda Schopenhauer ve Topçu'nun irade felsefelerinde vardıkları nokta itibariyle iki ayrı kutupta bulunmaktadır. Öyle ki bir yanda amaçsız, nedensiz kör bir hiçlik diğer tarafta ise aşkın bir sonsuzluk bulunmaktadır. Onların hiçlik ve sonsuzluktan beslenen düşünceleri, felsefelerinin mistik karakterini oluşturan en önemli yönleridir.

Schopenhauer insanı hiçlikte telakki ederken, Topçu insanı sonsuzluk içinde telakki etmektedir. Bu bağlamda hayatı değersiz gören ve kurtuluşu hiçlikte arayan bir irade anlayışının insanı ile insanı sonsuzluğa çağıran ve mesuliyet yükleyen bir irade anlayışının insanı da elbette farklıdır. Schopenhauer felsefesinin insanı dünya ve hiçlik arasında sıkışıp kalmış, ufku kötülük ve acıyla boyanmış insandır. Bir yanda insan acı, can sıkıntısı, aşk gibi insanlık hallerinin, bencil duygularının esiridir diğer yanda kurtulmak için dünyayı ve kendini feda etmektedir. Topçu insanın iradenin esiri veya çileciliğin pasif bir ferdi değil, onun bir aksiyon varlığı olduğu söylemektedir. Onların felsefelerini karşılaştırdığımızda karşımıza çıkan temel farklardan birisi de budur. Schopenhauer'in çileci yaşamı ve hiçleşme teklifi insana pasif bir yaşama itmekte, var olmanın bir sorumluluk değil, o sorumluluğu reddetme, yaşamı yaşarken

terk etmedir. Bu her ne kadar birçok ahlak felsefesinin ilkelerini de oluşturan bir yaklaşım olsa da öyle düşünüyoruz ki, doğu mistisizmi ve tasavvuf arasındaki farklılardan birini de yansıtmaktadır. Topçu bir hareket filozofu olarak, pasif bir yaşamın yerine daima aksiyonu koymuş, insanı da bir aksiyon varlığı olarak telakki etmiştir. Bununla birlikte Hinduizm ve Budizmin bir yaşam bilgeliği olarak öğütlediği çilecilik ile tasavvufi bir metot olarak çilecilik arasında benzerlikler bulunmakla birlikte, en başta varmak isteklikle nokta itibariyle ayrılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda Schopenhauer ve Topçu'nun beslendikleri mistik kaynaklar bakımından da farklarını vurgulamak gerekmektedir.

Schopenhauer ve Topçu felsefelerinde irade kavramı ile irade ve insan ilişkisini karşılaştırdığımız bu çalışmada, her iki filozofun irade kavramına verdikleri anlam ve bu anlamın nasıl bir insan anlayışına götürdüğünü ortaya koyarak, karşılaştırmaya çalıştık. Bunun yanında Topçu'nun Schopenhauer okuması, ona yönelik eleştirileri, Schopenhauer'den neden ve hangi yönlerden ayrıldığı çalışmanın diğer bir amacını oluşturdu. Çünkü bir Türk filozofunun bir batı filozofuyla hesaplaşarak kendi felsefi sistemini temellendirmesi Türkiye'de ki felsefe hayatı için, bizce ayrı bir önem arz etmektedir. Sonuç olarak, irade kavramı en özgün anlamlarından ikisini Schopenhauer ve Topçu felsefelerinde bulmuş, her iki düşünür de farklı bir varlık ve insan tasavvuru için temel teşkil etmiştir. İki düşünürün felsefelerini anlamaya ve karşılaştırmaya çalıştığımız bu çalışmanın hem irade ve insan felsefesi çalışmalarına hem de Türkiye'de felsefenin gelişmesine katkı sağlamasını umuyoruz.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, Ankara, 1984

Bayraktar, Levent, “Bir Düşünür ve Ahlakçı: Nurettin Topçu”, *Türk Düşüncesinden Portreler*, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara, 2014

Bayraktar, Levent, “Nurettin Topçu’nun Felsefeci Kimliği”, *Türk Düşüncesinden Portreler*, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara, 2014

Bolay, Süleyman Hayri *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2013

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2009

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010

Çağrııcı, Mustafa, “İrade Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.22, TDV, İstanbul, 2000

Çınar, Aliye, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:14, Sayı:1, 2005

Çökelekli, Hayati, “İrade Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.22, TDV, İstanbul, 2000

Dindar, Bilal, *Emmanuel Monunier’de Personalizm*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988

Dural, Baran, *Başkaldırı ve Uyum-Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*, Birharf Yayınları, İstanbul, 2005

Eren, Işık, *Sanat ve Bilgi İlişkisi - A.Schopenhauer ve M.Heidegger’in Sanat Görüşleri*, Asa Kitabevi, Bursa, 2006

Gazzâlî, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2004

- Güçlü, Abdülbaki, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002
- Gündoğan, Ali Osman, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Dergisi*, Sayı.109, Ankara, 2006
- Irmak, Sadi, *Schopenhauer – İrade Felsefesi*, İktbal Kitabevi, İstanbul, 1962
- Janaway, Christopher, *Schopenhauer*, (çev. Çağrı Ataman), Altın Kitaplar, İstanbul, 2007
- Kara, İsmail, *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013
- Kara, Mustafa, “Nurettin Topçu’nun Tasavvufî Düşüncesi”, *Nurettin Topçu’ya Armağan Kitabı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992
- Karaman, Hüseyin, *Nurettin Topçu’da Ahlak Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000
- Kemalettin, Suut, *Büyük Muzdaripler*, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1933
- Kök, Mustafa, *Nurettin Topçu’da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995
- Kök, Mustafa, “Nurettin Topçu’nun Felsefesi Bağlamında İsyân Ahlakı”, *Hece Dergisi*, Ankara, 2006
- Kuçuradi, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2006
- Lahbabi, Aziz, *İslam Şahsiyetçiliği*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1972
- Mollaer, Fırat, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı - Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007
- Mollaer, Fırat, *Türkiye’de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008

Moria, Nicholais, “Doğu Düşüncesinin Schopenhauer’in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri”, (çev. Ahmet Aydoğan), *Schopenhauer – Fikir Mimarları Dizisi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009

Nietzsche, Friedrich, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, (çev. Cemal Atila), Say Yayınları, İstanbul, 2011

Öğün, Süleyman Seyfi, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992

Özkan, Senail, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2009

Sans, Edouard, *Schopenhauer*, (çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi, Ankara, 2006

Sarıtaş, Muhammet, *Nurettin Topçu’da Sosyo-Pedagojik Yapı*, Mesaj Yayınları, Ankara, 1986

Saunders, Thomas, *Schopenhauer*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2006

Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul, 2005

Schopenhauer, Arthur, *Bilmek ve İstemek*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012

Schopenhauer, Arthur, *Parerga ile Paralipomena I. Kitap*, (çev. Levent Özşar), Biblos Yayınları, İstanbul, 2007

Schopenhauer, Arthur, *Parerga ile Paralipomena II. Kitap*, (çev. Levent Özşar), Biblos Yayınları, İstanbul, 2007

Schopenhauer, Arthur, *Ölümün Anlamı*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012

Schopenhauer, Arthur, *Merhamet*, (çev. Zekai Kocatürk), Dergah Yayınları, İstanbul, 2009

Schopenhauer, Arthur, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2010

Schopenhauer, Arthur, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, (çev. Levent Özşar), İstanbul, 2011

Schopenhauer, Arthur, *Üniversiteler ve Felsefe*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2008

Schopenhauer, Arthur, *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2011

Schopenhauer, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012

Schopenhauer, Arthur, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2012

Schopenhauer, Arthur, *Din Üzerine*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2013

Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Biblos Yayınları, İstanbul, 2005

Seyyar, Ali, *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Beta Yayınları, İstanbul, 2003

Spinoza, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi, Ankara, 2009

Topçu, Nurettin, *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012

Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011

Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011

Topçu, Nurettin, *Hareket Felsefesi/Varoluş Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010

Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011

Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010

Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011

Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006

Topçu, Nurettin, *Mehmet Akif*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970

Topçu, Nurettin, *Psikoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968

Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.22, TDV, İstanbul, 2000

Yılmaz Kiriş, Nurten, "Kötülük Probleminden Schopenhauer'in Kötümserliğine", *Tabula Rasa Dergisi*, Sayı:25, 2009

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000