

Varlığın Çobanı ya da Varlığın Duacısı: Martin Heidegger ve Nurettin Topçu Üzerine Düşünceler

The Shepherd of Being or the Prayer of Being: Some Remarks on Heidegger and Nurettin Topçu

MEHMET BİRGÜL
Uludağ University

Received: 01.12.2017 | Accepted: 30.12.2017

Abstract: Although there are radical differences between two philosophers, Martin Heidegger (1889-1976) and Nurettin Topçu (1909-1975), both are united in not to have a modern way of thinking. When one looks carefully, it appears that the main concern of both thinkers is the question of being. The parallelism between two ideas, the one is Heidegger's criticism of the Western metaphysical tradition expressed "forgetfulness of being" and the other Topçu's criticism of the Eastern thought "forgetfulness of truth", exposes serious similarities especially critics on epistemologies and ontologies produced by the modern way of thinking. Heidegger sees roots of the way of thinking forgets being in Plato. Turning to equalize truth and right, and reducing being to an idea, this approach constitutes the beginning of humanism. Despite thinking on a Platonic base, Topçu identifies poverty of the thinking advances in the antinomy of rationalism and empiricism, even desperate consequences expose humanity.

Keywords: Heidegger, Nurettin Topçu, metaphysics, criticism, modern epistemology, ontology.

© Birgül, M. (2017). Varlığın Çobanı ya da Varlığın Duacısı: Martin Heidegger ve Nurettin Topçu Üzerine Düşünceler. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (2), 257-302.



Medhal

Bu metin, Martin Heidegger (1889-1976) ve Nurettin Topçu (1909-1975) etrafında ilerleyen ve daha ilk cümlesinde mütevazılığını itiraf eden bir mütalaa tecrübesidir. Mamafih iki filozofun ismini zikretmesi bakımından, tevazuuna eklenmesi gereken başka bir hususiyete daha sahiptir. Eğer felsefe, Hegel'in deyişiyle, 'tersine çevrilmiş dünya' ise ve biz, iki filozofun düşüncelerinden söz ediyorsak; metnin içindeki konuşmanın, birbirlerine tedahül eden ve büyük ölçüde önceden belirlenmiş veçheler üzerinden gelişen karşılaştırmalar eşliğinde yürüyeceği beklenebilir. Ayrıca okuyucu, -hep alışkın olageldiği 'bilimsel objektivite' gereği- karşılaştırmaların ardında duran şeyin, sadece filozofların söyledikleri olması gerektiğini düşünmekte de kesinlikle haklıdır.

Ne var ki, her iki filozofun 'düşünme'sinin zuhurundan ibaret olan sözleri, bizi, alışageldiğimiz bilimsel ve akademik mukayeselerin dışına çıkmaya zorlayacaktır. Bunun temel sebebi, onların düşüncelerinin sıklet noktasını teşkil eden ve dolayısıyla sözlerinde zuhur eden fikirlerin, şüphesiz her birinin kendisine has biçimde, özellikle bugün iktidarının zirve-sindeki 'modern düşünme biçimi'nden -üstelik öz bakımından- taşıyor olmasıdır. Bu nedenledir ki, mezkûr iki filozofu birlikte düşünmek isteyen bir düşüncenin, ne kadar samimi bir tevazua bürünmüş olursa olsun, bu iki filozofun sözlerini zahir kılan düşünme biçimlerine -elbette gücü yettiğince- iştirak vazifesini yüklenmesi gerekecektir. O halde, okuyucu, her iki filozofun da son kertede soğuk durduğu, özne-nesne ayrımı temelinde ilerleyen 'analitik', 'sentetik' ya da 'diyalektik'ten ayrık durmaya çalışan cümleler işitmeye hazırlıklı olmalıdır.

Niçin Heidegger ve Topçu?

Her iki filozof arasında kategorik farklar bulunduğu tartışma götürmez; fakat bu farkların mahiyeti hakkında konuşmanın, maksadımız bakımından bir faydası yoktur. Belki sadece, her iki filozofun içinde bulunduğu zamanın, bu iki şahsiyete ilişkin şu tespiti haklı kıldığı ileri sürülebilir: Heidegger Katolik olarak doğup büyüyen, nihayetinde Tanrının ölümüne şahitlik eden bir Almandır; Topçu ise Müslüman bir Türk. Dolayısıyla -buhran kazanında dahi olsa- kendine özgü canlılığı içinde kaynayan ve bizzat kendisinin de kullandığı terimle 'Batı Geist'i içinde ve Al-



manca ile tefekkür eden Heidegger'in felsefe yapma imkânları ile Topçu'nun deyişiyle 'kendi ruhunu kaybetmiş', bu nedenle de Blondel'in "Şark'ta daha yüz yıl felsefe olmaz" tespitini haklı çıkaran bir ortamda ve üstelik kolu, kanadı kırılmış çağdaş Türkçe ile tefekkürünü dile getiren Topçu'nun felsefe yapma imkânları, elbette kâbil-i kıyas değildir.

Ne var ki, tefekkür, daima tefekkürdür ve bu bakımdan, hem kendi içindeki birliğinde hem de kendi dışındaki çokluğunda daima ve bir biçimde zahir olur. Çünkü bir filozofu samimi bir biçimde dinlemek, felsefi düşüncenin ilk basamağıdır. Dolayısıyla Heidegger ile Topçu'ya kulak vermek ve dinlemek, sadece bu iki filozofun tefekkürüyle temas etmek anlamına gelmez; öncelikle ve bizzat bir tefekkür denemesine girişmek manasını taşır.

Fakat bu, kendiliğinden gerçekleşecek tefekkür denemesinin yöneldiği şey ne olacaktır? Bu sorunun cevabı, her iki filozofun tefekkürlerini birlikte düşünmeyi cazip kılan temel hususu dile getirmeyi de mümkün kılmaktadır. Heidegger'in -Batı metafizik geleneğini kasteden 'varlık unutulmuşluğu' eleştirisi ile Topçu'nun Doğu'ya yönelen 'hakikat unutulmuşluğu' tenkidinin ardında duran 'varlık' endişesi, her iki filozofu zikredecek her araştırmanın yöneldiği temel mesele olmak zorundadır. Şu halde "Niçin Heidegger ve Topçu?" sorusunun cevabını anlamlı kılacak zemini, daha açık biçimde dile getirmek de mümkün olmaktadır: Bütün saflığı içinde ve sadece varlığa yönelmiş, ihtiraslı bir endişeden doğan, bu, her iki tefekkürü birden düşünme çabası vesilesiyle, aynı niteliğe sahip bir tefeküre uzanabilecek yolda, küçük de olsa bir taş parçası olabilmek ümidi...

Mamafih Heidegger ile Topçu arasında bir soruşturmayı ilginç kılacak bazı teknik nedenler de söz konusudur. Nurettin Topçu'dan intikal eden kitaplar arasında, Heidegger'in, bizzat Fransızcaya çeviren dostu Henry Corbin tarafından "mütercimin samimi saygılarıyla" Topçu için imzalanmış 1938 basımı *Qu'est-ce que la Métaphysique* adlı ünlü eseri de bulunmaktadır. Heidegger ile yakın dostluğu bulunan Corbin, -büyük ihtimalle Paris'ten- Topçu'nun da tanışığı idi ve 1939 yılında İstanbul'a geldiğinde, Topçu'nun evinde de ağırlanmıştı (Birgül, 2013: 17-75).

Topçu'nun Heidegger'e aşına olduğu, yaptığı atıflardan anlaşılacağı üzere, kesindir. Fakat takdîrîkâr ifadeler içeren bu atıflar, oldukça kısa ve geneldir. Topçu, Heidegger'i -tevarüs bakımından- özellikle Kierkegaard



ile¹ çağdaşları arasında ise Scheler ve Sartre ile ilişkilendirir. Mamafih Scheler ile ‘varoluşun aslı zemininin ruhaniliği’ açısından paralellik söz konusudur²; ama Sartre, Heidegger’in felsefesini tekrarlayıp tefsir ederken, ateizmi gereği, varoluşun aslı zemininin, ruhi realitenin ardındaki biyolojik realite olduğunu kabul ederek ayırmakla eleştirilmektedir.³

Heidegger isminin -yine Scheler ile birlikte geçtiği- en ilginç yer ise, Topçu’nun, öğrencisi Ali Birinci’ye yazdığı 1969 tarihli mektuptur. İç dünyasına dair sıkıntılarından bahseden Birinci’ye yönelik olarak Topçu, kendi kavramı olan ‘samimiyet buhranı’ teşhisini koymakta, kısa fakat önemli bir takım açıklamalar yapmaktadır. Mektubun sonunda, talep edilen kitap tavsiyesine karşılık şöyle demektedir Topçu: “Ruhçu egzistansiyalizm felsefesi, sizin varlığınızı tastamam aksettirecek aynadır. Lakin Martin Heidegger ve Max Scheler’in eserleri çok ağırdır, anlaşılması

¹ Topçu şöyle der: “Asrımızın başında Martin Heidegger, Kierkegaard gibi, subjektif olanı hakikatin kendisi gibi kabul etti. Düşüncesinin esası olarak, herhangi bir varlığa değil de varoluşa bağlı bulunan şu temel duyguları aldı ve onların içinde hakikati aradı: Sebepsiz merak ve sıkıntı (inquietude), şüphe, içsel merak (angoisse) ve keder, can sıkıntısı, yalnızlık, hayret ve ünsiyet. Dünyanın özünü bize tanıttak olan bu gibi duygulardır. Varlığın asıl tanıtıcısı, dışsal olarak tanıdığımız eşyanın bilgisi değildir; belki var olan şeylerin, daha doğrusu bütün halinde varoluşun içinde bulunduğumuzun hissidir. Ona göre bilgi meselesi, varlık meselesinden ayrılmamaktadır.” (Topçu, 2011c: 18). Topçu’nun Heidegger hakkındaki en uzun pasajı, budur. Topçu, Din Psikolojisi notlarında da, şüphesiz ‘hakikatin subjektivitesi’ hususu üzerinden Heidegger’i, Kierkegaard’ın din felsefesinin varisi olarak görür: “Asrımızın başında Almanya’da Heidegger, Kierkegaard’ın din felsefesini benimsemişti.” (Topçu, 2011b: 193). Gadamer, Varlık ve Zaman’ın 1927’deki yayımından hemen sonra, ilk olarak, bu eserde -her şeyden önce- ‘ölümle doğal bir bağlantıya çağrı’ bulan teologlar üzerinde etkili olduğunu, böyle bakılınca da, sayfaları içinde Aristotelesçi tınılardan çok Kierkegaard’ın yankısının seçildiğini anlatır (de Towarnicki, 2008: 23). Açıkçası Topçu’nun Heidegger ile Kierkegaard ilişkilendirmesi, otuzlu yıllardaki teolog-felsefeci çevrenin yorumunu yansıtıyor; bu bakımdan Fransa’daki tahsili sırasında (1928-34) Heidegger’e, üstelik teoloji çevresiyle münasebeti çerçevesinde aşına olduğunu ima ediyor.

² Tabii, Scheler de Kierkegaard ile münasebette müşterektir: “Birinci Cihan Harbi’ndeki şehitlerinin arkasından Almanya’da ve Germen âleminde Max Scheler, Heidegger ve Kierkegaard’ların ruhun arayıcı varlığına, “o bütün kâinattır” diye bağlanan muazzam bir felsefe doğdu.” (Topçu, 2011d: 304). Topçu, bir başka yerde savaşın yıkımı ardından felsefi çözüm arayan Scheler ve Heidegger’i, Almanya’da egzistansiyalizmin kurucusu olarak selamlamaktadır: “Asrımızın başında Birinci Cihan harbinden sonra, bu harpte yenilen Almanya’da ise, Max Scheler ve Heidegger gibi filozoflar, gerçek varlıklarla realiteyi kuvvetle birleştiren ve onların birlikte bilgisini elde etmemizi sağlayan existentialisme felsefesini ortaya koydular.” (Topçu, 2002: 30).

³ Topçu şöyle demektedir: “Ancak II. Cihan Harbi sıralarında Fransa’da Jean-Paul Sartre, Heidegger’in felsefesini benimsemekle beraber, varoluşu sırf ruhsal realitede değil, ruhsal yapının da gerçek zemini olan biyolojik realitede aradı. İnsanın bio-psişik yapısından işe başlayarak bütün gizli ve yaşanmamış isteklerin değer ve yerlerini belli etmek suretiyle, Freud’un complexus dediği karanlıkta barınan gerçekleri meydana çıkardı.” (Topçu, 2011c: 18).



imkânsızdır.” (Hece, 2006: 472). Bu manzara gösteriyor ki, Topçu'nun bir Heidegger incelemesi ya da yorumundan söz edilemez. Topçu'nun, Heidegger'den etkilenmesi de söz konusu değildir. Şurası açıktır: Onun aslı endişe olarak 'varlık'a yönelmiş tefekkürünün kendisine yol bulduğu menfez, şüphesiz Heidegger'den -kelimenin hakiki anlamıyla- farklıdır. Ne var ki, bu durum, her iki filozofu birden düşünmeyi ne men eder ne de tatsızlaştırır; bilakis daha cazip kılar. Çünkü her iki filozofun temel ortaklıkları yani içinde oldukları hâlihazır hakkında derinden rahatsızlık ve tatminsizliklerinin, nasıl olup da bir tefekküre tahavvül ettiğine şahitlik imkânı sağlar. Bugün ve burada yaşayan, büyüyen çölün yuttuğu Türk aydınının hakikaten muhtaç olduğu şey de, yalnızca bu tür bir şahitliktir.

Bu hususta daha fazla konuşmaya gerek yok; zira maksadımız, Topçu'nun Heidegger hakkındaki görüşlerini araştırmak değil; her iki filozofun tefekkürünü birden düşünmeye çalışmaktır.

I

Öncelikle, metnin maksadını ifadeye çalışırken zımnen dile getirdiğimiz, Heidegger ve Topçu'nun tefekkürlerindeki merkezî bir ortaklığı tasrih edelim: Demıştik ki, her iki filozofun düşünme biçimi, iktidarının zirvesinde olduğu için yegâne genel-geçerlik iddiasını taşıyan, -belki de genel-geçerlik iddiasına ikna edebildiği için iktidarının zirvesinde olan- 'modern düşünce'den -özleri gereği- taşmaktadır. Bu tespitin anlamı şudur: Heidegger de Topçu da, modern düşünceyi kavrarlar; ama modern bir düşünme biçimi, bu iki filozofun tefekkürünü asla tam olarak kavrayamaz; anlayamadığı eksik bir şeyler kalır. Bizi, kendisine temasa ya da en azından yaklaşıma kışkırtan husus da işte bu, 'modern düşünce' olan için eksik olan düşüncedir. Öyleyse söze, -elbette her iki filozofun kendine has biçimde- 'düşünmek' hakkında moderniteden derin farklılıklarına yol gösterebilecek bir soruyu ortaya atarak başlamak yerinde olur.

Şu halde, şimdi kendimize soralım: “Düşünmek nedir?” Bu soruya karşılık verilen cevapların en geneli olduğundan en sahih olarak görüleni -çünkü bir yargı ne kadar genel-geçerse o kadar sahih kabul edilir ve dolayısıyla iktidar kazanır- epistemolojinin daha iptidasında öğretilen şu izahıdır: “Düşünmek demek, birleştirmek, ayrıştırmak ve karşılaştırmaktır”.⁴

⁴ Bu temel soru hakkında genel epistemolojinin bakış açısını yansıtan mükemmel bir mütâ-



Ne var ki, buradaki ‘birleştirme’, mesela Güneş sistemini oluşturan gezegenlerin bir araya gelmesi ya da ‘ayrıştırma’, bir yıldız olması bakımından Güneş ile etrafında yol alan gezegenlerin başlıkları ile bizatihi aynı anlamda mıdır? Düşüncedeki ‘birleştirme’ ya da ‘ayrıştırma’, var-olanların birbirleriyle ‘birliğini’ ya da ‘ayrılığını’ hakiki olarak kavrayabilir ve ifade edebilir mi? Zihinden bağımsız bizatihi var-olanlar arasında birlik, ayrılık vardır da, zihin bunları keşfetmekte midir? Yoksa var-olanlar arasındaki birlik ya da ayrılıklar, kendilerinde nasıl olduklarıyla ilgilenmeksizin, zihnin kurgusu mudur? Bu sorulara verilecek olumlu ya da olumsuz cevapların teminatı nedir?

Her hâlükârda, bu üç eylemi üstlenen ‘düşünme’, fenomenal dünyada değil -ama onun tarafından tamamen kuşatılmış- insanın iç âleminde gerçekleşmekte ve -dış dünyadakinden farklı olarak- birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturmaktadır: Birleştirmek, aynı zamanda, birleştirilen şeyleri başka şeylerden ayırmaktır ve ayrıştırmak da ayrıştırılan şeyleri kendilerinde birleştirmek demektir. Karşılaştırmaya gelince, hangi yöne doğru ilerlerse ilerlesin, her türlü birleştirme ve ayrıştırmaya doğrudan katılan ‘veçhe’ olarak, bu anlamdaki her türlü düşünmenin tam merkezinde ve eriyik halde bulunmaktadır. Karşılaştırma, birleştirilenlerin neden birleştirildiğini ve ayrıştırılanların neden ayrıştırıldığını düşünebilmeyi, dolayısıyla da birleştirme ve ayrıştırma ile beraber ‘düşünme’nin bizatihi kendisini düşünebilmeyi temin eder. O halde karşılaştırmının ardında duran şey, mutlak olarak düşünceyi değil ve fakat onun yönünü -dolayısıyla vardığı durakları- da belirler. Ne var ki, karşılaştırma da ancak -tıpkı diğer iki eylem gibi, kendi başına değil- birleştirme ve ayrıştırma ile vardır. Acaba düşüncenin birleştirmesi ya da ayrıştırması mı karşılaştırmayı belirler, yoksa tersi mi? Düşüncenin neleri birleştirip ayrıştıracağına, birleştirip ayrıştırdığı şeyler mi karar vermektedir yoksa düşüncenin kendisi mi?

Her ne olursa olsun, elimizde, tartışma götürmez bir gerçek bulunmaktadır: En temelde ‘Birleştiren, ayrıştıran ve karşılaştıran’ olarak belirlenen bir ‘düşünme’, -yalnızca böyle bir düşünme- kendisini konu edinebilir; yani ‘düşünmek’ üzerine düşünebilir. Çünkü -bizatihi kendisi kaldığında- asla parçalara ayrılamaz olan ‘düşünme’yi, ‘birleştirme’, ‘ayrıştırma’ ve

laa için bkz. von Aster, 1994: 11-18.



'karşılaştırma' hatlarına bölen ve bu eylemleri ayrıştırmakla, düşünmeyi de bir konu haline indirgeyebilen, ancak bu mahiyette belirlenmiş - dolayısıyla sınırlanmış- bir düşünmedir. Böylece düşünebildiği her şeyi bölüp birleştirebilen düşünce, tahlil ve terkip edebilme ile tanımlanan/sınırlanan kendisini tahlil ve terkip edebilir.

Düşünmek üzerine düşünmüş hemen herkesin malumu olan bu süreç içinde, son derece önemli bir husus bulunmaktadır: Düşüncenin kendisini konu alabilmesini teminat altına alan şey, 'bu üç eylemin, düşünme ile birlikte asla ayrıştırılmaz tek bir eylem olduğu' hakkındaki kesin bilgiyi şimdilik bir kenara bırakmak, belki daha doğrusu 'düşünmek üzerine düşünülmesi süreci' göz ardı etmek, hatta unutmaktır. Aksi halde, yani 'parçalanamaz parça' olarak 'düşünme' kaldığı sürece, 'birleştirme', 'ayrıştırma' ve 'karşılaştırma' işlemlerinin müstakil olarak incelenmesi mümkün olamaz. Oysa düşünme içinde var-olan 'birleştirme' kendi başına olduğundaki birleştirme olamaz ve elbette aynı durum 'ayrıştırma' ve 'karşılaştırma' içinde geçerlidir.

Her ne olursa olsun, biz, yine de düşünme üzerine düşünürüz; hem de çok uzun zamandan beri. Çünkü düşünmeyi, onun işleyişini tahlil eden düşüncemiz, vaz geçemeyeceğimiz bir bilimi ortaya koyar. Bu bilim, kategorilerden kavramlara, tanımlardan önermelere, nihayet akıl yürütmenin incelikli işleyişine kadar pek çok konuyu ve sorunu içeren, en temele kadar inerek kendi ilkelerini belirleyen ve 'düşünmenin bilimi' olarak tanımlanan 'mantık'tır.

Heidegger ve Topçu, kuşkusuz kendilerine özgü biçimde, 'mantık'tan belki daha doğrusu mantık ile yürüyen düşünceden rahatsızlık duymakta birleşmektedirler. Nitekim Heidegger, 'düşünmek nedir?' sorusuna dair cevap arayışının daha başında şöyle der:

'Düşünmek ne demektir?' sorusunu, düşünme üzerine kavram belirlemeyi, tanımlamayı öne alıp muhtevasını itinayla genişleterek asla cevaplayamayız. Biz burada düşünmek üzerine düşünmüyoruz. Biz, bu, düşünmeyi kendi ninesi yapan saf refleksiyonun dışında kalıyoruz... Düşünme üzerine düşünmek, Batı'da mantık olarak inkişaf etti. Mantık, düşünmenin belirli bir tarzı üzerine hususi bilgileri bir araya getirdi. Mantığın bu bilgileri çok yakın bir geçmişte bilimsel anlamda, üstelik kendini lojistik olarak isimlendiren istisnai bir bilim çerçevesinde verimli hale getirildi. Bu bilim dahı hususi bilimler



içinde en hususi olanıdır. Günümüzde lojistik birçok yerde, bilhassa Anglo-sakson ülkelerinde şimdiden, katı felsefenin biricik mümkün biçimi olarak geçerlilik kazanmıştır, çünkü onun neticeleri ve metotları, teknik dünyanın inşasında doğrudan güvenli faydalar sağlamaktadır. Bu sebeple lojistik bugün, Amerika ve diğer ülkelerde, geleceğin biricik felsefesi olarak ruhu tahakkümü almaya başlamış bulunmaktadır. Lojistiğin kendini uygun bir tarzda modern psikoloji, psikanaliz ve sosyoloji ile kaynaştırması dolayısıyla, gelen felsefenin birleşik iktidar yapısı kusursuz olmaktadır. Fakat bu muhasara, asla insanın eseri değildir. Bu disiplinler daha çok, geçmişi eskiye uzanan ve belki de Yunanca (poesi) ve (teknik) kelimelerine uygun düşen bir iktidarın maharetleriyle kaim oluyorlar, farz edelim ki, biz düşünönlere düşünölmesi gereken şeyi isimlendiriyorlar (Heidegger, 2009a: 15).

Bu pasajda Heidegger, bize, üç şey söylüyor: Öncelikle düşünmenin ne olduğu sorusunu, asıl ve yegâne amaç olarak ‘tanım’a ulaşmayı hedefleyen ‘kavramak’ merkezli bir düşünce ile düşünmeyi reddetmek gerekir. Neden? Böyle bir düşünme, düşöncenin ne olduğunu cevaplayamaz. Kendini konu edinen düşünmenin (refleksiyon) vardığı son safha, nasıl düşöndüğümüz sorusuna cevap olarak ürettiği muazzam ve sistematik bilgi yığını aracılığıyla, ‘isimlendirme’ kudretini kullanarak neyi düşünmemiz gerektiğini belirlemekte ve biz düşünönlere dikte etmektedir. Refleksiyonun düşünmenin ne olduğuna dair verdiği cevap, aslında düşöndürmeyen, düşünmeye izin vermeyen bir cevaptır. Bu, aslında refleksiyonun düşönmeymediğini göstermez mi?

Kökü antik çağa dayanan ‘mantık’, Batı’daki inkişaf sürecinin sonunda, artık –özellikle Anglosakson kökenli/destekli- lojistiğe ulaşmış ve esasen kaynağı olduğu modern bilimlerle tamamen kaynaşarak ortaya çıkardığı teknik dünyanın temel düşünme metodu niteliğiyle, aynı zamanda bu teknik dünyanın teminatı olmuştur. Lojistik böylece, yalnızca bugünün değil, geleceğin de biricik felsefesidir.

Heidegger, son olarak, kısaca tasvir ettiği bu süreç içinde kendisini derinden rahatsız eden şeyi dile getirmektedir. Mantık, aslında belirli bir tarzdaki düşünmenin yani bilimsel bilgiyi üreten düşünmenin ‘hususî’ yani sadece kendi amacına odaklanmış bilgilerini sistemleştirmiştir. Böyle bir düşünme, Heidegger’in aradığı düşünme olamaz elbette; çünkü bu düşünme, ruhu özgülreştiren değil, tam tersine ‘ruhu tahakkümü altına alan’



bir düşünmedir. Kendisini - her biri sadece insanı konu edinen- modern psikoloji, psikanaliz ve sosyoloji ile kaynaştıran lojistik, tahakkümüyle 'insan'ı muhasara etmiştir; fakat bu muhasara, insanın eseri de değildir.

Fakat eğer biz, ulaştığı sonuçlar ve uygulamalarının kudretini apaçık biçimde gördüğümüz böylesi bir düşünce ile düşünmeyeceksek, nasıl düşüneceğiz? İnsanın eseri olmayan ve fakat böyle bir düşünmenin sonucu olarak -düşünen tek varlık insan olmasına rağmen- insanı muhasara eden nedir? Ve nihayet, Heidegger, iktidarı ile herkesi teshir eden düşünme biçiminin neyi kaybettiğini keşfetmiştir ki, antik çağdan bugüne süregelen filozof katarlarından köklü biçimde ayrılmayı göze alarak, gözden yitirileni düşünebilmek için başka bir düşünme biçimi aramaktadır?

II

Nurettin Topçu'nun, Heidegger'den farklı bir mevkide durduğu şüphe götürmez. Fakat onun, kendi tefekkürünü dile getirdiği metinlerindeki 'düşünmek nedir?' sorusuna dair araştırmalarına dikkatle kulak verilirse, en derine inmek hususunda 'mantık' tan duyduğu rahatsızlık kolayca anlaşılabilir. Mesela, samimi bir iç düşünmenin yansıması olarak, şöyle diyor:

Mantık dilinde düşünmek, şuur ile eşya arasında münasebet kurmaktır. Aynada görünen hayâl gibi eşya ve olayların şuurda tasavvur halinde tekrarlanmasıdır. Dış dünyanın iç âlemimizde bir nevi devamıdır veyahut sebeplerle sonuçlar arasında münasebet kurmaktır. Nazariye yapan mantık, düşünmeyi böyle tarif ediyor. Lâkin insanın gerçeğini anlatan psikoloji, olayların böyle cereyan etmediğini ortaya koymaktadır. Düşünmeden evvel hissediyoruz, dış dünyadan tesirler alıyoruz. Bu tesirler, bizim menfaatlerimize, zevklerimize ve isteklerimize cevap olurlar. Bize faydalı bir zevk sunan görüşlere hakikat elbisesi giydireyoruz. Menfaatlerimizle zevklerimize aykırı fikirleri hata olarak itham ediyoruz. Önce hayati bir ağaçtan ibaret varlığımızdan fıskıran iştihalar, türlü emeller ve parlak hayallerle süslenmiş olarak şuurumuzda hâkimiyetlerini ilân ediyorlar. Sonra onların bütün varlığımıza saldıran istekler, dış dünyaya çevriliyor ve kendi hesaplarına hakikat avcılığı yapıyorlar. Kendilerine uygun fikirlere hakikat damgasını basıyor, aykırı görüşleri hakikat dışı yapıyorlar. Böylece bir fikrin hakikat oluşu, herkes için müşterek ve kendi kendisinin aynı olan bir realitenin değil, bizim istek ve iştihalarımızın emriyledir. İnsanlığın düşüncesine hâkim olan hakikat ölçüsü, insanın kendi hayatı



menfaatleri, şahsi hesapları ve istekleridir; zevkleri veya alışkanlıklarıdır... Görülüyor ki, düşünmek, kendimizi eşyaya değil, eşyayı kendimize uydurmaktır. Şuurumuzu olaylara irca etmekten uzak, olayları hep kendi iştihalarımızla isteklerimizin emrine vermektir. Bu sebepten kendimizden müstakil olan bir realiteyi tanımıyoruz. Mahiyeti bizi ilgilendirmeyen bir realiteden kendimize doğru bir takım basamaklar sıralıyoruz. Böylece kendimize uydurulan eşya ve olaylar, kendi zevklerimize, iştihalarımıza ve kendi menfaatlerimize göre hükümler giyiyor (Topçu, 2012: 28).

Topçu, elinden geldiğince basit biçimde konuşmaktadır; söyledikleri bu yüzden ilk bakışta sıradan görülebilir. Düşünmenin bilimi olan -ve zaten bu bilimsellik sıfatıyla nazariye yapabilen- mantığın tarifine göre 'düşünmek', şuur ile eşya arasında münasebet kurmaktır. Hepimiz, -hatırlama imkânımız olmayan- bilincimizin ilk basamaklarından itibaren, bu anlamda düşündüğümüzü kabul ederiz. Şuur ile dış dünyadaki gerçeklik içinde var-olan nesnelere arasındaki münasebet, duyularımızın, hafızanın ve bizzat zihnin yardımı ile işler; soyutlamalar yaparak dış gerçeklikteki var-olanlara karşılık 'kavram'ları kavrayan zihin, düşünmeye başlar. Bu genel-geçer tanıma kim, nasıl itiraz edebilir?

Fakat biz, Topçu'nun sözlerine dikkatle baktığımızda, ifadenin basitliği içinde önemli bir derinlik keşfediyoruz. Düşünme hakkında aslında bir değil, iki tanım naklediyor Topçu: ilkinde göre düşünme, 'dış dünyanın iç âlemimizde bir nevi devamıdır'. Bu tanım, empirist mahiyettedir; çünkü insan zihnini -empiristlerin de sıkça telaffuz ettiği- bir 'ayna' ve dolayısıyla *tabula rasa* kabul ettiği için, düşünmeyi, kendinden bir şey katmaksızın 'gerçekliğin temsili'nden ibaret görmektedir.

'Veyahut' bağlacıyla anlamsal ayrılığına işaret edilen ikinci tanım, yani 'sebeplerle sonuçlar arasında münasebet kurmaktır' cümlesi ise rasyonalist mahiyettedir. Zira nedensellik, duyularla idrak olunamaz; fakat düşünme, zihnin kendinde sahip olduğu işleyişle dış dünyadaki gerçekliğin işleyişi arasında bir eşitleme olarak görülünce, 'ratio'nun hem akıl/düşünce hem de 'neden' anlamına gelmesiyle uyumlu biçimde, fenomen olmayan nedensellik, fenomenlerde kavranır.

Topçu, daha 1934'te Sorbonne'da savunduğu *Conformisme et Révolte*'ten beri farkında olduğu, fakat doğrudan ve apaçık dile getirmedığı bir hususu işaret ediyor: Modern epistemolojinin iki ucu olan *Rasyonalizm*



ve *Empirizm*,⁵ aslında ‘nazariye yapan mantık’ın temelinde düşünmektedir. Hakiki anlamda düşünmenin kendisi olduğuna kesinlikle inanan böyle bir düşünme, tabiatıyla ‘hakikat’i elde etme hakkını da yalnızca kendisinde görmektedir. Bu güçlü iddianın kökeninde, aynı zamanda her iki tanımın haklılık kaynağını teşkil eden ‘şuur ile eşya arasında münasebet kurmak’ ile tanımlanmış/sınırlanmış bir düşünme yatmaktadır. Çünkü nazar etmek, başkasına bakmaktır ve ‘nazariye’, -her biri, nazar eden ile edilen arasındaki başkalık uçurumunu keskinleştiren- birçok nazarın sistemleştirilmesinden yani diğerlerini içinde toplayan en genel bir nazar elde etmekten ibarettir.

III

Şimdi, Topçu’nun sözleri üzerinden bir mütalaa geliştirmek ve bazı tespitler yaparak sorular sormak mümkün mü acaba?

Öncelikle, ‘şuur ile eşya arasında münasebet kurmak’ olarak tasarlanan bir düşünme biçiminin önünde, yalnızca bir ‘şuur’ bir de ‘eşya’ vardır. Daha ötesi söz konusu olabilir mi? Hayır. Çünkü ‘münasebet kurmak’ olarak tasarlanan böyle bir düşünme, duyulanmayanın duyudaki yokluğu gibi, sadece -kendileriyle var-olduğu- aralarında münasebet kurma eylemini gerçekleştirebileceği şeyleri görür. Münasebet kurmaktan ibaret bir düşünme, bizatihi bağımsız olarak var değildir; o, benlikte ve benlikle, aynı zamanda -özü gereği zorunlu olarak- kendinde var-olduğu benlik dışında/benlikten başka olan ‘eşya’ ile var-olur. Dolayısıyla düşünmek, -özü olan ‘münasebet kurma’nın gerçekleşmesi için- aralarında zorunlu olarak ‘başka’lık duvarı bulunması gereken bu iki ‘var-olan’ yani ‘ben’ ve ‘eşya’ arasındaki bağlanma eyleminden ibaret biçimde tasarlandığı sürece, böyle bir düşünce için son kertede ‘varlık’, -düşünmenin kendisiyle var-

⁵ Topçu, *Conformisme et Révolte*’un hemen başında, kendisine kadarki çözümleri üç başlık halinde belirler: “Akılcı sistemler, İhtibarlı [empiriste] sistemler, Cemiyetçilik [Sosyolojizm].” (Topçu, 2015: 34). Dediğimiz gibi, modern Batı düşüncesinde epistemolojinin iki ucu söz konusudur: rasyonalizm ve empirizm. Spinoza ilkinin ve Bergson ikincisinin temsilcisidir. Mamafih Intuitionnisme’in temeli her ne kadar empirizm ise de, Bergson bu temel üzerine bir metafizik inşa etmekte hatta hakiki empirizmi, hakiki bir metafizik ile eşitlemektedir (Topçu, 2011a: 50). Çünkü temel ve köken olarak alınan dış deneyin verilerini, ancak şuurda şahit olunan ‘süre’ye irca etmekle, Bergson tam bir idealizme ulaşmaktadır; (Topçu, 2011a: 32). Şu halde geriye, empirizmin asıl gövdesi yani metafizik düşmanı pozitivism kalıyor; böylelikle Comte’un sadık bir devamı olan sosyolojizm de üçüncü muhatap olarak ortaya çıkmaktadır.



olduğu- 'ben-olan' ve 'ben-olmayan' toplamından ibaret hale indirgenmiş olmaz mı? Her hâlükârda, böyle bir düşünmenin var-olabilmesi, şuur-eşya, düşünen-düşünülen yani her zaman başkalığa dayanacak 'özne-nesne ayırımının kabulüne bağlı. Çünkü düşünme, bizatihi var-olan, varlığı başka bir varlığa bağlı olmayan bir şey değil; bizatihi var-olan yegâne iki şey yani 'ben' ile 'eşya' arasında münasebet kuran eylem. Bu eylemin faili, 'eşya' değil 'ben'. Çünkü bilimsel bilginin kesin biçimde kanıtladığı üzere, düşünmek, eşya ile değil de sadece 'Ben' ile var. Fakat böyle bir düşünme, varlık hakkında -göremediğini 'yok'samak yoluyla- gerçekleştirdiği indirgemesini, '-varlık' ancak bu düşünme ile tahlil edilip kavrandığına göre-, 'Ben'i de kendisinin bulunduğu şeye yani 'bilince' indirgeyerek, 'Ben'e de uygulamış olmuyor mu?

Mantığın, modern bilimlere de intikal ettirdiği 'nazariye yapma' yetkisinin, işte bu ayrıma dayandığı açıktır; çünkü 'bilinç', kendinden başka olan 'eşya' ya nazar edebilir ama 'eşya', 'bilinç'e nazar edemez. Fakat bilincin kendisine nazar ettiği yani nazariye içine yerleştirdiği 'eşya' ile nazar olunmamış, teoriziz 'eşya', bir ve aynı şey midir? Ve tabii, bu sorunun kökeninde duran diğer bir soru: 'Nazar eden' in -kendi kalarak- kendisine nazar etmesi, mümkün müdür?

Bu sorulara olumlu cevap vermek, 'düşünen' ile 'düşünülen' bir ve aynı şey olmadıkça mümkün değil. Ne var ki, varlığı şuur-eşya ayrımı içinde düşünen yani özne-nesne ayrımıyla gerçekleşen bir düşünme, kendisini düşündüğünde, ortaya 'düşünen düşünce' ile 'düşünülen düşünce' ikiliğinin çıkması kaçınılmaz. İnsan, şüphesiz şurardan ibaret değildir; dolayısıyla problemin kökenini meydana getiren asıl korkutucu sonuç, böyle bir düşünmenin 'insanı konu edinmesinde görünmektedir. Böyle bir düşünme biçimi, onunla ve onda var-olduğu 'benlik'i düşündüğünde, özne konumunda beliren 'düşünen ben' ile nesnesi yaptığı 'düşünülen Ben'i, üstelik özne-nesne kategorisinde yani başkalığın en keskin halinde birbirlerinden ayırmaktadır. Böylece adeta iki benlik ortaya çıkmakta, üstelik varlık hakkında mutlak bir yetki sahibi kılınan böyle bir 'düşünme', sadece varlığın değil 'Ben'in de dayanağı olmaktadır.

Modern düşünceye göre, düşünen öznenin karşısında 'olduğu gibi olan' bir gerçeklik vardır ve 'düşünmenin bilimi' sayesinde gelişen bilimler, nazariye yaparak bu gerçekliğin tüm sırlarını özneye vermektedirler. Böy-



lece ‘hakikat’, bilimsel düşüncenin aracılığıyla düşünülen yani avucun içine alınıp kavranan ‘şey’ lerin toplamına dönüşmektedir. Mamafih daima özne-nesne çerçevesinde gerçekleşen bir düşünme biçiminin düşündüğü yani tahlil ve terkip ettiği ‘düşünme’ ile ‘eşya’, hakikat adıyla avucumuza doldurduğu tüm kesin, dolayısıyla yararlı bilgilere rağmen, acaba hakikaten kendisi olarak var-olan ‘düşünme’ ve ‘eşya’ söz konusu mudur?

IV

Topçu’yu anlamak için, “kendimizden müstakil bir realiteyi tanımıyoruz” cümlesine yoğunlaşmak gereklidir. Bizim ‘kendimizden bağımsız’, kendi başına var-olduğunu düşündüğümüz ve bilincimizin, duyulardan başlayan bir süreçle ilişki kurduğu ve böylece ‘düşündüğü’ bir gerçekliğin olmadığını ileri sürmektedir Topçu. Çünkü ‘gerçeklik’, tıpkı bir tabloyu seyrederek gibi, insanın benliği dışında öylece duran ve dolayısıyla karşısında -idrak bakımından- salt münfail olduğumuz ‘var-olanlar toplamı’ değildir; benim de içinde olduğum ve üstelik benliğimde -sadece benlikte var-olabilen türde- var-olanları failâne yansıttığım/dâhil ettiğim bir katmandır:

Görünüşte, ihsasta irade faaliyeti yok zannedilir. İhsasta irade faaliyetinin yok gözükmesi, ancak uzviyette tesirini yapan ve içte gizli duran bir iradenin faaliyetiyle izah edilir. İhsas, bu faaliyetin eşyaya ulaşmasıdır. Uzvi cehd hissinde veya bu hareketle beraber meydana gelen gerginlik (tension) hissinde hayatın kucagında doğan bir niyetin tasdiki bulunur. Lâkin bu uzvi iradenin şuuru, eşyada dağılmasıyla içinde gizli kalıyor. Bu ân, ihsas hâdisesinin meydana geldiği andır. İhsas, şuurla eşyanın bir karışığıdır. Şuurda bir karışıklıktır. Bu bir nevi kendini unutmama ânında, hâselerle varlıklarını kabul ettiren eşya tarafından şuurda, iradenin yok edildiğini sanıyoruz. Hâlbuki bu hâl, şuurun hareketi için bir hazırlıktır, âdeta, sonradan irade ile onlara hâkim olmak, onlara tesir yapmak gayesiyle eşyanın akışını takip etmektir, onun sununca gitmektir. İhsasın içinde gizli irade, şuurun aşikâr hareketini hazırlamaktadır. İşte cehd veya irade daha ihsasta görülür. İhsas, vâsitasız olarak elde edilmemiştir... İhsasın vâsitasız oluşunun vehmi, benliğin eşya ile bir kaynaşması, eşyanın tasdiki için bir nevi kendinin unutulması olduğundan ileri gelmektedir. Hakikatte o, eşyaya doğru bir gerilip uzanma (*tension*) veya eşyaya doğru bir niyet (*intention*) hâlinde ifade edilen ilk bir irade hareketidir (Topçu, 2015: 117-118).



“Kendimizden bağımsız bir realite tanımıyoruz” yargısının dayanağı “İhsas, şuurla eşyanın bir karışığıdır; şuurda bir karışıklıktır” tespitinde görülebiliyor. Fakat böyle keskin ve tuhaf bir iddia nasıl geçerli olabilir? Dünya, içinde objektif olguların sürekli ve kendine has bir düzen içinde dönüp durduğu bir yer değil midir? Güneşin doğudan doğduğu, batıdan battığı, elmanın kırmızılığı ya da bir buz parçasının soğukluğu, herkesin zorunlu olarak doğrulaması gereken şeyler değil midir? Bu gibi gerçekler, kimin tutku ve iştihasına göre değişebilir?

Şüphesiz Topçu'nun kastettiği, bu tür sorulara muhatap olacak cinsten bir belirleme değildir. Nitekim dikkatle okunduğunda, Topçu'nun 'hakikat' ile 'doğru' arasında bir ayrım yaptığı seziliyor. Topçu şöyle diyor: “Bize faydalı bir zevk sunan görüşlere hakikat elbisesi giydiriyoruz. Menfaatlerimizle zevklerimize aykırı fikirleri hata olarak itham ediyoruz”. Buradan çıkan anlam, doğrunun -kendinde değil- bizce giydirilmiş bir hakikat elbisesi, yanlışın ise, yalnızca bizim giydirdiğimiz bu elbiseden mahrumiyet olduğudur. Öyleyse bu düzeyde bir düşünme için 'hakikat' değil, ancak onun ismini taşıyan bir elbise söz konusudur. Peki, bizatihi hakikat nerededir? İnsan için, elbisesine değil de bizatihi kendisiyle -bir biçimde- bağ kuracak bir düşünme söz konusu olabilir mi?

V

Dış dünyadaki realitede, ne doğrunun ne de yanlışın söz konusu olduğu söylenir. Çünkü gerçeklikte, her şey ne ise, öyledir. Şu halde, Aristoteles'in dediği gibi 'doğru' ve 'yanlış' nitelikleri, insanın bilincindedir. Doğru ve yanlış, ne anlama gelmektedir? 'Şuur ile eşya arasında münasebet kurmak' temelinde gerçekleşen düşünme, bize, doğru ile yanlışın ne olduğu gayet açık biçimde tarif eder. Çünkü onun asıl gayesi, birleştirme ve ayrıştırmalarındaki karşılaştırmanın ardında duran, dolayısıyla onları örtük olarak yönlendiren 'doğru' ile 'yanlış' olanı bilme isteğidir. Peki, düşünme, doğru ile yanlış nasıl saptar? Bunun cevabı da açık: 'Ben'den başka olan eşyaya karşılık olarak 'Ben'de var-olanı yani -rasyonalizmin denklik, empirizmin temsil temeline oturttuğu- 'tasavvur'u, yine bizatihi ait olduğu şey ile sınayarak, doğru ve yanlış elde ederim. Genel-geçer tanımla 'nesnesine mutabık olan' tasavvur doğru, olmayan ise yanlıştır. Mantık, 'tasavvur' için, doğru-yanlış niteliklerini bilgiye eşitlediğinde ortaya objektif, genel-



geçer bilgi çıkıyor. Artık tüm gerçekliğin sınırlarını bilmemi sağlayacak hakikatin ölçüsü, ele geçmiştir.

Acaba durum böyle mi? Eğer düşünmenin gerçekleşmesi için zorunlu olan özne-nesne ayrımı dolayısıyla 'Ben' ile 'eşya' birbirinden başka ise, 'Ben', düşünmeyi barındıran şuur vasıtasıyla, 'Ben'den de karşılık geldiği 'eşya'dan da başka bir şey olan tasavvuru sınavarak doğru olup olmadığına karar veriyor. Bu sına, 'Ben'deki 'başka' (tasavvur) ve 'Ben'den başka (eşya) arasında uygunluk yani aynılık olup olmadığı belirlemekle gerçekleşiyor. Bu kadar başkalıklar içinde, 'Ben'e, aynılık belirleme yetkisini veren ise, şüphesiz şuurla eşya arasında münasebet kurmaktan ibaret olan düşünme biçimi.

Duyumdan başlamak üzere 'Ben'in gerçekliğe katıldığını, 'Ben'den bağımsız bir realitenin ve dolayısıyla bilgisinin mümkün olmadığını düşünen Topçu, 'Ben'in aslında daima müşahhas -bu ân ve burada gerçekleşen düşünmesinin ürünü- olan bilgisi ile mantığın daima mücerret olan bilgisi arasındaki başkalaşmaya dikkat çekiyor. Böylece O, hiçbir kalıba sığmayan -dolayısıyla nazariye yapmayan- 'Ben'in düşünmesi ile -'Ben'e ait olduğu kadar herkese ait olan, dolayısıyla bizatihi 'Ben'e ait olmayan 'mantıkî' düşünme ve 'Ben'in sahip olduğu bilgi ile mantığın verdiği bilgi arasında temel bir ayrım görüyor:

Varlıklar ve onların değişimleri arasında her türlü münasebet ve mukayese fikirlerine imkân veren mantıktır. Mantık bunu, şahsî olmayan ve herkesin kabul edebileceği bir hükümle ifade ediyor. Mantık, insanın bilgisi üzerine kuruluyor, fakat bu bilgiden başkasıdır. Düşünce kalıplara (catégorie) sığmıyor; doğru söylemek lâzım gelirse, müşahhas düşüncenin kalıpları olmaz. Kant'ın kalıpları, (kemmiyet, keyfiyet, münasebet [relation] ve şekil alma [modalité]) hepsi de hareketten ayrılmış mücerret münasebetler ifade ediyorlar. Bilgi başka şeydir; varlıklar arasında basit bir münasebet olmaktan uzak, o kâinat varlıkları üzerine benliğin tesirde bulunmasıdır (Topçu, 2015: 125).⁶

Mantıkî düşünme ile insanî düşünme, dolayısıyla mantıkî bilgi ile insanî bilgi aynı şey değil. Asıl anlamıyla İnsanî düşünme, kalıplara/kategorilere sığmaz; fakat mantık, genel-geçerliğin dayanağı olmak

⁶ Düşüncenin kalıplara yani kategorilere sığmayacağına ilişkin eleştiri, Bergson'dan mülhemdir. Bkz. Topçu, 2011 ber: 21-22.



üzere kalıpların içinde düşünmektir. Topçu için ‘İnsanî bilgi’, benliğin var-olanlara tesir etmesi, onları değiştirmesidir; mantıkî bilgi ise, var-olanlar arasındaki soyut ve basit münasebetlerin bilinmesi. Mantık, insana ait düşünmeyi, bu ân ve burada olmaktan her zaman ve her yerde olmaya taşıyor ve insanın düşünmesini genel-geçer hale getirmenin bedeli olarak, düşünmeyi insana yabancılaştırıyor. Böylece hakikati ‘doğru’ ile eşitlemiş oluyor. Oysa hakiki anlamda bilgi, dolayısıyla aslında ‘hakikat’e ilişkin bilgi, varlıklar (var-olanlar) arasındaki basit ve soyut münasebetin bilgisinden ibaret olamaz. Neden? Çünkü böyle bir indirgeme, insanın, var-olanların bütününe dışarıdan nazar ettiğini var sayıyor; oysa insan, o tablonun içinde; ‘bu ânda’ ve ‘burada’. Dolayısıyla ‘Ben’de hakikatin bilgisi varsa, bu, benliğin tesiriyle olacaktır.

Kendini konu edinen düşünme yani mantık, aslında düşünmeyi parçalıyor, başkalaştırıyor, değiştiriyor. Kökünü mantıktan alan modern bilimlerin, kendi iktidarlarının teminatı olarak dayandıkları ‘gerçekliğin tüm surlarını elde edebilme’ yeterliliğini sorgulamak gerekmez mi?

VI

Esasen durum, modern düşünme biçiminin iddiasının tam tersidir: ‘Hakikat’, tüm insanlar için ortak ve kendiyle özdeş bir realitenin objektif zorlamasıyla değil, her bir insanın kendi benliğinden realiteye uzattığı basamakların aracılığıyla belirlenmektedir.

Bu hal, gündelik düşünme için geçerli olduğu kadar, nihai olarak tabiat hâkimiyetini ele geçirmek amacını güden modern bilimsel düşünme için de geçerlidir. Zira ‘hâkimiyet kurmak’, ‘ele geçirmek’ de realitede değil, benlikte var-olandır; dolayısıyla böyle bir düşünmenin, derunundaki bu nihai amaca yönelmiş olarak, -kendisine âlet yapmak için- uygun şemaların içine yerleştirmek maksadıyla sürekli kesip biçtiği realiteyi ‘ne ise öyle’ düşündüğünü kabul etmek mümkün değildir. Gerçek şudur: Mantıkî düşüncenin ürettiği düşünme, önce ‘düşünce’yi parçalar ve nazariye içine yerleştirir; kökleri, böyle bir düşünce toprağında bulunan modern doğa bilimleri de, gerçekliği parçalar ve nazariye içine yerleştirir ve üstelik bunu kendi pragmatik istekleri, iştihaları uyarınca ‘hâkimiyet kurmak’ ve ‘ele geçirmek’ için gerçekleştirir:

İlimlerin, bizi müşahhas şe’niliğe [réalité concrète] götürecekleri ve bize



onun sırrını verebilecekleri doğru mudur? Mefhumculara (conceptualiste) göre, ilmin vazifesi, tabiata nizâm vermektir. Lisan ve ifadenin icaplarına göre, ilim akli bir hakikat yaratıyor. Lâkin akli olan, bütünüyle ruhi değildir; tam mânasıyla şe'nîlik değildir. İlim amelcidir (pragmatique). Onun gayesi, benliğimizle tabiat hadiseleri arasındaki mutabakat ve âhengi meydana getirdikten sonra, tabiata hâkimiyeti bizim elimize geçirmektir. Bu amelciliğin istediği hangi harekettir? Henri Poincaré'ye göre, ilmin bize temin etmeye çalıştığı bir nevi uygunluktur. İlimde, mütearifeler [postulat] ve faraziyeler, zihnin çalışma şartlarına uygundur. İlmî çalışmada, zihin, gittikçe basitleşen unsurlara doğru ilerler. Le Roy'ya göre, ilim zekâsı, elle tutulabilir neticeleri arar. Ve bu gayeye erişmek için şe'nîliği parçalar. Havâssın mu'tâsından [*domné sensible*] hareket ettiği halde, ondan istifadeyi temin etmek için, sonunda onu şemalar içine yerleştirir, mücerret çerçeveler için koyar. Şe'niyetten âlet yapmaya yeltenir. Her ilmî disiplinin karşısında, kendine mahsus olan teknik bir faaliyet, bir pratik bulunur. Böylelikle şe'nîlikten uzaklaşan ilimler, artık ihsastaki [*sensation*] birliği kaybetmişlerdir. İlimlerin her birinde kullanılan usulün başkaldığı, ilimler arasında bile birlik bulunmadığını gösterir. İlmî bilginin dünyası, şe'nîliğe, âmiyâne bilginin dünyasından daha yakın değildir. Bize şe'nîlik fikrini veremeyen ilim, insanın hakikatini, yani ahlâkı tanıtmak hususunda elbette daha iktidarsızdır (2015: 52-53).

Sonuçta bilimsel düşüncenin ele geçirici avuçlarının içinde ne gerçeklik ne de onun ardındaki hakikat bulunmaktadır: Onun sıkıca kavradığı şey, hareketsizleştirerek mekanikleştirdiği gerçekliğin cansız cesedidir:

İlmin göreceği iş, tabiata nizâm vermek ve onda akli münasebetler yaratmaktır. İlim, tabiatın şemalar haline konulmasıdır; hâsselere ait mu'tâların nizâmının kurucusudur. İhsasın mu'tâlarına nizâm vermek ve şemalar haline koymak için, onları sert ve ölü şekillerde katılaştırır, onları tecrübe[ye] tâbi kılar. Tecrübe ancak, canlı şe'niyetin bu katı ve ölü şekillerine dokunabilir. İlim gâiyetçidir (finaliste). Yürüyüş istikameti insanın menfaatine bağlıdır. Her ilmî inzibatın karşılığı olarak, kendine mahsus ve mevzuunun tayin etmiş olduğu bir tatbikat vardır. İlim, ihsasın mu'tâlarına nizâm vererek onları sıkı bir ifadeye bağlıyor. Âlem-şümûl oluşu burada aranmalıdır. Âlemin işleyişi, geniş mukayesede otomatizme veya makine faaliyetine yaklaşıyor (Topçu, 2015: 126).



Sonuç itibariyle, Topçu'nun kelimelerini esas alırsak, mantık ve onun üzerinde yükselen bilimsel düşünce, hem insanı hem de realiteyi düşünmeye başladığında, avuçlarının içine alıp sıkıca kavradığına inanmasına rağmen, elinde 'hakikat' değil onun elbisesi kalıyor. Sonra bu düşünme biçimi, elindeki elbiseyi giydirdiği yargıları 'doğru' ile eşitleyerek 'hakikat' adını veriyor ve bunu da 'sıkı bir ifadeye bağlamak' suretiyle gerçekleştiriyor. Topçu'nun son cümlesi ise özellikle dikkat çekici: Böylece genel-geçerliklerden örülü -dolayısıyla özel-geçmezlikleri göz ardı eden- bir 'hakikatlandırma'nın bize apaçık kıldığı evren, işleyiş bakımından otomatizme yani kendiliğinden işlerliğe ya da mekanizme yakın biçimde kavranıyor. Topçu'nun göndermesini anlamak için, başka metinlerden alıntı yapmaya gerek yok: Böyle bir evren tasavvuru ortaya koyan düşünme biçiminin, benzer biçimde otomatizme veya mekanizme yaklaşan bir 'insan', başka deyişle özü bakımından 'insan'dan başka bir 'insan'- tasavvuru ortaya koyması kaçınılmaz. Bu nedenle Topçu, *İsyan Ablâki*'nda temel başlangıç olarak özgürlük sorununu ele alıyor; mevcut modern epistemolojilerin parçaladığı, hareketten kopararak mekanikleştirdiği 'insan' tasavvurunun kökenlerini eleştiriyor. Böylelikle insana 'hürriyet'i ve fakat hür olarak düşündürecek bir yol bulmaya çalışıyor.

Bu tenkitler dikkate alındığında, şu soru akla geliyor: O halde nereye yönelmeliyiz? En başından beri insanın aradığı, hala aramaya devam ettiği hakikatten ümit mi keselim? İnsanın ulaşabileceği en üst mertebe, bu ölü ve dolayısıyla mekanik evrenin bilgisinden mi ibaret?

Elbette Topçu ümitsiz değil. İzdırabını çektiği, açıklamaya çalıştığı bir teklifi var. Üstelik onun kendine has şahsî tefekkürünü, öncelikle bu teklifin içinde bulacağız. Nitekim Topçu'nun, kendi döneminde, hakikati ele geçirmenin yegâne sahih yöntemi olarak kabul edilen modern bilimsel düşünme biçimine ilişkin eleştirilerinde, o sıralarda -yani 20. Asrın başlarında- daha yeni yeni dile getirilmeye başlanan bir takım tenkitlerin izleri görülüyor. Başta Bergson ve onun şarihleri Le Roy ve Palliard olmak üzere, döneminde idealizmin en önemli ismi ve Gabriel Marcel'in hasmı olan Brunschwig, nihayet ismini de bizzat zikrettiği ve 'tension-intention' kavramlarını ödünç alarak kendi tefekkürüne monte ettiği Husserl. Bu isimlerden Palliard onun hocası, Brunschwig ise doktora jürisinde rapor-tör. Dolayısıyla bu konulara, sadece kitabî bilgiyle değil, vicahi tartışma ve



konuşmalarla da aşına olduğu anlaşılıyor. Mamafih, dediğimiz gibi, onun asıl tefekkürünün -dolayısıyla bizzat kendisinin-, insanı, yitirilmiş 'haki-kat' ile tekrar temas ettirebilecek bir düşünme biçimini teklif ederken ortaya çıktığını göreceğiz. Fakat önce, Heidegger'e kulak vermek gerek.

VII

"Dünya, benim tasavvurumdur". Düşünmek hakkındaki soruşturması sırasında Heidegger, Schopenhauer'ın bu ünlü cümlesini dikkatli bir biçimde zikretmektedir:

"Dünya benim tasavvurumdur'. Yeni felsefenin düşüncesini Schopenhauer, bu cümle içinde toplayarak özetliyor. Schopenhauer'ı burada zikretmemiz gerekiyor, çünkü onun *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* başlıklı ana eseri, basıldığı tarih olan 1818'denberi, 19. ve 10. Asrın bütün düşüncesini, doğrudan gündeme gelmediği ve hatta önermesine karşı geldiği yerlerde bile derinden belirlemiştir. Bir düşünürün, tasvip edildiği değil, kendisiyle kavga edildiği yerlerde daha esaslı biçimde tesirli olduğunu çabuk unutuyoruz. Nietzsche bile, Schopenhauer ile kapışmadan edemedi. O dahi, aksi yöndeki irade tasavvuruna rağmen, Schopenhauer'ın temel ilkesine bağlı kaldı: 'Dünya benim tasavvurumdur' (Heidegger, 2009a: 26).

Heidegger Schopenhauer'dan uzun bir nakille devam eder sözlerine. Çünkü "Dünya, benim tasavvurumdur" aksiyomu, Heidegger'in kendi tefekkürünü dile getirmesi açısından önemli bir imkân sunmaktadır.

'Dünya, benim tasavvurumdur'. Bu cümle, yeni çağ felsefesinin özünün ifadesidir. Heidegger, burada, yeni felsefe ile belli ki, 'cogito ergo sum' yani 'düşünüyorum, o halde varım' ilkesinde temayüz eden Descartes ile başlatılan Yeniçağ felsefesini kastediyor.⁷ Nitekim biraz sonra, 'Yeni'nin 'birkaç yüzyıl' ile kayıtladığını da göreceğiz. Bu mütearife, üzerinde düşünüldüğünde, gerçekten etkileyici; o kadar ki, başka hiçbir kanıtlamaya ihtiyaç duymaksızın kabul edilmeye son derece uygun gibi görünüyor. Zira onu kabul ederek düşünmeye başladığımızda, her kilide uyan bir anahtarı elimize almışız hissini veriyor. Fakat buradaki 'Dünya' nedir?

⁷ Ayrıca bkz. Heidegger, 2008: 48. Heidegger'in 'dünyasallık' tahlilini ortaya koymak için 'uçtaki bir tezat örnek' olarak Descartes'in dünya yorumunu muhatap alıp sorgulamasının nedeni de, -Heidegger'in varlık unutulmuşluğu ve var-olanın varlık yerine ikamesi eleştirisinin Descartes öncesi ve sonrasına yöneldiği göz ardı edilmemek şartıyla- Descartes'in 'yeni felsefe' hakkında kökensel pozisyonudur (Heidegger, 2008: 92-104).



Şüphesiz bu derin yargıdaki ‘Dünya’ kelimesi, sadece yeryüzünü ifade etmiyor; yani kafamı gökyüzüne çevirdiğimde gördüğüm Güneş, yıldızlar ve diğer gök cisimleri de, benim tasavvurum olan ‘Dünya’nın içinde. Buradaki ‘Dünya’, duyularımın idrak ettiğim tüm ufukları içine alıyor. Fakat bir insanın duysal ufku, bütün halindeki evrene göre nedir ki? Benim, ‘bu an’ ve ‘burada’ görüp işittiklerimden ibaret bir Dünya, ‘öbür an’ ve ‘orada’ olan diğer bir ‘Dünya’yı içermekten bile uzaktır. O halde ‘Dünya’, ‘Ben’i ve tasavvur edebilme yetisi bakımından ortaklığa sahip -yatay ve dikey- diğer tüm ‘Ben’lerin olmuş, olacak ve olabilecek tüm tasavvur edilebilirlerin toplamı -Heidegger’in Schopenhauer’dan alıntısıyla- “... Kendisinde ‘Dünya’nın varlığını sürdürdüğü her zamanki şuurdur”.

Buradaki ‘Dünya’, tasavvurun anlamını gerçekliğe raptediyor ve böylece ‘Ben’i kuşatan -dolayısıyla var-olan şeyler- ‘Dünya’ya ilişkin tasavvurları gizil biçimde kayıtlıyor; yani mutlak anlamda her tasavvur değil, ‘Dünya’nın varlığını kendisinde sürdürdüğü her zamanki şuur oluşturulan tasavvurlar söz konusu. Böyle anlaşıldığında ‘Dünya’, tüm münasebetleriyle birlikte ‘eşya’ya tekabül ediyor gibidir. Fakat mantık lojistiğe evrilecek ve Wittgenstein, aslında kökeninde her şeyden önce ‘doğru’luk endişesi taşıyan bu cümledeki ‘Dünya’nın -olguları, eşyaya bağlı gördüğü için- ‘eşya’ merkezli kadim tefsirine, kendisi daha fazla ‘doğru’luk endişesi taşıdığı için, ‘Doğru’nun yalnızca olguları temsil ettiğini ileri sürerek itiraz edecek ve “Dünya, nesnelere değil olguların toplamıdır” diyecektir.⁸

Eşya, olgu ve hepsi, ‘Ben’in tasavvuruna bağlanması açısından fark yoktur; çünkü bu sonuca ulaştıran düşüncelerin hepsi, ‘doğruluk’ endişesiyle düşünmektedir ve ‘Dünya’, ‘Ben’in de içinde var-olduğu, var-olanlar mecmuundan yani ‘gerçek olan’dan başka bir şey değildir. Buradaki sorun, varlığı benim tasavvuruma bağlanan ‘Dünya’nın, gerçeklik olması bakımından, tasavvurun doğruluğunu sınayan ölçüt olarak kavranmasıdır.

Bu yargıyı hep alışageldiğimiz gibi mantıklı biçimde düşünürsek, ‘Dünya’yı konu ve ‘benim tasavvurum’u ise yüklem olarak düşünüyoruzdur. Aristoteles, bize, iki tür ‘konu’ olduğunu söyler: Her zaman ve sadece

⁸ “Dünya olduğu gibi olan her şeydir. Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil. Dünya olgular yoluyla belirlenir, ve şu yolla ki, bu, bütün olgulardır. Çünkü olguların toplamı, neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığını belirler. Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır.” (Wittgenstein, 2011: 15).



konu olan şeyler vardır ki, bunlar ‘asıl dayanak’ anlamında örneğin ‘bu ağaç’ gibi ilk cevherlerdir. Bir de sadece ilk cevherlere yüklem olan mesela ‘bitki’ ya da ‘canlı’ gibi ikinci cevherler söz konudur. Aynı ayrım, arazlar için de söz konusudur; ikinci arazlar, birincilere sadece yüklem olurlar. Burada, temel bir ölçü var: Konu yüklemden daha özel ve yüklem konusundan daha genel olmalı. Aristoteles böyle düşünüyor; zira ‘düşünme’nin, nihayetinde bir tür hiyerarşi keşfetme, dolayısıyla içe ve dışa yerleştirme olduğunu var sayıyor.

Öte yandan, ‘Dünya’nın varlığı benim tasavvuruma bağlandığına göre, -gerçekliğe raptedilmesine rağmen-, tasavvur edilebilen her şeyin varlığı da, dolayısıyla ‘Dünya’nın anlamına dâhil oluyor ve böylece, -‘dünya’ ve ‘tasavvur’ ya da ‘eşya’ ve ‘Ben’ ile kayıtlanmış- tüm var-olanların toplamı anlamında ‘varlık’ -zaten her şeyi içerdiği için bir aksiyoma dönüşen- bu cümlenin ana taşıyıcısı ‘Dünya’nın içine dürülmüş oluyor. Fakat yüklem, konusundan daima daha genel olması gerektiğine göre, ‘Ben’im tasavvurumda da daima ‘Dünya’yı aşan bir şey var. Nitekim ‘bütün, parçaların toplamından fazla bir şeydir’ ve buradaki fazlalık tasavvurdadır.

Fakat Heidegger’i tefekkür etmek bağlamında bizi asıl ilgilendiren husus, düşünmenin ne olduğu sorusu ile başladığımız için -ne olduğuna dair kendine has bir teklifinin de olduğu- ‘Dünya’ değil, ‘tasavvur’dur. Dolayısıyla burada yönelmemiz gereken, onun, tasavvurun ne olduğuna ilişkin teklifidir. Tasavvur etmenin ne olduğunu, hepimiz biliriz. Bir şeyi tasavvur ettiğimizde, bu şeye dair tasavvura sahip oluruz. Fakat bu tasavvur nerededir? Şuurumuzda, ruhumuzda, kafamızın içinde; kısacası ‘Ben’in derinliklerinde bir yerde:

Fakat felsefe, birkaç asırdan beri araya girip karışarak, içimizdeki tasavvurların dışımızdaki herhangi bir gerçekliğe uygun düşüp düşmedikleri hususunu müphemleştirdi. Bu hususta kimi evet, diğer biri hayır diyor. Yine başka birileri, bu hususta karar verilemeyeceğini, sadece dünyanın, gerçek olanın bütünlüğü anlamında, ancak tasavvur edildikleri nispette var-olduğunu söylüyorlar. ‘Dünya benim tasavvurumdur’. Yeni felsefenin düşüncesini Schopenhauer, bu cümle içinde toplayarak özetliyor (Heidegger, 2009a: 25).

Felsefenin ‘tasavvur’ hakkında bir anlayış birliği oluşturamamasının sonucu olarak, felsefi spekülasyonu bırakıp bilimsel düşüncenin ürettiği bilgilerle mi düşünmeliyiz? Refleksiyona dair temel eleştiriden sonra bunu



yapmak, apaçık bir çelişki olurdu. Heidegger, bilimin dışında kalıyor ve bunun yerine, aradığı düşünme biçimine dair bir ışık sunuyor gözlerimize:

Yeşeren bir ağacın önünde duruyoruz -ve ağaç önümüzde duruyor. O bize kendini takdim ediyor. Orada duran ağaç ve onun önünde duran biz, karşılıklı olarak kendimizi takdim ediyoruz. Birbirine karşı ve biri diğerinin önünde biçimindeki bir ilişki içindeki duruşumuzla, biz ve ağaç *varız*. Demek ki, bu bir şeyin kendini takdim etmesinin, kafamızın içinde vızıldayıp dolaşan tasavvurla bir ilgisi bulunmamaktadır... Bahis mevzu edilen bu tasavvura göre muhtemelen, şuurun tesir dairesi olarak tasvir edilen ve ruhi olan olarak telakki edilen yerlerde dahi bazı şeyler cereyan ediyor. Fakat ağaç 'şuur'da mı, yoksa çimenlikte mi duruyor? Çimenlik tecrübe olarak ruhta mı, yoksa yayılmış biçimde yeryüzünde mi bulunuyor? Yoksa biz, yeryüzünde mi bulunuyoruz? Yeşeren bir ağacın kendisini bize, karşısına geçip huzurunda duruşumuzu mümkün kılacak biçimde takdim etmesinin ne demek olduğu hususunu muhakeme ettiğimizde, her şeyden önce ve nihayet, yeşeren ağaçtan vaz geçmememiz, bilakis onu durduğu yerde bırakmamamız gerekiyor. Peki, neden 'nihayet' diyoruz? Çünkü düşünce, onu şimdiye kadar hiç orada, durduğu yerde bırakmadı (Heidegger, 2009a: 27-29).

Heidegger'e aşına olan herkesin bildiği üzere, onu düşünmeye çağıran asıl ve yegâne soru 'varlık'tır. Onu 'düşünme'yi sorgulamaya kışkırtan deruni rahatsızlığının kökeni de işte buradadır. "Platon ve Aristoteles'in araştırmalarına can katan" 'varlık nedir?' sorusu, uzun zamandan beri unutulmuştur.⁹ Varlığın ne olduğuna ilişkin sorulan her soru, var-olana ilişkin düşünme ile cevaplandırıldığında, varlık olarak varlığın düşünülme imkânı ortadan kalkar.

De Towarnicki, haklı olarak, Heidegger'in verdiği bu 'ağaç' örneğinin

⁹ Bkz. Heidegger, 2008: 1. Heidegger'in 'varlık sorusunun unutulmasına yol açan üç önyarıya ilişkin tespitini hatırlamakta yarar var: 1. 'Varlık' kavramların en tümelidir; oysa daha Aristoteles'in dile getirdiği gibi varolanların çokluğuna karşılık varlığın birliği sorunu göz önüne alınırsa, 'varlık'ın en tümel kavram olduğuna dair belirleme, onun hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymayan en açık kavram değil, aksine en karanlık kavram olduğunu gösterir. 2. En üst tümel olması, dolayısıyla üst cinsi ve ayrımı bulunmaması nedeniyle 'varlık' tanımlanamaz; hâlbuki aslen doğru olan bu yargı, varlık hakkında soru sormayı gereksiz kılmaz, aksine 'varlık'ın, beş tümel içinde bulunan varolanlar gibi olmadığını göstermekle, bizi, 'varlık' sorusuna çağırır. 3. 'Varlık', kavramların en anlaşılandır; hem çevremizle hem de kendimizle kurduğumuz ilişkide hep bir 'varlık' ifadesini kullanıyor olmamız, esasen varolanlar gibi olmayan -dolayısıyla bize en açık gelen anlamdan gizlenen- 'varlık'ın anlamına dair derin muammayı işaret eder.



amacının, dinleyenlerin 'varlık'ı 'var-olan'dan ayırt etmesini, aralarındaki farkı sezmesini sağlamak olduğunu belirtir (de Towarnicki, 2008: 16). Heidegger, 'varlık olarak varlık'ı düşünmek istemektedir ve bu nedenle, 'var-olan'ı düşündüğü için 'varlık'ı var-olana indirgeyen bir düşünmeyi reddetmektedir. Heidegger'in en özgün taraflarından biri, modern düşünme biçiminde, artık daha ileriye gidemeyecek şekilde, en son noktasına kadar tüketilmiş olan 'var-olanı, var-olan olarak düşünme'nin kökenlerine inmiş olmasıdır. Düşüncedeki bu kayma, ne zaman ve kimin eliyle başladı? Bu ince çizginin aşılmasıyla, ortaya çıkan neydi?

VIII

Nietzsche'nin en önemli hususiyetlerinden biri, o güne kadar Batı düşüncesinin sürekli geliştiği, -Hegel'de en mükemmel ifadesini bulmuş olarak- daha mükemmel doğru ilerlediği neredeyse sorgusuz kabul edilmekte iken, aslında daha antik çağda temel bir sapmanın bulunduğunu iddia etmesidir. Temeller atılırken (elbette Platon'un aktarımıyla) Sokrates ile başlayan, gözle görülmeyecek kadar ince ama alabildiğine derin yanılığın neden olduğu çöküntü, artık had safhadadır. Platonculuğun başka bir formu olduğu için, Hristiyanlık da bu çöküntü tarihinin bir parçasından ibarettir.¹⁰ Yirminci asrın başlarından itibaren, Batı düşüncesinin/uygarlığının ulaştığı son aşamanın, daha ilerisi olmayan çıkmaz bir sokak olduğu, çöküşün son merhalesine dayandığı yönündeki eleştirilerle birlikte, bu çıkmaz sokağa giden yolun başlangıcına dair sorgulamalar ortaya çıkmaktadır.

Heidegger'in filozofların en utangacı olarak tavsif ettiği Nietzsche'ye gösterdiği ihtimam, onun "...Çöl büyüyor!" çığına kulak vermesiyle doğrudan ilişkilidir. Heidegger'e göre de temellerde bir sapma mevcuttur ve bu çatlağın kökeninde, bütün azametiyle Platon durmaktadır. Fakat Platon'da başlayan dönüşme o kadar hassas ve küçüktür ki, şimdiye kadar tespit edilememiştir. Mesela Platon'un asliyetini en açık biçimde tespit ederek, bütün bir Batı felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlar olduğunu belirten Whitehead, bu derin münasebet dokusunun birleştirici aslı ilmeğini sorgulamaz bile.

Heidegger ise şöyle der: "Bir düşünürün, tasvip edildiği değil, kendi-

¹⁰ Bu hususta mükemmel bir tahlil için bkz. Küçükalp, 2003, FF73-76.



siyle kavga edildiği yerlerde daha esaslı biçimde tesirli olduğunu çok kolay unutmuyoruz” (Heidegger, 2009a: 26). O halde asıl soru şudur: Platon’un, kendisinin tasvip edildiği yerlerde esaslı ve fakat kendisiyle kavga edildiği yerlerde daha esaslı olan, böylelikle tüm Batı felsefesini kendine dipnotlara büründüren derin tesirinin dayandığı, gözle görülemez nokta nedir?

Bu tesirin özündeki nokta, Platon’un düşüncesindeki metafizik temeldir. Heidegger, bu temeli, Platon’un mağara alegorisini, o güne dek vuku bulmamış bir derinlikle düşünüp Platon’un söyledikleri içinde söylenmeyi göstererek ortaya çıkartmaktadır. Platon *Devlet*’te şöyle der: “Şu halde bilinene apaçıklığını [aletheian/hakikat oluşunu], bilene (bilme) yeterliğini kazandıran bu şey, diyorum ki, ‘İyi İdea’sıdır” (*Devlet*, VI, 508e, rvd). Mağara alegorisinin anlatımı sırasında Platon, ‘İyi İdeası’nın imgesi olarak kullandığı Güneş’in, mağaranın dışında ve içinde var-olanların ilkesi olduğunu söylediğinde, en yüce ideayı temel ilke haline getirmekle, İdea da aletheia’yı yani ‘hakikat’i boyunduruğu altına almış olmaktadır. Mağaranın içindeki gölgeler ve mağaranın dışındaki nesnelere, idealar ile onların yansımaları arasındaki farklılaştırma, ‘daha’ niteliği eşliğinde zorunlu biçimde ‘doğru’ ile ideayı birleştirmektedir: “... daha fazla var-olan şeylere döndüğünde daha doğru bir bakış açısı elde edebilir” (515d, 3/4).

Platon aletheia’dan bahsetmekte fakat gizil bir biçimde ‘doğru’yu kastederek temel bir ölçü kabul etmektedir. Hakikat ile münasebeti bağlamında, doğruluğun özündeki bu belirsizlik ve karmaşa, Aristoteles’te de devam eder; bir yanda aletheia (hakikat), var-olanların, her şeyin üzerinde yer alan temel özelliği kabul edilir; diğer yanda ise -hakikate karşılık konulan- ‘doğru’nun, nesnenin kendisinde değil, insanın zihninde var- olduğu söylenir. Artık başındaki olumsuzluk ekinin de gösterdiği üzere (a-letheia) ‘hakikat’, ilk Yunan düşünürlerinde yani Batı düşüncesinin başında olduğu gibi, ‘gizli olanın açığa çıkışı’ ve bu anlamdaki ‘güzellik’ten uzaklaşarak ‘doğru olmayan’ yani ‘yanlış’ın karşıtı ve dolayısıyla ‘doğru’ ile eşit hale gelmeye yönelmiştir:

Bundan böyle doğruluğun özünün kalıbı, bir önermeyle tasarımının uygunluğu olarak, bütün Batı düşünüşü için tayin edici miyar haline gelir... Bu dönemden itibaren görüşün ve bakılan yerin uygunluğu anlamında ‘doğruluk’un peşinde bir çabalama olagelmıştır. Bundan böyle varlıklara yönelik benimsemiş bütün temel duruşlarda tayin edici şey ideaya doğru bakış tarzının elde



edilmesi olmuştur... Platon'un düşüncesindeki metafizik temel aynı zamanda 'Hümanizm'in başlangıcıdır. Bu sözcük burada en temel, dolayısıyla en geniş anlamıyla düşünülmelidir. Bundan sonra 'Hümanizm' metafiziğin başlangıcı, gelişimi ve sonu ile yakından bağlantılı süreç anlamına gelecektir, o kadar ki, insan çeşitli mülahazalardan sonra, fakat her zaman bilerek, en yüksek varlık olmaksızın varlıkların ortasında bir konuma gelecektir (Heidegger, 2001: 110-114).

Düşüncenin varlığa eşitlenmesi, başkasıyla değil, sadece 'varlığa eşit olan düşünce' ile düşünen 'insan'ın, tekeline aldığı hakikat üzerindeki hâkimiyeti... İşte Batı metafizik geleneğinin temel karakteri olan hümanizmin mahiyeti budur: "Batı'da şekillenmiş Hümanite tarihinde gerçekten olan şey şimdi ve her zaman olacak olandır: "İnsan doğruluğun özünün bütün var-olanların idealara göre temsilinin uygunluğu olduğu keyfiyetini göz önünde bulundurarak düşünür ve 'değerlere' göre gerçek olan her şeyi hesaba katar. Tayin edici husus hangi ideaların ve hangi değerlerin yerleşik olduğu değil, fakat gerçek olanın 'idealar'a göre açıklandığı ve 'Dünya'nın değerlere göre tartıldığıdır" (Heidegger, 2001: 115).

IX

Şimdi, Heidegger'in tefekkürü bağlamında Topçu'yu düşünebilmek için, onun metafiziğine girmemiz gerekiyor; fakat etraflı bir şekilde konuşmak imkânı yok. Bu nedenle, bizi, Topçu'ya yönelteceğimiz en derin soruya götürecek biçimde, girift bir dokuyu oluşturan pek çok ilme içinde süzülerek ilerlemek gerek. Bu uyarının nedeni, Topçu'nun metafiziğinin, bizim burada deneyeceğimizden daha farklı ya da ayrıntılı birden çok incelemesinin yapılabileceğini baştan kabul ettiğimizi ve nihai sorumuza, Heidegger'in tefekkürü bağlamında ulaşmak için daha hususi bir yol izlediğimizi vurgulamaktır.

Daha önce belirlediğimiz üzere, Topçu, benlikten bağımsız bir realite tanımadığımızı ileri sürmektedir. Aslında bu, 'Dünya'nın 'Ben'im tasavvurum olduğuna ilişkin aksiyom ile tamamen uyumlu bir düşüncedir. Dolayısıyla eğer burada kalsaydı, Topçu'nun, itiraz ettiği düşünme biçiminin temelini doğru kabul ettiğini, dolayısıyla kendisiyle çeliştiğini ileri sürebirdik. Fakat bu aksiyom, insan olarak 'insan'ın başlangıç hali için geçerli ve bu nedenle nihai değil. Bu yüzden Topçu'nun, kendi tefekkürünün -



Heidegger ile birlikte düşünülmesini cazip hale getiren- bir takım ayırık ve ince yönlerini ele verebilecek, özgün bir takım kayıtları bulunmaktadır. Mesela Topçu, 'kendimizden bağımsız bir realite tanımayışımızı' aynı zamanda kendimizin de realite ile var- olduğumuz kaydıyla kabul etmektedir: "*Benliğin eşya üzerine hareket ve tesiri olmaksızın, ne benlik ne de eşya var olabilirler*" (Topçu, 2015: 130). Demek ki, sadece eşya değil, benlik de, bizzat benliğin eşya üzerindeki 'hareket' ve 'tesiri' ile var- olmaktadır. Burada 'hareket' ile 'tesir' birbirinden farklı bir anlamı işaret etmezler; çünkü Topçu'ya göre "*Var-olmak, düşünmek ve hareket etmek demektir*" (Topçu, 2012: 17).

Gerçek şudur: Mantıkî düşüncenin ürettiği düşünme, önce 'düşünce'yi parçalar ve nazariye içine yerleştirir; kökleri, böyle bir düşünce top- rağında bulunan modern doğa bilimleri de, gerçekliği parçalar ve nazariye içine yerleştirir ve üstelik bunu kendi pragmatik istekleri, iştilahaları uya- rınca 'hâkimiyet kurmak' ve 'ele geçirmek' için gerçekleştirir. Sonuçta elde kalan 'hakikat' değil, onun hareketsizleştirilerek öldürülmüş cesedi- dir. İnsanı kendisiyle tanıyacağımız 'insanî hareket', hem somut hem de evrensel; ne nazariye içine sığar ne de parçalanmaya gelir. Topçu, tam burada sorar: "*Hareketin şe'nîliğini tanımak, hareketin ilmini yapmak için bir düşünme usulü yok mudur?*" (Topçu, 2015: 54). Ve cevabı, Blondel'in şu sö- zünde bulur: "*Aklın mükemmel kullanılışından doğan bilginin yanında ve üs- tünde, tanıdığı şeyle mahiyeti aynı olan (connaturalité) derünü bir bilgi vardır*" (Topçu, 2015: 55).

Böylelikle 'hareket'i düşünmenin yöntemi ele geçmektedir. Fakat 'hareket' nedir? Topçu'nun var- olmayı kendisiyle kayıtladığı iki unsurdan 'hareket' ne anlama gelmektedir? Şüphesiz Topçu, canlı-cansız her şey hareket ediyor olmasına rağmen, mekân içinde yer değiştirmeden ibaret olan evrensel-fiziksel hareketi kastetmiyor. Fizik dünyanın yani realitenin en temel var-olma biçimi olan hareketin içinde -çünkü bu özel anlamda hareket eden insan realitenin içindedir-, Blondel'in verdiği özel anlamıyla 'hareket'i ifade ediyor:

Yalnız insana mahsus olan hareket (action) ise, kendi kendisini ve başka var- lıkları değiştirmek demektir. Bununla insanın hareketleri hür oluş vasfını ka- zanıyor. Ancak hareketlerimin hür oluşu, kendisinden evvel var olan ve ken- disine hâkim bulunan hürriyet diye bir prensibin varlığını gerektirmez mi?



Hâlbuki hareketten önce hürriyeti var kılacak başka bir hâdisе mevcut değildir. Hürriyetim, hareketimin varlığı sayesinde vardır ve hareketle birlikte kendini gösterir. Hareketin tahlili ise insanı daha büyük bir muamma ile karşılaştırmaktadır. Varlık, sanki hareketle beraber var olmuştur ve ebediyen ondan ayrılmamaya mahkûmdur (Topçu, 2012: 17).

İlk bakışta Topçu'nun 'varlık' ve 'var-olan' arasında bir ayırım yapmadığı izlenimine kapılıyoruz; nitekim buradaki 'tahlil'in de mantıktaki anlamından farklı olması gerek. Çok özenli olmayan bu ifadeler, belki biraz da onun sistemleştirmeye ve dolayısıyla kılı kırk yaran teknik bir dile karşı, daima serin durmasından kaynaklanıyor. Mamafih Topçu, hareketin sadece insanda var-olan özü, yani 'kendi'ni ve 'başka'sını değiştirme hakkında özel bir biçimde düşünüyor burada. Topçu 'hareket'i düşünmeye yönelmektedir fakat bu düşünme içinde, benliği ve hürriyeti de düşünmektedir. Çünkü hareket, benlik ve özgürlük, birbirleriyle 'var'dır.

Topçu'nun, on yedi yaşında yazmaya başladığı *Reba* adlı romanın ilk müsveddelerinde, Blondel'in adını bile bilmediği daha o yaşlarda, ruhunun içinde dönüp duran temel bir soru olduğunu görebiliyoruz. Burada derinlemesine tahlil etme imkânı olmayan bu soru, mezkûr romanda Tanrı'nın ağzından şöyle dile getiriliyor:

"... Yeryüzüne Âdemi indirdiğim günden beri, her biriniz karanlıklarında ve hüsrân denizimin derinliklerinde kanlı yaşlarla ağladınız. En sevdiğiniz, mukaddes dediğiniz [yaptığımız] şeylerden kendinize azap yaptınız [giryân ettiniz]; kalplerdeki şifaya kanmadınız. Gecelerin arkasından gündüzleri gönderdim. Her ızdırıp için başka saadet yolu gösterdim. İnanın ki dünyaya bütün saadetle huzuru doldurmak size yetmiyor. Nurdan ve huzurdan bir kâinat için düşüncenin bütün ağırlığından kurtulduğunuz zaman bile ebediyen ağlamak istiyorsunuz. Ve bu arzu ile ebediyet ruhlarınızı doyurmaya [tatmine] kâfi gelmiyor".

'Düşüncenin bütün ağırlığından kurtulmak'; böyle bir durumda bile ebediyen ağlama isteğinin belirmesi; Topçu'nun asıl ve derindeki sorusunun her şeyden önce 'varlık' olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Zira bütün ağırlıklardan -hatta düşüncenininkinden bile- kurtulduğunda, bizde geriye kalan tek şey var-olmamız yani 'varlık'la bağdan hissemize düşenden başka bir şey olamaz. Fakat on yedi yaşındaki Topçu, en altta duran zemin olmak üzere kendinin bilincinde olmak anlamındaki 'düşünce'nin



bütün ağırlığından kurtulduğunda bile, nurdan ve huzurdan bir kâinatın insanı mutlu kılmayacağını hissediyor. Acaba neden? Çünkü bu satırları yazdığı sırada Topçu, pesimisttir ve dolayısıyla var-olmak, temelde ağlatıcı, üzüntü verici görünüyor ona. Belli ki, -düşünceli ya da düşüncesiz- her türlü var-olma biçiminde, mağaraya mahkûm olmuş gibi hissetmektedir. Bu his, onun Platonik mizacını açık biçimde işaret etmektedir.

X

Dediğimiz gibi, Topçu'nun 'hareket'i sorun edinmesi ile 'hürriyeti' ve benliği sorun edinmesi, aslında bunların ardında duran asıl sorununu yani 'varlık'ı işaret ediyor. De Towarnicki, anılarında, bir seferinde Heidegger'in kendisine şöyle dediğini nakletmektedir: "Varlık ve onun insanla bağlantısı sorunu bir nedensellik değil, bir özgürlük sorunudur" (de Towarnicki, 2008: 36). Heidegger, burada, nedensellik ile özgürlüğü karşılaştırıyor ve hem bizatihi 'varlık' hem de insanın 'varlık'la ilişkisi sorununun ait olduğu alanı, özgürlüğe raptediyor. Bunun anlamı, insanın, 'varlık' ile ilişki kuracağı bir düşünmenin, 'var-olan'ı düşünmekten temelden farklı biçimde, belli bir yetisiyle değil, tamamıyla/her şeyiyle gerçekleşebileceğine dair inançtır. Nitekim böyle hakiki, parçalanmaksızın 'varlık'ı düşünen bir düşünmenin, parçalı disiplinler üretmesi de söz konusu değildir. Heidegger'in vurguladığı üzere, Platon'la birlikte etik, mantık ve fizik ayrık kollar halinde belirir; düşünmeyi felsefeye, felsefeyi bilime ve bilimi de bir okula dönüştüren bir çağ içinde, hakiki düşünce kaybolmaya başlar. Platon'dan önceki düşünürler ne mantıktan ne de etik ve fizikten haberdardır; fakat onların düşünceleri ne mantıksız ne de ahlâksızdır. Onlar tabiat hakkında da, sonraki çağların fiziğinin hiçbir şekilde ulaşamadığı derinlikte düşünüyorlardı (Heidegger, 2013: 46). "Herakleitos ve Parmenides henüz filozof değillerdi. Niye? Çünkü onlar büyük düşünürlerdi".

Burada incelemeye imkân ve gerek olmayan başka pek çok sözünün de delalet ettiği üzere, Topçu da, 'varlık'ı düşündüğünde, bunu tüm benliğiyle ve dolayısıyla bir 'hürriyet' sorunu olarak düşünüyor. Çünkü o, her şeyiyle ve tamamen 'varlık'ı düşünüyor. Bu nedenle *İsyân Ablâkı* içinde de ontoloji, epistemoloji ve ahlâk birbirinden ayrılmaz bir bütün içinde ortaya çıkıyor. Kanaatimce Topçu'nun, aksi mümkünken niçin başka birçok isme değil de Blondel'e yöneldiğini anlamak için, bu hususu kesinlikle



dikkate almak gerekiyor. Zira Blondel'in, kendine has bir biçimde, 'varlık' üzerine düşünmeyi akademik ya da entelektüel bir faaliyet olmaktan tamamen uzak biçimde, mutlak bir ölüm kalım meselesi olarak sunmasının, *Rehanın* ilk müsveddeleri göz önüne alındığında, Topçu'nun arayışına ne kadar derin biçimde cazip geldiği tasavvur edilebilir:

Hareket ediyorum, lâkin hareket nedir bilmiyorum. Yaşamak istiyor değilim. Kim olduğumu, hatta var olduğumu hakkiyle bilmiyorum. Bende dalgalanan bu varlık tezahürü, bu bir gölgenin silik ve yakalanmaz hareketleri, iştiriyorum ki bunlar kendilerinde ebediyen ağır bir mesuliyet taşıyorlar; deniliyor ve hatta kan pahasına bile yokluğu ele geçiremem; çünkü o artık benim için yok olmuştur. Demek ki hayata mahkûm oldum, ölüme mahkûm oldum, ebediliğe mahkûm oldum! Nasıl ve ne hakla? Bunu önceden ne bilmiş, ne de istemiştim (Topçu, 2012: 17).

Topçu'nun Blondel'den alıntılıdığı bu pasaj, ister istemez Heidegger'in 'fırlatılmışlık' kavramını da akla getiriyor. Topçu, *İsyan Ablâki*'nda, Bergson'un hürriyet anlayışını derin biçimde eleştirdiği sırada bir kez 'fırlatılmışlık' kavramını kullanmaktadır: "Mekân ve zaman içerisine atılmış olan ilk benliğimiz, ferdiyetimizin bütün tarihini meydana getirecek" (Topçu, 2015: 66). Fakat sonraki metinlerinde, dünyaya hapsolmuş insan benliklerinin zavallılığından bahsederken içerik olarak benzer tasvirler bulunmasına rağmen, bu kavrama doğrudan rastlamıyoruz. Fırlatılmışlık, kendi dünyaya bağlılığının, irade üzerindeki esir edici etkilerini hisseden bir benlik aşamasına ait bir ruh halidir. Topçu'nun 'varlık'ı düşünen düşüncesi için, 'fırlatılmışlık'ın, kendi ilerleyişinin ileriki basamaklarında köklü bir yanılama olduğunun gösterilmesi, başlangıcın geçici ruh haline ilişkin bir tespitten ibarettir ve öyle görünüyor ki, bu nedenle üzerinde fazlaca durulmamaktadır.

XI

Topçu, var-olmanın düşünmek ve hareket etmek, 'hareket'in ise tüm var-olanlar içinde sadece 'Ben' halinde var-olan insana özgü olarak, kendini ve eşyayı değiştirmek anlamına geldiğini düşünmektedir. Mamafih burada, kritik bir muhteva değişikliği de var; çünkü düşünmenin de hareket olduğunu söylemektedir:

Düşünceye gelince, o da bir harekettir. Hareketlerimizin içselleşmesi ve iç



yaşayışımızın sonsuzluğuna sığınması halidir. Filhakika düşünce, gerçek ve olgunlaşmış bir harekettir; bütün hareketlerimizin başlangıcı ve sonudur. Hareket, her zaman onunla başlamasa bile onunla nihayetlenir. Bir hareket ağacında binlerce düşünce çiçekleniyor. Hareketin bu çiçeklerini toplamak hususunda kendimizi, hareket karşısında olduğumuzdan daha hür hissederiz. Hakikatte hareketlerimizi saran zaruretler, düşüncelerimizi de çevrelemiştir. Daima hakikati, hareketlerimizin yaptığı seçimin açısında ararız. Yani kendi hakikatimizi müthiş bir egoizm ile kendimiz tayin eder, sonra elimizi âleme açarak doğru düşündüğümüzü ispat edici delilleri âlemden dileniriz ve böylelikle davranmada oluşumuzun asla farkında olmayarak fikirler, haklar, hakikatler savunuruz. Varlığımızı esir ederek arkasından sürükleyen zavallı ihtiraslarımızı göremeyiz de fezada muhteşem bir uçuş veya şahane bir yarış yaptığımızı iddia ederiz (Topçu, 2012: 20).

Düşünmenin de bir 'hareket' olması, var-olmanın, sonuçta -düşünme ve hareket olmak üzere iki hali ardında- 'hareket' olduğunu söylemektir. Burası Topçu'yu anlamak, onun düşünme biçimine yaklaşabilmek açısından kritik bir öneme sahiptir: 'Hareket', kendini ve eşyayı değiştirmektedir; düşünce ise bir benliğin 'kendini ve eşyayı değiştirmelerinin' içselleşmesi ve bu içselleştirmenin benlikte ortaya çıkışıyla beliren ruh halinin sonsuzluğa sığınmasıdır. Tüm bunlardan söz etmek, her şeyden önce 'irade'den söz etmek demektir. Çünkü İrade, hareket ve düşünme ile fakat onları tayin ederek var-olur (Topçu, 2015: 30). İnsanî irade, kendi hareketleri ve bu hareketlerin içselleşmesi demek olan düşünme ile tüm âlemin yani tüm var-olanların ardındaki 'irade'ye yani sonsuzluğa sığınır, kendisini ona teslim ederse, kendisini bile inandırdığı ihtiraslarının sahte hakikatlerinden kurtulabilir.

Fakat burada, öncelikle böyle bir düşünmenin nasıl gerçekleşebileceğini düşünmek gerekiyor. Yani yine 'düşünmek üzerine düşünmek' söz konusu; fakat dünyevi yaşamın ihtirasları için realiteden âlet yapmayı mümkün kılmak amacıyla 'doğru' endişesini merkeze alan mantığinkinden bambaşka bir biçimde; hakikati kendi iradesinin gerçekleşmesi olan kendi hareketlerinde değil, tüm evrendeki harekette gerçekleşen aşkın iradeyi dileyerek.

Düşünmek, 'hareket' ise 'var-olmak' da, kökende aynı şey olan bu ikisi: 'düşünmek' ve 'hareket'. O halde 'var-olmak' hakkında düşünmek, 'ha-



reket' hakkında düşünmek yani 'hareket' demek. Bu düşünmenin ortaya çıkması için, insan iradesinin özel biçimde yoğunlaşması gerek. Çünkü böyle bir düşünce, ölüm kalım meselesidir ve ihtiraslardan arınmamış bir benliğin en küçük bir entelektüel merakı bile, hırslardan uzak değildir. Biz daima düşünüyoruz; fakat eksik, ölü biçimde; dolayısıyla realitenin ölüsünü kavriyoruz; aslında düşünmediğimiz halde düşündüğümüzü zannediyoruz. Tek bir var-olan ya da bizce birleştirilen ayrıştırılan, bu-gün, burada şu ya da bu var-olanların düşünülmesi, düşünmeyi belirleyen 'irade' olduğuna göre, aslında iradeyi ele geçiren tutkuların iradesinin belirlediği bir düşünmedir. Kendi sahte hakikatimizi yaslamak için, var-olanları avuçlarımızın içine alıp kavramak için ölçüp biçmeye, kesip kırmaya çalışıyoruz ve yok olmaya mahkûm var-olanların içinde, yok olan bir düşünme ortaya çıkıyor. Fakat ihtiraslarımız, tek başına var-olmuyor; onları harekete geçiren, yönlendiren ve dolayısıyla -bütün özgürlük vehmine rağmen- benliği esir eden bir dünya var. Topçu, aslında her biri benliği Dünya'ya bağlayan ihtiraslarla örülmüş duvarlardan oluşan böyle bir 'Dünya'yı, *Taşralı*'daki 'Deli' adlı hikâyesinde, bir tımarhaneye benzetmektedir!

O halde çok daha derin bir düşünme ve dolayısıyla böyle bir düşünmeyi belirleyecek irade aramamız gerekiyor. Topçu, aradığı düşünme biçimine -Blondel'den alıntılanarak- 'hareketle düşünme' adını veriyor:

Düşüncenin son basamağında *hareketle düşünmeyi* buluyoruz. Bu, fert olan varlığımızın bütün duygularının üstünde duran bir dileğin bizde hâkimiyetidir. Hareketle âlemin bütününe bağlanan varlık, böylece düşünce yönünden yine âleme bağlanmış oluyor. Düşünce ile hareket burada birleşiyorlar. Bu muntıkaya kadar getiren yolu aşan insan burada sonsuzluğun iradesine yaklaşmış demektir. Bu düşünüş, âlemşümul iradenin hududuna kadar gelen ve kendini ona bağlayan insanı ferdi hırslarından, zümre menfaatlerinden, kinlerinden ve hasetlerden temizliyor. Âlemi bir varlık gibi birleştiriyor. Son ağırlık olan kendi varlığını da sahibi olan bütüne, bütün hareketler içinde, teslim ediyor. Âlemşümul merhametin kendi içindeki bir sonsuzlukta yaşaması sonunda, kendini âlemden ve âlemi kendinden ayıramıyor (Topçu, 2012: 22).

Bir hareket olan 'Ben', 'hareket' ile -yine bir hareket olan- 'düşünme'si aracılığıyla, artık -kendi tutkularına denk gelen- parçalara bağlanarak şu ya da bu var-olanı değil, bütün halinde var-olan 'varlık'ı düşünmeye yükseliyor. Bu düşünme biçiminde, tümü 'hareket' ile birleşen 'ben', 'âlem'



ve ‘düşünme’, artık özne-nesne dualitesini ortaya çıkararak ‘başka’lıklardan uzaklaşarak, mutlak bir ‘Bir’lik içinde hareket etmeye başlıyor. Bunu temin eden ise, bir ‘yaşam’ biçiminde ortaya çıkacak ‘benlik’ halinde varolan iradenin, tümüyle var-olan varlığın iradesi içinde erimesidir. Artık bu merhalede, Topçu’nun derin ifadesiyle: “Çokluğun vehim olduğu anlaşılacak, her şey ‘Bir’de birleşecektir. Her şeyin bir şey olduğu bilinecek, ‘Bir’inse mekâna sığmayan Dost yüzü olduğu görülecektir. Şüphesiz ki bilen sever, af eder, sabır eder. Bilen Bir’i bilir. Bir’de yaşar. Bilen bazen ölür ve her an yeniden dünyaya gelir. Bilen her gerçek bilginin, sonsuzluğa iştirak denemesi olduğunu bilir. Hakikat yerde olsun, gökte olsun, bedende olsun, ruhta olsun, şuur dediğimiz şu mahdut cihazla sonsuzluğa açılan bir pencereden bakış sayesinde elde edilebiliyor. Bu sonsuzluğa ve ilâhî araziye açılmayan düşüncüler, bilgiler hep izafidir. Hepsi bir nispetin ifadesidir. Hepsi sakat, hepsi de itibarî görüşlerdir. Gerçek ilmin yolu sonsuzluğun dünyasından geçiyor. Bilen, varlığı didik didik eden duyguların hepsinden kurtulmuştur” (Topçu, 2012: 28).

Topçu’nun niçin Hallaç’a hayran olduğunu ve onun ünlü vecizesini sürekli tekrarladığını, ancak böyle düşündüğümüzde kavrayabiliriz. Topçu’yu, Massignon’un çağdaş Hallaç yorumcuları listesine (Massignon, 1945-6: 131-143) dâhil eden önemli hususlardan biri, onun, “Ene’l-Hak” ifadesini ‘Ben hakikatim’ olarak anlamasıdır. Topçu’nun bu yorumu yapabilmesinin nedeni, insan benliğinden bağımsız bir gerçekliğin ve dolayısıyla kendinde gerçekliğe karşılık gelen ‘hakikat’in bulunmadığı kavramış olmasıdır. Çünkü sadece ‘hakikat’ değil, aynı zamanda ‘gerçek’ de ancak ‘ben’imle vardır. Fakat bu tespit, kendisini, efendisi olduğu bir ‘gerçeklik’ten ibaret sayan egoizmin iştihalarına yol vermek anlamına gelmez; tam tersine tüm bu tutkuların arınmakla saflaşan bir benliğin, özne-nesne ayrımının ötesine sıçrayabildiğinde ‘Ben hakikatim’ sırrını tadabileceğini işaret eder.

Ne yazık ki, Massignon’un Topçu hakkında -üstelik İkbâl ile aynı katmanda görerek- *La Passion de Hallaç*’ın ikinci cildine dâhil ettiği bir yazı (Massignon, 1997: 22) kaleme almasını sağlayan bu yorum, Türk felsefe çevrelerinde en ufak bir tartışmaya neden olamamıştır. Zira ‘varlık nedir?’ sorusunu, bugün bile hâlâ, müfredatta öğretilmesi gereken ünite başlıklarından ibaret bir tecessüs katmanında düşünmekteyiz. Dolayısıyla aslında,



her sorudan önce ve daima sormamız gereken, hatta onu düşünmek için var- olduğumuz ‘varlık nedir?’ sorusu hakkında -düşünmediğimiz halde- düşündüğümüzü zannetmekteyiz!

XII

Böyle bir düşünmenin, kendine has bir yaşam içinde ortaya çıkması zorunlu; yani ihtiraslar içinde var-olagelen bir benlikte, böyle bir düşünmeyi tayin edecek irade olması söz konusu değil. Benlik, kendisi kaldığı sürece, böyle bir düşünmeyi kendisinde açığa çıkartacak iradeye sahip olamaz. Her tarafından madde ve maddenin neden olduğu ihtiraslarla kuşatılmış olan benliğin böyle bir irade göstermesi imkânsız. Ancak, ‘varlık’ın hareket ile var-olmasını dileyen ilahi ‘irade’nin, benliği irade etmesiyle ‘Ben’de böyle bir düşünme gerçekleştirebilir. İşte ‘aşk’ burada kendisini gösterir. Akıl, en üst mükemmelliğine yani sonsuzun eşliğine gelir, onu mesele edinir; fakat ‘sonsuz’ onun ötesindedir. Ancak aşk, realitenin içinde daima örtülü kalan kalbe dokunarak onu sonsuza taşır. Topçu’nun metafiziği, artık burada mistisizmi yaşamaya başlamaktadır. Hatta sonraki dönemlerinde akıl-kalp arasındaki mesafenin daha da açıldığı aşk ile aklın karşılaştırıldığı görülür.

Bu ilahi iradenin kavranması mümkün değildir ve ‘sonsuzluk’, Topçu’nun dilinde ‘kavranamaz’ olanın ifadesidir. Böylece düşünme, benliğin müthiş bir egoizmle tayin ettiği ‘kendi hakikatini eşyaya yüklemek’ten, ‘varlık’ın var-olması ile birbirinden ayrılan ‘düşünce’ ile ‘hareket’in kendisinde birleşmesi sayesinde, hakikate temasa yükselebiliyor. Bu düşünme, var-olanlar içinde sadece insanda var-oluyor ve bu düşünme ile var-olanlar var-oluyor.

Âlemin tümüne bağlanmış ve ihtiraslardan temizlenmiş olan ‘hareket’ ile ‘düşünme’, ‘varlık’ın var-olmasında birleşiyor. Topçu’nun ‘sebepsiz içsel merak ve sıkıntı’ olarak çevirdiği ‘inquietude’, böyle düşünebilme potansiyelini gösteren ve Topçu’nun Allah vergisi kabul ettiği en büyük nimettir. Başlangıçta, benlikteki inquietude, sonluluklar içinde onu bunaltıyor ve böylece sonsuzu problem edinmeye doğru yönlendiriyor. Inquietude, Topçu’ya göre -sebepsizliğinin gösterdiği üzere- ‘aşk’ın ilk basamağı, başlangıç noktasıdır. Onun, ‘Ben’lik içinde sebepsizliği, aslında benliğin henüz bu merhalede ‘Varlık’ın yani ilahi iradenin ‘Ben’i dilediğini keşfede-



memesinden kaynaklanıyor. İnquetude ile 'Ben', 'varlık'ı düşünmeye doğru cezbediliyor. Topçu için tüm bu sürecin adı, metafiziktir; dolayısıyla onun metafiziğine aşk metafiziği demek de isabetlidir.

Fakat öte yandan bu metafizik, zorunlu olarak, pür-idealist bir doku açığa çıkarmaktadır. Çünkü 'Bir'lik, benliğin, hareketin, düşüncenin yani ilahi irade ile insani iradenin birliğidir ve bu 'Bir'likle düşünen bir düşünme, var-olan 'varlık' ile kendini eşitlemektedir:

Gerçek düşünüş, varlığımızın her adımda karşılaştığı muammaları kâinatın bütününe sorarak, oradan da sonsuzluğa duyurarak onlardan cevabını almaktır. Bu manada gerçek düşünce, varlıktan ayrılmıyor. Zira varlık, düşünce olmasa var olmayacaktı. O bir tasavvurdur, yani düşüncedir ve var olmak düşünmek demektir (Topçu, 2012: 21).

'Varlık' düşünce olmasa var-olmayacaktı... Dikkatle ve Topçu'nun önceki sözleriyle birlikte düşündüğümüzde, söylemek istenen biraz daha aydınlanıyor: 'Varlık', 'hareket' ile var-olduğuna göre, benliğin 'hareket'le birleşen düşünmesi ile var-olmaktadır. Bu ikisi bir ve aynı şeydir; elbette hareket ile düşünmenin 'irade'yle var-olduğunu göz önüne alırsak, bunların tümü esasen 'irade'yi göstermekte ve bu nedenle Topçu, kendi felsefesine -sadece *İsyan Ablâkı*'nda kullandığı- 'idealisme volanteriste' (iradeci idealizm) adını vermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken ayrım, varlığın kendisiyle var-olduğu düşüncenin, insanın ancak tüm ihtiraslarından soyutlanarak mistik bir biçimde temas edebildiği 'en derin anlamdaki düşünme' olduğudur. Dolayısıyla burada söz konusu olan tasavvur, Schopenhauer'in kastettiği rasyonel düzlemde çok farklıdır.

XIII

Şimdi, bizi asıl ilgilendiren derin soruyu belirleme imkânına sahibiz. Böyle 'gerçek bir düşünme' sayesinde, 'hareket'le 'hareket' hakkında düşündüğümüzde, önümüze bir muamma çıktığını söylemişti Topçu: 'Varlık' sanki 'hareket' ile 'var-olmuş' ve ondan ebediyen ayrılmamaya mahkûm olmuştur. Anlaması kolay olmayan bir tasvir; çünkü Topçu, kalıplar içine sığmayan bir düşünmeyi anlatmaya çalışmaktadır. Var-olmak, 'hareket' ise ve 'varlık' sanki hareketle var-olmuşsa, 'varlık' ile 'var-olmak' içinde 'hareket' var. Çünkü 'varlık', 'hareket' ile var-oluyor. 'Hareket' olan benliğin, yine hareket olan 'düşünme' ile 'hareket'i düşünmesi, 'varlık'ın, hareketle



var-olduğunu anlayabiliyor. Zira bunların tümü, başkalığı kaldıran hareket zemininde 'Bir'dir; böylece özne-nesne ayrımıyla düşünen aklın -en mükemmel kullanımının- yanında ve üstünde 'mahiyeti kendiyile aynı' (connaturelle) ve ancak 'Bir'liğindeki benlikte yani derûnda olan bilgi ortaya çıkıyor. Fakat 'varlık' ile 'var-olmak' arasında 'hareket' ile gerçekleşmesi bakımından bir farklılık yok mu? Böylece Topçu'nun düşünmesinde içkin olarak, kendine has biçimde 'varlık' ile 'var-olmak' ayrımının bulunduğunu görüyoruz. Zaten muamma olan şey, bu aşamanın ardında beliriyor. Aslında bir hareket olan 'düşünme', 'hareket'i düşündüğünde, 'varlık'ın 'hareket' ile var- olduğu ve ebediyen ondan ayrılmamaya mahkûm bulunduğunu anlıyor.

Anlaşılan bir anlam, muamma olamaz. Asıl muamma, bu anlaşılan anlamın ortaya çıkardığı şu sorudur: Hareketten mutlak olarak ayırık olarak 'varlık' yani dolayısıyla 'var-olmayan' bir 'varlık' var mı?

XIV

İsyan Ablâk' içinde Topçu'nun, doğrudan Blondel'den aktardığı şu alıntı, aslî sorumuz bakımından önemli bir işaret sunmaktadır:

Hareket, insanla Allah'ın bir terkididir; ne yalnız Allah, ne yalnız insan, onu değiştiremez, meydana getiremez veya yok edemez. Ona çare bulmak için Mutlak Kudret'in bir fermanı yetmiyor. Başka bir şey lazımdır. Ve eğer insanın cinayeti telafi edilmek lazımsa, Allah zarurî olarak ölmelidir; eğer insanın cinayeti af ve yok edilebilirse Allah'ın iradi olarak ölmesi lazımdır. Fakat kendiliğinden, insan ona hiçbir şey yapamaz. İnsanın tabii hâli, değişmemektir. Değişmemek ise, mukadderinin çaresiz ölümüdür (Topçu, 2015: 75; 2011c, 60).

Son derece Nasranî bir düşünce... Bir Müslüman olarak Topçu'nun, Blondel'in sözlerinin ikinci kısmına inanmadığı açık; fakat yine de, onu ilgilendiren ve onayladığı önemli bir husus var: "Hareket, insanla Allah'ın bir terkididir; ne yalnız Allah ne yalnız insan, onu değiştiremez, meydana getiremez veya yok edemez". Şimdi bu pasajı, hareket ile düşünmenin anladığı ile düşünelim: 'Varlık', 'hareket' ile 'var-olmuş'tur ve ebediyen ondan ayrılmamaya mahkûmdur.

Burada Tanrı 'varlık' ise, mahkûm olabilir mi? Blondel'e göre evet; zira bütün anlamıyla var-olanların açığa çıkmasını sağlayan 'hareket', Tan-



rı'nın tek başına değil ancak 'insan' ile gerçekleştirebileceği -dolayısıyla değiştirebileceği- bir şey. Burada Yuhanna İncili'nin ilk ayetlerinden itibaren gördüğümüz 'logos' nazariyesinin bir yorumuyla karşı karşıya olduğumuz görülüyor. Böylece Tanrı, insanla var-oluyor ve pasajdan açıkça anladığımız gibi Hristiyan teolojisinin en önemli problemi; *İsa*'nın yani logos/kelam olan Tanrı'nın insan bedeninde var-olması ve insanların günahları için çarmıhta ölmesi, felsefi bir açıklamaya/aydınlığa kavuşuyor. Kuşkusuz Topçu, bir Müslüman olarak farklı inanyor; fakat *İsyan Ablâkı* içinde, Topçu'nun düşüncesi, 'hareket ile düşünme'nin keşfettiği 'varlık'ın 'hareket' ile var-oluşunun, insanın hareket halinde Tanrı'yla beraber olması ile açıklanması etrafında dönmektedir. 'İsyan', bu hareketin adıdır ve Topçu, Hallaç'ın "Ene'l-Hak" sözünde, bu isyanın mükemmel bir örneğini görmektedir (Topçu, 2015: 210-211).

Mamafih bu çözümleme, Topçu'nun tefekkürünün son merhalesi değildir. Onun tefekkürünün, *İsyan Ablâkı*'nda on bir yıl sonra (1945) ve kendi ifadesiyle buhran içindeyken, büyük sufi Abdülaziz Bekkine ile tanışması ardından daha derin bir mecraya doğru akmaya başladığı anlaşılıyor. Çünkü *İsyan Ablâkı* içinde mistik filozof olan Topçu, artık sufi filozoftur ve onun 'varlık' düşüncesinde, tefekküründeki kritik bir değişiklik nedeniyle, derin bir farklılık belirlemektedir. Bu farklılık, metafizik düşüncesinin anladığı 'varlık'ın 'hareket' ile var-oluşunun aslında daha derinde ortaya çıkardığı sorun; 'hareket'siz -dolayısıyla var-olanın ötesindeki- 'varlık'tır.

Nitekim Topçu'nun 'Ben' tasavvurunun, kuşkusuz 'Bir'lik içinde düşünülmesi bakımından 'hareket' ve 'var-olan' tasavvurlarını da içine almak üzere, değiştiğini ve derinleştiğini görüyoruz. Daha önce, 1934 ve 1939'da, benliğin ulûhiyete iştirakinden, mutlak kudretin fermanının 'hareket'e çare olamayacağından bahseden Topçu için, bu ikinci döneminde, artık sadece her türlü kayıttan ve tabii 'hareket'ten ayırık 'mutlak varlık' 'var'dır. Bu ulaşılan merhalede, benliğin zerresi bile söz konusu edilemeyeceği için 'iştirak' de mevzubahis olamaz. Bu noktada -kuşkusuz önemli ölçüde Blondel'in metodundan tevarüs ettiği- dikotomi ve diyalektik düşünce biçimini, tüm sonuçlarıyla birlikte (dolayısıyla iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış ve tabii isyan-itaat) ayrımı ortadan kalktığı gibi, artık 'isyan' da 'hareket' de bitmiş, tamamen 'hiç'leşmiştir.



Daha önce ‘Bir’leşme, benliğin ‘hareket’te Tanrı ile iştirakiydi. Fakat şimdi Topçu’nun tefekkürü anlamıştır ki, benlik zaten yoktur; o halde ‘Bir’leşme, benliğin hareketinin/düşünmesinin içindeki iradenin ilahi iradeye katılmasını aşkın olarak; benlikle görünen böyle bir iradenin var olduğuna dair vehmin ortadan kalkması imiş. Böylece Topçu, aslında var-olanın bir vehim yani ‘var-olmayan’ olduğu bir yerde duruyor. Oysa Topçu, *İsyân Ablâkı*’nda “kendi dışımızda, hareketimizin dışında her şey hayal ve vehimdir” diyordu. Dolayısıyla artık ‘hareket’, ilk dönemden oldukça farklı bir biçimde, ‘ne yalnız Allah’ın ne de yalnız insanın meydana getiremeyeceği’ köken olmaktan çıkmış, ortadan kaybolmuştur. Köken, sadece ‘mutlak varlık/irade’dir. ‘Hareket’ ise -ilk dönemden farklı biçimde- önce düşünceyi yoğunlaştırarak ‘irade’ye götüren sonra iradedeki varlık vehmini fark etmeye yönelten bir usul, köprü bir aşama konumundadır:

Kendi hiçliğini hissettiği o anda mutlak kudretin kendisine uzanan elini üzerinde duyar: Dua kabul olunmuştur. Bu olağanüstü, beklenmedik anda, o zamana kadar kendi dışında bulunduğu inandığı sonsuz kudretin ta içinde olduğunu görerek ona tereddütsüz teslim olur. İçindeki bu sonsuzluk, Yunus’un “Bir ben vardır bende, benden içeru” diye anlattığı önce bizi saran, sonra da içimize sinen mutlakın iradesidir... Onun başka beşârete ve hiçbir gayrete, hiçbir harekete ihtiyacı yoktur. Onda ses kesilir, nefes durur, vücut bütün bütün silinir. Varlık, kalpte bulunan bir noktanın kurtarıcı aydınlığına sığınmıştır (Topçu, 2012: 88-89).

Topçu’nun ilk döneminde Hallaç’ın ismi ve yaşamıyla birlikte “Ene’l-Hak” cümlesi, içine dürülen iradeci idealist metafiziğinin ışığında gerçekleşen “Ben Hakikatim” yorumu eşliğinde, kendisinin dile getirdiği tefekkürün ideal ifadesi olarak belirlemektedir. Burada, ‘Ben’, ‘hareketle düşünme’ eşliğinde, Tanrı’nın iştirakiyle gerçekleştirdiği kendi hareketlerinden oluşan yaşam içinde ‘var’dır; bu ‘var’lık dışındaki her şey vehim/yoktur. Fakat ikinci döneminde Mevlana’nın, kuşkusuz Hallaç’tan farklı yaşamıyla beraber “lâ-mevcûde illa’llah” cümlesi, kendi metafiziğinin aşkın sonunu işaret etmektedir: Allah’tan başka var-olan olmadığı gibi, varılan son noktada var-olan da yoktur; çünkü varılan bu yerde ‘var-olmak’ yoktur. Artık ‘Hareket’ ile beraber var-olmaya mahkûm olan ‘varlık’ da, kalpte bulunan bir noktanın kurtarıcı aydınlığına sığınan ‘varlık’ da Tanrı değildir. Hareket ile var-olan ‘varlık’ ile kalpte bulunan bir noktanın aydınlığına sığınan



‘varlık’ arasındaki mesafe ise, Topçu’nun tefekkürünün var-olanı ‘varlık’ olarak düşünme tuzağından uzaklığını mühürlemektedir.

Muhassala

Sözün uzadığı her yerde, bir hulasa yapmak gerekir. Sadece söze kulak verenler için değil, aynı zamanda söyleyen için de. O halde, Heidegger ile Topçu’yu birlikte düşünmeyi cazip kılan ve satırların akışı içinde genişçe tartışılan sorunları, birkaç hususa dikkat çekmek için vesile kılabiliriz.

I. *Düşünceyi Düşündüren Düşünce: ‘Varlık’*

Heidegger “Her düşünür, sadece tek bir düşünceyi düşünür” diyor ve devam ediyor: “Düşünürün zorluğu, bu biricik, bu tek bir düşünceyi, yalnızca kendisi için düşünen olarak sıkıca tutmak, bu teki aynı şey olarak düşünmek ve bu aynı şeyden uygun tarzda bahsetmektir” (Heidegger, 2009a: 33).

Bu tavsif içinde ‘düşünür’ olmak bakımından Topçu ile Heidegger’in düşüncelerini birlikte tefekkür etme teşebbüsünün, öncelikle, bu iki düşünürün yöneldikleri aslı sorunun ne olduğu hakkında cevap vermesi gereklidir. Açıktır ki, Heidegger ve Topçu’nun düşünmelerini harekete geçiren aslı endişe, onları kendisine çeken derin soru, kesinlikle ‘Varlık’ın ne olduğu’dur. Fakat aynı soruyu sormak, aynı şeyi düşünmek anlamına gelmez. Topçu’nun -ne yazık ki hâlâ gereğince incelenememiş- genç bir delikanlıyken yazdıkları, onun daha o yaşlarda derin bir var-oluş sorgusu yaşadığını ortaya koymaktadır. Felsefe tahsilini seçmesinin, kendi kuşağındaki ilk felsefe doktoru olmasının ardındaki neden de, tüm varlığını saran bu derin sorgulamayla ilişkilidir. Onun yaşamı ve adanmışlığı, düşünmesi ile örtüşmektedir. Burada denilebilir ki, her filozof bu soruyu sormaktadır; o halde Topçu’nun ayrıcalığı nedir?

Heidegger’in aynı zamanda şöyle dediğini hatırlamalıyız: “Bir düşünür, başka bir düşünüre değil, düşündüğünde, düşünülene (kendisini düşünülmesi gereken olarak sunan) varlığa bağlıdır” (Heidegger, 2009a: 61). Bilimi, felsefeyi sanatı ve her türüyle düşünmeyi, kesintisiz devam edegelen bir düşünce geleneğine dayanması nedeniyle gelişip karmaşıklaşmış dilleri üzerinden sunan Batı’ya has zanneden gafillerin ikna olmayacağını peşinen kabul ederek, Topçu’nun, kendisine kulak vermedeki öncelik ve ayrıcalığı hususunda, tefekkürüne hiç değinmeksizin, her şeyden önce



onun bu toprağa, bu millete ve bu dile aidiyetinin bizim için yeterli olduğunu belirtelim.

II. *Düşünmeyen Felsefe ve Metafizik; Düşündüren Felsefe ve Metafizik*

Elbette Topçu ile Heidegger'in aynı soruya yönelmiş olması, düşüncelerindeki derin fakları görmezden gelmeyi ne mümkün ne de mazur kılmaktadır. Zaten aksi halde biz, hem Topçu'nun hem de Heidegger'in tefekkürünü, akademik kalıplara sokarak öldürmüş yani gerçek biçimde düşünmemiş oluruz.

Heidegger'in en önemli ve dikkat çekici yanı, Batı düşüncesini esas almak kaydıyla, 'metafizik' düşüncenin kökenlerini eleştirmesi ve insan için aslı sorun olan 'varlık' hakkında düşünmenin, yine metafiziğin özü gereği yitip gittiğini dile getirmesidir. Descartes'ın, felsefeyi, kökleri metafizik, gövdesi fizik ve türeyen dalları diğer bilimler olan bir ağaca teşbihi hakkında, kökün yani metafiziğin hangi toprakta bulunduğunu sorar Heidegger. Cevap 'varlığın hakikati'dir. Fakat Descartes'ın teşbihinde, toprak hakkında hiçbir söz yoktur; çünkü metafizik, var-olanı var-olan olarak düşünür ve bu nedenle felsefe, 'varlık'ın kendisini düşünmeyi unuttur, ondan uzaklaşır (Heidegger, 2009b: 7-9). Bu uzaklaşmanın ise Platon'da başladığını, ideanın varlık ve dolayısıyla hakikatin doğruya kayan yorumu ile Batı düşüncesinin hep devam edecek hümanistik özünü ortaya çıkardığını görmüştük.

O halde burada, daha başlangıçta, Topçu'nun metafiziği onayladığını ve hatta mükemmel biçimde gerçekleştirdiğini görebiliriz. Heidegger'in, metafiziğin özü olarak nitelediği 'var-olanı var-olan olarak düşünme', Topçu için, bizi hakikatle temasa götürecek felsefenin ilk ve tek sorununu yani 'hareket'i düşünebilmek için gereklidir. Bu yüzden Topçu, öncelikle bir metafizikçidir. Dahası, onun metafiziğinin temel dokusu, daima hayranlıkla andığı Platon'un metafizik temelleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir: İnsanın özü/benlik ile tüm var-olanlar anlamında kâinat/âlem ile mahiyet birliğine sahiptir. 'İnsan', -yalnızca o-, küçük âlemdir ve âlem, büyük insandır. Bu birliğin kaynağı ise hem küçük hem de büyük insanın kendisiyle var-olduğu 'hareket'tir. Topçu metafiziğinin temelinde, yine Platon'a benzer şekilde madde ve ruh ayrımı bulunmaktadır:

Kâinatımızın özü ruhdan ibarettir. Varlıkların temeli ruh ile harekettir. Çe-



şitlilik tanımayan ruhun, hareketini kaybetmesinden ölü madde çıktı. Ruhun hareketi ise her yerde kendini aramaktır, kendine koşmaktır. Ancak ona yol ve basamak lâzım. Madde, hareketin sahnesi oldu; canlılar ise birer basamak. Ruhun ilk hareketi bitkilerle hayvanlarda hayat hamlesi halinde kendini gösterdi. İnsanda bu hamle kemâline erdi; ruh asıl hüviyetiyle gözükte. Kabuğunu kırdı ve o âna kadar içerisinde gizlendiği vücutta bu defa kendini gizleyemeyen şuur halinde göründü. Şuur şimdi aslı olan Allah'a koşuyor. Böylece aslımız gibi gayemiz ve âkibetimiz de ruh dünyasındadır (Topçu, 2012: 136).

Ne var ki, Heidegger, var-olanı var-olan olarak tasavvur etmek yerine, toprağı yani varlığın hakikatini düşünmeye yönelen bir düşüncenin, bir anlamda -var-olan olarak var-olanı düşünen- metafizikten uzaklaşacağını, başkalaşacağını tespit eder. Fakat böyle bir durumda, söz konusu düşüncenin metafiziği aşması, insan kendini akıllı canlı 'animal rationale' olarak gördüğü sürece, metafiziğin özünde bir değişiklik yapmayacaktır. Çünkü kendini 'akıllı canlı tanımıyla' kavrayan insan, metafizik yapan canlı 'animal metaphysicum'dur. Ne var ki, metafiziğin temeline geri dönmeyi başarabilen bir düşünme, insanın [Platon'dan beri yoğrulan hümanistik] özünün değişmesine, dolayısıyla metafiziğin değişimine neden olabilir. (Heidegger, 2009b: 9-10).

Topçu'nun metafiziği, yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, varlığın hakikatini düşünmeye yönelir. Fakat Topçu, böyle bir düşünmenin ancak, Heidegger'in itham ettiği metafizik düşünmenin temel özelliği olan öznesne dualitesiyle ve nazariye tuzağında 'doğru'ya eşitlenerek 'hakikat'i avuçlarının içine almaktan kurtulmak ile olacağını bilir. Onun amacı, aklın, sadece rasyonel düşünme ile değil, her şeyden önce iradesi yani tüm hareketleriyle, kendi mükemmelliğinin sınırına kadar getirilmesi ve böylece akli aşkın gerçek düşünmeye sızarak hakikate temas edilmesidir. Böylece Topçu'nun metafiziği, Heidegger'in 'metafizik' olarak nitelediği düşünme biçiminden köklü biçimde ayrılmaktadır. İşin doğrusu Topçu'nun metafiziği, rasyonalist-emprist epistemolojilerden kaynaklanan ve Heidegger'in itham ettiği metafizik dokudan derin farklar taşımaktadır. Nitekim Heidegger'in çağırıldığı 'düşünme' de, *rationun alanının ötesine* geçecek, felsefenin artık müesseseleşmiş çeşitlerinin, akımlarının herhangi birinden köklü biçimde ayrılmış, kavramsal olmayan, söylemsel olmayan, temsili olmayan bir düşünme biçimidir (Caputo, 2004: 172).



III. Hiç ve Sonsuz

Topçu, filozof olduğu kadar bir mistiktir ve açıkça görülüyor ki, onun varlığın hakikatini düşünme biçimi, özne-nesne ayrımının - dolayısıyla rasyonun ötesine - geçerek mistik bir mahiyete bürünmektedir. Bu geçişin ardındaki 'Bir'liğe ulaşmada aşkın rolü de ayrıca göz önüne alınmalıdır. Bu son derece tabii bir akıttır; zira Topçu için varlığın hakikati, akla gizlidir; onun varabileceği son sınır, 'sonsuzluğun' kendisi değil onun varlığına ilişkin sezgidir ve böylece benlikteki acziyet hissi, sonsuza itaat iradesine dönüşmektedir. Benlikte ve benlikle görünen iradenin, sonsuzlukta görünen irade ile birleşmesi, açık bir şekilde kavram - dolayısıyla söylem- dışı bir var-oluştur. İkinci döneminde yani sufi olan Topçu'da ise, ilk dönemde var-oluşun ardına sarkan bu mistik halin, bambaşka bir derinlik kazandığını ve var-oluşun ardına yerleştiğini görmüştük.

Her hâlükârda, Topçu'nun 'var-olan'ın ötesinde 'varlık' ile temas kurduğu 'düşünme'si, 'sonsuz' ile karşılaşmaktadır. Önce hazırlık: Metafizikğin en üst düzeyinde hâsıl olan 'sonsuzun' sezgisi ve bu sezginin yarattığı hayret haliyle; sonra daha ileriye geçebilirse -daha doğrusu geçirilirse- benliğe temasıyla beraber var-olan 'hiç'lik noktasındaki aydınlanmada. Heidegger'in düşünmesinde bulunan mistik unsurları, burada tahlil etmeye imkânımız yok. Fakat sadece Meister Eckhart ile arasında 'hiç'lik bakımından mevcut kesişme, büyük Hristiyan mistiğinin düşünme biçimiyle kendisinininkinin bir bakıma yakınlığını göstermektedir. Ne var ki, 14. asır Dominiken mistiği Eckhart, Tanrı ile evren arasındaki ilişki içinde ve Tanrı'nın, geriye 'hiç' bir şey bırakmayan niteleme soyutluğunu ifade etmektedir. Heidegger'e göre ise, dünyada var-olan insan için, var-olanların ötesinde 'varlık'la yüzleşme 'hiç'in hissedildiği anda gerçekleşmektedir. Varlık olarak varlığın tecrübesi, 'tam farksızlığı' ifade eden 'hiç'in tecrübesindedir. Dolayısıyla Eckhart'ın var-olanlardan soyutlanmış kalbi ile Heidegger'in var-olanlardan soyutlanmış düşünmesi arasındaki örtüşme önemli fakat oldukça kısmî bir alanı işaretlemektedir (Caputo, 2004: 204-205).

Burada başka bir meseleyle karşılaşyoruz: Heidegger'in düşünmesinin bazı mistik unsurlar barındığı açıktır; hatta son dönem metinleri 'varlık mistikliği' (Seinmystik) olarak itham edilmiştir. Fakat onun yaşamının mistik olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Heidegger için var-



olanlardan kurtulma, bütüncül bir hayat tarzı olarak değil, sadece ‘düşünme’ için söz konusudur. Dolayısıyla Topçu ile Heidegger arasındaki en önemli fark, burada meydana çıkmaktadır: Topçu, yaşamının şahadet ettiği üzere, sadece düşüncesini değil bizzat yaşantısını da fani varolanlardan yüz çevirme üzerine inşa etmiştir. Fakat asıl önemlisi, Topçu, ‘Bir’liğe ulaştıracak mistik deneyimin, sadece ve yalnızca ‘din’ ile gerçekleştirileceğine inanmaktadır. Bu nedenle Topçu, dindar bir filozoftur. Oysa Heidegger, Tanrı tasavvuru bir yana, en azından fikirlerinin temelleri ortaya çıktıktan sonraki döneminde hiç de dindar değildir. Topçu ile Heidegger’in düşünceleri arasındaki en önemli fark, ‘din’ ile kendini göstermektedir.

Bu arada Topçu’nun ‘din’i, kendi metafiziği eşliğinde tasavvur ettiğini eklemeliyiz. Dolayısıyla dini de forma indirgeyen, böylece ruhsal alandan dünyevileştirmeye yönelten düşünceyi, gerçekliği parçalayıp öldüren düşünme biçiminin bir türevi saymaktadır. Onun kullandığı ve içeriğinden soyutlandığında aynı düşünme biçimini ele veren ‘pozitivist dinsiz’-‘pozitivist dinci’ nitelemeleri, üzerinde düşünülmesi gereken problemi işaret etmektedir. Zira Topçu, dini düşünürken de ‘Bir’liğe ulaştırılan hakiki düşünme ile düşünmektedir. O, ratio hâkimiyetindeki formel düşünmenin din tasavvurunda açtığı gedikleri, günümüz için dahi etkileyici biçimde ortaya koymaktadır. Mafatih Platoncu temeldeki metafiziğinin bir yansımasını mitos-logos ayrımını din tasavvuruna aktarmasında müşahede edebilmekteyiz. Topçu, tıpkı Platon gibi mitik düşünme biçimlerini din tasavvurundan uzaklaştırmak ister.

Oysa Heidegger’in, genel-geçer bilgilerimizi sarstığı ilginç yerlerden biri de, mitos ve logos ayrımı hakkındadır. Kuşkusuz Platon’da vuku bulan ve kendinden sonraki Batı metafizik geleneğine ana dokusunu veren temellerin, niçin Platon’da ortaya çıktığı, ancak onun düşünme biçiminde beliren şey ile izah edilebilir. Platon’un düşünmesindeki bu ‘yeni’nin ne olduğunu anlamak için, Parmenides gibi ilk Yunan düşünürleri için, kendi özlere içinde mitos ve logosun aslında aynı anlama geldiğini hatırlamak gerekir. Mitos ve logos, zannedildiğinin aksine, felsefe dolayısıyla asla karşı karşıya gelmezler. Platon’da ise, onları aynı anlamda birleştiren özlemlerini yitirmeye başladıklarında, hurafe-hakikat etrafında karşılaşıyorlar: “Bu, Platon’da vuku bulmuş bir şeydir. Platonculuk temeli üzerinde Yeni



Çağ akılcılığı tarafından kabul edilmiş olan tarihin ve filolojinin bu ön yargısına göre mitos, logos tarafından bertaraf edilmiştir. Oysa dinî olan asla mantık ile bertaraf edilemez, bu daima ancak Tanrı'nın uzaklaşmasıyla mümkündür" (Heidegger, 2009a: 10).

IV. *Tekniğin Hâkimiyeti: Sanayie Buyrulmuş İnsan ve İnsansız İnsanlık*

Topçu ile Heidegger'in tefekkürü, en ziyade hâlihazırın düşünülmesi sırasında derinleşen paralellikler göstermektedir. Tabii bu durumun, asli endişe ile doğrudan ilgisi bulunmaktadır; ayrıca Topçu metafiziğinin, sonuçları bakımından, Heidegger'in itham ettiği metafizikten köklü ayrılıklarını da işaret etmektedir.

Heidegger, iki tür düşünce olduğunu söyler; ilki hesaplayıcı düşünme ve diğeri düşünen düşünme. Varlık olarak varlığı düşünen düşünme, ne sıkıca kavramaktır ne de sarıp kuşatmak; kendi özünün açığa çıkmasının başlangıç çağında, 'düşünce', bir kavramı kavramak hakkında hiçbir şey bilmemekteydi. Bunun nedeni, düşüncenin o sıralar gelişmemiş olması değildi; daha ziyade, gelişmekte olan düşüncenin, henüz kendi aslı doğasının tekâmülüne sınırlar dikilerek hapsedilmemiş olmasıydı. O halde sonrasındaki sınırlandırma, elbette bir kayıp ya da bozulma olarak görülmemiştir; bunun yerine, düşünenin sunması gereken biricik kazancın, kavramın anlamı tarafından gerçekleştirilen iş olduğu düşünülmüştü.

Platon'daki, daha yeni keşfedebildiğimiz değişim, hesaplayıcı düşüncenin meydana gelmesinde etkindir. Hakikate pusu kuran bu düşüncenin gelişmesinin son kertesinde, saniyenin milyonda birini hesaplayıp ölçebilen, dolayısıyla hapsedebilen insanoğlunun, bu düşünme biçiminin nihayet en uç noktasına ulaşmasının sonucunu, tekniğin sarsılmaz hâkimiyetinde açıkça müşahede edebiliyoruz. Artık insanın, insan olarak var olması tehlike altındadır. Modern bilimin ürünü 'açığa çıkarma' olan teknoloji, insanın tabiata hâkimiyetini sağlamak için yola çıkmıştı; başardı da. Hidroelektrik santrali nehre kurulmuştur ve nehri, türbinlerini döndürmekle yükümlü kılar. Artık nehir, santral için vardır. Fakat bu sürecin sonunda, artık insan da mahkûmiyet altındadır ve anlamda bir hazır-oluş değildir. Ormancı, bilse de bilmese de, kereste sanayinin buyruğu altındadır (Heidegger, 1998: 21-24).

Topçu'nun, günümüzde de en dikkat çeken fikirleri, artık bizim de



ciddi biçimde buyurgan etkilerini hissettiğimiz teknoloji eleştirileridir. Topçu'ya göre on dokuzuncu asrın 'dinsiz' bilimleri, insanın duyuları aracılığıyla insanın kalbini tahrip ettiler. Müthiş bir istihlak tutkusuyla devasa adımlar atan teknoloji, büyük sanayii meydana getirdi ve bu zümre, sadece bilme aşkıyla hareket etmesi gereken bilim adamlarını dolayısıyla bilimi tahakkümü altına alarak teknolojiyi ilerletmeye, ilerleyen teknolojiyi kullanarak sanayii geliştirmeye yöneldiler. Batı'da gelişen bu sistem, artık tüm Dünya'yı ele geçirmiş bulunmaktadır. Ortaya çıkan ise açıkça 'insansız bir insanlık'tır ve bu çılgınca gidişin sona erdirilmesi de bir insanlık vazifesidir.

Elbette burada, her iki düşünür için 'tabiat'ın taşıdığı özel anlam arasındaki derin benzerlik de oldukça dikkat çekicidir. Heidegger için tabiat, insanın içinde gözlerini açar ve orada olduğunu fark eder. İnsan olmasa varlık dilsiz olurdu; var-olurdu ama 'orada' olmazdı. Tabiat insanda kendi görünürlüğüne doğru açılmaktadır.

Aynı minvalde bir kutsallık atfı Topçu için de geçerlidir; tabiat, her şeyden önce hareket içinde 'Bir'liği sağlayan düşünmenin harcı olan, gerçek düşünmeden asla ayrılmayan inancın temel objesidir ve bu bakımdan mukaddestir: "İnanma, bir harekettir ve benliğin varlıklar üzerine doğru yaptığı bir harekettir. Ruhun tabiata uzanması, onda devamı gibi bir şeydir. Ruhun tabiatı istilâsıdır" (Topçu, 2012: 26). Topçu'nun bu sözü hakkında düşünürsek, tutkuların esiri 'beden'in istilasıyla 'tabiat' ortadan kalktığında, insanın âlemlerle birliğini, onda devamını sağlayacak ruhun da ortadan kalkacağını idrak edebiliriz. Herhalde Topçu'nun zihninde, büyük sanayiini köleleştirerek imha etmeye başladığı tabiatın insandan uzaklaşmasının, çağın asıl sorunu olarak gösterdiği 'inanmaya güç yetirememek' (dinsiz bir dinsizlik) problemi ile derin bir ilişkisi vardır.

Heidegger'in şu sözünü son kez hatırlayalım: "Bir düşünür, başka bir düşünüre değil, düşündüğünde, düşünülene (kendisini düşünülmesi gereken olarak sunan) varlığa bağlıdır" (Heidegger, 2009a: 61). Dolayısıyla Topçu'yu, Heidegger ile yargılamak, bizzat Heidegger'in düşünmesini ölçüleştirmek anlamına geleceği için, daha başlangıçta tökezlemektir. Heidegger'in dile getirdiği her şeyin hakikat olduğuna inanmak, öncelikle Batı düşüncesinin derin yanılgılarını göz önüne seren bu düşünürle çelişmektir. Çünkü Heidegger, sadece düşünmektedir ve ona hak verecek ya



da vermeyecek olan şey de, dünyevi tutkuların entelektüel uzantısı sayılabilecek -ve düşünmeyi değil taklidi, dolayısıyla düşünüyormuş vehmini doğuran- sempati ve antipatiler değil, kesinlikle ve bizzat diğer bir 'düşünme'dir.

Kaynaklar

- Birgül, M. F. (2013). *İrade Hareket İsyân*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Caputo, J. (2004). Heidegger'in Düşüncesinde Mistik Unsurlar. *Heidegger ve Din* (ed. A. Demirhan). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- De Towarnicki, F. (2008). *Martin Heidegger: Anılar ve Günlükler* (çev. Z. Durukal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hece Dergisi, (2006), Nurettin Topçu Özel Sayısı. No. 109.
- Heidegger, M. (1998). *Teknik ve Dönüş* (çev. N. Aça). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (2001). Platon'un Hakikat Doktrini. *Metafizik Nedir?* (haz. A. Aydoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (çev. K. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2009a). *Düşünmek Ne Demektir?* (çev. R. Şentürk). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2009b). *Metafizik Nedir?* (çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine* (çev. Y. Örnek). İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Küçükalp, K. (2003). *Nietzsche ve Modernizm*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Massignon, L. (1945-6). La Survie d'al-Hallaj: Tableau Chronologique de Son Influence Apres Samort. *Bulletin d'Études Orientales*, 11.
- Massignon, L. (1997). Son Hallâc Yorumcusu Olarak Nurettin Topçu (çev. N. Kalın). *Dergâh*, 85.
- Topçu, N. (2002). *Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2011a). *Bergson*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2011b). *İslâm ve İnsan*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



- Topçu, N. (2011c). *Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2011d). *Yarımkı Türkiye*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2012). *Var Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2015). *İsyân Ablâkı (Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Von Aster, E. (1994). *Bilgi Teorisi ve Mantık* (çev. M. Gökberk). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Wittgenstein, L. (2011). *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. O. Aruoba), Metis Yayınları.

Öz: Aralarında organik bir bağ ya da etkileşimin söz konusu olmayan iki düşünür: Martin Heidegger (1889-1976) ve Nurettin Topçu (1909-1975), aralarında köklü farklar bulunmakla birlikte, modern olmayan bir düşünme biçimine sahip olmak hususunda birleşmektedirler. Dikkatle bakıldığında, her iki düşünürün bağlandığı temel endişenin, 'varlık' sorunu olduğu ortaya çıkmaktadır. Heidegger'in Batı metafizik geleneğine yönelttiği 'varlık unutulmuşluğu' ile Topçu'nun Doğu düşüncesine yönelttiği 'hakikat unutulmuşluğu' arasındaki paralellik, özellikle modern düşünme biçiminin ürettiği epistemoloji ve ontolojilerin eleştirilmesi hususunda ciddi bir takım benzerlikleri ortaya koymaktadır. Heidegger, var-olan olarak var-olanı düşünen ve böylece 'varlık'ı unutan düşünme biçiminin kökenlerini Platon'da görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Nurettin Topçu, metafizik, eleştiri, modern epistemoloji, ontoloji.

