



**ALBERT CAMUS VE NURETTİN TOPÇU'DA
BAŞKALDIRI ETİĞİ**

Jale AKTAŞ TÜRKMEN

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Doç. Dr. Ali UTKU
2017
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Jale AKTAŞ TÜRKMEN

**ALBERT CAMUS VE NURETTİN TOPÇU'DA BAŞKALDIRI
ETİĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Ali UTKU**

ERZURUM-2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “**ALBERT CAMUS VE NURETTİN TOPÇU’DA BAŞKALDIRI ETİĞİ**” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

09.06.2017

Jale AKTAŞ TÜRKMEN



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



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Ali UTKU danışmanlığında, Jale AKTAŞ TÜRKMEN tarafından hazırlanan bu çalışma 09 / 06 / 2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Ali UTKU

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. DR. Kemal BAKIR

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Gül Eren

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Enstitü Müdürü

F-85/01/21.10.2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V

GİRİŞ

I. VAROLUŞÇULUĞUN TANIMI VE TARİHÇESİ	1
II. ATEİST VAROLUŞÇULUK VE ALBERT CAMUS	4
III. TEİST VAROLUŞÇULUK VE NURETTİN TOPÇU.....	9
IV. VAROLUŞÇULUK VE HAREKET FELSEFESİ	12

BİRİNCİ BÖLÜM

ALBERT CAMUS VE FELSEFESİ

1.1. SAÇMA FELSEFESİ	19
1.1.1. Saçma ve Umut	31
1.1.2. Saçma ve İntihar	33
1.2. BAŞKALDIRMA FELSEFESİ.....	35
1.2.1. Doğaötesi (Metafizik) Başkaldırma	44
1.2.2. Tarihsel Başkaldırma.....	49
1.2.3. Sanat ve Başkaldırı	56
1.3. BAŞKALDIRMANIN ETİK-POLİTİK SONUÇLARI	58

İKİNCİ BÖLÜM

NURETTİN TOPÇU VE FELSEFESİ

2.1. HAREKETTEN İRADEYE GEÇİŞ.....	72
2.2. NURETTİN TOPÇU'DA İRADE VE İNANÇ PROBLEMİ	85
2.3. İMAN VE TÜRLERİ.....	88
2.4. İMANDAN İSYANA UZANAN YOL	94
2.5. İSYANIN ETİK-POLİTİK SONUÇLARI	102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAŞKALDIRI ETİĞİNİN İKİ YÜZÜ

3.1. DAYANIŞMA VE KURTULUŞ DÜŞÜNCESİNİN ELE ALINIŞI	125
---	-----

3.2. EVET VE HAYIR'IN ANARŞİST VE UYSAL'DA KARŞILIK BULMASI.....	129
3.3. ALBERT CAMUS VE NURETTİN TOPÇU'DA İZM'LERİN ELEŞTİRİSİ.....	131
3.4. İSYAN VE AHLAK İLİŞKİSİ.....	137
SONUÇ.....	143
KAYNAKÇA.....	149
ÖZGEÇMİŞ.....	162



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALBERT CAMUS VE NURETTİN TOPÇU'DA BAŞKALDIRI ETİĞİ

Jale AKTAŞ TÜRKMEN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ali UTKU

2017, 162 sayfa

Jüri: Doç. Dr. Ali UTKU

Yrd. Doç. Dr. Kemal BAKIR

Yrd. Doç. Dr. Gül EREN

Fransız varoluşçuluğunun önde gelen isimlerinden Albert Camus ile kültür dünyamızda geliştirdiği hareket felsefesi ile tanınan Nurettin Topçu'nun eserlerinde ele aldıkları konular, tartıştıkları sorunlar bazı temel noktalarda benzerlikler göstermektedir. Çalışmamızın amacı, Albert Camus ve Nurettin Topçu'nun felsefi ilgilerinin kesiştiği yerleri tespit etmek ve özellikle eserlerinde değerler sorunu açısından merkezi öneme sahip başkaldırma kavramını nasıl ele aldıklarını tartışmaktır.

Çalışmamızın giriş kısmını, Albert Camus'nün varoluşçulukla olan ilgisi ve Nurettin Topçu'nun hareket felsefesindeki yeri dikkate alınarak, varoluşçuluğun hareket felsefesi olarak görülebileceğine dair savımız oluşturmaktadır. Birinci bölümde, Albert Camus'nün saçma felsefesi ve saçmadan hareketle ortaya koyulan başkaldırma felsefesi ele alınmaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümünü, Nurettin Topçu'nun hareket felsefesinden başkaldırı kavramına giden teorik süreç oluşturmaktadır. Son bölümde ise iki düşünürün başkaldırı anlayışında ortaya çıkan birtakım benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulmaktadır. Sonuç olarak her iki düşünürün şekillendirdiği başkaldırı felsefesinin ortaya çıkardığı bir takım etik-politik sonuçlar değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Albert Camus, Nurettin Topçu, varoluşçuluk, hareket felsefesi, saçma, başkaldırı/isyan, etik.

ABSTRACT

MASTER THESIS

REVOLT ETHICS OF ALBERT CAMUS AND NURETTİN TOPÇU

Jale AKTAŞ TÜRKMEN

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU

2017, page: 162

Jury: Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU

Assist. Prof. Dr. Kemal BAKIR

Assist. Prof. Dr. Gül EREN

The issues and problems dealt and discussed by Albert Camus, one of the leading figures of French existentialism, and by Nurettin Topçu, known for his philosophy of action developed in our cultural world, are similar to some basic points. Our study aims to identify where philosophical interests of Albert Camus and Nurettin Topçu intersect and to discuss how they treat the concept of revolt of crucial significance in terms of the problem of values in their works.

Taking into account Albert Camus' interest in existentialism and its place in the action philosophy, it is asserted that existentialism can be seen as the philosophy of action in the Introduction. In the first part Camus' absurd philosophy and the philosophy of revolt based on the absurd are discussed. In the second part the theoretical process leading to the concept of revolt from the action philosophy of the Nurettin Topçu is treated. In the last part, the similarities and differences between these thinkers regarding the concept of revolt are handled. In the conclusion, a number of ethical-political outcomes of the philosophy of revolt formed by both thinkers are evaluated.

Keywords: Albert Camus, Nurettin Topçu, existentialism, philosophy of action, absurd, revolt, ethics.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, hareket felsefesine bağlı bir düşünür olan Nurettin Topçu'nun ve varoluşçu düşüncede açığa çıkan saçma kavramı ile özel bir yere sahip olan Albert Camus'nün, başkaldırı kavramından hareketle yeni bir etik oluşturmaları dikkate alınarak hazırlanmıştır. Nurettin Topçu felsefeci, Albert Camus edebiyatçı kimliğinin yanı sıra bir ahlak düşünürü olarak ele alınmaktadır.

20. yüzyıl felsefesinde karşılaşılan “etiğe dönüş” eğiliminin de işaret ettiği üzere ahlâk ve değer problemleri günümüz insan ve toplum yaşamının merkezî problemleridir. Etik sorunlaştırmalar açısından oldukça önemli eserler ortaya koymuş olan Albert Camus ve Nurettin Topçu'nun özellikle başkaldırma kavramı ekseninde karşılaştırmalı şekilde ele alınması ahlâkın sürekli ilgi odağı olarak görünen hayatın anlamı, kişilik, özgürlük, özerklik, konformizm, sahilik gibi sorunlara iki çağdaş özgün bakışın aydınlatılmasına ve ilişkilendirilmesine katkı sağlayacaktır. Bir Fransız düşünürü ile bir Türk düşünürünün görüşlerinin karşılaştırmalı eleştirel bir okumasını sunacak olan bu tez, ayrıca ülkemizde şekillenen felsefenin –Nurettin Topçu örneği üzerinden– evrensel içeriğinin tartışılmasına da imkân sağlayacaktır. Daha önce çalışılmamış bir konu olması ise, çalışmamızın özgün yanını oluşturmaktadır.

Çalışmamızın odağını oluşturan birincil kaynaklar (Albert Camus ve Nurettin Topçu'nun eserleri) ve ilgi alanımıza giren ikincil kaynaklar kullanılarak belirlediğimiz sorun felsefi bakış açısına uygun yöntemlerle tartışılacaktır.

Bu çalışma süresince bana fikirleriyle yol gösteren, desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ali UTKU'ya, her zaman yanımda olan aileme ve bana daima umut aşılayan eşim Serhan TÜRKMEN'e teşekkür ederim.

Erzurum - 2017

Jale AKTAŞ TÜRKMEN

GİRİŞ

I. VAROLUŞÇULUĞUN TANIMI VE TARİHÇESİ

Albert Camus ve Nurettin Topçu'da "Başkaldırı" kavramının ne ifade ettiğini, nasıl kullanıldığını ele almadan önce, varoluşçuluk ve hareket felsefesine dair bir değerlendirme yapılması yerinde olur. Zira gerek Albert Camus gerekse Nurettin Topçu 20. yüzyılın en önemli düşünürleri arasında yer almakta ve varoluşçuluk bu yüzyıla damgasını vurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında –iki düşünürü daha iyi anlayabilmek adına- onları çağı içerisinde ele almak ve özellikle çağının olayları göz önüne alınarak bir değerlendirme yapmak gerekir.

O halde nedir varoluşçuluk? Hiç şüphesiz böyle bir soruya "A, B'dir" tarzında bir cevap vermek o kadar da kolay değildir. Peki, bu durumda ne yapmak gerekir? Varoluşçuluğu tanımlayabilmek için kelimenin kendisini ele almak gerekir. Bu yeni türetilmiş olan kelime, varoluş (*existence*) isminden ilk olarak varoluşsal (*existentiel*) ve varoluşla ilgili (*existential*) sıfatları türetilerek ve bunlara (culuk) son eki getirilerek meydana getirilmiştir. Bu durumda "culuk" son eki, bir öncelliğin tanınıp kabul edildiğini gösterir.¹ "Bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu olgusu; bir şeyi o şey yapan, öyle oluşunu sağlayan şey; bir varlığın yapısını kuran şey"² ise öz olarak kabul edilir. Bu durumda öz, kendisinin gerçekleşebilmesi için varlıkların var olmalarını gerektirmez. Özün varlığı olabilir (mümkün) olmasından kaynaklanır. Olabilirliği gerçeğe ulaştıran da varoluştur. Bu durumda varoluş, özü gerçeğe çıkaran şeydir.³ Başka bir deyişle "...varoluş, nesneyle öznenin birliğidir. Bu birlik, insanın kendi özgür iradesiyle belirlenir."⁴ Kanaatimizce varoluş ve öz kavramları en temel anlamlarını, varoluşçuların temel savı "*varoluş, özden önce gelir*" ifadesinde bulmaktadır.

Çağdaş varoluşçu düşünürlerin çoğu, varoluşun özden önce geldiğini düşünmüşlerdir.⁵ Bu açıdan bakıldığında varoluşçuluk 17. yüzyılın klasik felsefesinden

¹Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, (Çev. : Yakup Şahan), Cep Üniversitesi İletişim Yayınları, İstanbul 1991, 7.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 10. Baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2007, 143.

³ Foulquie, 8.

⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Büyük Fikir Kitapları Dizisi 7, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul Ocak 1977, 336.

⁵ William Barrett, *İrrasyonel İnsan- Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. : Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara Eylül 2003, 107.

ayrılır. Zira klasik felsefede Tanrı insanı yaratmadan önce onun özünü ortaya koymuştur. Yani öz, varoluştan önce gelir. Bu düşünce 17. yüzyıl felsefesinde Tanrı inancının yaşamasını sağlamıştır. Ancak varoluşçuluğun Tanrı tanımaz kanadı varoluş, özden önce gelir ifadesini benimsediğinden, tanrısızlığın bütün sonuçlarını üstlenir. Tanrıtanımaz varoluşçular insan doğasını kabul etmezler.⁶ Onlara göre insan, evrende kendi varlığını kendisi yaratan tek varlıktır. İnsan dışındaki tüm varlıklar, varoluşlarından önce yapılmışlardır. Başka bir ifadeyle, ağaç ağaçlığını kendisi yapamaz, fakat insan insanlığını kendisi yapar. Sadece insan kendisini nasıl yaparsa öyle var olur, değerlerini kendi yaratır.⁷ İnsan, ilkin varlığının temel seçmesi olan bir tasarıyla kendini belirler ve sonra gidişatının bütünü içinde ortaya çıkar. Böylece insan kendini seçerken aslında bütün insanları da seçer. Zira o, tasarısıyla gerçekleştirmesi gereken bir insan imgesi kurar. Böylece her insan, her an bütün insanlığa bağlanır. Bu ise bir tür sorumluluk duygusunu açığa vurur.⁸ Demek ki “insan, kendi kendisini yarattığı için, özgür ve sorumlu olmak zorundadır.”⁹ Bu açıdan sorumluluk duygusu, varoluşçular için önem arz etmektedir.

“Varoluş, özden önce gelir” ve “öz, varoluştan önce gelir” ifadeleri düşünüldüğünde varoluşçuluğu klasik felsefeden ayıran noktanın, varlığa yaklaşım biçimlerinde saklı olduğu söylenebilir:

“Egzistansiyalizm varlığa konkre açıdan yaklaşmak ister ve insan anlayışı da tabiatıyla konkre varlık anlayışına bağlıdır. Buna göre konkre insan ferdi orijinallliği içinde biricik bir varlıktır. İşte egzistansiyalizmi geleneksel felsefeden ayıran ana özellik kısaca böyle ifade edilir. Çünkü geleneksel felsefenin varlık anlayışı, egzistansiyalizme göre varlığa soyut bir açıdan yaklaşmaya dayanır.”¹⁰

Varoluşçuluk, insanı ele alış tarzı bakımından da klasik felsefeden ayrılır. Şöyle ki varoluşçulukta insan, bu dünyanın bir yabancısidir ve dışarıdan bırakılmış bir varlık olup nesnel dünyadan tamamen farklı bir konumdadır.¹¹

⁶ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev. : Asım Bezirci), 15. Basım, Say Yayınları, İstanbul 1999, 51.

⁷ Hançerlioğlu, 337.

⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, 51.

⁹ Hançerlioğlu, 337.

¹⁰ Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev. : Vahap Mutal), Dergâh Yayınları:116, Batı Düşüncesi: 13, İstanbul Ekim 1992, 10.

¹¹ Latif Tokat, *Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996, 28.

“Nedenini bilmeden bu dünyaya bırakılmışız” bu ifade varoluşçuların ana düşüncelerinden bir tanesidir. Varoluşumuza bir açıklama getirmeden varız, öz’süz varlıklarız; Tanrı-insan ilişkisini meydana getiren astlık-üstlük sıralanması mevcut değil. Nedensiz yeryüzüne bırakılmış varlıklardan başka bir şey yok, özler de varlıklardaki yapılardan başka bir şey ifade etmiyor. Nesnelerle araç-gereçlerin özü araştırılabilir ama insanın özü olamaz. Varoluşçu dünya görüşünün asıl özünü yakalayabilmek için; varlığı öz’den türeten Platon’la başlayıp Hegel’e dek uzanan düşünürlerle karşılaştırmak gerekir.¹² O halde yapmamız gereken şey; varoluşçuluğun arka planına, tarihsel gelişimine bakmaktır.

Özün varoluştan önce geldiğini savunan bir yaklaşım ilk yankısını Platon (Eflatun)’da bulur. Zira Platon’un idealar kuramında, idea bir şeyin özü, ezeli ve ebedi öz¹³ olarak ele alınırken; varoluş, özün belirsiz bir kopyası¹⁴ durumundadır. Varoluşu bir kopya olarak gören bu yaklaşımın, öze öncelik verdiği açıktır. William Barret’in de belirttiği gibi:

“Eflatun’un tüm eserleri ve tüm felsefesi, aslında insanî tecrübenin her alanı açısından özlerin varoluş üzerindeki üstünlüğüne ilişkin temel kanaatinin ayrıntılandırılmış şekilleridir; yani yönetim, etik, estetik ve hatta bedenin kötü görülmesine kadar tüm alanlarda. Bunun hakkında ne düşünürssek düşünelim Eflatunculuk, yüzyıllar boyu insanların düşüncelerinde ve yaşamlarında çok güçlü bir etkiye sahip olmuştur; bu inanılmaz etkiyi göz önüne alırsak, varoluş-öz karşıtlığının boş ve yaşamdan kopuk bir sorun olduğunu söyleyemeyiz.”¹⁵

Bu göz önüne alındığında, varoluşçuluğun tarihsel seyrini ortaya koymadan önce, neden ilk olarak özcülük ya da özlü felsefeden hareket ettiğimiz anlaşılabacaktır. Platon’dan sonra Augustinus ve Hegel’de de özcülüğün izlerine rastlamak mümkündür. Ancak burada sadece Platon’a yer vermemizin sebebi, bu felsefenin çıkış noktasını Platon’da bulmasındandır. Özcülüğü bu şekilde ortaya koyduktan sonra genel hatlarıyla varoluşçuluğu ele alabiliriz.

¹² Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (Çev. : Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul Şubat 1999, 19.

¹³ Ahmet Cevizci, *Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi*, (Editör: Derya Önder), Say Yayınları, İstanbul 2009, 93.

¹⁴ Barret, 108.

¹⁵ Barret, 108,109.

Varoluşçuluk öğretisi, insanın kişisel anlamını değerlendirmeye çalışır, aynı zamanda insanın yaşama sürecinde kendi yolunu kendisinin seçmesi gerektiğine vurgu yapar.¹⁶ Bu yüzden “varoluşçuluk felsefesinde, insan varoluşunun anlamı, söz konusudur; insanın kendini gerçekleştirme, insan varoluşunun rastlantılar içinde oluşu, güvensizliği söz konusudur.”¹⁷ Bu felsefede özgürlüğü içinde insanın varoluşu önemli bir yer tutar. Dolayısıyla varoluşçuluk, dünyada bulunan insan varoluşundan kalkarak onu kendine yabancılaşmadan kurtarmayı ister.¹⁸ Tüm bu ifadeler göz önüne alındığında varoluşçuluğun Joachim Ritter’in de belirttiği gibi “...temelini yitirmiş, geçmişe olan güvenini kaybetmiş olan insan varlığını dile getiren bir felsefe”¹⁹ görünümünde olduğu söylenebilir. O halde varoluşçuluğun ana temaları da insan varlığının olumsuzluğu, usun güçsüzlüğü, insan varlığının sıçrayışı, insan varlığının incinirliği, yabancılaşma, sonluluk ve ölümün ivediliği, yalnızlık ve giz, son olarak hiçlik şeklinde sıralanabilir.²⁰ Bütün varoluşçular bu temalar konusunda hemfikirdirler ancak onların farklılaşmasına sebebiyet veren şey Tanrı inancında yatmaktadır. Varoluşçu düşüncede Tanrı fikri iki farklı bakış açısıyla ele alınır. Bu farklı bakış açıları varoluşçu felsefeyi iki kanada ayırmakla kalmaz; aynı zamanda aralarında büyük düşünce ayrılığını da doğurur. Zira varoluşçuluğun Tanrıtanımaz kanadında yer alan Sartre, Nietzsche gibi düşünürler Tanrı’nın hürriyete engel teşkil ettiğini ve bu yüzden inkâr edilmesi gerektiğini savunurken, varoluşçuluğun teist kanadı ise gerçek varoluştan söz edebilmek için Tanrı’nın var olması gerektiğini savunur.²¹ Buradan da anlaşılacağı üzere varoluşçular, Tanrıtanımaz varoluşçular ve Hristiyan varoluşçular şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

II. ATEİST VAROLUŞÇULUK VE ALBERT CAMUS

Varoluşçuluğun Tanrıtanımaz kanadında Sartre, Heidegger, Nietzsche gibi düşünürler yer almaktadır. Albert Camus’nün eserlerinin temaları, varoluşçuluğun ana temalarıyla benzerlik gösterdiğinden Camus’yü de varoluşçuluğun Tanrıtanımaz

¹⁶ Hançerlioğlu, 336

¹⁷ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe-Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, 187.

¹⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 191.

¹⁹ Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, (Çev. : Hüseyin Batuhan), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, Ağustos 1954, 7.

²⁰ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu), Say Yayınları, İstanbul 2007, 68,88.

²¹ Tokat, 106.

kanadında ele alabiliriz. Ancak Camus'nün varoluşçulukla ilişkisini ortaya koymadan önce varoluşçuluğun bu kanadında yer alan diğer düşünürlerden kısaca söz etmek, kanaatimizce daha uygun olur.

Varoluşçuluğun uluslararası geniş bir ilgi toplamasında temel etkenin Jean-Paul Sartre'ın eserleri olduğu söylenebilir.²² Sartre'ın temel eseri *Varlık ve Hiçlik*'tir. Sartre bu eserinde birbirlerine hiçbir şekilde indirgenemeyen iki varlık kategorisinden söz eder. Bu temel varlık kategorileri, madde ve bilinç arasında bir karşıtlık tesis edecek şekilde, kendinde-varlık ve kendisi-için-varlıktır.²³ Kendinde-Varlık, bir nesnenin, kendi kendine yeter varlığı²⁴ olarak ele alınırken, kendisi-için-varlık da insan şuurunun varlığına denk²⁵ olacak şekilde karşımıza çıkar. Bu iki varlık özellikle de kendisi-için-varlık Sartre'da hiçlik kavramını açığa çıkarır. Sartre'a göre hiçlik, insani varoluşun en belirleyici yönüdür ve insan hiçlik sayesinde kendisiyle dünya arasındaki farklılığı görür.²⁶ Zira dünya insana göre uyumlu bir şekilde kurulmamıştır; acımasız, düşmanca ve saçmadır.²⁷ Bu durumda hiçlik, kendisi-için-varlığın, kendinde-varlıktan ayrılmasının başlangıcı²⁸ sayılmaktadır.

Sartre'a göre insan kendi benini oluştururken yalnız bırakılmıştır. Bırakılmışlık içinde kalan insan, yalnız başına karar vermek durumundadır. Yani varoluşçuluğun 'insan, kendini nasıl yaparsa öyledir' ilkesi Sartre için de geçerlidir.²⁹ Ancak bu ilke Sartre'da Tanrının olmayışıyla paralellik gösterir. Tanrı olmadığı için önceden belirlenmiş bir insan doğasından söz edemeyiz, bu yüzden insan kendi benliğini sonradan yaratır. Böylece insan yarattığı ya da yaptığı şey olur.³⁰ Zira eğer insanı bir Tanrı yaratmışsa, bu onun özünün varoluşundan önce geldiği anlamına gelir, böyle bir durum ise hürriyeti ortadan kaldırır. Bu yüzden Tanrı olmamalıdır.³¹ Sartre'a göre hürriyet insan hayatının temel gerçeği olarak karşımıza çıkar. İnsan her istediğini

²² Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (Çev. :Akşit Göktürk), (Editör: Birhan Keskin), 3. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Ağustos 2002, 44.

²³ Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 1157.

²⁴ Barret, 246.

²⁵ Magill, 87.

²⁶ Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 1159.

²⁷ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe -Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 226.

²⁸ Magill, 87.

²⁹ Vedat Çelebi, *S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'ın Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Denizli 2008, 62.

³⁰ Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 1161.

³¹ Tokat, 126.

seçmekte hürdür; ancak hür olmayı, var olmayı seçemez. Zira insan hayatın içine fırlatıldığından hürriyete mahkûmdur. Tamamen hürdür fakat hürriyetinden vazgeçme hürriyetine sahip değildir. Hürriyetin özü seçiştir, insan kendini seçer, seçmeden önce yoktur ve ne olacağı belli değildir.³² Hürriyetin bilincine de sıkıntı ile varılır. Yani sıkıntı, Sartre’da hürriyetin habercisidir. O halde hiçlik, hürriyet ve sıkıntı insan varlığının birbirine sıkıca bağlı ayırt edici özelliği olarak karşımıza çıkar.³³

Varoluşçuluğun Tanrıtanımaz kanadında yer alan diğer bir düşünür Martin Heidegger’dir. Heidegger’e göre varoluşçuluğun amacı insanı varoluş olarak algılamaktır.³⁴ O da tıpkı Sartre gibi varoluşun önceliğini savunur. Ona göre varoluştan öz çıkarılmalıdır. İnsanın özü varoluşundadır. Sadece insan, varlığını sorabilir. Sadece insan var olanın sınırlarını aşabilir. Bu açıdan bakıldığında insan artık sadece var olan değil, aynı zamanda kendini var olan olarak anlayabilendir de.³⁵ Bu yüzden Heidegger, varlık sorusunu soran, varlığını anlamaya çalışan insan varlığını ‘orada-olma’ anlamına gelen ‘Dasein’ şeklinde ele alır.³⁶ Başka bir ifadeyle “dasein üretimde bulunan, düzenleyen, koruyan, uygulayan, fedakârlıkta bulunan, teşebbüs eden, iş tâkip eden, arayan, soran, gözetleyen, görüşen yahut anlaşma yapan düşünceli varlık olarak dünya içindedir.”³⁷ Anlaşılacağı üzere Dasein dünya içinde bir varlıktır aynı zamanda. Ancak insan varoluşu sadece dünyada gerçekleşmez, o Heidegger’in ifade ettiği şekliyle Man sferi (onlar alanı) alanında da gerçekleşir. Bu yüzden dünyanın-içinde-olmak ve birlikte-olmak Heidegger açısından iki önemli varlık türü olarak ele alınır.³⁸

Sartre’da ele alınan sıkıntı kavramı, Heidegger’de de karşımıza çıkar. Ona göre sıkıntı kavramı insanın dünyaya atılmış bir varlık oluşuna gönderme yapar.³⁹ Dünyaya atılmış ya da fırlatılmış olmak fikri insanda bir iç daralması meydana getirir. Bu iç daralması da genellikle korkuya, yani belli nesnelerden ürküntü duymaya yol açar.⁴⁰

³² Cemil Meriç, *Kırk Ambar Lehçe-t-ül Hakayık*, (Haz. : Mahmut Ali Meriç), Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul Temmuz 2006, 358.

³³ Magill, 89.

³⁴ Pyama P. Gaidenko, “Varoluşçuluk ve Birey”, Adam Schaff, Pyama P. Gaidenko, *Marxizm, Varoluşçuluk ve Birey*, (Çev. : Evinç Dinçer), 1. Baskı, de yayınevi, Kasım 1966, 40.

³⁵ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe- Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, 214,215

³⁶ Ahmet Cevizci, *Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi*, 1126.

³⁷ Magill, 50,51.

³⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe- Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, 218.

³⁹ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. : Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1994, 38.

⁴⁰ Mounier, 78.

Ancak bu iç daralmasında açığa çıkan korku, sıradan korkuyla aynı değildir. Korkuda belli bir şeyden dolayı çekiniriz. Oysa iç daralmasında açığa çıkan korkuda belli bir şeyden dolayı değil; kendimiz için çekiniriz. Bu, varlık karşısında ve varlık için çekinme durumudur.⁴¹ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; iç daralmasında sadece korku değildir açığa çıkan. İç daralması aynı zamanda varlığımızın kararsız ve ölümlü olduğunu açığa çıkarmakta, insanın ölümünü bizzat kendinde taşıdığını ve hiçbir kimsenin bu hususta başkasıyla yer değiştiremediğini ve ondan mahrum kalamadığı için, ölümün her insanın en şahsî, en özel imkânı olduğunu da dışa vurmaktadır.⁴²

Varoluşçuluğun Tanrıtanımaz kanadında yer alan, ele alacağımız son düşünür Nietzsche'dir. Nietzsche tam anlamıyla varoluşçu sayılmayabilir; ancak varoluşçuluğun öyküsünde önemli bir yere sahiptir. Sartre, Heidegger Nietzsche'siz düşünülemez. Sartre'ın en önemli eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'de anılan tek isimdir Nietzsche. Yine Heidegger, son eserlerinde Nietzsche'yi önemli görür.⁴³ Bunun yanı sıra Heidegger ve Sartre'ın ele aldığı 'varoluş, özden önce gelir' ifadesi Nietzsche'de de vardır. Zira Nietzsche'ye göre "...hiçbir şeyin doğası ya da özü yoktur; yalnızca varoluş ve tarih vardır."⁴⁴ Bu da bir bakıma insan kendini nasıl yapıyorsa öyledir ilkesini çağırıştır. Görüldüğü gibi varoluşçuluğun Tanrıtanımaz kanadında yer alan düşünürler "korku, ölüm, varlığın yurtsuzluğu, zamanilik, tarihilik..."⁴⁵ gibi benzer konuları ele almıştır.

Albert Camus'nün de ele aldığı konular itibariyle varoluşçuluğun Tanrıtanımaz kanadında yer alabileceğini daha önce belirtmiştik. Şimdi yapmamız gereken, Camus'nün gerçekten varoluşçu olup olmadığını ortaya koymaktır. O halde soralım: Camus, varoluşçu mudur?

Camus, kendini varoluşçu olarak görmediği gibi etiketlenmekten de hoşlanmaz. Ancak onun eserlerinde varoluşçuluğun ele aldığı ana temalar söz konusudur. Bunlar; bireyin kendine yabancı oluşu, ateizm, yalnızlık, umut, özgürlük, sorumluluk, saçma,

⁴¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe- Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 222.

⁴² Verneaux, 39.

⁴³ Kaufmann, 21.

⁴⁴ H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (Çev. : Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara Aralık 2005, 32.

⁴⁵ Otto Friedrich Bolnow, *Varoluş Felsefesi*, (Çev. : Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları, Felsefe Dizisi: 1, İstanbul Ocak 2004, 129.

hayatın monotonluğu, ölümün kaçınılmazlığıdır.⁴⁶ Örneğin, Camus'nün “*Yabancı*” adlı eserinin kahramanı olan Mersault, insani duygulara tepkisiz bir görüntü sergilemektedir. Hayatın saçmalığı, anlamsızlığı içerisinde yaşamını sürdürür. Aynı şekilde Camus'nün “*Sisifos Efsanesi*” adlı eserinde Sisifos, insan durumunu tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir:

“...Camus'nün Sisifos Efsanesi'nde yapmış olduğu şey, insan durumunu incelemektir. Nitekim ele aldığı konular olan insanın yabancı bir evrenden kendini ayırması, bazı geleneksel ahlâk değerlerinin yetersizliğini göstermesi, bireyin evrene olduğu gibi kendine ve türdeşlerine de yabancı oluşu, kötülük sorunu, ateizm, hayatın yaşanmaya değip değmeyeceği, ölümün zorunlu olarak insan varlığına son vermesi gibi konularda hep bir varlık, insan varlığı söz konusu edilmektedir.”⁴⁷

Bundan ötürü “*Sisifos Söyleni*, gerçek felsefi sınırlamaları olan varoluşçu bir eserdir”⁴⁸ şeklinde bir çıkarımda bulunulabilir. Varoluşçuluğu, 20.yüzyıla damgasını vuran, çağının olaylarını dile getiren bir akım olarak değerlendirdiğimizde; Camus'nün “oysa ben çağımın sokaklarında bulduğum bir düşün üzerinde uslamlamaya girişmekten başka ne yaptım?”⁴⁹ şeklindeki sorusu da onun varoluşçu bir çizgide yer aldığını ortaya koyabilir. Fakat şunu tekrar belirtmek gerekir ki; her ne kadar Camus'nün varoluşçulukla bağlantısını kurmaya çalışsak da, Camus kendisini varoluşçu olarak görmez, dahası varoluşçuları bazı noktalarda eleştirmektedir:

“Camus, varoluşçuları irrasyonalizme gömülmekle, bir tür mutlaklık kavramına bel bağlamakla ve bir aşkınlık inancına sahip olmakla eleştirmektedir. Örneğin; Karl Jaspers ve Nikolai Chestos, dinsel deneyimlere olan hayranlıkları için; Edmund Husserl ise sezgilerin gerçeğin özüyle ilgili ayrıcalıklı bir kavrayışa vesile olduğunu düşündüğü için eleştirilir. Soren Kierkegaard ve Franz Kafka da, imkânsızlığını kavradıkları için bir tür teslim olma durumunu yaratan imkânsız bir kurtuluş fikrine mantıksız bir şekilde tutunmakla suçlanmaktadır. Gene de, Camus, tıpkı eleştirdiği kişiler gibi, ahlak ve yaşanan deneyim adı

⁴⁶ Nezahat Durmuş, *Albert Camus' de İnsan ve İnsanın Anlam Arayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2013, 16.

⁴⁷ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayıncılık, Sosyal Bilimler Dizisi No:2, Erzurum Mayıs 1995, 47.

⁴⁸ Stephen Eric Bronner, *Camus Bir Ahlakçının Portresi*, (Çev. : Tuğba Sağlam), (Editör: Berna Akkıyal), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, 59.

⁴⁹ Albert Camus, *Yaz*, (Çev. : Tahsin Yücel), Can Yayınları, İstanbul Ağustos 2012, 65.

altında sahiplenilen rasyonalist etiğin mutlak gücünü kırmayı amaçlamaktadır."⁵⁰

Camus varoluşçuları eleştirdiği gibi bazı noktalarda onlarla benzer düşünmektedir. Bireyin yaşamına önem vermesi, Husserl'in yaptığı gibi anlam verme hareketi'ni vurgulaması, Kierkegaard ve Kafka gibi bir paradoksa ve gerçeklik kapsamındaki ayrılığa değinmesi, Jaspers gibi 'aşırı uç bir durum'u aydınlatması Camus'nün varoluşçularla olan benzer noktalarını açığa vurmaktadır. Dahası Camus, sahici olmamakla ilgilenmekte ve endişe (*Angst*), absürd ve ölüm deneyimlerine tepki vermenin sahici bir yolunu araması ve Simone de Beauvoir'nın 'kendi başına insan' adını verdiği şeyle meşgul olması bakımından da varoluşçu bir çizgide yer almaktadır.⁵¹

O halde Camus'yü varoluşçu olduğunu kabul etmeyen bir varoluşçu olarak ele almak kanaatimizce daha uygun olur.

III. TEİST VAROLUŞÇULUK VE NURETTİN TOPÇU

Varoluşçuluğun Hristiyan ya da teist kanadında Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Maurice Blondel gibi düşünürler yer almaktadır. İlk olarak Kierkegaard'ı ele alalım. Varoluşçuluk çoğu zaman Kierkegaard ile başlatılır. Bunun temel nedeni Kierkegaard'ın varoluş kavramına yeni bir anlam kazandırarak, bireyi varoluşun temeli haline getirmesidir. Onun felsefesinde birey, varoluşun gerçekleştiği bir alandır. Kierkegaard, nesnel düşüncenin yerine öznel düşüncüyü ortaya koyduğu için de varoluşçuluğun başlatıcısı olarak görülmektedir.⁵² Kierkegaard "...Hegelci düşünce sistemi içinde hiçbir yeri olmayan, mutlak ruhun gelişmesinde sadece bir unsur sayılan bireyi savunmuştur."⁵³ Kierkegaard için önemli olan bireydir. Zira var olmak, bir birey olmakla aynı anlama gelir.⁵⁴ Bu yüzden Hegel'i bireyi tümünden unutan, onu bütün içinde önemsiz bir uğrak haline getiren nesnel bir sistem inşa ettiği için eleştirir.⁵⁵

⁵⁰ Bronner, 56.

⁵¹ Bronner, 59.

⁵² Yasemin Akış, *Albert Camus ve Jean-Paul Sartre' da 'Saçma'nın Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2007, 17.

⁵³ Gaidenko, 34.

⁵⁴ Magill, 36.

⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 935.

Kierkegaard bireyin varoluşuna anlam katan 3 temel bireysel varoluş küresinden söz eder. Bunlardan ilki estetik varoluş küresidir. Bu varoluş küresinde insanın dünya ve başkalarıyla yüzeysel bir ilişkisi vardır. Bireyi dışsal uyaranlar yönettiği gibi, birey içgüdüleri ve duygularıyla hareket eder.⁵⁶ Yani bu varoluş küresi "...bir zevk hayatıdır, hafif bir hayattır."⁵⁷ İkinci olarak ahlaki varoluş küresi kararlı hareket ve bizzat teslim olma alanı olarak ele alınır. Bu alan içindeki birey, kendini karar vererek seçmiştir ve içtenlikle var olmaktadır.⁵⁸ Son olarak dini varoluş küresinde birey Tanrı önündedir. Bu yüzden bu evrede inancın sıçrayışı söz konusudur. Yani bu durum, bireyi felsefi ya da rasyonel olarak, nesnel bir biçimde Mutlak ve bilinebilir hakikat diye tasvir edilen bir Tanrının varoluşuna değil, öznenin mevcudiyetine götürür.⁵⁹

Varoluşçuluğun teist kanadında Kierkegaard'tan sonra Karl Jaspers'ı ele alabiliriz. Zira Jaspers Kierkegaard'ın düşüncelerini genelleştirerek ve derinleştirerek varoluşçu felsefe geleneğini sürdürmüştür. O da tıpkı Kierkegaard gibi öznel olanı savunur. Ona göre nesnel anlamda bir varoluştan bahsedemeyiz. Jaspers açısından varoluş bir cins kavram olarak değil, tek tek varoluşlar şeklinde karşımıza çıkar.⁶⁰ Bu varoluş da üç kip şeklinde ele alınır: Nesne olarak (Dünya), ben olarak (özgürlük), kendinde (aşkınlık). Bu üç kip sürekli bir karşıtlık içindedirler, birbirlerini hem çekerler hem iterler.⁶¹ Nesne olarak varoluşta "insan, henüz insan yönüyle kendini tanımış ve ayırdedici egzistansiyal hürriyetini keşfetmiş değildir. O sadece biyolojik ve sosyal ilimlerin ayrıntılı deneysel araştırmaları için bir konudur."⁶² Jaspers açısından ben olarak varoluş ise, sürekli kendisi dışında bir şeyle, engellerle, kendisini kısıtlayan ya da yadsıyan şeylerle ilişki içinde var olur. Bu ise ben olarak varoluşta ya da özgürlük anlayışında açığa çıkan aşkınlığın göstergesidir. Nitekim sürekli engellerle birlikte var olan insan, bilinçli seçim ve eylemleriyle engelleri aşmaya çalışarak özgürlük mücadelesi verir. Böylece değerleri cisimleştirir ve kendini aşmaya başlar.⁶³ O halde ben olarak varoluş "...kişinin Aşkınlığın sesini ve sessizliğini dinlediği tek mekândır..."⁶⁴ Son olarak kendinde

⁵⁶ Ahmet Cevizci, *Thales' ten Baudrillard' a Felsefe Tarihi*, 942.

⁵⁷ Verneaux, 18.

⁵⁸ Magill, 41.

⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Thales' ten Baudrillard' a Felsefe Tarihi*, 944.

⁶⁰ Akış, 18.

⁶¹ Mounier, 58.

⁶² Magill, 71.

⁶³ Ahmet Cevizci, *Thales' ten Baudrillard' a Felsefe Tarihi*, 1149.

⁶⁴ Blackham, 63.

varoluş ise aşkınlık ismine layık olan alandır, zira kendinde varoluş sadece nesnel olarak varoluşun değil, aynı zamanda ben olarak varoluşun da ötesindedir. O, ötesinde hiçbir şey olmayanı içeren ve bizi bizzat kendimize verendir.⁶⁵ Dolayısıyla kendinde varoluş ya da aşkınlık, Jaspers felsefesinde Tanrı'ya karşılık gelmektedir.

Karl Jaspers'den sonra ele alacağımız düşünür Gabriel Marcel'dir. Marcel'in felsefesi Jaspers'in felsefeyi ele alışından daha hassastır. Onun felsefesi, düşünce üzerine bir düşündür. Bu felsefede önemli olan şey düşüncenin somutluğu, yaşamın ahengini ve düşüncüyü sağlamlaştırmak için kullanımıdır.⁶⁶ Onun somut ya da konke felsefesinin temel sorusu da 'Ben kimim?' sorusudur.⁶⁷ Bu soru insana özünü araştırma imkânı tanıyabilir. "İnsanın özü bir durumda olmaktır. O halde Marcel, insanı, özgürlüğünün bilinciyle kendinden kopma ânında değil, öncelikle dünyadaki somut durumuna gömülmüş bir şekilde keşfeder."⁶⁸ Böylece onun felsefesinin temel konuları, varlığın sırrı, ben (moi)'in sırrı ve sen (toi)'in sırrı olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Marcel, varlığın sırrı başlığı altında var olmak ve sahip olmak arasında bir ayırım yapar.⁶⁹ Sahip olmak durumunda sahip olan ve sahip olunan arasındaki bağ bir dış münasebettir, oysa var olmak durumunda bu bağ dıştan ziyade içe aittir. İnsan dış objeye sahip olur, ancak varlığa iştirak eder. Bu iştirak çiftçinin toprakla kurduğu bağa benzer. Toprak, çiftçinin varlığının bir parçasıdır. Bu yüzden çiftçinin topraktan ayrılışı bir iç acısına neden olur. Çiftçi ile toprak arasındaki bu iştirak bağı, insanın varlık sırrı ile olan bağlantısı gibidir.⁷⁰

Marcel ikinci olarak ben'in sırrı başlığını açıklar. Burada ben özgürlükle özdeşleştirilir. Zira özgürlük, yaratılmış olana ilave edilen bir özellik değil, aksine bizim kendimiz, süje olarak bizzat kendimizdir. Öyleyse kendime ihanet edebilmek nasıl özüme aitse; kendimi oluşturabilmem, bir şahıs olarak kendimi ortaya koyabilmem de özüme aittir.⁷¹ Yani özgürlük hem yapıcı hem de yıkıcı bir tarzda ortaya çıkmaktadır.⁷² Son olarak sen'in sırrı başlığında ise Marcel ben'den önce bir sen'in olduğuna vurgu

⁶⁵ Verneaux, 46.

⁶⁶ Blackham, 71.

⁶⁷ Magill, 107.

⁶⁸ Blackham, 73.

⁶⁹ Verneaux, 79,80.

⁷⁰ Magill, 109,110

⁷¹ Verneaux, 86.

⁷² Magill, 114.

yaparak, bu sen'in Tanrı olduğunu ortaya koyar. Marcel'e göre Tanrı'ya iman bağı ile bağlanılır ve ben kendi kendine var olur.⁷³

Varoluşçuluğun teist kanadında ele alacağımız son düşünür, Maurice Blondel'dir. Blondel'in amacı insana muammasını ve egzistansının sırrını açıklamaktır. Zira istemeksizin hayatı yüklenmiş olan insan, bizzat kendinden sorumludur. Öte yandan herkes var gücüyle mutluluğu arıyor, fakat kimse onu bulamıyor ve son olarak da ölümün kaçınılmazlığıyla karşılaşılıyor. Öyleyse insanın varoluşunun anlamı nedir? Bu türden bir sorgulama, Blondel'in egzistansiyalist olduğuna işaret etmektedir.⁷⁴ Ya da en azından egzistansiyalist bir çizgide yer aldığına. Ancak onun temel felsefesi hareket felsefesidir. Bu bağlamdan hareketle Nurettin Topçu'dan söz etmek gerekir. Nurettin Topçu, Hareket felsefesine bağlı bir düşünürdür. Maurice Blondel'den etkilenmiş, Blondel'in "*Hareket, insan ile Allah'ın bir terkididir*" sözünü felsefesine yansıtmıştır. Hatta "Topçu, Blondel'den o denli etkilenmiştir ki, 1939-1975 yılları arasında çıkardığı ve kendisiyle özdeş olan fikirlerini savunduğu dergisinin adını Hareket koyar."⁷⁵ Nurettin Topçu'ya göre "insanın cevheri harekettir, yaptığı ne ise insan odur."⁷⁶ Bu temel ifade hareket felsefesiyle varoluş felsefesi arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Zira varoluşçulukta da insan kendi özgür iradesiyle kendini seçer ve kendini nasıl yapıyorsa öyle olur. Hareket felsefesi ve varoluşçuluk arasındaki ilişkiyi daha iyi ortaya koyabilmek için, en genel anlamda hareket felsefesinin ne olduğunu ortaya koymamız gerekir.

IV. VAROLUŞÇULUK VE HAREKET FELSEFESİ

Nedir hareket felsefesi?

Hareket felsefesi Maurice Blondel'in kurucusu olduğu⁷⁷ ve Nurettin Topçu'nun Türkiye'ye taşıdığı⁷⁸ bir felsefedir. Bu felsefenin esasları Blondel'in doktora tezi olarak savunduğu L'ACTION adlı eserde ortaya konulmuştur. Blondel, hareket felsefesiyle

⁷³ Verneaux, 88.

⁷⁴ Verneaux, 5.

⁷⁵ A. Baran Dural, *Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu-Başkaldırı ve Uyum*, Kriter Yayınevi, İstanbul Eylül 2010, 153.

⁷⁶ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*, (Haz. : Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Aralık 2010, 50.

⁷⁷ Mahmut Şenol, *Ortega Felsefesi ve Nurettin Topçu Düşüncesi-Keşfini Bekleyen İnsan*, 1. Basım, Kadim Yayınları, Ankara Ekim 2010, 200.

⁷⁸ Dural, 153.

insanın tabii olarak yöneldiği tabiat-üstüne ruhun bir faaliyetiyle ulaşmayı ve irade ile hareket sayesinde tabiat-üstüne ulaşmanın nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermeyi amaçlar. L’ACTION’un konusu, felsefenin araçlarını kullanarak tabiat-üstünü araştırmak ve araştırılan alana ulaşmanın imkânını tartışmaktır. Tabiat-üstü özünde dini bir alandır ve insanın somut varlığında kendini gösterdiği yer ise harekettir. Hareket, Blondel’in araştırmasının ana kavramına karşılık gelir.⁷⁹ Blondel’e göre hareket, insanla Allah’ın terkididir. İnsanın kendi eliyle eşyayı ve kendisini değiştirmesidir.⁸⁰ Nurettin Topçu’ya göre de hareket önemlidir. Zira “hareket dünyasına girilmedikçe insan tanınmamıştır.”⁸¹ Demek ki hareket, insanı değiştirerek insanın kendisini tanımasını sağlamaktadır. Her şeyden önce insanı temele alması, hareket felsefesi ve varoluşçuluk arasında bir ilişki olduğuna dair savımızı daha da güçlendirmektedir.

Blondel, insanın tabiat-üstüne yükselmesi için kendini aşması gerektiğini söylemektedir. Benzer düşünce Topçu’da da vardır. Topçu da iradenin kendi dışına çıkarak kendini aşması gerektiğini ileri sürer⁸² ve şöyle der: “Hareket, tabiat-üstü (*supernaturel*) âlemine ayak basmalıdır. Orada hareket gayesine erer, orada irade bütün samimiyetiyle kendini tanır, orada fert kendi kendine kâfi geldiğini hisseder.”⁸³ Yine Blondel’e göre özünde ruhi bir aktivite olan her hareket mükemmele bir özlemdir.⁸⁴ Bu ifade Topçu’da “iradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmel harekete doğru bir atılıştır”⁸⁵ şeklinde karşılık bulur. Her hareketin daha mükemmel olana özlem duyması, insanın hakiki imana erişebileceğine ve kendi hüniyetinin şuuruna varabileceğine kanıt teşkil edebilir. Söz konusu tabiat-üstü âleme ayak basabilme ya da hakiki imana ulaşabilme amacının gerçekleştirilebilmesi hem Topçu hem de Blondel için irade meselesi olarak ortaya çıkar.⁸⁶ Bu durumda Blondel açısından hareketin bir parçası olan iradenin, tabiat-üstü âleme ayak basabilmesi için insan, toplum, aile ve millet basamaklarından geçmesi gerekir. Nurettin Topçu da “gayesine ulaşabilen gerçek

⁷⁹ Ali Osman Gündoğan, “Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Dergisi*, (Özel Sayı) Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 16.

⁸⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Eylül 2011, 142.

⁸¹ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, 47.

⁸² Ali Osman Gündoğan, “Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi”, 22.

⁸³ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, 52.

⁸⁴ Ali Osman Gündoğan, “Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi”, 19.

⁸⁵ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı-Conformisme et Révolte*, (Çev. : Mustafa Kök-Musa Doğan), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 1998, 19.

⁸⁶ Ali Osman Gündoğan, *Blondel’ in Felsefesi ve Türkiye’deki Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1991, 84.

ve tam irade, fertten başlayan, aile ile devleti yani otoriteyi isteyen, millet ve insanlık basamaklarından da geçerek Allah’a ulaştıran iradedir”⁸⁷ derken iradenin geçmesi gereken basamakları işaret etmektedir.

Topçu’ya göre hareket hürdür. Gerçekten hareket etmek demek, hür olmak demektir. Ona göre insan, hareketiyle tabiatın determinizmine karşı çıkar. Hareket etmek aynı zamanda varlığın kendiliğinden oluşuna karşın direnmek anlamına gelir.⁸⁸ Hareketin hür olarak ele alınması, varoluşçuluğun temelinde yatan hususlardan birini, hürriyet problemini çağrıştırıyor gibidir. Zira varoluşçulukta da –daha önce belirttiğimiz gibi– insanın kendisini seçebilmesi ya da değerlerini ortaya koyabilmesi için hür olması gerekir. Varoluşçulukta hür olmak, aynı zamanda insanın sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Topçu’nun “mesuliyetimin şahidi hareketlerimdir ve ancak hareketlerimle mesuliyetim hakikat oluyor”⁸⁹ ifadesi de sanki insanın sorumluluk sahibi oluşuna gönderme yapmaktadır.

Varoluşçuluğun “nedenini bilmeden dünyaya atılmışız” savına benzer bir ifade Topçu’da da vardır. Topçu’ya göre de insan dünyaya atılmıştır. Atılmak iradi bir eylem olmadığı ve bir olumsuz nedene bağlı olduğu için dünya cezalandırılma yeri, cezanın çekilip iyi hal gösterildiği zaman salıverilme alanıdır. Yani bir imtihan yeri olarak görülür.⁹⁰ Varoluşçuluk ve hareket felsefesi arasındaki bu ortaklıklar göz önüne alındığında, akıllara şu soru gelebilir: Varoluşçuluk felsefesi özü itibarıyla hareket felsefesi midir? Bu soruya Topçu’nun hareket felsefesi açısından yaklaşacak olursak; Topçu’ya göre “ var olmak, düşünmek ve hareket etmek demektir.”⁹¹ Varoluşçuluk felsefesi açısından düşündüğümüzde ise; insanın kendisini özgür seçimleriyle ortaya koymasında sanki düşünce ve hareket saklıdır. Salt bu açıdan baktığımızda varoluşçuluğun hareket olarak ortaya konulması kısır bir olgu olarak kalabilir. Ancak Topçu’nun:

⁸⁷ Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası-Devlet ve Demokrasi*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Eylül 2011, 16.

⁸⁸ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı- Conformisme et Révolte*, 51.

⁸⁹ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, 45.

⁹⁰ Ercan Yıldırım, “Var Olmak”, *Hece Dergisi*, (Özel Sayı) Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 163.

⁹¹ Nurettin topçu, *Var Olmak*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, 9.baskı, İstanbul Kasım 2012, 17.

“Varoluş, bir hal değildir, bir harekettir, imkândan gerçeğe geçiş hareketidir. Bizzat varoluş kelimesinin de gösterdiği gibi varlıktan hareket edilerek, önceden sadece mümkün olanda yerleşmeye doğru götürücü bir oluşturmaktadır. Madde olaylarında böyle yenilikler fişkırtıcı oluş görülmemektedir. Gerçek varoluş hürriyete muhtaçtır ve bu sebepten insana mahsus bir imtiyazdır... Gerçekten, var olmak için, kendi varlığını seçmek lazımdır...”⁹²

İfadeleri varoluşçuluğun hareket olarak görülebileceği savımızı güçlendirmektedir. Zira varoluşçuluk felsefesi de seçim ve hürriyet kavramları etrafında şekillenmiştir. Yine, Topçu felsefesinin kilit noktasında hareketin isyan oluşu vardır. “Hareketiyle insan, kendisinden başkası olmak için bizzat kendisine karşı isyan eder.”⁹³ Bu açıdan düşünüldüğünde varoluşçuluğun hareket olarak ortaya konulması olgusu daha da güçlenebilir. Zira varoluşçuluk da her şeyden önce bir isyan felsefesidir. Onların başkaldırılarının temelinde her yerde hüküm süren sağduyusuzluk ve anlamsızlık yer alır.⁹⁴

Hareket felsefesi ve varoluşçuluk arasındaki ilişkiyi de dikkate alınca bu çalışmamızda Nurettin Topçu ve Albert Camus’nün bir karşılaştırmasını yapmayı uygun gördük. Zira ikisinin de felsefeleri isyan ya da başkaldırı ile sonuçlanmaktadır. Dahası hemen belirtelim ki Nurettin Topçu’nun doktora tezi olan *İsyân Ahlakı*’nın asıl adı *Comformisme et Révolte* iken; Albert Camus’nün temel eseri olan *Başkaldıran İnsan*, *L’Homme Révolte* adını taşır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta her iki düşünürün de “révolte” kavramından hareket etmeleridir. Révolte kavramı Fransızca sözlüklerde başkaldırma, isyan anlamını taşımaktadır. Bu yüzden Teist olan Nurettin Topçu ve Ateist olan Albert Camus’ nün eserlerinin başlığına aynı kavramı –révolte– seçmelerinin dikkat çekici olduğunu düşünmekteyiz. Ancak révolte kavramının Türkçe karşılığı Topçu’nun metinlerinde isyan, Camus’nün metinlerinde başkaldırı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nurettin Topçu, *Comformisme et Révolte* adlı eserinde revolte’un Türkçe karşılığı olarak isyan kavramını kullanmaktadır. Oysa Camus’ nün eserleri tercüme edilirken “İsyankâr İnsan” şeklinde değil de, daha çok *Başkaldıran İnsan* şeklinde tercüme edilmekte ve revolte kavramı başkaldırma kavramıyla ifade edilmektedir. Dolayısıyla revolte’ un Türkçe karşılığı olarak seçilen kavramların, mütercimnin tercihten kaynaklı olduğunu belirtmenin faydalı olacağı inancındayız. Biz

⁹² Nurettin topçu, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, 31,32

⁹³ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı- Conformisme et Révolte*, 69.

⁹⁴ Akış, 24.

eserlerin asıl ismini muhafaza etmek adına, her iki düşünürün revolte kavramının Türkçe karşılığı olarak ele aldıkları kavramlardan hareket etmeyi uygun gördük. Şimdi her iki düşünürde rêvolte kavramının ne anlama geldiğini ve nasıl kullanıldığını göstermeye çalışalım.



BİRİNCİ BÖLÜM

ALBERT CAMUS VE FELSEFESİ

Susan Sontag’a göre büyük yazarlar ya koca ya da âşık olurlar. Bazı yazarlar güvenilirlik, anlaşılabilirlik, cömertlik ve dürüstlük gibi bir kocanın sağlam erdemlerine sahiptir. Başka bazı yazarlar ise bir âşığın özelliğini, iyi ahlaktan çok, renkli mizacın niteliklerini taşımaktadır. Modern yazın’ın çılgın dâhilerin akınına uğradığını söyleyen Sontag, yetenekleri deha boyutlarına varmayan son derece yetenekli bir yazarın ortaya çıkıp da aklı başında bir yazarın sorumluluklarını gözü pekçe üstlendiği zaman, o yazarın salt yazın adamlığı değerlerinin ötesinde alkışlanmasına şaşmamak gerektiğini belirtir. Sontag’a göre bu yazar, çağdaş yazın’ın ideal kocası Albert Camus’dan başkası değildir. Çağdaş bir yazar olduğu için Camus’nün de intihar, duygusuzluk, suçluluk, mutlak şiddet gibi konuları ele aldığını belirtir. Sontag’a göre kimi yazarlar hayranlık, kimi yazarlar acıma ve dehşet uyandırır; ama Camus dışındaki hiçbir yazar sevgi uyandırmamıştır.⁹⁵

7 Kasım 1913’te Cezayir’de dünyaya gelen Albert Camus, 20. yüzyıla damgasını vuran önemli isimler arasında yer almaktadır. Yoksul bir çocukluk geçirmesine rağmen yaşama aşkını hiç kaybetmemiştir. Zira ona göre “*dolorem exprimit quia movit amorem*”^{*} durumu söz konusudur. Ayrıca yaşama aşkını “tüm yaşama aşkım buradaydı işte: belki de elimden kaçacak olana karşı sessiz bir tutku, bir alevin altında bir acılık”⁹⁶ sözleriyle dışa vurmaktadır.

Albert Camus, bize sadece yaşama dair düşünceler sunmaz; aynı zamanda bizi belli duygu ve durumlar üzerinde düşünmeye yönlendirir. 20. yüzyıl, insanın dünyayı ve dünya içindeki yerini birçok açıdan yeniden sorguladığı bir yüzyıldır. Bu yüzyıl, mevcut düzeni altüst eden birçok olaya sahne olmuştur. Özellikle iki dünya savaşı, batılı insanda üstünde durduğu zeminin ayağının altından kaydığı duygusunu uyandırmıştır. İşte Albert Camus Birinci Dünya Savaşı’nın başladığı bir anda dünyaya gelmiş, İkinci Dünya Savaşı’nın yaşandığı zamanlarda düşüncelerini oluşturmuş ve savaşın bıraktığı

⁹⁵ Susan Sontag, *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*, (Haz: Yurdanur Salman, Müge Gürsoy Sökmen), Metis Yayıncılık, İstanbul Kasım 2013, 82,83.

^{*} “*Acının sıkıntısı aşkı harekete geçirir.*” Albert Camus, *Defterler 1, 2*. Baskı, (Çev. : Ümit Moran Altan), İthaki Yayınları, İstanbul 2003, 26.

⁹⁶ Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, (Çev. : Tahsin Yücel), 10. Baskı, Can Yayınları, İstanbul Ocak 2013, 64.

yıkım ortamında düşüncelerini geliştirmiştir⁹⁷ ve bu çağı ilgi çekici bir çağ olarak nitelendirmiştir: “İlgi çekici, hiç değilse kendisi ile ilgilenmemizi isteyen bir çağ.”⁹⁸ Dolayısıyla Camus bu çağla ilgilenmekten geri durmamış, eserlerinde çağının sorunlarını yansıtmayı bakımından çağının bir tanığı olmuştur.

Camus, çağdaş dünyanın namuslu bir tanığı olarak bazen sıkıntılı bir havayla konuşmak zorundadır. İki büyük savaş geçiren ve üçüncüsünün korkusu altında yaşamak, ister istemez umuttan çok umutsuzluk doğurmaktadır. Camus, genelde karanlık konuları ele almaktadır; ancak o, bunu sapık ya da korku verici amaçlarla yapmaz. Böyle düşünmek tamamen yanlış olur.⁹⁹ Bu türden bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için, Camus’nün şu sözlerine bakmak gerekir:

*“Birinci dünya savaşı sıralarında doğan, hitlerin iktidara geçtiği ve aynı zamanda ihtilal mahkemelerinin kurulduğu sırada yirmi yaşında olan, daha sonra eğitimlerini İspanya Savaşı, İkinci Dünya Savaşı, Ölüm kampları evreni, işkence ve ceza evleri Avrupası ile karşı karşıya kalarak tamamlayan bu insanlar, bugün de, yapıtlarını ve oğullarını, nükleer savaşın korkuttuğu bir dünyada yetiştirmek zorundadırlar. Öyle zannediyorum ki, hiç kimse, iyimser olmalarını isteyemez onlardan.”*¹⁰⁰

Bu ifadelerde karanlık, kötümser bir hava sezilmektedir. Denilebilir ki böyle bir çağ ya da Camus’nün deyişiyle ilgi çekici bir çağ, onun saçma felsefesinin ana hatlarını oluşturmaktadır.

Albert Camus’nün saçma felsefesi her şeyden önce onun *Yabancı*, *Sisyphé Efsanesi*, *Caligula* adlı eserlerinden hareketle ortaya konulabilir. Zira bu üç eserin kahramanları, saçma felsefesinde açığa çıkan “saçma insan” kavramıyla örtüşmektedir. Öyleyse yapılması gereken saçmanın ne olduğunu açıklamak ve buradan hareketle saçma insanın kim olduğunu ortaya koymaktır.

⁹⁷ Eren Rızvanoğlu, “Hayatın Anlamsızlığında, Başkaldırının Anlamı”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 77.

⁹⁸ Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, (Çev. : Yıldırım Keskin), Bilgi Yayınevi, Ankara Eylül 1965, 23.

⁹⁹ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, (Çev. : Rasih Güran), De Yayınevi, Eylül 1965, Bilgi Dizisi: 7, 24.

¹⁰⁰ Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, 17.

1.1. SAÇMA FELSEFESİ

Camus, saçmanın filozofu olarak görülmektedir. Oysa kendisi bunu şöyle dile getirmektedir: “...bir kalıbı kullanmak bir ince ayrımı kullanmaktan daha kolay. Kalıp seçildi: İşte başlangıçtaki gibi uyumsuzun yazarıyım.”¹⁰¹ Saçmanın yazarı olmak, Camus’ye göre kendisi için seçilen bir kalıba karşılık gelse de; Camus’nün saçma ya da *absurde* denilince akla ilk gelen isimlerden biri olması, kanaatimizce bir kalıptan daha fazlasını teşkil etmektedir.

İngilizce ve Almanca’da *absurd* olarak kullanılan *absurde* kelimesi “sağır, dilsiz anlamlarına gelen *surdus*’tan türemiştir. Fransızca bir kelime olan *absurde*, Fransızcadaki *sourd* kelimesiyle ilgilidir.”¹⁰² *Absurde* kelimesinin, Türkçe karşılığı olarak saçma, uyumsuz, abes gibi kelimeler kullanılabilir. Bu durumda saçma, sözlüklerde “mantık kurallarını bozan, tersine çeviren”¹⁰³ anlamlarını üstlenmekle birlikte, felsefe dilinde usa aykırılığı belirten¹⁰⁴ bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Camus’de *absurde*, saçma ve uyumsuzdan daha farklı bir kullanımı içermektedir: “Saçma, Camus için, insan ya da düşünce sözcükleri sıfatı olduğu zaman, insan açısından evrenin akla, mantığa aykırılığını, tutarsızlığını anlamış her şeyi olduğu gibi gören, bilinçli insanı, ya da düşünceyi belirtir.”¹⁰⁵ Başka bir deyişle “... Camus saçma sözcüğü ile genel olarak aklın uygunluk(*correspondance*) isteği ile aklın denediği dünyadaki uygunsuzluk arasındaki uyumsuzluğu ya da uygunluk yoksunluğunu anlatmak ister.”¹⁰⁶ O halde burada üzerinde durulması gereken Camus’nün dünyadaki uygunsuzluğu ya da saçmalığı nasıl ortaya koyduğudur:

“Dünyanın saçmalığı nerede? Bu parıltıda mı, yoksa onun yokluğunu düşünmemde mi? Kafamdaki bunca güneşlere karşın, neden saçmadan, karanlıktan yana gittim? Çevremde herkes şaşıyor buna; ben de şaşıyorum bazen. Şöyle diyebilirim onlara ve kendime: Güneşin kendisi

¹⁰¹ Albert Camus, *Yaz*, 65.

¹⁰² Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 55.

¹⁰³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 154.

¹⁰⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 272.

¹⁰⁵ İhsan Turgut, *Sanat Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İzmir 1993, 64.

¹⁰⁶ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 68.

götürdü beni karanlığa, öylesine kalındı ki aydınlığı, evreni bütün biçimleriyle pıhtılaştırıyor, bir karanlık parıltıya boğuyordu.”¹⁰⁷

Burada saçmalık, güneş ve karanlık metaforları dikkate alındığında zıtlıkların birliğini temsil etmektedir. Bir yanda, us ile kavranılamaz bir dünya, diğer yanda kavranırlık arzusunda bulunan insan varlığı. Dünya çözümlemeye karşı direnirken, insan ise çözümleme yapmak ister.¹⁰⁸ Dolayısıyla birbirine zıt karaktere sahip iki varlık alanının bir arada bulunuşu, saçmayı oluşturmaktadır: “... İnsanın olmadığı yerde, bilinçten yoksun varlıkların dünyasında absurde’den bahsetmek imkânsızdır. Absurde’ün ortaya çıkması için iki tarafa ihtiyaç vardır: İnsan-Dünya.”¹⁰⁹ Camus bunu, şu sözleriyle dile getirmektedir:

“Öyleyse uyumsuzluk duygusunun bir oluş ya da bir izlenimin basit incelemesinden doğmadığını, bir durum ile belirli bir gerçek arasındaki, bir eylem ile onu aşan dünya arasındaki kıyaslamadan fişkırdığını söyleyebilirim. Uyumsuz her şeyden önce bir kopuştur. Kıyaslanan unsurların ne birinde, ne de öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar.”¹¹⁰

Bu durumda “tek başlarına ele alındıklarında saçmalık ne insanda ne dünyadadır...”¹¹¹ insan ve dünya arasındaki ilişkidir. Bunlardan birinin yok olması durumunda saçma ortadan kalkmaktadır. Saçma, insan ve dünyanın karşılıklı ilişkisi olduğuna göre Camus için yapılması gereken şey, saçmanın bilincine varıp buna uygun yaşamaktır. Bu yapıldığı zaman, insan bilincin dünyada korunması gereken en zor şey olduğunun farkına varır: “Saçmanın bilincine varıp buna uygun olarak yaşamaya çalışan bir insan, bilincin, dünyada korunması gereken en zor şey olduğunu her zaman fark eder. Koşullar neredeyse her zaman buna engel olur. Söz konusu olan, dağılmanın kural olduğu bir dünyada bilinçli yaşamaktır.”¹¹² İnsan şuuru, saçmanın vatanıdır. Dünyanın saçmalığı, dünyayı anlamaya çalışan insanın şuurundan çıkabilir. İnsan “niçin” ,”niçin budur” ,

¹⁰⁷ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, (Çev. : Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol), Say Yayınları, İstanbul 1998, 15,16.

¹⁰⁸ Lev Braun-Brain Master, *Düşüşün Tanıklığı*, (Çev. : İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları 1, İstanbul Ocak 2000, 182.

¹⁰⁹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 57.

¹¹⁰ Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, (Çev. : Tahsin Yücel), Ataç Kitabevi, İstanbul Mayıs 1962, 36,37.

¹¹¹ Jean-Paul Sartre, *Yazınsal Denemeler*, (Çev. : Bertan Onaran) Payel Yayınevi, İstanbul Şubat 1984, 84.

¹¹² Albert Camus, *Defterler 2*, (Çev. : Ümit Moran Altan), (Haz: Osman Senemoğlu), İthaki Yayınları, İstanbul 2003, 20.

“niçin böyledir” tarzında sorular sorar ve dünya cevap vermez. Dünyanın bu sessizliği Camus nün ifadesiyle söyleyecek olursak ‘aptalca sessizliktir, saçmadır.’¹¹³ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, dünyanın kendisi saçma değildir. “Saçma olan şey, insanoğlu ve onun insanı dünyaya bağlayan anlayış nesneleri arasındaki ilişkidir.”¹¹⁴

Camus’ye göre felsefe tarihinin geçmişinden kalan spekülâtif sistemlerden hiçbiri insan hayatı için bir rehber olma rolüne sahip değildir. Dolayısıyla bu sistemler, insanın sahip olduğu değerlerin geçerliliği için bir teminat sağlamaz. Camus, insanın daima dünyanın değerleri, kişisel idealleri ile doğru ve yanlış dair yargıları için bir temel sağlamasını talep ettiğini belirtir. Bu yüzden ona göre, dünyanın insana ve özlemlerine karşı kayıtsız oluşu, mutlu olmak isteyen, mutluluk isteğini yüreğinin en derinlerinde duyan insanın dünyanın akıldışı sessizliğiyle çarpışması durumu saçmalık(absurdite) olarak görülmelidir.¹¹⁵ Saçmayı insan ve dünya arasındaki ilişkiye indirgeyen Camus, “*Sisyphe Efsanesi*”, “*Yabancı*”, “*Caligula*” adlı eserlerinde saçma insan tipini ele almaktadır.

İlk olarak *Sisyphe Efsanesi* adlı esere bakıldığında denilebilir ki; “bu eser, Camus’nün felsefi düşüncelerinin ilk aşaması olan saçma kavramı üzerinde durur. Ama Camus, eserdeki görüşlerin bir saçma felsefe oluşturmaktan ziyade, saçma bir duyarlılığı dile getirdiklerini belirtir.”¹¹⁶ Eserin kahramanı Sisypheos Yunan mitolojisinde;

“Teselya ve Enarete Kralı Aelus’un oğludur. Yunanlar onu insanların en düzenbazı olarak bilir ve kurnazlıklarının cezasını çekmek için yeraltında Tartanos’ta sonsuza kadar çalışmaya mahkûm edilmiştir. Korint şehrini onun kurduğuna inanılır. Bir kaynağa göre nehir tanrısının kızına tecavüz ettiğini herkese anlatarak Zeus’u kızdırır. Zeus’ta ölüm tanrısı Thanatos’tan onu yeraltına göndermesini ister. Ancak Sisypheos bir şekilde Thanatos’u kendi mahkûmu yapar. Tanrılar onu yeniden suçladıklarında Sisypheos, Hades’i dünyaya dönmek için kandırır. Ona, daha önceleri karısına, eğer kendisi ölürse hiçbir şey yapmamasını söylediğini, bu yüzden de bedeninin gömülmediğini ve ölümünden sonra yapılması gereken adakların da yerine getirilmediğini söyler. Sonunda Zeus’un sabrı taşar ve Sisypheos’u

¹¹³ Verneaux, 106.

¹¹⁴ Braun-Master, 183.

¹¹⁵ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul Ocak 2002, 292.

¹¹⁶ Ali Osman Gündoğan, “Camus Felsefesi”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür yayıncılık, İstanbul 2013, 102.

Tartanos'a gönderir. Orada sonsuza kadar, kocaman bir kayayı bir tepenin üzerine çıkaracak ve kaya her seferinde tekrar aşağı yuvarlanır."¹¹⁷

Her defasında kayayı tekrar yuvarlayan Sisypheos "evet" demiştir ve zahmetlerinin ardı arkası gelmez. Ancak buradaki evet, Sisypheos'un kaderine boyun eğdiğini gösteren bir evet olarak düşünülmemelidir. Çünkü Sisypheos taşı yuvarlamaya devam etmiştir.¹¹⁸ "Sisypheos, hiçbir şey başarmaz, hiçbir ödül almaz ve yalnızdır. Yalnızca kayanın tepeden aşağı geri düşüşünü izlediği ve tüm umutlara karşı reddinin onu kaderinden üstün kıldığını fark ettiği o bilinç anı vardır."¹¹⁹ Bu anlamda *Sisyphe Efsanesi*'nin trajik bir efsane olduğu söylenebilir. "Bu efsane, trajikse, kahramanı bilinçli olduğu içindir."¹²⁰ Bu yüzden Sisypheos aynı zamanda trajik bir insan olarak ele alınabilir. Zira "trajik insan hayır yapan, ama evet diyen; hayata evet diyen, olduğu gibi hayata evet diyen, hayatı olduğu gibi isteyen ve seven insandır."¹²¹ Ancak Sisypheos sadece "evet" dememiş aynı zamanda "hayır" da demiştir. Buradaki hayır ise boyun eğişin değil, başkaldırının göstergesi olarak görülmelidir. Zira o, taşı boynu eğik bir şekilde değil protesto ederek yuvarlar. Bu protesto aşağı inme hareketinde kendini gösterir. Dağdan indiği zaman çaresiz ve boynu bükük bir profil çizmez. Anlamsız koşullar altında hayatının anlamını bulmuş biri olarak, mutlu bir profil çizer.¹²²

Camus'nün Sisypheos'u mutlu olarak göstermesi ister istemez aklımıza "peki ama Sisypheos neden mutludur?" sorusunu getirmektedir. Ona göre Sisypheos mutludur zira kaya artık onun malıdır ve kaderi kendi elindedir:

"Sisyphe'nin bütün sevinci buradadır. Kaderi kendisinindir. Kayası kendi nesnesidir. Aynı şekilde uyumsuz insan da, sıkıntısı üzerinde gözleme başladığı zaman, bütün putları susturur. Birdenbire sessizliğine bırakılmış evrende, yeryüzünün binlerce hafif, hayran sesi yükselir. Bilinçsiz ve gizli seslenişler, bütün çehrelerin çağrıları, bunlar zorunlu karşıtlar ve zaferin

¹¹⁷ Arthur Cotterell-Rachel Storm, *Büyük Dünya Mitoloji Ansiklopedisi*, (Çev. : Emel Lakşe), Alfa Basımevi, İstanbul 2011, 83.

¹¹⁸ Margot Fleischer, *20.Yüzyıl Filozofları*, (Çev. : Akın Kanat),(Editör: Sevim Korkmaz Dinç), İlya Yayınevi, İzmir 2004, 225.

¹¹⁹ Bronner, 54.

¹²⁰ Albert Camus, *Sisyphe Efsanesi*, 128.

¹²¹ İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Türk Felsefesi Dizisi 4, Ankara 2009, 70.

¹²² Fleischer, 227.

pahasıdır. Gölgesiz güneş yoktur ve geceyi tanımak gerektir. Uyumsuz insan evet der, çabası hiç dinmeyecektir artık.”¹²³

Sisyphos için mutluluk bu yolun, bu dinmeyen çabanın sonunda, insanın kontrolünden her defasında çıkan bir hedefte değildir. Zira hayatının amacı yolda yürümektir. Nihai ve ebedi olarak yolun sonuna varmak önemli değildir. Sadece yaşamak önemlidir şimdi. Varoluşun her anını bilinçli olarak yaşamak ve hayatı, bu anlamsız durumda insanın elinde kalan yegâne değer olmasından dolayı onaylamak önemlidir.¹²⁴

Sisyphos’u mutlu olarak ele almamız gerektiğini söyleyen Camus’ye göre “mutluluk ve uyumsuz aynı yeryüzünün iki oğludur. Birbirlerinden ayrılamazlar.”¹²⁵ Ancak Sisyphos’u saçma insan yapan tek şey bu değildir. Zira “insan, varlığının manasızlığının şuurunu duymak ve kendi hayatının çabasına hiçbir Tanrı’dan ve hiçbir dünya-düzeninden almadığı bir manayı vermek gereğinde olan bir varlıktır.”¹²⁶ Bütün bunlar düşünüldüğünde Sisyphos’un niçin saçma insan olduğu daha iyi anlaşılabilir. Dahası “saçma insan kendi canına kıymaz; açık seçik doğrularının birinden bile vazgeçmeksizin, yarınsız, umutsuz, yanılsamasız, ayrıca yazgısına boyun eğmeksizin yaşamak ister.”¹²⁷ Camus’nün eserine kahraman olarak Sisyphos’u seçmesi bir tesadüf değildir. Sisyphos’un faydasız çabası, insan hayatının sembolü gibidir. Her insanın hayatı faydasızlık bakımından Sisyphos’un çabası kadar korkunçtur.¹²⁸ Bu yüzden denilebilir ki:

*“Camus’nün amacı, Sisyphe’nin olduğu gibi, insanların yüz yüze geldikleri korkunç ikilem olgularına baskın gelmektir. Bilinçlilik gücümüz bizim kozumuzdur. Nasıl ki Sisyphe sonu gelmez bir süreklilikte olarak sırtındaki ağır yükü taşıma çabası gösteriyorsa, bizim de içinde bulunduğumuz anlamsızlığa karşı, tam bilinçli bir şekilde, onun hiçbir zaman hafiflemeyeceğini bile bile, mücadele etmemiz gerekmektedir.”*¹²⁹

Sisphos’un tek başına giriştiği bu mücadele bütün insanların mücadele etmesi gerektiği sonucuna varıyorsa; bu durum tekil başkaldırıdan hareketle genel başkaldırı anlayışını

¹²³ Albert Camus, *Sisyphe Efsanesi*, 129,130

¹²⁴ Fleischer, 228.

¹²⁵ Albert Camus, *Sisyphe Efsanesi*, 129.

¹²⁶ Arthur Hübscher, *Çağdaş Filozoflar*, (Çev. : İsmail Tunali), Atatürk Üniversitesi Yayınları 34, Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırmalar Serisi 14, Erzurum, 1963, 27.

¹²⁷ Jean-Paul Sartre, *Yazımsal Denemeler*, 85.

¹²⁸ Gaidenko, 61.

¹²⁹ Braun-Master, 197.

açığa vurması bakımından önem taşımaktadır. Sisypheos kayasını yuvarlama işlemini sürdürmeye devam ettiğinden; pes etmeyen güçlü bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla “güçlü birey güçlü topluluk yaratır ve bu durum dünyayı değiştirebilir.”¹³⁰ O halde insan, sadece mücadele etmemeli aynı zamanda bu mücadeleden hiç vazgeçmemelidir.

Sisypheos’tan sonra saçma insan olarak ele alacağımız bir diğer kişi, Camus’nün *Yabancı* adlı eserinin kahramanı olan Meursault’dur. Camus’nün ele aldığı şekliyle Meursault “yaşamı orada, alışılmış yerde (evlilik, iş, vs.) arayan ve bir moda kataloğuna bakarken birdenbire yaşamına (moda kataloglarındaki gibi düşünülen yaşam) ne kadar yabancı olduğunu fark eden bir adam”¹³¹ izlenimi uyandırmaktadır. “O, normal hiçbir insani duyguya ya da tepkiye sahip değildir. Başına işler gelir ve eylemlerde bulunur, fakat hepsi bir duygusal boşluk içerisinde. Ne umudeder ne de umutsuzluğa düşer. Ne ilgilidir ne de ilgisiz. Sadece vardır.”¹³² Arap’ı öldürerek, idam cezasına çarptırılır. Meursault’un Arap’ı öldürmesinin mantıklı bir sebebi yoktur. Meursault bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

*“... güneşin beynimde çıkardığı zil seslerinden başka bir şey duymuyor, belli belirsiz, hep karşımda duran bıçağın kılıç gibi fışkırttığı parıltıdan başka bir şey görmüyordum. ...İşte her şey o kuru, o sağır edici ses içinde başladı. Üzerimden ter ve güneşi silkip attım. ...Yıkımın kapısını kesik kesik dört kez çalmıştım sanki.”*¹³³

Yabancı adlı eserden alınan bu ifade, Meursault’nun hareketinin amaçsız bir hareket olduğunu açığa vurmaktadır ve “amaçsız bir hareket aslında anlamsız bir dünyanın yansımasıdır.”¹³⁴ Dolayısıyla “her şeyin kendine yabancı olduğu dünyaya, o da hepten yabancı görür kendini.”¹³⁵ Camus, saçma kavramını Meursault’nun ağzından “...bence bir” cümlesiyle işlemektedir. Bu cümle Camus’nün *Yabancı* adlı eserinde birçok defa Meursault tarafından söylenmiştir. Yani bu cümle, Meursault’nun hayatında bir şeyin olsa da olur, olmasa da olur şeklinde yaşanması demektir. Bu durumda Meursault

¹³⁰ Svenja Schrahé, “Albert Camus ve Sisifos Miti”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013, 142.

¹³¹ Albert Camus, *Defterler 1*, 49.

¹³² Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, (Çev. : Hakkı Hünler), İstanbul Paradigma Yayınları, Eylül 2001, 66.

¹³³ Albert Camus, *Yabancı*, (Çev. : Vedat Günyol), Can Yayınları, İstanbul Mart 2010, 62,63.

¹³⁴ Bronner, 46.

¹³⁵ Simone De Beauvoir, *Denemeler Pyrrhus ile Cineas*, (Çev. : Asım Bezirci), Payel Yayınevi, İstanbul Nisan 1982, 16.

tamamen tepkisiz, edilgen ve hayatı uzaktan izleyen bir kişiyi temsil etmektedir.¹³⁶ Her şeye tepkisiz kalması ve amaçsız bir hareketi dışa vurması bakımından Meursault, saçma insanın başka bir açıdan ele alınışını ortaya koymaktadır.

Camus’ye göre “*Yabancı* saçmanın karşısındaki insanın çıplaklığını anlatır.”¹³⁷ Fakat aynı zamanda Sartre’ın ifade ettiği şekliyle “...*Yabancı*, bir yaşamdan kopmuş, doğrulanmamış, doğrulanamayacak, kısır, anlık, yazarınca yüzüstü bırakılmış, daha başka şimdiki zamanlar uğruna terk edilmiş olarak karşımızdadır.”¹³⁸ Öyleyse “*Yabancı*, saçma konusunda ve saçma’ya karşı kaleme alınmış yerleşik (klasik) bir yapıt, bir düzen yapıtıdır.”¹³⁹ Saçma insanı ortaya çıkaran son karakter ise, Camus’nün 1945’te sergilediği *Caligula* adlı oyununun kahramanı Caligula’dır. Oyunda diktatörlerin rüyalarını gerçekleştirebilmeleri için geçici heveslerin gerekliliği anlatılmakla beraber; soyut idealler için somut bireyleri feda edenlere yönelik eleştiriler de dile getirilmektedir. Ayrıca araçları amaçlardan ayırmak için ödenen bedeller dışa vurulmaktadır. Her şeyden öte absürd olanın basitçe kabul edilerek onun imalarına göre hareket eden bir kişi betimlenmektedir.¹⁴⁰ Oyunda Caligula, kardeşi Drusella’nın ölümünden sonra bir süre ortalıkta gözükmeyen. Herkes onu merak etmektedir. O ise Ay’ın peşine düşmüş, Ay’ı istemektedir: “...sadece olanaksız bir gereksinimi içimde duydum... Böyle bir dünyaya katlanılmaz. Ay’a, mutluluğa ya da ölümsüzlüğe, belki çılgın olan, ama bu dünyadan olamayan bir şeye gereksinme duyuyorum.”¹⁴¹ *Caligula* adlı eserden alınan bu ifadeler Caligula’nın saçma bir insan olduğunu ortaya koymaktadır.

Caligula yaşamı değiştirmek isteyen bir devrimci, vahiysel bir nihilist olarak karşımıza çıkar. Gelenekleri ve geçmişle ilgili bütün her şeyi ortadan kaldırmayı ister. Tanrılara saygısızlıkta bulunduğu gibi soylularla da dalga geçer, kendi kurallarına göre oluşturulmuş yeni bir düzen oluşturmaya çalışır.¹⁴² Caligula’nın “...bir Tanrı nedir ki eş olmayı isteyeyim onunla? Bütün gücümle istediğim, tanrılardan üstün olmak”¹⁴³

¹³⁶ Raşel Rakella Asal, “Camus ve Ölüm”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013, 78,79.

¹³⁷ Albert Camus, *Defterler 2*, 34.

¹³⁸ Jean-Paul Sartre, *Yazınsal Denemeler*, 88.

¹³⁹ Jean-Paul Sartre, *Yazınsal Denemeler*, 101.

¹⁴⁰ Bronner, 61.

¹⁴¹ Albert Camus, *Caligula*, (Çev. : Abdullah Rıza Ergüven), Berfin Yayınları, İstanbul 2006, 15.

¹⁴² Bronner, 62.

¹⁴³ Albert Camus, *Caligula*, 29.

sözlerinde, Tanrı'nın küçümsenmesi söz konusudur. Dolayısıyla Camus için Caligula, Tanrı'nın yerine kendi tahtını geçirmek isteyen ve bunu zorbalıkla sürdürmeyi hedefleyen bir kişiyi temsil etmektedir.

“Caligula, doğru nedenlerle yanlış yapan duyarlı birinin trajedisidir.”¹⁴⁴ “Camus'nün düşüncesine göre hepimizde Caligula'dan izler bulunmaktadır. Halk, onunla özdeşleştirilmeye davet edilmiştir, kötülüğün peşinde ruhun arılığı uygulanır, onun davranışlarının mantığı yansıtılır. Böylece sanki entelektüel cesaretimiz ve mutlak gücümüz varmış gibi edimde bulunuruz”¹⁴⁵ ve sanki Caligula'nın “hala yaşıyorum”¹⁴⁶ sesini kendi sesimizmiş gibi devam ettiririz.

“...İçgüdüsel olarak mutlu olmak isteyen, hayatının sınırsız olarak sürmesini özleyen, başka insanlarla ve dünyayla ilişki kurmaya çalışan, ama bir yandan da bu isteklerinin gerçekleşmediğini gören, bu durumu bütün açıklığıyla karşılayan ama bu durum karşısında ne yapabileceğini araştıran insan...”¹⁴⁷ saçma insan olarak görülmektedir. Bu yüzden Siyphos, Meursault ve Caligula saçma insandır. Sisyphos saçmanın mitolojik, Meursault çağdaş ve Caligula tarihi kahramanı olarak karşımızdadır.¹⁴⁸ Saçma ve saçma insan kavramına açıklık getirdikten sonra, saçmayı açığa çıkaran durumlardan söz etmek gerekir. İnsan ve dünyanın bir ilişkisi olarak ele alınan saçma, belirli durumlar çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.

Çoğu insan yaşadığı hayatın mekanikliği ve öldürücü monotonluğu içerisinde, bir gün varlığının amacını ve değerini sorgulamaya başlar. Bu sorgulama saçmanın ilk belirtisidir. İkinci olarak, insan zamanın gelip geçtiğinin kesin olarak farkındadır. Bu farkındalık, zamanı öldürücü bir öge olarak gösterebilir. Bu durum ise, ölümün zorunlu ve kaçınılmaz olduğunun anlaşılması ile bir tutulabilir. Üçüncü olarak saçma, çoğu insanın çeşitli derecelerde duyduğu, yabancı bir dünyada tek başına bırakılmış olma duygusundan kaynaklanır. Varlığımızın gelişigüzel olduğu duygusu, bizde bu duyguyu doğurabilir. Son olarak ise, öteki insan varlıklarından temel ayrılığımızı keskin bir şekilde duyduğumuzda, saçmayla karşı karşıya kalmışız demektir.¹⁴⁹ Bu temel ayrılık

¹⁴⁴ Braun-Master, 200.

¹⁴⁵ Braun-Mmaster, 50.

¹⁴⁶ Albert Camus, *Caligula*, 88.

¹⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, 300.

¹⁴⁸ Conor Cruise O'Brien, *Camus*, (Çev. : Fatih Özgüven), Afa Yayınları, İstanbul Aralık 1984, 28.

¹⁴⁹ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 83,84.

yabancılık duygusunu beraberinde getirmektedir. Yabancılık duygusu, insanın sadece dünyaya olan ayrıksı durumunu değil aynı zamanda kendine bile yabancılaştığı bir durumu ifade etmektedir. Demek ki saçma; “anlamsızlık” , “zamanın malı olma”, “ölümün kaçınılmazlığı” ve “yabancılık” olmak üzere dört durumda açığa çıkmaktadır. “Anlamsızlık insan olarak var olma hadisesiyle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir. Mekânı burasıdır. Var olup, geçerli olan her şeyi anlamsız nitelemesi ile örter. Camus’ye göre anlamsızlık, çağdaş insana evreni açan kilit noktadır.”¹⁵⁰ Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki “...her şeyin anlamsızlık olduğunu söylediğimiz anda, anlamı olan bir şeyi dile getiririz. Dünyanın hiçbir anlamı olmadığını kesinlemek, her türlü değer yargısını ortadan kaldırmak anlamına gelir.”¹⁵¹ Oysa dünyada anlamlı olan bir şey vardır. Camus’ye göre bu insanın kendisidir:

*“...bu dünyanın yüce bir anlamı olmadığına inanıyorum ama, onda bir şey olduğunu biliyorum. O da insandır. Çünkü, bir anlam arayan tek varlık odur. Bu dünyada hiç değilse insanın gerçeği var ve bizim ödevimiz onun yazgısına karşı komasına yardım etmektir. Dünyanın insandan başka anlamı yoktur.”*¹⁵²

İnsan anlamsızlık duygusuyla karşılaştığı zaman; yarın her şeyin değişeceğine dair bir algıya kapılmaktadır; ancak fark eder ki tüm günler anlamsızlıkla kaplıdır: “...yarın her şey değişecek, yarın. Birden bire anlar ki yarın da böyle olacaktır, öbür gün de, tüm günlerde. Ve bu çaresiz buluş ezer onu. İşte böyle düşünce öldürür insanı. Bunlara katlanamadığı için öldürür insan kendini...”¹⁵³ Anlamsızlıkla başlayan saçma duygusu, insanın yaşamını sonlandırmasına zemin hazırlamaktadır. Saçmayı açığa çıkaran ikinci durum ise, insanın zamanın malı oluşudur. Camus’nün de belirttiği gibi:

“Geleceğe dayanarak yaşarız: “yarın”, “ilerde”, “bir mevkim olunca”, yaşlandıkça anlarsın”. Bu tutarsızlıklar hayranlık vericidir, çünkü ne de olsa ölmek vardır işin içinde. Gene bir gün gelir, insan otuz yaşında olduğunu görür ya da söyler. Gençliğini belirtir böylece. Ama aynı anda zamana göre yerini de belirtir. Zaman içinde yerini alır. Geçmesi

¹⁵⁰ Fleischer, 216.

¹⁵¹ Albert Camus, Yaz, 66.

¹⁵² Albert Camus, Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar, 127, 128.

¹⁵³ Albert Camus, Ters ve Yüzü, 35.

gerektiğini söylediği bir eğrinin belirli bir anındadır. Zamanın malıdır, içini dehşet sarınca, en kötü düşmanı olarak görür onu.”¹⁵⁴

Başka bir şekilde ifade edecek olursak; geleceğe dayanarak yaşayan insan planlarını bu doğrultuda yapmaktadır; ancak bir an gelir ki insan zamana göre yerini almakta, zamanın geçmekte olduğunun farkına varmakta ve dolayısıyla zamanı kötü olarak kavramaktadır. Zaman artık insan için bir düşman olmaktadır; zira zaman ölümün kaçınılmaz son oluşunu dışa vurmaktadır. “Zaman artık bizim emellerimize, varlığımızın gelişmesine uygun bir çevre değildir.”¹⁵⁵

Saçmayı açığa çıkaran üçüncü durum yabancılık etkenidir. “Evet, bir tür yabancılıktır belirleyici olan, saçma’yı yaşayan her kişi yabancılıkta takılıp kalacaktır.”¹⁵⁶ Ancak yabancılık sadece dünyaya karşı değil aynı zamanda hem kişinin kendisine hem de başkalarına karşı da olmaktadır.

İnsanın kendine yabancı oluşu, Camus’nün “...bazı anlarda bir aynada bize doğru gelen yabancı...”¹⁵⁷ ifadesinde açığa çıkmaktadır. Ayrıca “Heidegger’in deyişiyle sanki dünyaya atılmış ve orada kendi haline terkedilmiştir insan. Bir başka deyişle insan varlığının kaynağına yabancılaşmıştır.”¹⁵⁸ İnsan aynı zamanda başkalarına da yabancıdır. Camus, insanların birbirine yabancılığını şu sözleriyle dile getirir: “İnsanlar da insana aykırı şeyler salgırlar. Bazı uyanıklık saatlerinde, hareketlerinin mekanik görünüşü, anlamdan yoksun pandomimaları kendilerini çevreleyen her şeyi saçmalaştırır.”¹⁵⁹ İnsanların birbirine yabancılığı aynı zamanda, “çevremde o güne kadar yaşamış, ama yaşamlarından bana hiçbir şey ulaşmamış bir milyon insan”¹⁶⁰ sözlerinde de açığa çıkabilir. Bütün insanlar, insana aykırı bir şeyler saklar. Bazen sadece insanlar değil toplumlar da birbirine yabancıdır. Nazi toplumu Fransız toplumuna yabancı olabileceği gibi Avrupa Cezayir’e yabancıdır.¹⁶¹

¹⁵⁴ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 20.

¹⁵⁵ Ömer Sevinçgöl, *Ne demiş Albert Camus*, (Editör: Ezgi Harmancı), Carpe Diem Yayınları, İstanbul Kasım 2010, 22.

¹⁵⁶ Afşar Timuçin, “Camus’ nün Başkaldırmayan İnsanı ya da Mersault’nun Acıklı Durumu”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 8.

¹⁵⁷ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 21.

¹⁵⁸ Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, Ankara 1994, 20.

¹⁵⁹ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 21.

¹⁶⁰ Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, 49.

¹⁶¹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 67.

İnsan önce kendine, sonra başkalarına en son da dünyaya yabancılaşır. “Gerçek dünyanın yabancılığı her an beklenmedik şekilde kendini gösterebilir.”¹⁶² Camus, dünyanın yabancılığı için şunları söyler:

*“...dünyanın yoğun olduğunu fark etmek, bir taşın ne derece yabancı, bizce kavranılmaz olduğunu, doğanın, bir görümünün bizi ne büyük bir güçle yadsıyabileceğini sezinlemek. Her güzelliğin dibinde insana aykırı bir şey yatar ve bu tepeler, gökyüzünün tatlılığı, bu ağaç dizileri, kendilerine yüklediğimiz hayal anlamı hemen o dakikada yitiriverirler, yitirilmiş bir cennet kadar uzaktırlar bundan böyle. Bin yıllar ötesinden dünyanın ana düşmanlığı yükselir bize doğru.”*¹⁶³

Dolayısıyla gözümüze dünyanın sadece yabancı değil aynı zamanda düşman olduğu da çarpıcıdır. Ancak dünya insana nasıl yabancıysa; insan da dünyaya yabancıdır. Eğer insan dünyaya karşı yabancı olmasa, dünyanın bir parçası ya da dünyanın kendisi olurdu. İnsanın dünya olduğunu düşünmek; insanın artık insan olmadığını kesinlemek demektir ve bu durum ise insanın varlığına gölge düşürmektedir. İnsanın dünyaya yabancı oluşu, insanı dünya olmaktan çıkarır ve ona ayrı bir sorumluluk yükler.¹⁶⁴

Saçmayı açığa çıkaran son durum ölümün kaçınılmaz oluşudur. Aslında “ölüm karşısında daha da çok hissedilir abes duygusu. İstese de istemesek de öleceğiz, bu kesin.”¹⁶⁵ Ölümün kaçınılmazlığı olgusu hemen hemen tüm egzistansiyalist düşünürlerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Heidegger “...ölüm benim için yüksek bir olasılıktır, çünkü gerçekleşmesi kaçınılmazdır ve benim tarafımdan, hiçbir kurtuluş ya da seçim şansı olmaksızın, en gerçek şekliyle gerçekleştirilecektir”¹⁶⁶ der. Bu durumda Heidegger açısından “ölüm, kendi varlık yapımızdaki sınırlılığı evetlemektir.”¹⁶⁷ Ölümlü oluşunun bilincinde olan varlık, ölümün alınyazısı oluşunun farkında gibidir. Ali Osman Gündoğan’ın da belirttiği gibi “...bu dünyada insanın bir tek alınyazısı vardır. Ölüm. Tek gerçek ölüm olduğuna göre, ölümden başka alınyazısı da mevcut değildir. Kaderin insanı götüreceği son nokta olan ölüm, hayatın yararsızlığına işaret eder. Çünkü ölümle birlikte her şey yok olup gidecektir.”¹⁶⁸ Bu

¹⁶² Bolnow, 44.

¹⁶³ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 20.

¹⁶⁴ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 67.

¹⁶⁵ Meriç, 463.

¹⁶⁶ Blackham, 100.

¹⁶⁷ Büyükdüvenci, 42.

¹⁶⁸ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 68.

yüzden “ölüm, insan sonluluğunun temel göstergesidir”¹⁶⁹ ve insan istese de istemese de er geç ölümle yüz yüze gelecektir.

Camus açısından hayatın saçmalığı da kendini ölüm olgusunda açığa vurmaktadır. Zira “ölüm bize varoluşumuzun saçmalığını, anlamsızlığını öğretir.”¹⁷⁰ Bu yüzden “insan ölümsüzlük oyunu oynar, birkaç hafta sonra ise, yarına kadar gövdesini sürükleyip sürüklemeyeceğini bile bilmez.”¹⁷¹ Camus der ki:

*“Gene de herkesin sanki hiç kimse bilmiyormuş gibi yaşamasına ne kadar şaşılrsa azdır. Çünkü gerçekten ölüm deneyi yoktur. Ancak yaşanan, bilincine varılan bir şey denenmiş olabilir. Burada, olsa olsa başkalarının ölümünün deneyinden söz edilebilir.”*¹⁷²

Dolayısıyla saçmayı en iyi yansıtan durum, ölümün kaçınılmazlığı olmaktadır. İster iyi ister kötü olsun her şey sonunda ölüm gerçeğiyle karşı karşıya kalır. Bu yüzden önemli olan şey, neyin ne kadar ya da nasıl olduğu değil, insanın her şeyin farkında olarak ve savaşıyor yaşamasıdır. Başka bir ifadeyle önemli olan şey, insanın bu dünyanın saçmalığına karşı ayakta durabilmesi, hem ölüme hem de yaşama başkaldırabilmesidir.¹⁷³ Bütün bunlar düşünüldüğünde Camus’nün saçma felsefesinin, başkaldırma gerekliliğine zemin hazırladığı söylenebilir.

Saçmanın ne olduğunu, saçma insanın kim olduğunu ve saçmayı ortaya çıkaran durumların neler olduğunu ortaya koyduktan sonra, saçma ve saçma duygu arasında bir ayrım yapılması gerekir. Zira ikisi aynı şey değildir. Camus’nün de belirttiği gibi “uyumsuz duygusu bununla uyumsuz kavramı olmaz. Onun temelini atar...”¹⁷⁴ Demek ki “bir insan, absürde kavramını tanımadan absürde duygusuyla yaşayabilir. Nitekim *Yabancı*’nın kahramanı Meursault, absürde kavramının farkında olamayan, ama absürde duygusunu yaşayan birisidir.”¹⁷⁵ O halde böyle bir duygu Camus’nün de dediği gibi “...her sokağın başında, her adamın yüzüne çarpabilir.”¹⁷⁶ Bu durum ise, her insanın hayatının herhangi bir döneminde saçma ile karşılaşacağına işaret etmektedir. Ancak

¹⁶⁹ Asal, 75.

¹⁷⁰ Gaidenko, 62.

¹⁷¹ Albert Camus, *Düşüş*, (Çev. : Hüseyin Demirhan), Can Yayınları, İstanbul Ocak 2013, 75.

¹⁷² Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, 21,22.

¹⁷³ Burcu Yöney, *Albert Camus Felsefesinde Ahlak*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2013, 62.

¹⁷⁴ Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, 35.

¹⁷⁵ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 63.

¹⁷⁶ Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, 17.

saçma ile karşılaşan insan için hayat artık eskisi gibi değildir. Kişi aniden bir boşluğa düşer. Eylemlerinin nihai bir amacı olmadığını düşünür. Artık her şey eşdeğerdir.¹⁷⁷ Böyle bir durumda insan bu duygudan kurtulmak istemektedir, bu yüzden kurtuluş ya da kaçış yolları aramaktadır. Dolayısıyla saçma ile karşılaşan insan, ya bu dünyadan daha iyi bir dünya tasarlayarak umut etmekte ya da içine girdiği durumla başa çıkamayıp intihar etmektedir.

1.1.1. Saçma ve Umut

Saçmayı insanla dünyanın bir ilişkisi olarak ele alan Camus, bazı kişilerin saçmadan kurtulmak için bu iki durumdan birini ortadan kaldırmaya yöneldiğini belirtmektedir. Aklın bir tarafa bırakılması, Tanrı'nın ayakta kalmasına imkân sağlamakta, dolayısıyla tinsel olana kapı aralamaktadır.¹⁷⁸ Camus'ye göre Chestov, Kierkegaard gibi filozoflar, akli bir tarafa bırakıp Tanrı inancına yönelerek dünya ögesine yönelik bir tehdit oluşturmaktadır. Örneğin; "Kierkegaard'ın teolojisi diriltenin çağrısıdır: günaha, umutsuzluğa, tövbeye ve maneviyata, kurtuluş için İsa'ya dönmeye, iman yeteneğine, yeni doğuma ve Tanrı'nın inayetinin olduğu bir hayata inanç"¹⁷⁹ şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard, umutsuzluğu Tanrı inancıyla aşmayı denemekte, umuda yer vererek saçmayı ortadan kaldırmaya yönelik bir tavır sergilemektedir. Umuda yer vermesi, Kierkegaard'ın umutsuzluğu ölümcül bir hastalık olarak nitelemesinden kaynaklanmaktadır: "Ölüm, hastalıkları sona erdirir, ama kendi içinde bir son değildir. Ama 'ölümcül hastalık', dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölüme varan bir hastalık demektir. Ve umutsuzluk budur."¹⁸⁰ Oysa Camus, Kierkegaard'ı bu durumdan dolayı eleştirmektedir. Ona göre Kierkegaard "tam anlamıyla uyumsuzluk duygusunu meydana getiren ilişkiye saygı göstermez"¹⁸¹ ve saçmayı ortadan kaldırmaya yönelir.

Saçmanın bilincine varan insan yeni bir hayat aramaya başlar. Bu hayat arayışı saçmadan bir kaçış, bir umut arayışıdır. Bu umut arayışı, insanın irrasyonel olarak

¹⁷⁷ Zülfü Turan, *Albert Camus' nün Saçma (Absürd) Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2010, 10.

¹⁷⁸ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 48.

¹⁷⁹ Blackham, 13.

¹⁸⁰ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. , M. Mukadder Yakupoğlu), (Haz: Necmettin Sevil), Doğu Batı Yayınları, Ankara Eylül 2007, 26.

¹⁸¹ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 45.

gördüğü dünyaya anlam yükleyecek nitelikte bir umuttur. Böylesi bir umut; din, Tanrı olabileceği gibi, bu dünyadan başka türlü olan bir dünyaya özlem de olabilir. Bu durumda umut, saçmayı ortadan kaldırma anlamına gelir. Zira saçma, insan ve dünyanın karşılıklı ilişkisidir. O halde insan başka bir dünyaya özlem duymakla saçmayı yok eder. Yani umut, saçmanın iki unsurundan biri olan dünya unsurunu ortadan kaldırmaya yönelir. Böylece umut insanı geleceğe bağlamak ister. Akıllı bir yana atıp, insanı bir Tanrı'ya bağlamak ister. İşte böyle bir düşüncüyü Camus felsefeye intihar olarak adlandırmaktadır.¹⁸² Bunu da şöyle açıklamaktadır:

“Burada varlıkçı tutumu felsefeye intihar diye adlandırmak istiyorum. Ama bu bir yargı gerektirmez. Bir düşüncenin kendi kendini yadsımasını ve yadsımasına yol açan şeyde kendi kendini aşmaya yönelişini belirtmek için elverişli bir yoldur bu. Varlıkçılara göre, yadsıma Tanrılarıdır. Bu Tanrı da ancak insan aklının yadsınmasıyla ayakta kalır. Ama intiharlar gibi tanrılar da insanlarla değişir. Birçok sıçrama tarzları vardır, aslolan sıçramaktır. Bu kurtarıcı yadsımlar, daha üzerinden atlanmamış engeli yadsıyan bu çelişmeler, akıl düzeninden olduğu kadar dinsel bir esinden de doğabilir pekâlâ(aykırılıktır bu usavurmanın varmak istediği). Hep ölümsüze göz dikerler, burada yaparlar sıçramayı.”¹⁸³

Bundan dolayı Camus felsefeye intihardan saçmayı tehlikeye attığı için kaçınmaya çalışır. Camus için önemli olan saçmadan kaçmak değil, onu yaşatmaktır. Bu yüzden umut yadsınması gereken bir öğedir. Öyleyse geriye kalan şey, “gülümseyen umutsuzluk. Çıkışı olmayan, saçma olduğu bilindiği halde sürekli denenilen bir egemenlik. Temel olan: kendini yitirmemek ve dünyada uyuyan, kendiliğinden oluşmuş şeyi yitirmemek.”¹⁸⁴ Bu durum ise Caligula'nın “umutsuz yaşanılabilirliğini biliyordum ama bunun anlamını bilmiyordum”¹⁸⁵ ifadesiyle anlam kazanmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki saçmanın yazarı “...umut olmadan yaşamının, üzüntü içinde yaşamak olmadığını, bunun yanılsama olmaksızın yaşamak olduğunu düşünmektedir.”¹⁸⁶ Buradan hareketle şu sorulabilir: Umut yadsınması gereken bir öğe olarak ele alınıyorsa o zaman saçmadan kurtaracak olan öğe intihar mı?

¹⁸² Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 77.

¹⁸³ Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, 48.

¹⁸⁴ Albert Camus, *Defterler 1*, 31.

¹⁸⁵ Albert Camus, *Caligula*, 23.

¹⁸⁶ Braun-Master, 188.

1.1.2. Saçma ve İntihar

Sisyphé Efsanesi şöyle başlar: “Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır: intihar. Hayatın yaşamak zahmetine değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna karşılık vermektir.”¹⁸⁷ Camus’nün intiharı tek önemli felsefe sorunu olarak ele alması Tolstoy’dan etkilendiğini gösterebilir. Zira Camus, *Defterler* adlı eserinde Tolstoy’un şu sözlerine yer vermektedir:

“Uğruna yaşadığımız tüm dünya nimetleri, bize yaşam, zenginlik, ün, onur, iktidar sağlayan tüm zevkler, ölüm tarafından elimizden alınıyorsa, bu nimetlerin hiçbir anlamı yok. Yaşam sonsuz değilse, yalnızca saçmadır, yaşama zahmetine değmez ve en kısa sürede intihar aracılığıyla yaşamdan kurtulmak gerekir.”¹⁸⁸

Tolstoy’un bu ifadeleri ile *Sisyphé Efsanesi*’nin ilk cümleleri arasında bir paralellik kurulabilir. Ancak belirtmek gerekir ki Camus’nün amacı intiharı incelemekten çok, “hayatın anlamı nedir” sorusunun cevabını aramaktır.¹⁸⁹ İnsan hayatı yabancı bir evren karşısındadır ve değerlerinin sağlam bir zemini yoktur. Dolayısıyla insan hayatının anlamı, ne yanlış temellendirilmiş umutlara kapılmada ne de bu tür umutlar devrilip gittiğinde umutsuzluğa kapılmakta değildir. Saçma olanın dünyasıyla karşı karşıyadır insan.¹⁹⁰ Bu yüzden de kaçış yolları aramaktadır.

Camus, saçmayla karşılaşan ya da kötülük, mutsuzluk ve umutsuzluğa köle edilmiş insanın, kendisini kuşatan kaderden intikam almak istediğini belirtir. Bunun nedeni ise, bu insanın köle olmayıp, özgür olduğunu kanıtlama isteğidir. İnsan kadere başkaldırır ve kadere teslim olmadığını göstermek için kendini öldürür. Ancak Camus’ye göre intihar bir çözüm değildir. İntihar sadece saçmadan bir kaçış yolu olabilir. Saçmaya başkaldırdığımızı ya da özgür olduğumuzu göstermez, aksine saçmaya boyun eğdiğimizi gösterir.¹⁹¹ O halde “intihar, boyun eğişi mantıki sonucuna götürmekten başka bir şey değildir.”¹⁹² Dolayısıyla “intihar etmek çözüm değildir çünkü

¹⁸⁷ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 9.

¹⁸⁸ Albert Camus, *Defterler 1*, 186.

¹⁸⁹ Meriç, 462.

¹⁹⁰ Macintyre, 46.

¹⁹¹ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, 297.

¹⁹² O’Brien, *Camus*, 31.

o saçmayı kuvvetlendirir. İntihar saçmayı çürütmez, onu yoğunlaştırır ya da onu kuşatır.”¹⁹³

“İntihar, mutlak bir anlam kaynağına olan ihtiyaçtan ve anlamsız bir dünyanın sessizliğinden kaynaklanan varoluşsal bir ümitsizlik eylemidir.”¹⁹⁴ Camus bu eylemi ele alırken onun aynı zamanda bir itirafın yankısı olduğunu söyler. Hayatın ağır geldiğini, bizi aştığını dile getirir bu itiraf. Hayatın monotonluğunun bilincine varan ve dünyanın kendi isteklerine yabancı olduğunu anlayan, ölümsüzlüğün imkânsız oluşunu fark eden insan intiharı düşünür. Öyleyse insanı intihara götüren saçma duygudur. İntihar eden insan da bu durumda saçmayı hissedenden insandır. Bu insan ölüme evet derken aynı zamanda yaşamaya hayır demektedir. Bu durumda intihar eden insanların yaşamı anlamlı bulup, bulmadığı çelişkilidir. İntihar edenlerin iç dünyalarına inmek ve onlara intiharlarının nedenlerini sormak imkânsız olduğundan yaşamı anlamlı bulup, bulmadıklarını kestirmek bu yüzden zordur. Hayatın bir anlamı olduğuna inanan bir insan intihar edebildiği gibi, hayatın anlamı olmadığına inanan insan da intihar etmeyebilir.¹⁹⁵ Hatta bazen:

*“Bir insan acı çeker, mutsuzluk üstüne mutsuzluğa uğrar. Katlanır bunlara, yazgısını benimser, iyice yerleşir içine. Saygı görür. Sonra bir akşam, hiç: bir zamanlar çok sevdiği bir dostuna rastlar. Dostu biraz dalgın konuşur onunla. Evine dönünce, adam kendini öldürür. Sonra gizli dertlerden, bilinmeyen dramdan söz edilir. Hayır. İlle de bir neden gerekirse, dostu kendisiyle dalgın konuştuğu için öldürmüştür adam kendini.”*¹⁹⁶

“İnsanlar hep bir nedenden ötürü intihar edildiğine inanır. Ama, iki nedenden ötürü de intihar edilebilir.”¹⁹⁷ Bir ya da birkaç nedenden ötürü intihar edilebildiği gibi nedensiz de intihar edilebilir. Dahası intihar için abartılı nedenlere ihtiyaç bile duyulmayabilir. Zira intihar eylemi “yüreğin sessizliğinde, tıpkı büyük bir eser gibi hazırlanır. İnsanın kendi de bilmez bunu. Bir akşam tetiğe basar ya da suya dalar.”¹⁹⁸ Dolayısıyla “...intihar kendini saçmaya bırakmak, teslim olmak demektir.”¹⁹⁹ Yani aslında intihar, saçmanın kabulünden başka bir şey değildir. Bu yüzden intihar Camus

¹⁹³ Braun-Master, 186.

¹⁹⁴ Bronner, 53

¹⁹⁵ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 60,62.

¹⁹⁶ Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, 45.

¹⁹⁷ Albert Camus, *Defterler 2*, 124.

¹⁹⁸ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 10.

¹⁹⁹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, (Çev. : Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1990, 64.

felsefesinde dışlanmaktadır. Camus felsefesinin itici gücünü anlamsızlığa boyun eğmek değil, ona rağmen yaşamayı seçmek oluşturur. Zira insan kendi gerçeklerinden kaçamaz. Söz konusu bu gerçek, insanın umutsuzluğunun farkına varmasından sonra, ayrılmazcasına umutsuzluğuna ve onun farklı bir vechesi olan uyumsuzluğuna bağlanması olarak karşımıza çıkar.²⁰⁰ Bir kişinin uyumsuzluğuna bağlanması ise “hayatın anlamı olmasa da yaşamalı”²⁰¹ sözüyle anlam kazanmaktadır.

“Camus, insanın varoluşunu sorgulamakla geçen ömrü boyunca, tanrıtanımazlık katında, ne isteyerek ölmeyi seçti, ne tükenmez bir umutla yaşamayı.”²⁰² Zira umut, saçmayı oluşturan dünya ögesini, intihar da insan ögesini ortadan kaldırdığı için Camus, her iki ögenin de yadsınması gerektiğini savunur. Ona göre yapılması gereken “...saçmanın bilincinde yaşamak ve gene de insanın üstünimde bulunması ve olanaklı en dolu biçimde yaşamayı yoluyla ona başkaldırmaktır.”²⁰³ Dolayısıyla başkaldırma, saçmayı sürdürebilmenin tek yolu olarak karşımızda durmaktadır.

1.2. BAŞKALDIRMA FELSEFESİ

Camus, intihar ve umudu yadsımakla saçmayı yeniden doğrular. O, her zaman saçma’dan yana bir tavır takınır. Bu durum ise karşımıza direnme olgusunu çıkarmaktadır. Camus, direnmenin iki özelliğinden bahseder: Aydınkafalılık (*lucidity*) ve masumluk (*innocence*). Aydınkafalılık, Camus için önem taşımaktadır. Zira ona göre, bir insan saçmanın gerçekliğini savunmak istiyorsa; aydın kafayı her zamanki bir davranış olarak sürdürmelidir. Bu tür bir aydınkafalılık ise, insan davranışlarını salt doğru ya da yanlış olarak ölçecek, salt değerleri olmayan bir dünya ortaya çıkarmaktadır. Camus bu durumu masumluk olarak nitelendirmektedir. Bu masumluk durumu ise Hristiyanlığın günah yorumunu ortadan kaldırmaktadır. Bunun nedeni ise Camus’ye göre saçma insan’ın kendisinden inanç atlanması beklendiği takdirde, onun bu eylemini haklı gösterecek bir tanıt bulamamasıdır. Buradan hareketle Camus,

²⁰⁰ Burcu Akbulut, *Etik Bağlamda Albert Camus’ nün Başkaldırı Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın 2014, 50.

²⁰¹ Meriç, 462.

²⁰² Semih Gümüş, *Başkaldırı ve Roman*, Can Yayınları, İstanbul 2008, 25.

²⁰³ Copleston, 64.

Kierkegaard'ın doğru aranacaksa aydınkafalılıktan vazgeçilmelidir sözünü ele alır.²⁰⁴ Ancak Camus açısından aydınkafalılık sürdürülmesi gereken bir olgudur:

*“Usavurmam kendisini uyandıran açıklığa bağlı kalmak ister. Bu açıklık uyumsuzdur. Arzulayan tinsel varlık ile umut kırıklığına uğratan dünya arasındaki kopuştur, birlik özlemimdir, bu dağınık evren ile onları bağlayan çelişmedir. Kierkegaard özlemimi yok ediyor... Benim beklediğim bu değildi. Bu kargaşalıklarla yaşamak ve düşünmek, kabul mü etmek yoksa yadsımak mı gerektiğini bilmek söz konusuydu. Apaçığı maskeleyem, denklemin terimlerinden birini yadsıyarak uyumsuzu silmek söz konusu olamaz.”*²⁰⁵

Neye mal olursa olsun Camus' nün yapmaya çalıştığı şey saçmayı sürdürmektir. Aydınkafalılık ve masumluktan hareketle bir başkaldırma ahlakı ortaya koyan Camus'ye göre saçmanın ilk ahlaksal sonucu, sürekli bir başkaldırma davranışı olmak durumundadır. Bu yüzden başkaldırma, direnmenin ilk edimli sonucu olarak görülmektedir.²⁰⁶ Dolayısıyla başkaldırı ya da “isyan, sadece kişiyi angaje eden bir çaba, abese karşı koymanın ve hayatın yükünü taşımanın gururu”²⁰⁷ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Camus, “önce tek zenginliğim olan güzellik görüntüsü içinde büyümüş, tümlükle başlamıştım, sonra tel örgüler, yani zorbalıklar, savaş, polis başkaldırı zamanı gelmişti”²⁰⁸ şeklinde dışa vurur başkaldırısını. Dünyanın saçmalığını ve anlamsızlığını dile getirmektedir: “Ussuzluk görünümünden doğar başkaldırı, haksız ve anlaşılmaz bir koşul karşısında doğar.”²⁰⁹ Demek ki başkaldırı, haksızlığa karşı bir tepki durumudur. “Öyleyse her başkaldırma, bir haksızlığa karşı başkaldırmadır.”²¹⁰ Haksızlığın temelinde ise adalet arayışı yatmaktadır. Zira adil davranmak, adaleti sağlamak herkesin hakkı olanı gözetmekten geçer. Bundan dolayı adalet, aslında insanların hakkı olana kavuşması için istedikleri bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹¹ Bu yüzden belirtmek gerekir ki:

²⁰⁴ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 96,99.

²⁰⁵ Albert Camus, *Sisyphée Efsanesi*, 56.

²⁰⁶ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 100,102.

²⁰⁷ Meriç, 466.

²⁰⁸ Albert Camus, *Yaz*, 71.

²⁰⁹ Albert Camus, *Başkaldırın İnsan*, (Çev. : Tahsin Yücel), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2013, 20.

²¹⁰ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 116

²¹¹ Yöney, 82.

“Başkaldırı kişisel değildir. Başkaldıran hep bir kişi ya da kişiler olsa da başkaldırı yalnız kişinin kendisiyle ilgili değildir. Başkaldırı konusu başkaldıranın kendi durumuyla ilgili olsa da istediği kendi çıkarlarını korumak değildir ya da merkezde olan bireysel çıkarlar değildir. Başkaldıran, kendisinin ya da kendi gibilerin karşı karşıya kaldığı bir duruma başkaldırır.”²¹²

Camus’nün *Doğrular* adlı eserinde Stephan’ın “benim gururum benden başkasını ilgilendirmez. Ama insanların gururu, onların başkaldırıları, o içinde yaşadıkları haksızlık, bunlar hepimizi ilgilendirir”²¹³ şeklindeki ifadeleri bunu doğrular bir nitelik taşımaktadır. “Burada başkaldırının insancı ya da evrensel yüzü ortaya çıkar”²¹⁴ ve kendisini “başkaldırıyorum, öyleyse varız”²¹⁵ şeklinde dışa vurur. Böylece başkaldırı Descartes’in cogitosu gibi kendisinden şüphe duyulmayacak ilk ve tek gerçekliktir:

“Hiçbir şeye inanmadığımı, her şeyin saçma, her şeyin uyumsuz olduğunu haykırıyorum, ama haykırımdan kuşku duyamam, hiç değilse karşı çıkışıma inanmam gerekir. Böylece, uyumsuzluk deneyinde elimdeki ilk ve tek gerçek, başkaldırıdır.”²¹⁶

Başkaldırıcı ilk ve tek gerçeklik olarak ortaya koyan Camus, bunun sonucunda ortaya çıkan saçma ahlaktan, başka bir deyişle nicelik ahlakından ve 4 saçma kişilikten söz eder. Saçma bir insanın yapacağı şey daha iyi yaşamak değil, daha fazla yaşamaktır. Bu ise niteliğin nicelikle yer değiştirmesi anlamına gelir ve saçma aşama benimsenebilecek biricik yaşama yolu olur. O halde nicelik söz konusu olduğu için bütün eylemlerin ahlak bakımından aynı değerlere sahip olduğu söylenebilir. Zira salt niceliğe dayanan bir ahlakta insan eylemlerini yargılayacak mutlak doğru ve yanlıştan söz edilemez. Ancak ahlak olan değil olması gerekenle ilgilenir. Nicelik ahlakında ise olması gerekenden bahsedilemez. Bu yüzden bu ahlak, saçma ahlak olarak görülebilir.²¹⁷ Saçma ahlakta açığa çıkan ‘en fazla yaşamak’ ilkesi için Camus şöyle der:

“Bu hayatın uyumsuzun yüzünden başka yüzü olmadığına inanırsam, bütün dengesinin benim bilinçli ayaklanmamla onun içinde çürpindiği karanlık

²¹² Harun Tepe, “Başkaldırı: Kavram, Olgu ve Değer”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 36.

²¹³ Albert Camus, *Doğrular*, (Çev. : Ferit Edgü), Yaba Yayınları, İstanbul Ekim 2009, 44.

²¹⁴ Timuçin, 10.

²¹⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 33.

²¹⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 19.

²¹⁷ Ali Osman Gündoğan, “Saçmadan Başkaldırı Ahlakına”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür yayıncılık, İstanbul 2013, 214.

arasındaki sürekli karşıtlığa dayandığını duyarsam, özgürlüğümün ancak sınırlı kaderine göre bir anlamı olduğunu kabul edersem, o zaman önemli olanın en iyi yaşamak değil, en fazla yaşamak olduğunu söylemek zorundayım."²¹⁸

Anlaşılabacağı üzere Camus'de önemli olan şey en fazla yaşamaktır. Başka bir ifadeyle Camus için "kişinin nasıl yaşadığı ve yaşam derecesi, onun neden yaşadığından daha önemlidir."²¹⁹

Camus'nün nitelik değil de nicelik üzerinde durmasına sebebiyet veren şey, başkaldırmanın ahlaksal eşitliğidir. Camus'ye göre başkaldırma ahlakı bir nicelik ahlakıdır ve onun için önemli olan yaşanılan andır. Bu durumda nicelik ahlakı şimdiki ana, şimdiki anlar dizisine yanıt verir. Bu yüzden yaşantının sonucu değildir önemli olan, yaşantının kendisidir.²²⁰ Dolayısıyla Camus'ye göre her insan başkaldırma eylemini gerçekleştiremez. İnsan ancak özgürlük bilincinin farkına vardığında ve coşkunca yaşamayı istediğinde başkaldırışını dile getirebilir. Böyle bir başkaldırı da, saçma ahlak anlayışını temsil eden tiplerde ortaya çıkar.²²¹ Yani, belli bir kişinin deneyimlerinden sonuna kadar yararlanan fakat bunlardan hiçbirini önemsemeyen Don Juan'da, tarihin anlamsızlığı ve insan eyleminin hiç olduğunu kabul eden fakat yine de kendisini tarihsel durumu içinde toplumsal bir davaya adanmış Fatih'de, yaşamını sanatsal üretime adanmış sanatçı'da ve aktör'de ortaya çıkmaktadır.²²²

Camus'nün Don Juan tiptemesi Kierkegaard'ın *Ya/Ya da*'sındaki ünlü öyküsel tip incelemesi ile benzerlik gösterir. Kierkegaard Don Juan'ı "duygusal deli" adını verdiği tipe benzeter. Bu tiptemeyle aşkın nitelikte değil, nicelikte oluşunu göstermek ister. Örneğin; "akılsal deli" adını verdiği tipi temsil eden Faust, sadece bir kadını baştan çıkarırken, Don Juan 1,003 kadını baştan çıkarır. Don Juan için önemli olan yaşanılan andır, onun amacı yaşantıyı çoğaltmaktır. Nicelik ahlakını en iyi ortaya koyan tip bu yüzden Don Juan'dır.²²³ Donjuan'a 'Sana aşkı verdim en sonunda'diye bağırır bir kadın. Donjuan ise 'En sonunda mı? hayır, fakat bir kez daha'²²⁴ yanıtını verir. Burada

²¹⁸ Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, 67.

²¹⁹ Braun-Master, 195.

²²⁰ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 107.

²²¹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 104.

²²² Copleston, 64.

²²³ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 108.

²²⁴ Hançerlioğlu, 272.

aşkın, sevginin öneminden ziyade aşkın fazlalığı ön planda tutulmaktadır. Zira “sevmek yetseydi, her şey fazlasıyla basit olurdu. İnsan ne kadar çok severse, uyumsuz da o kadar sağlamlaşır.”²²⁵ Bundan dolayı saçma ahlak nitelikte değil, nicelikte ortaya çıkmaktadır.

Camus, Don Juan’ı eksiksiz bir aşkı arayan fakat bulamayan kederli bir âşık olarak ele almaz.²²⁶ Zira ona göre “...kederlilerin kederli olma sebepleri ikidir, bilmezler ve umut ederler. Don Juan bilir ve umudetmez.”²²⁷ Bu yüzden o kederli bir âşık değildir. Aksine böyle bir aşk peşine düşmek yerine, niceliğin tadını çıkarmaya çalışır. Zira eksiksiz, ideal romantik aşk hem başkalarının hem de insanın kendisinin yoksullaşmasına sebep olur.²²⁸ Bu nedenledir ki önemli olan yoğun bir aşk yaşamak değil, çok aşk yaşamaktır. Zaten Don Juan’ı anlamının yolu onun temsil ettiği şeye bakmaktan geçer. Onun temsil ettiği şeyse kadınları ayartma durumunda açığa çıkar. Ne kadar çok ayartırsa, saçmayı da o derece yaşatır ve böylece aşkın derin anlamına inanmaz.²²⁹ Camus der ki:

*“Nesnelerin derin anlamına inanmamak, uyumsuz insanın özelliğidir. Bu ateşli ve hayran yüzleri bir baştan bir başa dolaşır, bir yere toplar ve yakar(Don Juan). Zaman kendisiyle birlikte yürür. Uyumsuz insan zamandan ayrılmayan insandır. Don Juan kadınların koleksiyonunu yapmaz. Niceliklerini tüketir, onlarla birlikte de hayat şanslarını. Koleksiyon yapmak, geçmişle yaşayabilecek durumda olmaktır. Ama o özlemi, umudun bu öbür şeklini yadsır. Portrelere bakmayı bilmez.”*²³⁰

Onun uyumsuz, saçma bir insan olduğunu ortaya koyan bu özelliklerinin yanı sıra, Don Juan genel geçer ilkeler doğrultusunda yapmacık yaşamadığından, hayatın saçmalığının bilinciyle birlikte ne hayatı ne de hayatın içindeki hiçbir değeri takmadığından, yaşamdan ve bu dünyadaki insani duygulardan vazgeçmeyerek hayatı dolu dolu yaşadığından²³¹ ötürü de saçma bir insandır.

Don Juan, sahip olduğu özelliklerden ötürü birçok kişiye ahlaksız olarak görünür. Ancak o, nicelik ahlakı açısından ahlaksız değildir. Bir ahlak kuralına göre yaşamasa da

²²⁵ Albert Camus, *Sisyphée Efsanesi*, 77.

²²⁶ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 108.

²²⁷ Albert Camus, *Sisyphée Efsanesi*, 77.

²²⁸ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 108,109

²²⁹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 104,105.

²³⁰ Albert Camus, *Sisyphée Efsanesi*, 80.

²³¹ Yöney, 33.

nicelik ahlakının gereğini yerine getirmeye çalışır. Başka bir deyişle onun kişiliği, nicelik ahlakına göre davranmasını gerektirir. Ancak bu davranış biçimi, bir değer yargısı içermez. Zira nicelik ahlakında değerler arasında fark olmadığı için Don Juan bir ahlaksız olarak görülmemelidir.²³² Camus için Don Juan'ın tavrı, yaşam için değerli bir tutumdur. Bu tutum da bize yazarın toplumun benimsediği ahlaki değerlerin dışında bir tutuma sahip olduğuna²³³ dair ipucu vermektedir.

Camus, ikinci olarak aktörü ya da oyuncuyu ele alır. Saçma insan, nasıl ki bütün varını yoğunluğunu yaşadığı an'a koymak zorundaysa; aktör de bu an'a bağlı kalmak zorundadır. Zira o, sanatının uzun zaman yaşayamayacağını çok iyi bilir.²³⁴ Bundan ötürü "oyuncu, şimdiye ve deneyim çokluğuna sıkı sıkıya sarılmıştır. Her rolde değişik bir görüşe sahip olur. Her bir rolüne eşit derecede bir yoğunluk verir."²³⁵ Bu yüzden oyuncunun:

*"Yarattığı her rol tam ve bir benzeri daha olmayan bir şeydir. Bu rol zaman ve mekânın kesin sınırları içinde yetkinleştirilmiştir. Ve yalnız sahne ışıklarının ötesinde bulunan karanlık ve yabancı bir öge çevirmiştir her yanını. Bu bakımdan tiyatronun kendisi saçmanın ortaya çıkardığı ve saçma insanın içinde yaşadığı yaşam koşullarının bir sembolü olur."*²³⁶

Zira oyuncu geçici olan rolleri üstlenir, bir süreliğine başkası olur ve oyun bitip sahneden inince o yine kendisi olur ve içinde bulunduğu durumun ne kadar saçma olduğunu anlar. Buna rağmen o yaşamaya ve oynamaya devam eder. İşte bu yüzden o, saçma bir kahramandır.²³⁷ Saçma kahraman olmanın yanı sıra aktörün nicelik ahlakını ortaya koyan bir kişi olduğu da söylenebilir. Zira o, kendi hayatı olmayan pek çok hayata girip çıkar. Kılıktan kılığa girer. Bu da aktörün işinin zor olduğunu gösterir.²³⁸ Bu yüzden Camus'ye göre aktörün ya da oyuncunun saçma bir kaderi vardır:

"Uyumsuz insan onun bittiği yerde, aklın oyuna hayran olmayı bırakarak derinliğine girmek istediği yerde başlar. Bütün bu hayatlara girmek, onları çeşitlilikleri içinde duymak, tam anlamıyla onları oynamaktır. Oyuncuların genellikle bu çağrıya uyduklarını uyumsuz insanlar olduklarını

²³² Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 105.

²³³ Yöney, 33.

²³⁴ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 112,113.

²³⁵ Braun-Master, 196.

²³⁶ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 113.

²³⁷ Yöney, 35.

²³⁸ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 106.

söylemiyorum ama kaderlerinin açık görüşlü bir yüreği çekebilecek, uyumsuz bir kader olduğunu söylüyorum.”²³⁹

Aktörü, saçma insanın sembolü yapan özellikler sadece bunlar değildir. Kendisi için vücudunun önemli oluşu da onu saçma insanın bir sembolü yapar. Vücudu, anlatım için seçilmiş bir araç konumundadır. Bundan ötürü Camus vücudun sahnede Kral olduğunu söyler. Ancak Camus burada vücudun önemli oluşundan dolayı bir çelişmenin doğduğundan da bahseder²⁴⁰ ve şöyle der: “ Ama her şeye erişmek ve her şeyi yaşamak isteyen bu birey, bu boşuna çaba, bu güçsüz inat, uyumsuz çelişmenin ta kendisidir.”²⁴¹ Hemen sonrasında kendisiyle çelişenin kendisiyle birleştiğini de belirtir. O halde aktörün kılıktan kılığa girmesi, nicelik ahlakının bir gereği olarak görülmelidir.

Camus, üçüncü olarak Fatih’i değerlendirir. O, Fatih ile başarıya ulaşmış bir askeri canlandırmak istemez. Fatih yerine bazen maceracı ifadesini kullanır. Bu durumda Fatih, insanın dünyadaki durumu üzerindeki anlayışının sınırlarını macerayla son noktaya kadar götüren ve bu maceranın sonuçlarına göre yaşayan bir kişi olarak karşımıza çıkar.²⁴² Fatih için “bir tek eylem vardır faydalı olan, insanı ve yeryüzünü yeni baştan düzelterek eylem.”²⁴³ Her ne kadar böyle bir eylemi seçse de, bütün eylemlerin faydasız ve sonunda hiç olacağını bilir. Bu bilince sahip olmasına rağmen, saçma bir kişiliğe sahip olduğundan, Fatih, bazen kendini Tanrı gibi görür. Ancak Fatihler insanüstü bir özellik taşımadığından, insanın yapabileceğinden daha fazla bir şey yapamazlar. Bu durumda onlar sadece insani çabayı en son sınırına kadar götürür. Bu ise insanı aştığını göstermez; aksine sadece kendisini aştığını gösterir.²⁴⁴ Dolayısıyla Camus’ye göre:

“Fatihler bazı bazı yenmekten ve aşmaktan söz ederler. Ama hep kendi kendini aşmaktır demek istedikleri. Bunun ne demek olduğunu iyi bilirsiniz. Her insan bazı anlarda kendini bir tanrının eşiği gibi duymuştur. Hiç değilse böyle söylerler bunu. Ama bu, bir an içinde, insanın tinsel varlığının şaşırtıcı büyüklüğünü duymuş olmasından gelir. Fatihler kendilerini

²³⁹ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 85.

²⁴⁰ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 113.

²⁴¹ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 89.

²⁴² Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 115.

²⁴³ Albert Camus, *Sisyphé Efsanesi*, 94.

²⁴⁴ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 106.

insanlar içinde sürekli olarak bu yüksekliklerde ve bu büyüklüğün tam bilinci içinde yaşayacak kadar güçlü bulan kimselerdir yalnız.”²⁴⁵

Fatih, her ne kadar kendini aşmak istese de başarısızlığa ve ölüme mahkûm olduğunu bilir. Bunu bilmek ise Fatih'in özgürlüğünün özünü teşkil eder. Fatih'in büyüklüğü de insan durumunu bilmesinden ileri gelir. Saçma dünyasında ölüm son kötülük olarak görüldüğünden o, ölümle baş edemeyeceğini bilir.²⁴⁶ Bu yüzden “o, sürekli bir etkin varlık ile ölümlü koşula karşı başkaldırmıştır.”²⁴⁷ Camus son olarak yaratıcı ya da sanatçı adını verdiği kişiden söz eder ve onu kişilerin en uyumsuzu olarak ortaya koyar:

“Ne olursa olsun, uyumsuz usavurmaya daha ateşli yüzler vermek gerekirdi. Hayal gücü başka birçoklarını, zamana ve sürgüne perçinlenmişleri, gelecekte ve zayıflıktan yoksun bir dünyaya uygun şekilde de yaşamasını bilenleri, ekleyebilir. Bu uyumsuz ve tanrısız dünya, o zaman açık düşünen, artık umut etmeyen insanlarla dolar. Ama ben daha kişilerin en uyumsuzundan, yaratıcıdan söz etmedim.”²⁴⁸

Sanatçı, saçma dünyanın yerine yeni bir dünya kurmaya çalışırken önce saçmayı kabullenir; adaleti ve düzeni temele alır, ancak daha sonrasında saçmaya başkaldırır.²⁴⁹ Zira o, sanatsal üretim yapabilmek için bu dünyadan hareket etmeli ve aynı zamanda bu saçma dünyaya başkaldırmalıdır. Bu dünyadan hareket ettiği için duyu dünyasına evet der ancak ona başkaldırdığı ve onu kendi isteklerine göre tekrar kurmak istediği için de hayır der. Öyleyse sanatçı hem evet hem de hayır diyen kişidir. Yani saçmayı onayladığı gibi ona başkaldırandır da.²⁵⁰ Zaten Camus'nün de ifade ettiği gibi “sanat biraz, dünyanın bitmemişliğine ve kaçıp gidiciliğine karşı isyandır.”²⁵¹ Bu ise sanatçının isyanını ya da başkaldırısını yeni bir dünya yaratarak ortaya koyduğunu göstermektedir.

Don Juan, oyuncu, Fatih ve sanatçı, yani “bilinçli insanın bu örneklerinden her biri, etkinliğinin faydasının farkındadır.”²⁵² Bu yüzden her biri başkaldırısını farklı türde

²⁴⁵ Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, 95,96

²⁴⁶ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 117,118.

²⁴⁷ Braun-Master, 196.

²⁴⁸ Albert Camus, *Sisyphus Efsanesi*, 99.

²⁴⁹ Ali Bulunmaz, “Camus’ nün Eserlerinin Yirminci Yüzyıldaki Yeri”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 42.

²⁵⁰ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 108.

²⁵¹ Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, 44.

²⁵² Braun-Master, 196.

dile getirmektedir. Ancak bu başkaldırıışlarda bazı ortak noktalar vardır. Bu ortak noktalar, bu kişileri “başkaldıran insan” olarak görmemizi sağlamaktadır. Ancak başkaldıran insanın kim olduğunu sormadan önce, Camus’nün eseri için “L’Homme revolté”(Başkaldıran İnsan) başlığını seçerken, bu başlığın Fransızcadaki her iki anlamını da göz önüne aldığını belirtmek de yarar vardır. Bu durumda L’Homme revolté bir şeylere başkaldıran insan ya da bir şeylerden iğrenmiş insan anlamına gelmektedir.²⁵³ O halde şimdi soralım: “Kimdir başkaldıran insan? Hayır diyen biri. Ama yadsırsa da vazgeçmez; evet diyen bir insandır da hem daha ilk deviniminde.”²⁵⁴ Dolayısıyla bu dört kişilik saçmayı kabul ederek ona evet demiştir ama aynı zamanda saçmaya başkaldırarak hayır da demiştir. Bu ise, onları bir araya getiren ortak noktalardan biri olmaktadır. Ayrıca başkaldırı içerisinde bir sınır taşımaktadır. Bu sınır kavramı da bu dört kişiliğin ortak noktası olarak ele alınabilir. Zira hayır diyebilmek her şeyden önce Camus’nün de belirttiği gibi “...bir sınırın varlığını kesinler...”²⁵⁵

Camus’ye göre bir sınırın varlığı “fazla uzadı bu iş”, “buraya kadar evet, bundan sonrasına hayır”, “çok ileri gidiyorsunuz” tarzındaki söylemlerle kesinlenir. Bu söylemler, kişinin kendisini ezen düzenin farkında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bir sınırın varlığını kesinlemekle bilinç kavramı açığa çıkmaktadır. Camus’nün de belirttiği gibi “bilinç başkaldırıyla doğar.”²⁵⁶ Ya da başka bir ifadeyle:

*“Bilinçlidir başkaldırma. Belki de yalnız bilinçli olan karşı çıkışa başkaldırı demek daha uygundur. Başkaldıran bir yapıdana, olagelene, kendisine, kendi gibilerine dayatılan şeye hayır der. Bu hayır, aynı zamanda bir olumsuzluktur da. Olumsuzlanan, karşı çıkılan kadar istenen bir şey de vardır her başkaldırı da. Başkaldıran kişi eylemiyle olmaması, yapılmaması gerekene karşı çıkarken, olması ya da yapılması gerekene de işaret etmektedir.”*²⁵⁷

Bu durumda başkaldırı, olumlu bir karakter taşımaktadır. En azından “...insanın her zaman savunulması gereken yanını ortaya koyduğuna göre, alabildiğine olumlu bir şeydir başkaldırı.”²⁵⁸ Bu ise başkaldırının bir değeri barındırdığını göstermektedir. Zira

²⁵³ Rızvanoğlu, 78.

²⁵⁴ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 23.

²⁵⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 24.

²⁵⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 25.

²⁵⁷ Tepe, 35,36.

²⁵⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 30.

“her değer başkaldırıyı getirmez, ama her başkaldırı yönelimi bir değeri çağırır sessizce.”²⁵⁹

Camus’ye göre insan kafası için ancak iki evren, yani kutsalın evreni ile başkaldırının evreni vardır. Bunlardan birinin belirişi, ötekinin silinişi anlamına gelir.²⁶⁰ O halde Camus’de başkaldırma, Doğaötesi (metafizik) başkaldırma ve tarihsel başkaldırma olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1. Doğaötesi (Metafizik) Başkaldırma

Doğaötesi başkaldırmanın hedefinde, insanın yeryüzündeki tutsaklığına, mutsuzluğuna neden olan Tanrı²⁶¹ vardır. Doğaötesi başkaldırma bu yüzden insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı hiçbir şey yapamayacak durumda bırakan Tanrı karşısında, insanın başkaldırması olarak görülebilir. İnsan tanrı karşısında iki tavır takınabilir: Ya ona inanır ya da inanmaz. Eğer kişi Tanrı’ya inanmazsa başkaldırma açısından bir problem yoktur. Bu yüzden insanın Tanrı’ya başkaldırabilmesi için ona inanması gerekir. Bu durumda doğaötesi başkaldırma, Tanrı’yı yok sayan bir başkaldırma değil, Tanrı’yı hor gören bir başkaldırma olarak karşımıza çıkar. O halde bu başkaldırma türünde başkaldıran kişi ateist değil, yalnızca günahkârdır. Bu durumda bir kişinin Tanrı’yı hor görmesi, Tanrı kavramını kişiselleştirdiği oranda geçerlilik kazanır. Başka bir deyişle Tanrı’ya başkaldırma, Tanrı kavramının kendisinin hor görülmesi değil, Tanrı’nın varlığının hor görülmesidir. Başkaldırmak bir şeye başkaldırmak olarak ifade edildiğine göre, bir gerçeklik halinde ortaya konulmamış bir varlığa başkaldırılmaz.²⁶² Dolayısıyla bu türden bir başkaldırı, “...insanın kendi koşulunun ve evrenin karşısına dikilmesidir. İnsanın ve evrenin ereklerini yadsıdığı için doğaötesidir.”²⁶³

Doğaötesi başkaldırma ya da “metafizik başkaldırma ancak bir Tanrı’yı bütün nesnelerin yaratıcısı ve sorumlusu olarak kabul ettiği zaman bir anlam kazanabilir.”²⁶⁴ Tanrı her şeyin sorumlusu olarak görüldüğü zaman, başkaldıran kişi tanrısız olarak ele

²⁵⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 24.

²⁶⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 32.

²⁶¹ Turan, 73.

²⁶² Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 122.

²⁶³ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 37.

²⁶⁴ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 136.

alınmaz. O, sadece “...ister itemez kutsala sövücüdür. Ne var ki, Tanrı’yı ölümün ve en büyük aykırılığın babası olarak gösterirken, her şeyden önce düzen adına kutsala saygısızlık eder.”²⁶⁵ Öyleyse doğaötesi başkaldırmanın en iyi örneği “...ölümün ve en üstün skandalın babası Tanrı’ya karşı insanınkidir.”²⁶⁶ Camus açısından Prometheus bu türden bir başkaldırandır. Çağımızın Prometheus’çu olduğunu ifade eder. Bu yüzden onun başkaldırısı, çağımızın başkaldırısını dile getirir. Ama yine de sorar Camus:

*“Bugünün insanı için Prometheus ne anlam taşır? Hiç kuşkusuz, tanrılar karşısında ayaklanmış olan bu başkaldırmanın çağdaş insanın örnekçesi olduğu ve binlerce yıl önce Skitia çöllerinde yükselen bu karşı çıkışın bugün bir benzeri daha bulunmayan bir tarihsel kargaşada son bulduğu söylenebilir. Ama aynı zamanda, bir şeyler bize bu ezilmişin ezilmesinin, bizim aramızda da sürdüğünü ve yalnız işaretini verdiği insan başkaldırısının büyük çılgılığı karşısında hala sağır kaldığımızı söyler.”*²⁶⁷

Bu açıdan bakıldığında “Prometheus, tanrılara karşı savaşında, Camus’nün kalbinde bir kahramandır.”²⁶⁸ Camus, başkaldıran kişinin Tanrı’yı yok saymadığını, aksine ona meydan okuduğunu belirtir. Ya da en azından, Tanrı ile eşit eşite konuşur. Ancak bu konuşma Tanrı’yı yenme isteğini barındıran bir tartışma gibidir. Bu tıpkı bir kölenin adalet istemesiyle başlayıp, son noktada krallık istemesine benzer. Tanrı’yı hor görerek başlayan bu ayaklanış, son noktada doğaötesi bir devrimle sonuçlanır. Bu devrim görünüşten eyleme, gösterişçiden devrimciye doğru bir yol alır. Böylece bir kişi Tanrı’nın tahtını yıkarak, yerine kendi tahtını kurar.²⁶⁹ Zira Camus’ye göre “...yalnız, tanrısız ve efendisiz kimse için günlerin yükü korkunçtur. O halde insanın kendine bir efendi seçmesi gerektir”²⁷⁰ ve o efendi insanın kendisi olarak belirmektedir.

Camus, doğaötesi başkaldıranlar olarak Sade, Nietzsche ve Dostoyevski’yi ele alır. Camus açısından “Dostoyevski’ye, Nietzsche’ye dek, başkaldırı yalnızca acımasız ve aklına eseni yapan bir tanrıya, hiçbir inandırıcı neden olmadan, Habil’in kurban

²⁶⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 38.

²⁶⁶ Verneaux, 114.

²⁶⁷ Albert Camus, *Yaz*, 43.

²⁶⁸ Braun-Master, 150.

²⁶⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 39.

²⁷⁰ Albert Camus, *Düşüş*, 93.

edilmesini Kabil'inkine yeğ tutan, böylelikle de ilk cinayete yol açan tanrıya...²⁷¹ karşı olmaktadır.

Camus, ilk olarak Sade'in başkaldırısını ele alır. Camus, Sade'in bir yazar olarak çağımızda büyütüldüğünü söyler. Camus açısından Sade'in önemi, başkaldırmanın gerçek niteliği konusunda düşülebilecek tehlikeli bir yanlış anlayışın örneği olduğundandır. Ona göre Sade ilkeler adına başkaldırmamıştır, aksine bunu içgüdüleri uğruna yapmıştır.²⁷² “İlkelerin özgürlüğü değil, içgüdülerin özgürlüğüdür onun isteği.”²⁷³ Bu isteğini de bir sınır tanımadan yapmak istemiştir. Onun başkaldırısı son noktada, başkaldırmanın ayrılmaz parçası olması gereken ahlak değerlerini ortadan kaldırmıştır.²⁷⁴ Bu yüzden onun başkaldırısı, başkaldırı sonucunda insanın iyiliğinden ziyade Tanrı'nın kötülüğüyle uğraşıp kendi kötülüğünü egemen kılmaya çalıştığı için olumsuz bir başkaldırma olarak görülür.²⁷⁵ Buna rağmen Camus'ye göre “yalnız çelişkiler öğütlemiş olan bu adam ancak idam cezasında bir tutarlılık bulur, hem de en saltık tutarlılığı.”²⁷⁶ Sade'in ölüm cezasına karşı oluşu Simone de Beauvoir'ın ele aldığı gibi “sizler ey zindancılar, ey cellatlar, bütün hükümdarlıkların ve bütün idarelerin en ahmakları, insanı içeri tıkmaktan, öldürmekten vazgeçip onu tanıma bilimine inanmayı ne zaman seçeceksiniz?”²⁷⁷ sözlerinde kendini açığa vurmaktadır.

Camus, Sade'in başkaldırı düşüncesinden sonra, züppelerin başkaldırısı adını verdiği romantizmin başkaldırı anlayışını inceler. Zira ona göre “başkaldırımı sanat yollarına yönelten Sade'dir, romantizm daha da ileri götürecektir onu.”²⁷⁸ Camus açısından bu başkaldırı anlayışı da, başkaldırının olumlu niteliğini ortadan kaldırır. Zira kötülük varsa onunla savaşılmalıdır. Kötülükle savaşılabilmek için de iyiliği terk etmek ve kötülüğü yeniden kurmak gerekir. Bu durum ise başkaldırmanın olumlu yönlerini ortadan kaldırır ve son noktada nihilizme varır.²⁷⁹ Öyleyse Camus'nün de belirttiği gibi “romantik başkaldırı, bireyi ve kötülüğü göklere çıkardığına göre, insanlardan yana değil, yalnızca kendi kendinden yana çıkıyor demektir. Züppelik hangi türden olursa

²⁷¹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 49.

²⁷² John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 138.

²⁷³ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 55.

²⁷⁴ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 138.

²⁷⁵ Yöney, 45.

²⁷⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 56.

²⁷⁷ Simone De Beauvoir, *Sade'ı Yakmalı mı?*, (Çev. : Cemal Süreya), (Haz: Birhan Keskin), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Kasım 1997, 54.

²⁷⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 64.

²⁷⁹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 125-126.

olsun, Tanrı'ya göre bir züppeliktir her zaman. Birey yaratık olarak, yaratıcıya karşıt olamaz.”²⁸⁰ Bu sözler romantizmin başkaldırı anlayışının, başkaldırma açısından iyi bir örnek teşkil etmediğini yansıtmaktadır.

Camus, ikinci olarak Dostoyevski'den söz eder. Camus açısından o, farklı türden bir başkaldırıcıyı savunur. Bu başkaldırma değerleri Tanrı'da değil, insan için adalet aramada görülür. Bu ise Camus'ye göre gerçek bir başkaldırmanın ilk görevidir. Bu başkaldırmaya örnek olarak Camus, Dostoyevski'nin İvan Karamazov karakterini ele alır. Karamazov, saçmanın bütün sonuçlarını incelediğinde insan öldürmenin de mantıksal olarak kabul edilebileceğini ve erdemin olumlu olarak doğrulanamayacağını görür. Bu durumda o, ahlaksal başkaldırmayı değil, mantıksal başkaldırmayı kabul eder ve babasının öldürülmesine izin verir.²⁸¹ “Öldürücü bir Tanrı'ya başkaldırır İvan; ama başkaldırısını usa vurur vurmaz, bundan öldürme yasasını çıkarır. Her şeye izin varsa babasını öldürebilir, hiç değilse öldürülmesine göz yumabilir.”²⁸² Ancak “onu farklı kılan, cehennemliklere bağlılık duyması ve onlar yüzünden cenneti tepmesidir. Bu bile, onu, Camus'nün gözünde daha olumlu bir kişilik kılar. Yine de Camus'ye göre, İvan'ın ‘tanrı yoksa her şeye izin vardır’ düsturu, çağdaş nihilizmin başlangıcını da oluşturur.”²⁸³

Camus, son olarak Stirner ve Nietzsche üzerinde durur. 19. yüzyıl ideolojiler çağı olarak görülür ve Stirner'de bu çağın çocuğudur. Stirner bu çağda, Nietzsche'nin öncüsü ya da önemli bir nihilist düşünür olarak görüldüğü gibi, Hegelci gelenek içerisinde bir Hegel eleştirmeni olarak da görülür. Hatta bazılarının göre o, anarşizmin en yetkin ifadelerini sunarken, bazılarının göre ise devrimci düşüncenin en büyük ismi olarak karşımıza çıkar.²⁸⁴

Camus'ye göre Stirner, bireyciliği doruğa ulaştırmıştır :“İyilik nedir Stirner'e göre? Yararlanabileceğim her şey. Yasal olarak neyi yapabilirim? Yapabileceğim her şeyi.”²⁸⁵ Bu açıdan bakıldığında Stirner'in anarşistçe bir tavır içinde olduğu anlaşılmaktadır. Onda hayır, bir evetin varlığını ortaya çıkarmaz. Buradaki hayır mutlak

²⁸⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 74.

²⁸¹ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 138.

²⁸² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 77.

²⁸³ Rızvanoğlu, 81.

²⁸⁴ M. Hanifi Macit, *Max Stirner*, Etik Yayınları, İstanbul 2010, 28.

²⁸⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 84.

anlamdaki hayır olduğundan onun ulaştığı sonuç, bireyi ve cinayeti tanrılaştırmaktan öteye gidemez. Bütün bunlar ise Stirner'in, ahlaki bakımdan tam bir egoizmi ortaya çıkardığını ve gerçeği sadece bireyin kendisine bağladığını gösterebilir. Bu açıdan denilebilir ki Stirner'in başkaldırı anlayışında, başkaldırmanın olumlu değerine rastlanılmamaktadır.²⁸⁶ Öyleyse o, karşımıza bir anlamda nihilist olarak çıkar. M. Hanifi Macit'in belirttiği gibi "...Stirner'in Tanrı'ya metafizik isyanı, bireyin mutlak olumlanması ve çıkışsız duruma gülen bir tür nihilizm olarak görülür."²⁸⁷ Zaten Camus'nün ele aldığı şekliyle "...Stirner hiçbir yıkma önünde gerilemeyecektir. Başkaldırı anlayışı en acı doygunluklarından birini kargaşalıkta bulur sonunda."²⁸⁸

Camus en son Nietzsche'yi ele alır. Nietzsche'nin fikirlerinden etkilenir. Nietzsche'ye göre Tanrı ölmüştür, onun yerini üstün insan almalıdır.²⁸⁹ Zira üstün insan gerçekten iyi olan, özgürlüğünün bilincine varmış ve içinde bulunduğu toplumun değer yargılarından sıyrılarak kendine değer yaratmaya çalışan kişidir. Bu yüzden o, var olan bütün değerleri yok saymalı ve Tanrı'nın olmadığı bir dünyada kendi kendisinin efendisi olarak yaşamalıdır.²⁹⁰ Başka bir ifadeyle üstün insan yeryüzünden çıkacağı için o, yeryüzünü aşan her şeye hayır der. Zaten nihilizm bütün değerlerin kökten reddini içerir. Nietzsche de yaşadığı dönemdeki bütün değerleri reddeder. Bu değerler Hristiyan dünya görüşünün ve kölelik ahlakının değerleridir.²⁹¹ Hristiyan dünya görüşü, insanlara Tanrı'nın varlığını ve mükemmelliğini, insanın da onun tarafından yaratılan değerli bir varlık olduğunu öğretir. Lakin bir gün gelir, insan inandığı değerleri sorgulamaya başlar ve kendisine Niçin? Sorusunu yöneltir. Bu soru karşısında cevap alamayan insan, bu dünyanın anlamsızlığıyla karşılaşır. İşte o an, bir tür farkına varış anı, yoksayıcılığın belirdiği andır. Nietzsche açısından bu doğaldır, zira Tanrı'yı icat eden insanın kendisidir.²⁹² Bu açıdan bakıldığında Camus'ye göre Nietzsche'nin felsefesi başkaldırı sorunu çerçevesinde döner. Başkaldırısının hareket noktasını ise "Tanrı öldü" ifadesi oluşturur. Camus'nün gözünde Nietzsche, bir başkaldırı felsefesi ortaya koymamıştır, fakat başkaldırı üzerine bir felsefe kurmuştur. Bu başkaldırısında

²⁸⁶ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 128-129

²⁸⁷ M. Hanifi Macit, *Max Stirner*, 47.

²⁸⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 85.

²⁸⁹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 129.

²⁹⁰ Yöney, 47.

²⁹¹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 129.

²⁹² Dilek Başar Başkaya, "Albert Camus' nün Yoksayıcılık Penceresi", *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 69.

ilk Hristiyan değerlerine saldıran Nietzsche'ye göre, Tanrı Hristiyanlık yüzünden ölmüştür. Tanrı'dan kurtulmuş olan insan bu dünyada yalnız kalmıştır. Dolayısıyla başkaldırı, Nietzsche'de çilecilğe varmıştır.²⁹³

Nietzsche'de başkaldırı “yıkamak için yaratmak gerek” mantığından da kaynaklanır. Tanrı'dan, devletten, ahlâktan gelen bütün değerleri yıkmak, yaratıcılığın ilk şartı olarak görülebilir. Bu açıdan Camus, başkaldırmanın Nietzsche'de olumlu değerler ortaya çıkardığını söyler. Bu değerler insani değerlerdir ve bunu başarabilmek için insana ve dünyaya bağlı kalmak gerekir.²⁹⁴ Öyleyse “Camus'nün Nietzsche'den çıkardığı genel sonuç nihilizmin amaç bakımından temiz olmakla beraber etkileri bakımından öldürücü olduğudur. Nazizm ondan esinlendi, ama bunu Nietzsche'yi yanlış anlama yolu ile yaptı der Camus.”²⁹⁵ Bu durumda 20. yüzyılın nihilizmden yanlış sonuçlar çıkardığını, bunun temelinde de “her şey yapılabilir”, “her şeye izin vardır” tarzındaki söylemlerin olduğu söylenebilir. İonna Kuçuradi'ye göre:

*“Siyasal olaylar söz konusu olduğunda, bugün nihilizmin en keskin sonuçlarına dünya çapında tanıklık ediyoruz denebilir. ...Nihilizmin sonuçları diyorum, çünkü daha yakından bakıldığında, bütün dünyada bir sürü çıkarı korumaya, tutkuları yatıştırmaya, ideolojileri savunmaya çabalayan umutlu umutsuz birçok siyasal eylemin arkasında gördüğümüz, nihilizmin kendisi değildir. Bunların arkasında bulunan, nihilizmden tutarsız bir biçimde türetilmiş bir ilke ve yanlış anlaşılan özgürlüktür: ‘her şey yapılabilir’ inancıdır.”*²⁹⁶

O halde Camus'nün de “20. yüzyılın nihilizmden yanlış bir sonuç çıkardığını, yani hiçbir şeyin anlamı ve değeri yoksa veya kalmamışsa, ‘her şey yapılabilir!’ sonucunun çıkartıldığını”²⁹⁷ ortaya koyan kişi olduğu söylenebilir.

1.2.2. Tarihsel Başkaldırma

Camus, metafizik başkaldırma ile siyasal devrim arasındaki bağın niteliğini göstermek için tarihsel başkaldırma deyimini kullanır. “Tanrı öldü” ifadesi yerini “insan

²⁹³ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 88,90.

²⁹⁴ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 130.

²⁹⁵ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 139.

²⁹⁶ İonna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Türk Felsefesi Dizisi 10, Ankara, Temmuz 2010, 15.

²⁹⁷ Hakan Savaş, *Sinema ve Varoluşçuluk*, Sözcükler Yayınları 24, İstanbul Ekim 2013, 140.

tanrı oldu” ifadesine bırakır. Başka bir deyişle, tanrının ölümüyle beraber, insanın tanrı olduğu bir düzen kurulur. Bu durumda başkaldırma, tanrının yerine tarihi koyar. Ölümsüzlükte kurtuluş bulamayan insan, zaman içerisinde kurtuluş aramaya başlayınca sonuç siyasal devrim olur. Tarihi tanrılaştıran bu devrim de başlangıçtaki metafizik devrimin bozulmuş bir biçimi olarak görülebilir.²⁹⁸

Camus, tarihsel başkaldırma adını verdiği bu başkaldırı türünde ilkin devrimleri ele alır. Devrim ile başkaldırının farkını ortaya koyar. Camus’ye göre “...devrim başkaldırının mantıksal sonucundan başka bir şey değildir.”²⁹⁹ Devrim ilkin zihinde başlar, amacı dünyayı değiştirmek olarak görülebilir. İsyan ya da başkaldırının amacı ise belirli bir sosyal düzeni korumak adına ortak değerlere gölge düşüren bir veya birkaç kişinin o toplumla bağını kesip atmaktır. Bu anlamda başkaldırı, bir tür sosyal ameliyat olarak görülebilir. Her devrim bir isyandır ancak her isyan bir devrim değildir. Böylesi bir durum bir isyanın doğal başarısızlığı yanında devrime varmayan bir başarının var olabileceğinin de kabulü olarak algılanabilir.³⁰⁰ O halde başka bir şekilde ifade edecek olursak; başkaldırı ister bireysel olsun ister kitlesel dayatılan bir şeye karşı çıkışı ifade eder. Bu yüzden yapılması gereken şey karşı çıkılan şeyin ne olduğuna bakmaktır. Zira karşı çıkılan şeyin neliği, başkaldırmanın türünü belirleyecektir. Bu durumda karşı çıkılan siyasal iktidar veya onun birtakım uygulamaları ise başkaldırı isyan adını alır; ancak bu isyan beraberinde köktenci bir değişimi de getiriyorsa devrim olarak adlandırılır.³⁰¹

Devrim ve başkaldırı arasındaki ilişki öldürme kavramını açığa çıkarmaktadır. Zira Camus’ye göre “başlıca devrimler biçimlerini ve özgünlüklerini öldürmeden alır. Hepsi ya da hemen hepsi insan-öldürücü olmuştur. Ama kimileri, fazla olarak, kral öldürücülükle Tanrı öldürücülüğü de uygulamıştır.”³⁰² Bunun sonucu olarak Camus, ilkin bu devrimleri inceler. İlk olarak kral öldürücülerden söz eder.

Camus, kral-öldürücülerden söz ederken Rousseau’dan yola çıkar. Rousseau’nun geleneği Tanrıci bir nitelik taşıdığından dolayı, insan umutsuzluğunun ve hayal kırıklığının suçunu akılsal yüksek bir varlıkta arayamazdı. Bundan dolayı Rousseau,

²⁹⁸ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 141.

²⁹⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 132.

³⁰⁰ Celalettin Güngör, *Devrim kuramı*, Barış Kitabevi, Ankara 2010, 114,115.

³⁰¹ Tepe, 35.

³⁰² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 134.

kötülüğün kaynağını toplumun teşkilatında aradı. Rousseau'ya göre toplum insanın ilk saflığını bozmuştur.³⁰³

Krallık yönetime başkaldırıdır. Başkaldıran kişi yönetme erkini toplumdan almayan, toplum adına hareket etmeyen bir kişinin ülkeyi yönetmesine hayır demektedir. Bu yüzden başkaldıran kişilerin istediği şey, krallığın yerini halkın kendi kendini yönetimine bırakmasıdır.³⁰⁴ Bu açıdan Camus'ye göre Saint-Just Rousseau'nun toplum sözleşmesinden hareket ederek XVI. Louis'yi öldürtür. Bunun altında yatan sebep, Camus'nün ele aldığı şekliyle Saint-Just'ın "hiç kimse suçsuz olarak hüküm süremez"³⁰⁵ sözünde açığa çıkmaktadır. Zira Saint-Just'a göre kral ve halk arasında karşılıklı bir ilişki bulunmamaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey "kralı öldürerek halkın öldürülmesinin öcünü almak"³⁰⁶ olacaktır. Ancak bütün yasallığını Tanrı'dan alan kralın öldürülmesi, tarihin kutsallıktan çıkarılması manasına gelir. Öyleyse kralın ölümüyle birlikte bir din de yok olur, onun yerini ise, akıl dini devralır.³⁰⁷ Dolayısıyla Camus, Fransız devrimiyle başlayan kral öldürmenin bizi, "herkesin erdemli olduğu" düşüncesine götürdüğünü söylemektedir. Ancak Hegel ile birlikte bu düşünce yerini "hiç kimsenin erdemli olmadığı fakat herkesin erdemli olacağı" varsayımına bırakır. İlk Saint-Just'ta her şeyin aşk, Hegel'de ise tragedya olduğunu dile getirir. Ancak sonuç itibarıyla her ikisi de aynı şeyde birleşir: Aşkı yıkanları yok etmek ya da aşkı yaratmak için yok etmek. Her iki durumda da şiddet karşımıza çıkmaktadır.³⁰⁸ O halde bütün devrimci davranışların şiddetli olduğunu ama her şiddetli davranışın devrimci olmadığını belirtmek gerek. Bu durumda şiddet, bir devrim için gerekli koşul olabilir ancak yeterli bir koşul olamaz.³⁰⁹

Camus'ye göre Hegel felsefesinde iki bilinç karşımıza çıkar: Kölenin ve efendinin bilinci. Camus, efendiliğin bir çıkmaz olduğunu, efendilerin değişmez yazgılarının ise öldürülmek ya da doyumluğa ermemiş bir şekilde yaşamak olduğunu söyler. Ona göre, efendi tarihi yaratan tek bilinci, köle bilincini ortaya çıkartmaktan başka bir işleve sahip değildir. Köle ise kendi koşulunu değiştirmek ister. Bu kölenin ayaklanmasıdır. Köle,

³⁰³ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 142.

³⁰⁴ Tepe, 33.

³⁰⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 146.

³⁰⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 147.

³⁰⁷ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 133.

³⁰⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 166.

³⁰⁹ Güngör, 101.

köleliğinin özü olan bu doğadan çalışmayla kurtulabilir. Artık temel slogan ise ya öldürmek ya da köleleştirmek şeklinde belirir.³¹⁰ Hegel'den yola çıkılarak, köleliğin efendiyi yok ederek ve başkalarını köleleştirerek ortadan kaldırılabileceği görüşünü benimseyenler olmuştur. Böylece bu tavırlar nihilizm ve teröre(bireysel terör ve devlet terörü) yol açmıştır. Bu durumda bireysel terörizmi ile Rus nihilistlerinin terörizmi, devlet terörizmi ile de, faşistler ve Marksistler kastedilmektedir.³¹¹

Bireysel yıldırı konusunda Camus, öncelikle Pisarev, Bakunin ve Neçayev'i değerlendirir. Daha sonra Kalyalev'i ele alan Camus, bunları "kibar katiller" olarak nitelendirecektir. Camus'nün bu kişileri niçin bu isimle nitelendirdiği, *Doğrular* adlı eserinin başkahramanı olan Kalyalev'in şu sözlerinde saklı gibidir:

*"Kimsenin kimseyi öldürmeyeceği bir dünya kurmak istiyoruz biz. Canı olmayı kabul ettikse, dünya suçsuz insanların olsun diye. ...Bir düşünce uyutmuyor beni; bizden birer katil yaptılar. Ama aynı zamanda kendimin öleceğini de düşünüyorum, o zaman yatışıyor yüreğim."*³¹²

İlkin Pisarev'i ele alan Camus, onun felsefeye, dine, nezakete kısacası her şeye savaş açtığını belirterek, ussal bir yıldırıclık kurduğunu söyler. Ancak Camus'ye göre bunların yıldırıclığı çelişkiler doğurur. Zira Camus'ye göre onlar, ustan ve çıkardan başka bir şeye inanmamalarına rağmen, kuşkuculuk yerine havariliği seçtiler, sosyalist oldular. Çelişki buradadır. Aynı zamanda hem inanma gereksinimi hem de kuşkuyu duydular.³¹³ İkinci olarak Bakunin'i değerlendirir. Bakunin, kendisini Tanrı'nın kişisel düşmanı olarak ilan ettiğinden ötürü anarşistlerin belki de en Tanrıtanımazı olarak görülebilir. Bakunin, Hegelci diyalektiğin iki yönü olan karşıtlık ve sentezden, sadece karşıtlığı ele alır. Bu durumda Bakunin, sürekli bir yıkımın gerekli olduğunu vurgular.³¹⁴ Camus bu durumu "yıkma tutkusu yaratıcı bir tutkudur"³¹⁵ şeklinde dile getirir.

Bakunin için önemli olan tek başına bireyin kendi özgürlüğünü gerçekleştirme değil, bütün topluma evrensel bir özgürlük yaşatmaktır. Ancak böylesi bir özgürlük, herkesin özgürce imzaladığı bir sözleşmeye dayandığı için bireysel özgürlüğe

³¹⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 171,175.

³¹¹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 134-135.

³¹² Albert Camus, *Doğrular*, 28,29.

³¹³ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 187,189.

³¹⁴ Henri Arvon, *Anarşizm*, (Çev. : Ahmet Kotil), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, 59.

³¹⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 191.

saygılıdır.³¹⁶ Bu yüzden Bakunin devrimin temeline başkaldırının ilkesini yerleştirir. Bu ilke de Camus'ye göre “fırtına ve yaşam, işte bize gereken budur. Yasasız dolayısıyla özgür bir yenedünya”³¹⁷ şeklinde ortaya çıkar.

Camus, son olarak ise Neçayev'i değerlendirir. Neçayev, anarşizmi şiddete doğru sürükleyeceğinden ötürü kötülük meleği olarak görülmektedir. Zira Neçayev kavga arkadaşlarından, düzen adamlarının gerekirse en iğrenç yollar da denenerek gözden düşürülmesini, mücadelenin yoğunlaştırılması için gerekli araçların temin edilmesini sağlayan tek yol olan hırsızlığı kabul etmelerini, gerekirse cinayet işlemelerini ve haydutlarla işbirliği yapmalarını istemiştir.³¹⁸ Böyle bir durum, Camus'ye göre insanın bir araç olarak görülmesine zemin hazırlamaktadır.

Camus “kibar katiller” adını verdiği Rus yıldırııcılarından bahsederken, eylemlerinin niteliğinin başkaldırmanın doğru değerlerini yaratmaya yaradığını söyler. Onların büyük bir kardeşlik örneği verdiklerini, çok güçlü bir dayanışma uyguladıklarını ve kişisel bir fedakârlık sergilediklerini dile getirir. Ayrıca her ne kadar siyasal cinayet yollarını seçseler de kadınlara ve çocuklara dokunmadıklarını belirtir.³¹⁹ Bunu ise şöyle dile getirir, Camus : “Büyük Dük Sergey'e yapılacak suikast ilk seferinde başarısızlıkla sonuçlanır, çünkü Kalyalev dükle birlikte arabada bulunan çocukları da öldürmeye yanaşmaz, bütün arkadaşları da kendisine hak verir.”³²⁰ Ayrıca Camus'nün, *Doğrular* adlı eserinin başkahramanı olarak seçtiği Kalyalev çocuklara niçin dokunmadığını şu sözlerle açığa vurur: “...çocukları öldürmek onura aykırıdır. Ve günün birinde, ben yaşarken, devrim, onura sırtını dönecek olursa, ben de devrimden dönerim.”³²¹ Burada onların amacı açığa çıkmaktadır. Onlar için önemli olan insan öldürmek değil, halk için kötü olan, halkın özgürlüğünü elinden alan bir insanı öldürmektir. Yani asıl amaçları özgürlük arzusuna dayalıdır. Çelişkileri de tam bu nokta üzerinde ortaya çıkar. Özgürlük için başkalarını öldürdükleri gibi aynı zamanda kendilerini de yok ederler. Bu da değer, ölmekten daha önemli olduğu sonucunu açığa çıkarır.³²² Camus'nün de belirttiği gibi “bir yaşam bir yaşamla ödenmiştir. Düşünce

³¹⁶ Arvon, 61.

³¹⁷ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 192.

³¹⁸ Arvon, 110.

³¹⁹ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 146,147.

³²⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 203.

³²¹ Albert Camus, *Doğrular*, 45.

³²² Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 135-136.

yanlı, ama saygıdeğerdir.”³²³ Buna benzer bir düşünce Camus’nün *Ecinniler* adlı eserinde de açığa çıkmaktadır. Bu eserin kahramanlarından biri olan Kirilov**, özgürlüğünü kanıtlayabilmek için kendisinin ölmesi gerektiğini savunur.³²⁴ Camus, bireysel yıldırıdan sonra devlet yıldırıcılığından söz eder. Ona göre bu yıldırıcılık ussal ve usdışı olmak üzere ikiye ayrılır. Camus, ussal diye nitelendirdiği yıldırıcılıkta marksizmi, usdışı diye nitelendirdiği yıldırıcılıktaysa faşizmi ele alır. Camus öncelikle usdışı diye nitelendirdiği faşizmin değerlendirmesini yapar.

Mussolini’nin ele aldığı şekliyle faşizm; milli onur ve gururu korumak adına, düşmanların İtalya aleyhindeki faaliyetlerine ve galibiyetten sadece kendilerinin yararlanmaları için çevirdikleri oyunlara boyun eğmeme azmini ortaya çıkaran bir hareket olarak değerlendirilebilir.³²⁵ Ayrıca faşizmin, aydınlanmanın getirdiği değerlere, düşüncelere ve yol açtığı politik düzenlere karşı bir isyan olduğu da söylenebilir. Böylece Fransız Devrimi’nin “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” ilkesi yerine “inan, itaat et ve savaş” ilkelerini yerleştirir. Öyleyse faşizmin, iki dünya savaşı arasındaki dönem içerisinde var olan tarihsel güçlerin karmaşık yapısından, Birinci Dünya Savaşı’nın ülkeler arasındaki düşmanlığı bitirememesinden doğduğu da söylenebilir.³²⁶

Hitler ile birlikte nazizmin doğuşuna tanık oluruz. Nazizimde de yine şiddet, zorba yöntemler söz konusudur. Bunun en ağır bedelini ise Yahudiler ödemiştir. Çünkü Yahudiler Alman yenilgisine sebep olanlar olarak görülmüştür. Böylece Yahudiler, üniversitelerden, kamu görevlerinden atıldığı gibi, Yahudilerin Almanlarla evlenmeleri de yasaklanmıştır.³²⁷ Bütün bunlara rağmen Camus yine de Hitler ve Mussolini’yi başkaldırma tarihinin malı olarak değerlendirmektedir:

“Doğrusunu söylemek gerekirse, yirminci yüzyılın faşist devrimleri devrim diye adlandırılmaya değmez. Evrensel hırsları eksiktir. Mussolini de, Hitler de bir imparatorluk yaratmaya çalıştı kuşkusuz... Alışılmış devrim

³²³ Albert Camus, *Defterler* 2, 171.

**Kirilov, aynı zamanda Dostoyevski’ nin *Ecinniler* adlı romanının kahramanıdır. (Bknz: Fyodor Dostoyevski, *Ecinniler*, (Çev. , Leyla Şener), Antik Batı Klasikleri:140, Lacivert Yayıncılık, İstanbul Nisan 2011) Camus, bu romanı 1959’ da oyunlaştırarak, sahneye koymuştur.)

³²⁴ Albert Camus, *Ecinniler*, (Çev. : Aziz Çalışlar), Can Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1994, 156.

³²⁵ Mussolini, *Faşizm-Faşist Devlet*, (Çev. , Tercüme Eserler Komisyonu), Toker Yayınları, İstanbul 1998, 135.

³²⁶ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler Bir Giriş*, (Çev. : Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnaç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan), (Haz: Buğra Kalkan), Adres Yayınları, Ankara Mart 2010, 223,224.

³²⁷ M. Hanifi Macit, *Faşizm ve Nazizm*, Savaş Yayınevi, Ankara 2006, 27.

akımlarından farkları, yoksayıcı kalıtta usu tanrılaştıracak yerde usdışını, hem de yalnız usdışını tanrılaştırmayı seçmiş olmaları. Böylelikle, evrenselden el çekiyorlardı. Yine de Mussolini Hegel'den, Hitler Nietzsche'den geldiğini söyler; tarihte, Alman ülkücülüğünün bazı önbililerini canlandırırlar. Bu bakımdan, başkaldırı ve yoksayıcılık tarihinin malıdır."³²⁸

Camus, ikinci olarak ussal diye nitelendirdiği Marksizmi değerlendirir. Camus, öncelikle Marx'ın birçok yönünü över. Örneğin; Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl burjuvazisinin sosyal düzenbazlığını yadsımasını beğenir. Aynı zamanda "haksız araçlar gerektiren bir amaç haklı bir amaç değildir" diyenin Marx olduğunu hatırlatarak, Marx'ı harekete getiren ahlak nedenlerini över.³²⁹ Bunun yanında Camus, Marx'ı bazı yönlerden dolayı da eleştirir.

Marx'a göre insan, üretim aracına sahip olduğu oranda, ihtiyaç duyduğu şeyi üretir. Herkes üretim aracına sahip olmayabilir. İşte bu yüzden toplum, üretim aracına sahip olanlar ve bu araçlara sahip olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Toplumun bu şekilde ikiye ayrılması beraberinde burjuva kapitalizmini meydana getirir. Bu durumda bu iki sınıfın çıkarları birbirinden farklılık gösterecektir, bu ise Marx'ın sınıfsız topluma zemin hazırlayacaktır. Bu yüzden tarih, çıkarları birbiriyle çatışan sınıfların savaşı olarak görülür. Tarihin başlangıcında mülkiyetin ortak olduğu toplum tipi yerini, böylece eşitsizliğin ve bireysel mülkiyetin hâkim olduğu kapitalist toplum düzenine bırakır.³³⁰ Kapitalist sistem de beraberinde yabancılaşmayı getirir. İnsanlar emeklerinin ürününe, emek sürecine, üretim araçlarına yabancılaşır. Ayrıca bu sistem beraberinde sınıf çatışmalarını ve sömürüyü doğurur. Kapitalist sistem de kapitalist ve proleterya şeklinde iki sınıfı ortaya çıkarır. Burjuvazi üretken zenginliğin mülkiyetiyle geçinirken; proleterya ise hayatını sürdürebilmek için kendi emek gücünü satmaktadır. Bir bakıma bunlar ücret köleleri olarak nitelendirilen mülkiyetsiz yığınlardır.³³¹ Marx'a göre nasıl 1789'dan sonra düzen kalmamışsa, devrimden sonra da sınıf kalmayacaktır.³³² Dolayısıyla "Marx devrimlerin sınıflara bölünmüş üretim tarzlarından çıktığını, sınıf

³²⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 212,213.

³²⁹ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 149.

³³⁰ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 138,139.

³³¹ Heywood, 138,139.

³³² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 240.

çatışması aracılığıyla bir üretim tarzının diğerine dönüştüğünü düşünür.”³³³ İşte bu yüzden proleterya devrimi Marx’ın gözünde önem taşır. Ahmet Cevizci’nin de belirttiği gibi “proleterya devrimi ve sınıfsız toplum, onun(Marx’ın) gözünde kapitalist bir ekonominin özünde var olan çelişkilerin zorunlu sonuçları olmak durumundadır...”³³⁴

Toplumsal Marx’ın önceden gördüğü yolda gelişmemesi, Camus’nün Marx’ı eleştirdiği noktalardan biridir. Ayrıca Marx, toplum çözümlemesinde köylünün ekonomik rolünü de önemsememiştir. Bunun yanında, Marx evrensel Proleterya dayanışmasının milliyetçilikten daha güçlü olacağını öngörmüştür ancak bunun da büsbütün yanlış olduğu anlaşılmıştır. Yine Marx, teknik ilerlemenin birdenbire hızlanmasının emekçi sınıfı için baskı oluşturacağını görememiştir.³³⁵ Tüm bunlar ise, Marx’ın önbilisini başarısızlığa uğratmıştır. Bu açıdan düşünüldüğünde “Camus’ye göre marksizmin vaat ettikleri, Hristiyanlığın vaat ettikleri gibi yanlıştır. Hristiyanlık bir ‘öte’ vaat ederken, Marksizm bir ‘sonra’ vaat ediyor ki Camus için iki vaat de aynı ve eşit derece yanlış”³³⁶ bir konumdur.

1.2.3. Sanat ve Başkaldırı

Camus, başkaldırının gerçek anlamını doğaötesi ve tarihsel başkaldırmada değil; sanatta açığa çıktığını söyler. “Öyleyse, sanat bize başkaldırının özü konusunda son bir görüş sağlayacaktır.”³³⁷ Ancak Camus’ye göre bütün devrimciler, sanata karşı olumsuz bir tavır takınmaktadır:

*“Rousseau toplumun doğaya getirdiği bozulmuşluğu görür sanatta. Saint-Just gösteri sanatlarını yerer, “Us Bayramı” için yaptığı güzel izlencede, usu “güzel olmaktan çok erdemli” bir kişinin cisimlendirmesini ister. Fransız Devrimi hiçbir sanatçı çıkarmaz, büyük bir gazeteci olan Desmoulins’i, bir de yasalara aykırı ve gizli bir sanatçıyı, Sade’ı çıkarır çıkara çıkara... Zamanın biricik ozanını da giyotinden geçirir.”*³³⁸

³³³Theda Skocpol, *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, (Çev. , S. Erdem Türközü), İmge Kitabevi, İstanbul 2004, 33.

³³⁴ Ahmet Cevizci, *Thales’ ten Baudrillard’ a Felsefe Tarihi*, 857.

³³⁵ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 150,151.

³³⁶ Allen Barra, “Başkaldıran İnsan Amerika’ da”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013, 175.

³³⁷ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 299.

³³⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 299.

Devrimcilerin sanata karşı takındığı olumsuz tavrı ortaya koyan Camus, devrim ve başkaldırı ilişkisini sanat alanında yeniden ele alır. Zira Camus’ye göre “...başkaldırı gerekliliği biraz da sanatsal bir gerekliliktir.”³³⁹ Dolayısıyla sanatçı, başkaldırısını dile getirirken gerçekten kaçmamalıdır. Yani sanatçı saçma bir dünya karşısında yeni bir dünya yaratırken, sanatının malzemesi olarak bu dünyadan hareket etmelidir. Bu dünyanın dışında sanat gerçekleşmez. Bu yüzden sanatçı, öncelikle saçmayı onaylamalıdır. Buradan hareketle adaletsizliğin yerine adaleti, düzensizliğin yerine düzeni, kötülüğün yerine iyiliği yerleştirmeye çalışmalıdır. Sanatçı bu davranışıyla saçmaya başkaldırır. Bu yüzden sanatçının başkaldırması, en ideal başkaldırmadır.³⁴⁰ Dolayısıyla “sanat ne bütün bir reddir, ne de bütün bir kabul. Aynı zamanda ret ve kabuldür...”³⁴¹ şeklinde bir sonuca ulaşılabilir.

Camus’ye göre “...sanatın amacı kanunlaştırmak ya da hükmetmek değil, her şeyden önce, anlamaktır.”³⁴² Bu yüzden “sanatçı Delphoi’deki tanrı gibidir: Ne gözüdür ne gizlenir: Anlamlandırır.”³⁴³ Camus’nün gözünde sanatçı yaşayan yaratığın, sonsuz avukatı³⁴⁴ olmak durumundadır. Bu yüzden denilebilir ki:

*“Sanat bu avukatlığını sevgiyle ve özgürce yapmalı, insanların özgürlüğüne ve acılarının ortadan kalkmasına hizmet etmelidir. Ancak sanatçı, sanatıyla böyle bir hizmeti yerine getirirken, sadece kendi bireyselliği içerisinde kalmamalıdır. Kendi bireysel evreniyle başkalarının evrenleri ve bütünüyle insanlık evreni arasında bağlantılar kurmalıdır.”*³⁴⁵

Evet, belki “sanatçının kolayca düşeceği durumlardan biri kendini yalnız sanmaktır.”³⁴⁶ Ancak şunu belirtmek gerekir ki “yaratmaya yalnızlık içinde başlanır ve bunun zor olduğu sanılır. Ama daha sonra, başkalarının eşliğinde yazılır ve yaratılır.”³⁴⁷ O halde “sanatçı herkesin ortasında, bütün çalışan ve savaşanların ne üstünde, ne altında, onların

³³⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 301.

³⁴⁰ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 147.

³⁴¹ Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, 44.

³⁴² Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, 46.

³⁴³ Albert Camus, *Defterler 3*, (Çev. : Ümit Moran Altan), İthaki Yayınları, İstanbul Aralık 2008, 221.

³⁴⁴ Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, 46.

³⁴⁵ Ali Osman Gündoğan, “Edebiyat ve Felsefe Açısından Albert Camus: Sanatçı mı Filozof mu?”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 21.

³⁴⁶ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 72.

³⁴⁷ Albert Camus, *Defterler 2*, 215.

tam hizasındadır. Yapmaya geldiği iş, baskı karşısında zindanları açmak, herkesin derdini ve sevincini dile getirmektir.”³⁴⁸

Camus sanat için söylediği sözleri roman için de söyler. Zira “roman başkaldırı anlayışıyla aynı zamanda doğar, aynı tutkuyu sanatsal düzlemde dile getirir.”³⁴⁹ Bu yüzden başkaldırının evet’i ve hayır’ı romanda da karşımıza çıkar. Romancının yeni bir dünya algısı, bu dünyanın yadsınmasına dolayısıyla başkaldırının hayır’ına karşılık gelmektedir. Ancak romancı yenedünyasını, bu dünyadan hareketle oluşturduğundan başkaldırının evet’ini yansıtmaktadır. Dolayısıyla romancının bu tavrı, romanın bir kaçış olarak görülüp görülmeceğine dair bir kuşkuyu açığa vurmaktadır:

*“Ama roman yoluyla neden kaçır insan? Fazlasıyla ezici bulunan bir gerçekten mi? Mutlu insanlar da roman okur. Öte yandan aşırı acının okuma hazzını alıp götürdüğü de ortadadır. Ayrıca, roman evreni, etten kemikten varlıkların durup dinlenmeden bizi kuşattığı şu öteki evrenden çok hafif kalır, varlığı onunki kadar duyurmaz ağırlığını.”*³⁵⁰

Anlaşılabacağı üzere Camus açısından sanattaki başkaldırma, dünyadan bir kaçış değildir. Dünyanın isteklerimize uymayan düzenine başkaldırır insan ve bu dünyayı kendi ilkelerimize uygun olarak yeniden kurmaya çalışır. Bu açıdan sanat, dünyayı ortadan kaldırma çabası değil, bizdeki dünya düzenini kendi düşüncemizde yeniden kurma çabasıdır. Romanla insan, kendisi için yeni bir alınyazısı hayal eder. Beğenmediği alınyazısını bütünüyle yaşayabileceği bir alınyazısıyla değiştirir. Romancı, bu yeni alınyazısını kendisi yaşamasa bile, kahramanlarına yaşatır. Bu açıdan roman, insan özelemlerinin tatmin bulduğu bir alan olarak görülebilir. Ancak şunu da bilmek gerekir ki; romancının yeniden kurduğu alınyazısı, sürekli değildir, romanda var olan yaratıcılık gelip geçicidir.³⁵¹

1.3. BAŞKALDIRMANIN ETİK-POLİTİK SONUÇLARI

Ahlak kavramı “bir toplumda insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla geliştirilmiş olan kural, ilke ve değerler bütünü”³⁵² olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, “ahlâk, insanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle

³⁴⁸ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 72.

³⁴⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 305.

³⁵⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 306.

³⁵¹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 148.

³⁵² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul Eylül 2011, 16.

ölçülemeyen hareketlerimize ait değerlerin toplamıdır.”³⁵³ Bunlar göz önüne alındığında Camus’nün bir ahlakçı olup olmadığı sorulabilir.

Camus bir ahlakçı mıdır? Stephen Eric Bronner *Camus Bir Ahlakçının Portresi* adlı eserinde Camus’ü bir ahlakçı olarak konumlandırır. Bunun yanı sıra Sartre, Camus’nün ölümünden sonra kaleme aldığı metinde şu ifadeleri kullanır:

“Çağımızda ve tarih karşısında yaptıkları Fransız Edebiyatı’nda belki en ilginç olan uzun ahlakçılar zincirinin günümüzdeki mirasçısını temsil ediyordu. İnatçı, dar ve saf, duygulu ve sert insancılığı, çağımızın biçimsiz ve toplu olayları ile, sonucu şüpheli bir savaşa girmişti. Ama, bunun yanında da reddetmedeki inatçılığı ile, çağımızın ortasında, gerçeğin altınlarına ve Makavelcilere karşı, ahlakın varlığını savunuyordu.”³⁵⁴

Yine Camus’nün “zayıflıklarımı bilerek, bütün gücümle bir ahlak adamı olmaya çalıştım”³⁵⁵ sözü de dikkate alındığında onun bir ahlakçı olduğu söylenebilir. Saçma felsefesinde ‘önemli olan daha fazla yaşamaktır’ ilkesine dayalı bir nicelik ahlakı ortaya koyan Camus, başkaldırma felsefesinde ise niteliğe dayalı bir ahlak ortaya koyar. Zira “Camus’ye göre gerçek ahlaki yaşayış, niteliğe dayalı bir başkaldırı ahlakıdır.”³⁵⁶ Bu yüzden hemen belirtmemiz gereken şey, Camus’nün ilgisinin insan sorunlarına ve özellikle değerlere yönelik moral sorunlara olduğudur. Zira Camus için insanın temel ve yaşamsal bir boyutunu, insan oluşun vazgeçilmez boyutlarından biri olan değerlere yönelme veya değerlere aldırma oluşturmaktadır.³⁵⁷ Bu durumda insan değerleri, Camus’nün başkaldırma kavramına etkileyici bir namus ve moral gücü katabilir.³⁵⁸ O halde bir eylem ve etik olanağı bulmak için öncelikle ölümle hesaplaşmak gerekir. Camus, *Sisyphé Efsanesi* adlı yapıtında bu hesaplaşmayı dile getirir. Böylece bu hesaplaşma Camus’nün etik kavramlarının ve değerlerinin de hazırlayıcısı olur.³⁵⁹ Aslında “Camus’nün etiğinde iki temel değere ulaşılır. Birincisi, trajik tatlılığı içinde yaşamın kendisidir. Diğer ise, burada duyumsal dünya ile bir birlik duyumu olarak

³⁵³ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları-310, İstanbul 1946, 2.

³⁵⁴ Jean-Paul Sartre, “Albert Camus’ nün Ölümü Üzerine”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013, 50.

³⁵⁵ Albert Camus, *Defterler 2*, 216.

³⁵⁶ Ali Osman Gündoğan, “Saçmadan Başkaldırı Ahlakına”, 214.

³⁵⁷ Celal Gürbüz, “İnsanın Kapandan Kurtuluş Umudu: Camus’ de Değer İçerikli Bir Bakış”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 49

³⁵⁸ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 286.

³⁵⁹ Mustafa Günay, “Camus’ nün İnsan ve Değer Anlayışı”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 60.

anlaşılan mutluluktur. Bir insanın yaşam ve mutluluk hakkı tanımlaması Camus'nün temel törebilimsel talebidir ve her zaman için böyle kalmıştır.”³⁶⁰

Başkaldırma kavramı, siyaset felsefesinde yer alan bir kavram olmasına rağmen Camus, bu kavramı etik ve değer felsefesiyle bağlantılı olarak kullanmaktadır. Başkaldıran kişinin istekleri her zaman siyasal istekler olmayabilir; ancak başkaldırı eylemi siyasal bir eylem, siyasal sonuçları olan eylemdir. Bu durumda başkaldırı, hem eylemin temelinde yatan istemenin niteliği hem de toplumsal boyutundan dolayı siyasal bir boyut kazanmaktadır.³⁶¹ Dolayısıyla Camus, saçma felsefesinde intihar kavramından hareketle bir etik oluştururken; bu etiğe, başkaldırma felsefesindeki cinayet kavramından yola çıkarak farklı bir yön vermektedir.

Camus açısından içinde yaşanılan dünya “öldürmenin haklı görüldüğü, insan yaşamının hiçe sayıldığı bir dünya”³⁶² görünümündedir. Ona göre bu, içinde yaşadığı çağın en önemli siyasal sorunudur. Camus, bu soruna *Başkaldıran İnsan* adlı eserinin Tarihsel Başkaldırma bölümünde yer verir. Söz konusu bu bölümde devrimleri ele alan Camus, “başlıca devrimler biçimlerini ve özgünlüklerini öldürmeden alır. Hepsi ya da hemen hepsi insan-öldürücü olmuştur”³⁶³ ifadesiyle sorunu daha geniş bir şekilde ele alırken; devrimlerin temelinde ‘her şeye izin vardır’ söyleminin bulunduğunu, bu yüzden başkaldırı mantığıyla örtüşmediğini dile getirir. Zira Camus'nün ortaya koyduğu başkaldırıda her şeyden önce bir sınırın varlığı söz konusudur. Dolayısıyla Camus, bir sınır etiği önermektedir:

*“Camus'nün bir sınır etiği önerisi, metafizik, dinsel ve tarihsel kimi başkaldırı biçimlerinde tanık olunan devlete, inanca ya da ideolojiye mutlak ve kesin bir itaatin insan doğasının adil ve özgür, dayanışmacı ve kollektif istemlerine aykırı talep ve uygulamaları içerdiği çözümlemelerine bağlıdır.”*³⁶⁴

Camus, sınır kavramını gerçek bir başkaldırmanın temel ilkesi olarak görmekte; özgürlük ve adalet konusunda da bu sınır kavramından yararlanmaktadır:

³⁶⁰ Braun-Master, 30.

³⁶¹ Tepe, 35.

³⁶² Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 59.

³⁶³ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 134.

³⁶⁴ Gürbüz, 56.

*“Gerçek başkaldırma, sınırlarını bildiği için, adalet ve özgürlük alanında göreliliğe önem verir. ... Salt özgürlük ve salt adalet birbiriyle uzlaşamaz, ama göresel adaletle göresel özgürlük her ikisi de başkaldırma değerlerinin korunması ile uğraşacak olurlarsa, sonunda bunlar arasında bir uyumu gerçekleştirecekler ve her ikisinin de doyurucu bir ölçüsünü bulacaklardır.”*³⁶⁵

Görüldüğü gibi Camus için önemli olan ikisini uzlaştırmaktır. Kendisi bunu “bizce sorun, adaletle özgürlüğü uzlaştırmaktır. Yaşamın herkes için özgür ve herkes için adaletli olması, hepimizin isteyeceği bir şeydir”³⁶⁶ sözleriyle dile getirir. Başkaldırmanın temelinde yatan bir diğer önemli ilke ise dayanışma kavramıdır. Bu kavramın açığa çıktığı en temel eser ise Camus’nün *Veba* adlı romanıdır. Bu romanın kahramanı olan Dr. Rieux, insan dayanışmasından hareketle hem kendi bireysel varlığının hem de insanlık idealinin bilincine varan biri olarak karşımıza çıkar.³⁶⁷ Zira Dr. Rieux :

*“Bir tür cinayet nedeniyle tanıklık etme durumunda kalarak, iyi niyetli her tanığın yapması gerektiği gibi, belli bir sakınımlı elden bırakmamıştır. Ama aynı zamanda da, dürüst bir yüreğin kurallarına uygun olarak, isteyerek kurbanın tarafını tutmuş ve insanları, aynı kenti paylaştığı insanları, yalnızca aşk, acı, sürgün gibi ortak inançları çevresinde birleştirmek istemiştir.”*³⁶⁸

Başkaldırma öldürme karşısında yaşatmayı, baskı karşısında özgürleştirmeyi, insana acı çektiren bir düşünce karşısında, insanı mutluluğa götürecek bir düşünce ve eylem felsefesini benimsemektedir. Dolayısıyla başkaldırma felsefesinde, insana sabit bir ilke ya da mutlak bir ideoloji dayatılmaz; sadece insanca yaşanabilir bir toplumun önündeki engellere karşı çıkmak, onları ortadan kaldırmaya çabalamak amaçlanmaktadır.³⁶⁹ Bu yüzden Camus’nün, bu türden bir başkaldırma felsefesi geliştirdiğine dair bir çıkarımda bulunulabilir. Bu açıdan bakıldığında onun başkaldırma felsefesinde bir tür hümanizm açığa çıkmaktadır. Öyleyse insana ve insan yaşamına önem veren Camus’nün hümanizmin savunucularından olduğu söylenebilir. 1957’de

³⁶⁵ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 155-156.

³⁶⁶ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 81.

³⁶⁷ Ali Osman Gündoğan, “Saçmadan Başkaldırı Ahlakına”, 215.

³⁶⁸ Albert Camus, *Veba*, (Çev. : Nedret Tanyolaç Öztokat), Can Sanat Yayınları, 18. Basım, İstanbul Şubat 2013, 296.

³⁶⁹ Mehmet Akif Tutumlu, “Albert Camus’ nün *Doğrular* Adlı Oyununda Hak ve Adalet Metafiziği”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013, 92.

insana odaklı yazmış olduğu eseriyle kazanmış olduğu Nobel Edebiyat Ödülü bu duruma kanıt teşkil edebilir.³⁷⁰ Dolayısıyla denilebilir ki:

“Camus’nün kırk altı yaşında ölümü yalnız Fransa için değil, Avrupa ve bütün dünya için de bir trajedi olmuştur. Arkasından yas tutmamız gerekir, çünkü çok yetenekli ve önemli bir yazardı, ama onun için yas tutmamızın gerçek nedeni, gerek yaşantısında, gerek eserlerinde, Camus’nün Fransız moralini ve vicdanını en katıksız ve etkileyici şekilde ortaya koymuş olmasıdır.”³⁷¹

Ölümüyle Camus silinmediği gibi tarihe de gömülmedi. Yaşamı hâlâ önünde uzanmaktadır. Onun deneysel ruhu, adalet ve tolerans anlayışı yazılarında hala açığa çıkmaktadır. Tutkuyla ve açık bir şekilde dogmatizmle savaşıyan Camus, cesurca baskıyla mücadele etti ve özgürlüğe umutlu bir şekilde hizmet etti. Dolayısıyla Camus, sadece geçmiş çağın vicdanı olarak değil bizim vicdanımız olarak da görülmektedir.³⁷² Bu yüzden denilebilir ki başkaldırısını adalet ve sorumluluk duygusu, özgürlük vurgusu etrafında ortaya koyan Camus’dan çağımızın alması gereken çok şey var.

³⁷⁰ Yöney, 92.

³⁷¹ John Cruickshank, “Albert Camus’ ye Övgü”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013, 245.

³⁷² Bronner, 166.

İKİNCİ BÖLÜM

NURETTİN TOPÇU VE FELSEFESİ

1909-1975 yılları arasında yaşamış olan Nurettin Topçu, felsefeci kimliğinin yanı sıra ahlak, edebiyat gibi çeşitli alanlarda eserler vermiş, kendisini bu ülkenin gençlerine adanmış ender şahsiyetlerden biridir.

Nurettin Topçu'nun fikir dünyasının oluşmasında içinde yaşadığı çağın ve aldığı eğitimin önemli bir yeri vardır. Lütfü Şehsuvaroğlu'nun da belirttiği gibi “Balkan bozgununun izleri ve Birinci Dünya Savaşı'nın üç İstanbul'u, işgal altındaki İstanbul'un hissiyatı, onu memleket meselelerine hazırlayan en etkili ortamı oluşturmuştur. Diğeri de şüphesiz ki aldığı iyi eğitimidir.”³⁷³ “Nureddin Topçu önce Bezmialem Valide Sultan, sonra da Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi'ni birincilikle bitirdi. Bir edebiyat öğretmeni sayesinde İstiklal Marşı Şairi Mehmet Akif'i tanıdı, çok sevdi ve Safahat'ı elinden düşürmedi. Çocukluğunda Nureddin Topçu, evde kitap biriktiren ve çok okuyan bir kitap dostudur.”³⁷⁴ Hatta yakın arkadaşı Mehmet Sırrı Tüzeer, Topçu'nun elinden hiç kitap düşmediği için, babasının kasaplık mesleğini de göz önünde bulundurarak ona kasab-hisab-kitab diye seslendiğini ifade eder.³⁷⁵

Nurettin Topçu liseyi de birincilikle bitirir. Daha sonra Avrupa sınavlarına girip Fransa'da yükseköğrenim hakkını kazanır. Lisansını geliştirmek amacıyla önce Bordo Lisesi'ne başlayan Topçu, bir yıl sonra Strasburg Üniversitesi'nde felsefe tahsiline başlar. Topçu'nun buradaki üniversite hayatı okul-ev-kütüphane üçgeninde geçer. Bu sırada psikoloji, güzel sanatlar, genel felsefe ve mantık, çağdaş sanat tarihi, sosyoloji, ahlak son olarak sanat ve arkeoloji lisanslarını da tamamlar.³⁷⁶ Böylece “üniversite tahsilini tamamlayan Topçu, Sarboune'da doktora yapmıştır. Burada doktora yapan ilk Türk öğrenci unvanıyla da üniversitenin gönderine Türk bayrağını çekirmiştir.”³⁷⁷

³⁷³ Lütfü Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu*, Elips Kitap, Ankara Mayıs 2011, 59.

³⁷⁴ Mehmet Sılay, *Fikir Dünyamızın Yıldızlarından Nurettin Topçu*, (Haz: H. Ahmet Menteş), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, 15.

³⁷⁵ Mehmet Sırrı Tüzeer, “Nurettin Topçu”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 177.

³⁷⁶ Sılay, 15.

³⁷⁷ Lütfü Şehsuvaroğlu, *Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu*, 60.

Nurettin Topçu, Fransa’da iken Maurice Blondel, Remzi Oğuz Arık ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile tanışır. Bu üç fikir ve bilim adamının Topçu’nun düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.³⁷⁸ Topçu’yu etkileyen bu üç fikir adamlarından ilki olan Blondel, 1861-1949 yılları arasında yaşamış bir Fransız katoliki³⁷⁹ olmasının yanı sıra modernizmin temsilcisi sayılan spiritüalist, irrasyonalist bir Fransız filozofudur.³⁸⁰ 1893’te *L’action* adlı teziyle Fransız düşünce dünyasına girmiş; ancak felsefe üstü bir yaklaşımı savunmakla eleştirilmiştir.³⁸¹ Bu durum, üniversiteye geç atanmasına sebebiyet vermiş dolayısıyla 1895’te Lille’de doçent, 1897’de Aix-en-Provence’da profesör olmuştur.³⁸² 1927 yılına kadar Aix’de öğretmenlik yapan Blondel, 1927 yılından sonra gözleriyle ilgili yaşadığı sağlık problemlerinden ötürü ve hatta kör olması nedeniyle erken bir inzivaya çekilmiştir.³⁸³ Blondel Aix’teki evinde ya da farklı mekânlarda seminer ve toplantılar vermeye devam etmiş, Topçu da 1928’den itibaren bu toplantılar vesilesiyle Blondel’in yakın bir öğrencisi olmuştur.³⁸⁴

İnsan hareketlerinin aile, toplum, devlet ve insanlık basamaklarından geçip, Allah’a doğru ilerlemede olduğunu söyleyen Blondel, hareket felsefesinin kurucusudur. Nurettin Topçu da hareket felsefesine bağlı bir düşünür olarak karşımıza çıkar.³⁸⁵ Blondel’in Topçu üzerindeki etkisinin yoğunluğu, daha önce belirttiğimiz gibi çıkardığı dergiye hareket adını vermesinden de anlaşılabilir. Nitekim hocası Blondel’de bulduğu hareket düşüncesinin, Topçu’yu mistik din algısının içe-kapanma, iradesizlik, düşünceden ve dünyevi meselelerden uzaklaşma gibi tehlikelere karşı koruduğu söylenebilir.³⁸⁶ Bu yüzden “Nurettin Topçu’nun çeşitli eser ve makalelerinde Maurice Blondel’in adı sık sık geçmekte; onun hareket felsefesinden örnekler verilmekte ve

³⁷⁸ Lütfü Şehsuvaroğlu, *Nurettin Topçu*, Alternatif Yayınları, Ankara Eylül 2002, 14.

³⁷⁹ Şenol, 199.

³⁸⁰ Ali Osman Gündoğan, *Blondel’ in Felsefesi ve Türkiye’deki Etkisi*, 5.

³⁸¹ Sadettin Elibol, “Muhafif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık*, (Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, cilt 5, 267.

³⁸² Maurice Blondel, “Sunuş”, *Mistisizm*, 1. Baskı, (Çev. :Özkan Gözel), (Editör: Asım Onur Erverdi), Dergâh Yayınları, İstanbul Ocak 2008, 5.

³⁸³ Ali Osman Gündoğan, *Blondel’ in Felsefesi ve Türkiye’deki Etkisi*, 6.

³⁸⁴ Mehmet Birgül, *İrade Hareket İsyân, Nurettin Topçu’nun Entelektüel Biyografisi*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, 143.

³⁸⁵ Mustafa Kök, “Önsöz”, Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 18.

³⁸⁶ Necmeddin Kemal, *Nurettin Topçu’nun Düşüncesinin Kaynakları ve Kapitalizme Bakışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009 22.

İslâmın spiritüel süzgecinden geçirildikten sonra Türk düşünce hayatına sunulmaktadır.”³⁸⁷

Topçu’nun Fransa’da iken etkisinde kaldığı ikinci isim, barlardan çıkan Anadolu gençlerin yakasına sarılıp ‘Söyle bakalım bugün Anadolu için ne yaptın?’ diye sorgulayan³⁸⁸ Remzi Oğuz Arık’tır. 1899-1954 yılları arasında yaşamış olan Arık, Türkiye’deki milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin önemli isimlerinden biri³⁸⁹ olmakla beraber 1922’de başlayan memleketçi hareketin en sebatlı mensupları³⁹⁰ arasında yer alır. 1926 yılında devlet sınavını kazanan Arık, Cumhuriyet döneminde yurtdışına gönderilen ilk öğrenci grubunun içerisinde bulunmaktadır. Fransa’da kaldığı altı yıl boyunca Sorbonne Üniversitesi’nde ‘Sanat Tarihi’, Louvre Arkeoloji Enstitüsü’nde Arkeoloji okumuştur.³⁹¹ Topçu’nun Arık’la tanışması 1930 yılına denk gelir. Bu tanışıklık kısa zaman içinde yerini köklü bir dostluğa bırakmış ve Topçu kendisinden on yaş büyük olan Arık’a her zaman derin bir saygı duymuştur.³⁹² Topçu’ya Fransa’daki tahsil hayatı boyunca önemli katkıları olan Remzi Oğuz Arık³⁹³ için, Anadolu gençlerin yol göstericisi denilebilir. Topçu’nun şu sözleri bunu doğrular niteliktedir:

*“Remzi Oğuz’u ilk tanışışmada, onu bir havari olarak gördüm. Şarktaki facianın aşkını Garbın varoşlarına ulaştıran ilk Hristiyan doktorları gibi, Anadolu’nun güneşi olan bu muazzam insan da Paris’te Anadolu’nun bir remzi, sembolü olmuştu. Evvelâ Garba gidişin şaşkınlığıyla yüklü olan ve Paris’in şiddetle sarsıcı hayat dalgası altında nefesi kesilen Türk gençlerinin yanına koşuyor, hepsine yardım elini uzatıyor, sevgi dolu kalbini açıyor ve daha ilk anda ona bir mücahit olacağını müjdeliyordu.”*³⁹⁴

Remzi Oğuz’un Topçu’nun birtakım sosyal ve siyasî meseleleri daha ciddi biçimde fark edip ele almasında ve ortaya koyacağı düşüncelerin belli bir yöne doğru

³⁸⁷ Hüseyin Öztürk, “Nurettin Topçu’da Hareket Düşüncesi”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 120.

³⁸⁸ Dural, 266.

³⁸⁹ Hayati Tüfekçioğlu, “Remzi Oğuz Arık”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık*, (Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, Cilt 5, 448.

³⁹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken yayınları, İstanbul 1966, 485.

³⁹¹ Tüfekçioğlu, 450.

³⁹² Birgül, 186.

³⁹³ Lütfü Şehsuvaroğlu, *Nurettin Topçu*, 34.

³⁹⁴ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, Dergâh Yayınları, 2.Baskı, İstanbul Nisan 2009, 86.

gelişmesinde³⁹⁵ de katkısının olduğu söylenebilir. Arık'ın etkisinin yoğunluğu ise Topçu'nun şu sözlerinde açığa çıkmaktadır:

*“Bu adamdan kurtulmak kabil mi? Kurtulmadık! Ona teslim olduk. Neslimin bedbaht çocukları! Siz onu yakından tanımadınız. İtiraf ediyorum: Bu adam uykularımıza nüfuz etti. Şuurumuzun altındaki mahrem muntakalara girdi; bu adam şahsiyetlerimizi yoğurdu.”*³⁹⁶

Topçu'nun etkilendiği son kişi ise 1901-1974 yılları arasında yaşamış olan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'dur. Fındıkoğlu'nun aralarında Remzi Oğuz'un da yer aldığı Anadoluçuluk hareketinin içinde yer alması ve Anadolu merkezli yeni bir milliyet tanımını kurmak için özellikle Gökalp tarafından ileri sürülmüş büyük Türklük tasavvurunu eleştirmesi³⁹⁷ Topçu'nun etkilendiği noktalar olabilir. Fındıkoğlu'nun Anadoluçuluğu, Cahit Tanyol'un “Fındıkoğlu kökeni Anadolu'ya bağlı aydınların prototipiydi. Davranışında, yürüyüşünde bir çeşit Anadolu aydını çelebiliği hissedilirdi”³⁹⁸ sözlerinde ifadesini buluyor gibidir. Ancak Topçu'ya göre zamanla Fındıkoğlu, Anadoluçuluk hareketinden uzaklaştı ve “Strasburg'da bulunduğu yıllar içinde yalnız ilmin ve Avrupalılaştırmanın vatani kurtaracağına inandı. Avrupa'nın düzenli hayatına ve fikir hürriyetine hayrandı. Bu ideal düzene milletini sokacak tek çarenin en geniş mânası ile medenileşmek olduğunu söylüyordu.”³⁹⁹ Bu yüzden Topçu, aralarında Fındıkoğlu'nun da bulunduğu Anadoluçuların, davanın sadece ismini bulduğunu lakin içini dolduramadığını ve mahiyetini anlayamadığını dile getirir. Bu gençlerin Anadoluçuluğun bir ahlâk davası olduğunu kavrayamadığını da ekleyen düşünür, bunların asıl kaynaklarından mahrum kaldığını ve uğradıkları baskılar karşısında eğildiklerini kaydeder.⁴⁰⁰ Topçu bu durumu “genç Anadoluçular kaynak olan İslâm ruhunu hiç aramadıklarından az zamanda karanlıkta kaldıklarını gördüler”⁴⁰¹ dizeleriyle dile getirmektedir. Öyleyse Topçu açısından Fındıkoğlu, ilk başlarda Anadoluçuluk hareketinin önemli bir ismi iken, zamanla siyasi baskı ve Batı'daki

³⁹⁵ Birgül, 201.

³⁹⁶ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 91.

³⁹⁷ Birgül, 207.

³⁹⁸ Cahit Tanyol, “Hocamız Fındıkoğlu”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, [Erişim Tarihi: 18.10.2016] <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/view/1023006309/1023005833>

³⁹⁹ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 154.

⁴⁰⁰ Birgül, 209,210.

⁴⁰¹ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 156.

öğrenim yıllarının da etkisiyle, yönünü kaybeden ve Anadoluculuğun özünden uzaklaşan bir karakter⁴⁰² görünümündedir.

Maurice Blondel, Remzi Oğuz Arık ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun yanı sıra Topçu'nun Fransa'da iken Louis Massignon ve Bergson'un da etkisinde kaldığını belirtmek gerekir. Zira Topçu, Blondel'in hareket felsefesinden etkilendiği gibi, Bergson'un statik/dinamik din ayrımını göz önünde bulundurarak oluşturduğu; hareket, aşk ve yaratıcılık temeline dayanan bir mistisizmin, Hristiyan ve İslam dinine has bir durum olduğu görüşlerinden de etkilenmiştir. Ayrıca Massignon'un İslam mistisizminin Kuran-ı Kerim'den doğduğuna dair görüşlerinden ve Hallac-ı Mansur üzerine yaptığı araştırmalarından da etkilenmiştir.⁴⁰³ Dolayısıyla kendi isyan ahlakını bu etkileşimler bağlamında ortaya koymuştur.

Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasının ana özellikleri “ahlâk” ortak paydasında toplanabilir⁴⁰⁴ bir yapı arz ettiğinden onun aslında bir ahlâk teorisyeni⁴⁰⁵ olduğu söylenebilir. Bu yüzden onun İsyân ahlakına geçmeden önce, ahlakla ilgili düşüncelerine yer vermek kanaatimizce isyan ahlakının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Zira “bir ahlâk eylemi ile isyan eylemini ortak kılan özellikler, isyan eylemini ahlâk eylemi biçiminde anlamamıza imkân tanır.”⁴⁰⁶

Bedia Akarsu ahlâkı, “belli bir dönemde belli insan topluluklarınca benimsenmiş olan, bireylerin birbiriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin toplamı”⁴⁰⁷ olarak tanımlamaktadır. Öyleyse en genel manada “ahlâk, bir cemiyetteki insan münasebetlerinin, yâni o cemiyetteki yaşama tarzının bir mahsulüdür.”⁴⁰⁸ Topçu'ya göre ahlâk ise hayvanî hayattan insanî hayata geçiş⁴⁰⁹ olduğu

⁴⁰² Birgül, 202.

⁴⁰³ Mustafa Kara, “Nurettin Topçu'nun Tasavvufî Düşüncesi”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 22,23.

⁴⁰⁴ Mehmet Sarıtaş, “Nurettin Topçu”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık*, (Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, Cilt 5, 261.

⁴⁰⁵ Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ocak 2008, 194.

⁴⁰⁶ Ali Osman Gündoğan, “Bir İsyân Ahlakı Mümkün müdür?”, [Erişim Tarihi:25.04.2016] <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Bir-Isyan-Ahlaki-Mumkun-Mudur.pdf>

⁴⁰⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 18.

⁴⁰⁸ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, (Haz: R. Güler, E. Kılınç), Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, 23.

⁴⁰⁹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2011, 91.

gibi insan hareketlerinin metafiziğidir aynı zamanda. Öyleyse prensipleri ne olursa olsun her ahlâk bir değer sistemine bağlanmakta ve metafizik mahiyetini buradan almaktadır.⁴¹⁰ Bu prensiplerin, davranışlarımızın deneyinden çıkarıldıklarına veya doğuştan bizde bulunduklarına göre ahlâk sistemlerini gruplara ayırabileceğimizi dile getiren Topçu, bunun yanı sıra duyguyu temele alan ahlak sistemleri ve dini ahlakların da olduğunu kaydeder.⁴¹¹

İlk olarak akla dayalı ahlâk sistemlerini değerlendiren Topçu'ya göre Sokrates, Platon, Aristoteles, İskolastik filozoflar ve Ansiklopedist Aydınlanma düşünürleri bilgi ve erdemin aynı olduğu yanılışına kapıldığından ve insanı ahlaklı kılmak için öğretmenin yeterli olduğunu düşündüklerinden ahlakın gerçek alanından uzaklaşmışlardır.⁴¹² Akla dayalı ahlak sistemlerinden metafizik ahlakı ve Kant'ın ödev ahlakını değerlendiren Topçu, metafizik ahlakların başında Yunan ahlakının geldiğini söyler. Bu ahlakın gayesi ise mutluluktur ve en yüksek mutluluğa hakikatin tanınmasıyla varılır.⁴¹³ Temele mutluluğu koyan, “yaşamın anlamını mutlulukta bulan, insan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören ahlâk öğretisi”⁴¹⁴ eudaimonizm olarak adlandırılır. Eudaimonizmi benimseyen düşünürlerin farklılaştığı nokta ise mutluluğa nasıl ulaşılabileceği sorusudur. Kimine göre mutluluğa haz elde ederek ulaşılabileceği gibi, ona adalet, cesaret, hikmet ve ölçülülük benzeri erdemler yoluyla da ulaşılabilir.⁴¹⁵ Aslında “biz ihtiraslarımızı yendiğimiz için mutlu olmuyoruz; mutlu olduğumuz için ihtiraslarımızı yenebiliyoruz”⁴¹⁶ diyen Topçu'nun da bir bakıma eudaimonist olduğu söylenebilir. Şöyle ki Topçu'nun amacı, içinde yaşadığımız bu dünyada mutlu bir birey ve toplum oluşturma yanı sıra öte dünyada Allah'ın rızasını kazanarak ebedi saadete ermektir. Ancak Topçu'yu diğer eudaimonist düşünürlerden ayıran nokta ferdiyetçi değil toplumsal mutluluktan yana olduğu gerçeğidir.⁴¹⁷

Akla dayalı ahlak sistemlerinden ikincisi olarak Kant'ın ödev ahlakını değerlendiren Topçu, Kant için şöyle der:

⁴¹⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 56.

⁴¹¹ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh yayınları, İstanbul Kasım 2012, 155.

⁴¹² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 32.

⁴¹³ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 162.

⁴¹⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 129.

⁴¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 167,168.

⁴¹⁶ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 164.

⁴¹⁷ Hüseyin Karaman, *Topçu'da Ahlak Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000, 13,14.

“Ona göre ahlaki davranışlarımızı idare eden akıldır. Ancak bu, eşyanın bilgisini veren teorik akıldan ayırdır. Hareketlerimizi idare eden bu akla Kant pratik akıl adını verdi. Onun pratik akıl dediği vicdan, ödevi ortaya koyucudur. Ödev, vicdanın kesin ve mutlak emri (imperatif catégorique)dir. Kant bu ödev kavramına belli bir konuyu koymamıştır. Ona göre vicdanın hür olarak ortaya koyduğu emir, ahlâkîdir ve bu emre uymak ahlaklılıktır.”⁴¹⁸

Oysa Topçu’ya göre “pratik akıl, evrensel olabilen ve özünde iyinin nüsvesini taşıyan hareketten uzaktır. Fertten doğarak evrensel nizama uzanan fikir ve somut inanç ile bir hareketin yaşanması, onun bizzat uygulanmasını gerektirir. Böyle bir hareketin bilgisi de kesinlikle somut ve evrenseldir.”⁴¹⁹ Yani “erdemli olmak, erdemin bilgisine sahip olmakla değil, erdemi yaşamakla tanımlanabilir”⁴²⁰ ancak.

Deneye dayalı ahlakların egoist (bencil), altruist (özgeci) ve biyolojik ahlak olmak üzere üç şekli olduğunu kaydeden Topçu⁴²¹ deneycilerin temel yanılgısını, ahlaki hakikatlerin olgu hakikatleri değil, zaruret hakikatleri olduğunu unutmamasında bulur. Topçu’ya göre deneyciler hareketin içindeki iradeyi incelemeyip, haz ve mutluluk, sosyal veya ferdi menfaat gibi hareketin ortaya çıkardığı birtakım genel sonuçları incelemekle yetinmişlerdir. Her hareketin gayesinin kendi şeklinin mükemmeline ulaşmak olduğunu vurgulayan Topçu, bunların hiçbirinin ahlaki hareketlerin gerçek gayelerinden olmadığını dile getirmektedir.⁴²²

Duygu ahlaklarına göre ise ahlak ideeline akılla ulaşamadığı gibi, hayatın gayesi de zevk olamaz. Hayatın gayesi kalpteki yüksek duyguların doyumunu aramak olabilir. İnsanlar arasındaki eşitsizlik kötülüğün ilk kaynağıdır. Eşitsizlik ise insanlar arasındaki dayanışma ihtiyacından kaynaklanır. Dayanışma insanı birbirine esir etmiştir.⁴²³ Yeri gelmişken burada sosyal dayanışma ahlaklarından da söz edilebilir. Topçu’ya göre “bilgilerimizin kaynağını cemiyette bulan bu görüş, geçen asrın sonunda sosyolojiyi ilim haline getiren Emile Durkheim tarafından ortaya koyulmuştur.”⁴²⁴ Topçu, Durkheim ile başlayan sosyolojizm akımının biri tecrübi, diğeri akılcı iki ilkeyi iyilikle

⁴¹⁸ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 164.

⁴¹⁹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 33.

⁴²⁰ Fırat Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması-“İsyân Ahlakı” Kavramının Etik-Felsefi Temelleri ve Nurettin Topçu’ nun Felsefesi*, Yedi İklim, İstanbul 2007, 31.

⁴²¹ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 156.

⁴²² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 33.

⁴²³ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 165,166.

⁴²⁴ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 71.

vazifeyi bağdaştırmaya çalışan bir tür dayanışmacılık olduğunu söyler. Oysa bu durum çatallı bir ilke doğurmaktadır. Neticede bu iki ilkedен hangisinin diğerine baskın çıkacağı bilinmediği gibi, iyiliğin tercih edilmesi halinde faydacılık hatasına düşülmekle beraber vazife tercih edildiği anda ise bu ilkenin belirsiz, bulanık ve karanlık olduğu gerçeğiyle karşılaşırız.⁴²⁵

Durkheim açısından “ferde nazaran üstün olan realite, cemiyettir.”⁴²⁶ Bu yüzden “Durkheim, cemaata bağlılığın başladığı yerde ahlâkın başladığını söylüyor.”⁴²⁷ Oysa Topçu’ya göre sosyal dayanışma doktrinlerinin ortaya koyduğu ahlâk, uysallık ahlâkıdır. Uysallık ahlâkında mutluluk ve faydaya yönelik bir dayanışma söz konusudur. Ahlâk kurulmamakta ancak toplumsal işlevleri bakımından varsayılmaktadır.⁴²⁸ O halde “uysallık, canlı varlığı idare eden, kendini çevreye uydurma kanununun cemiyette devamıdır”⁴²⁹ denilebilir. Topçu, sosyolojik ahlâk doktrinlerinin akılcı yönde geliştirilmesinden ise namuslu adam ahlâkının doğduğunu dile getirir. Namuslu adam gözlerini kapayıp, vazifesini yapan adamdır. Zira vazife, toplum tarafından kendisine verilen işin adıdır.⁴³⁰ Topçu’ya göre bu ahlâkın bizde yayılmasına sebep olan kişi Ziya Gökalp’tir. Gökalp’in “Benim hakkım, menfaatim, arzum yok/ Vazifem var, başka şeye lüzum yok/ Aklım, gönüm düşünmezler duyarlar/ Ondan gelen emre uyarlar/ Gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım”⁴³¹ dizelerinde namuslu adam ahlâkının saklı olduğu söylenebilir. Bu yüzden Topçu, Gökalp’in hatası yüzünden, daha uykudan gözünü açmadan gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım diyen bir topluluğun türediğini kaydeder.⁴³² Dolayısıyla namuslu adam ahlâkı da tıpkı sosyolojik ahlâkta olduğu gibi insanı uysallığa, kör bir itaate sürükler.⁴³³

Son olarak dinî ahlâkı değerlendiren Topçu’ya göre bu ahlâk, gerçek mutluluğu Allah’ın iradesine uymada aramaktadır. Asıl gayesi ölüm ötesi mutluluktur. Bu, halkın dinî ahlakıdır. Ancak mistiklerle mutasavvıfların dinî ahlâkı bundan farklıdır. Onlar,

⁴²⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 34.

⁴²⁶ Nurettin Topçu, *Felsefe*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Haziran 2011, 71.

⁴²⁷ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 47.

⁴²⁸ Fırat Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması*, 32.

⁴²⁹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Aralık 2011, 46.

⁴³⁰ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, 34.

⁴³¹ Ziya Gökalp, “Vazife”, [Erişim Tarihi:12.04.2017], <http://www.turkulkusu.com/ziya-gokalp-siirleri>

⁴³² Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 167.

⁴³³ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 35.

sevgi yoluyla Allah’a ulaşmak ister. Dinî ahlâk, akla değil imana dayanır. Bu yüzden aşka muhtaçtır.⁴³⁴ Topçu, ele aldığı bu ahlâk sistemlerinden sonra temeline sorumluluk kavramını yerleştirdiği kendi ahlâkını ortaya koyar. Ona göre, bütün ahlâk doktrinleri sorumluluğu olumsuz açıdan ele almıştır. Onların ilgilendiği, şu veya bu kötü fiilin gerçekleşmesinden doğan sorumluluktur. Dolayısıyla onlar için sorumluluk, kendimizi korumaya yarayan bir kuvvetten ibaret olup, bir hareketin sebebi değildir. Oysa Topçu, kendi ahlâk anlayışıyla beraber sorumluluğun hareketin bizzat sebebi olduğunu söyler.⁴³⁵ Topçu’nun temeline sorumluluğu yerleştirdiği bu ahlâk anlayışının vardığı noktanın isyan olduğu ve bu isyanın en temel ifadesinin de Hallac’ın “Ene’l Hakk=Ben Hakikatim” sözünde saklı olduğu söylenebilir. Bu durumda Topçu’nun ortaya koyduğu ahlâk isyan ahlakıdır.

İsyan Ahlâkı ya da asıl adıyla *Comformisme et Révolte* Nurettin Topçu’nun en temel eserinin adıdır. Eserin iki ayrı tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Mustafa Kök ve Musa Doğan tarafından tercüme edilirken⁴³⁶ ikincisi bizzat yazarı tarafından tercüme edilmiştir.⁴³⁷ İki ayrı tercümeyle sahip oluşumuzun önemine değinen Ali Utku, dikkatimizi her iki tercümenin de başlık olarak eserin orijinal adı olan *Conformisme et Révolte: Esquisse d’un Psychologie de la Croyance* karşılığı olarak *İtaatkârlık ve İsyan: Bir İnanç Psikolojisi Taslağı*’nı değil de *İsyan Ahlakı* başlığının seçilmesine yöneltir. Utku’ya göre Topçu’nun *İrâdenin Davası, Kültür ve Medeniyet* adlı eserlerinde yer alan iki makalenin *İsyan Ahlakı* başlığını taşıması, her ne kadar Topçu’nun *Conformisme et Révolte*’ta sunulan ahlâk öğretisini özetliyor görünse de bu durum belki kendisinin *İsyan Ahlâkı* olarak adlandırdığı tezini haklılaştırabilir. Ancak doktora tezinin *İsyan Ahlakı* başlığıyla sunulmasını haklılaştırabilecek bir nitelik taşımaz. Dolayısıyla Utku, bu durumda sadece *Conformisme et Révolte* (İtaatkârlık ve İsyan) başlığının değiştirilmediğini aynı zamanda eserin *Esquisse d’un Psychologie de la Croyance (Bir İnanç Psikolojisi Taslağı)* alt başlığının da çıkarılmış olduğunu belirtir.⁴³⁸

⁴³⁴ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 171.

⁴³⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 35.

⁴³⁶ Bknz: Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, (Çev. : Mustafa Kök, Musa Doğan), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013

⁴³⁷ Bknz: Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*, (Haz. İsmail Kara, M. Fatih Birgül, Rıdvan Özdiç), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Kasım 2015

⁴³⁸ Ali Utku, “Nurettin Topçu: İtaatkârlık ve İsyan Bir İnanç Psikolojisi Taslağı”, *Temâşa*, Sayı:5, 41. [Erişim Tarihi: 23.11.2016], <http://www.temasa.org/wp-content/uploads/2016/sayi5/33-48.pdf>.

2.1. HAREKETTEN İRADEYE GEÇİŞ

Topçu, isyan ahlâkını ilk olarak hürriyet probleminden hareketle ortaya koymaya çalışır. Zira ona göre “...isyan, insan hareketlerinde hürriyetin varlığını gerektirir.”⁴³⁹ Bütün beşeri faaliyetlerin temelinde hürriyet bulunmaktadır. Bu yüzden Topçu ahlak sahasındaki düşüncelerinin temeline hürriyeti koymuştur.⁴⁴⁰ Topçu’ya göre bizler “hürriyetin tarifini biliriz. Fakat asıl mesele hürriyetin tarifi değil kendisidir.”⁴⁴¹ Bundan dolayı Topçu, öncelikle hürriyetin var olup olmadığını ortaya koymaya çalışır. Topçu açısından hür olduğumuzun bilinci hürriyetimizin ilk delilidir. Bunun yanı sıra zihni cehd(çaba) duygusu, hürriyetimizin bir başka delili olarak karşımıza çıkar. Hürriyetimizin son delili ise yaratıcılıktır. Zira yaratıcılık, hürriyetimizin eser halinde gözükmesidir.⁴⁴² Hürriyetimizin varlığını bu üç delil de toplayan Nurettin Topçu, “evvela hürriyet nedir”⁴⁴³ diye sorar ve hürriyeti “içten veya dıştan, iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın, bizzat kendi seçimi ile kendi kendisini belli bir harekete zorlamak hususunda iradenin sahip olduğu kudrettir”⁴⁴⁴ şeklinde tanımlar. O halde “Topçu burada, hürriyeti kişinin iradesi ve eylemleri arasında algılamaktadır”⁴⁴⁵ şeklinde bir çıkarımda bulunabilir.

Hareket ve hürriyet arasında bir ilişki kuran Topçu, Spinoza ve Bergson’un hürriyet anlayışlarını eleştirir. Spinoza’da hürriyetin zorunlulukla birleştiğine değinen Necati Öner, Spinoza felsefesinin bir zorunluluk felsefesi olduğunu kaydeder.⁴⁴⁶ Bu felsefeye göre evrende her şey belirlenmiştir. İrade dediğimiz şey olsa olsa düşüncenin bir eğilimi, bir yönelimi olabilir; bu yüzden iradenin zekâdan bir farkı yoktur.⁴⁴⁷ Nitekim Spinoza “irade ve zihin tek ve aynı şeydir”⁴⁴⁸ derken iradenin, tek başına tayin etme gücü olan mutlak ve hür bir yetenek⁴⁴⁹ olmadığını dile getirir. Hareketlerimizin

⁴³⁹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 37.

⁴⁴⁰ Karaman, 58.

⁴⁴¹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 46.

⁴⁴² Nurettin Topçu, *Felsefe*, 97,98.

⁴⁴³ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 150.

⁴⁴⁴ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 97.

⁴⁴⁵ Süleyman Seyfi Ögün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Kitabevi, İstanbul Ocak 2000, 415.

⁴⁴⁶ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982, 40

⁴⁴⁷ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, (Editör: Derya Önder), Say Yayınları, İstanbul 2010, 101.

⁴⁴⁸ Spinoza (2011), *Etika* [Elektronik Sürüm], (Çev. : Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 122.

⁴⁴⁹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 39.

dıştan ve içten çok ve farklı sebepler tarafından zorunlu kılındığını düşünen Spinoza, hareketlerimizde hürriyetin varlığını kabul etmediği gibi, bizim kendimizi hür zannetmemizin sebebini ise hareketlerimizi zorunlu kılan sebepleri bilmeyişimize bağlamaktadır.⁴⁵⁰ Bu açıdan düşünüldüğünde Spinoza için “hürriyet bir vehimdir, kendimizi aldatmaktır.”⁴⁵¹ Genel olarak özetlemeye çalıştığımız Spinoza felsefesini Topçu, birkaç açıdan eleştirmektedir. Topçu’ya göre Spinoza’nın hatası zekâ ve iradenin bir ve aynı şey olduğunu kabul edip, insanın bütün hareketlerini zekânın varlığından çıkarmaktır. Oysa Topçu’ya göre zekâ ve irade farklı şeylerdir, zeka insanın bir kısmına karşılık gelmektedir; ancak bize insanın bütünü veren asıl ilke hareketin kendisidir.⁴⁵² Dolayısıyla Spinoza’nın hürriyetin bir vehimden ibaret olduğuna dair düşüncesini kabul etmenin imkânsızlığını dile getiren Topçu,⁴⁵³ hareketin hür olduğunu, gerçekten hareket etmenin hür olmakla eşdeğer nitelikte olduğunu kaydeder:

*“Hürriyet, hareketin ortaya koyduğu bir olgudur. Spinoza, insanı hem de kendi zekâsıyla birlikte tabiatın bir unsuru haline getirmek istemektedir. İnsanın hür ve evrensel hareketini inkâr ederek, tam esaretini tarif etmekten öteye yaptığı bir şey yoktur. Evrensel olmak için, hareket, içteki merak ve sıkıntının meyvesi olmalıdır ve her hareket insanda daha büyük merak ve sıkıntı, yani endişe meydana getirir. Spinoza’nın arzu ettiği huzur ve sükûn, insan hareketinin mahiyetine aykırıdır.”*⁴⁵⁴

Topçu, Spinoza’dan sonra Bergson’un hürriyet anlayışını değerlendirir. Bergson’un çoğu fikirlerinde olduğu gibi hürriyet fikrinde de sürenin etkisi söz konusudur ve süre Bergson için yegâne gerçeklik⁴⁵⁵ olarak karşımızdadır. Ruhsal bir oluş, bir zihin sentezi olan süre, geçen anların izlerini koruduğundan dolayı şuur için gerçek bir şeydir.⁴⁵⁶ Bergson, hürriyet fikrini ortaya koyabilmek için, ruhî hallerin saf ve birtakım büyüklüklere indirgenemez nitelikler olduğu görüşünden hareket eder. Ona göre ruhi haller, mekâna ait büyüklüklerin ölçülmesi gibi ölçülemezler. Aynı şekilde şuur halleri de nesnelerin mekânda tasavvur edilmesi gibi tasavvur edilemezler. Zira bu

⁴⁵⁰ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 101.

⁴⁵¹ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 75.

⁴⁵² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 50.

⁴⁵³ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 75.

⁴⁵⁴ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 51.

⁴⁵⁵ Nurettin Topçu, *Bergson*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh yayınları, İstanbul Ekim 2011, 32.

⁴⁵⁶ Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul 2013, 80,82.

hallerdeki değişmeler mekânda değil, saf süre içerisinde gerçekleşir.⁴⁵⁷ Demek ki “süre, içimizde geçen zamanla ilgili olarak ruh hallerimizdeki sürekli değişmeyi ifade eder. Süre, geçmiş ile bağlantısını kesmeden yeni bir yaratıştır.”⁴⁵⁸ “Süre içinde şuur kendi olaylarıyla her an kendi kendisini yaratmaktadır. Yaratıcılık ise hürriyetimizin aşıkâr delili oluyor.”⁴⁵⁹ Anlaşılabacağı üzere Bergson, Spinoza’dan farklı olarak hürriyetin varlığını kabul etmektedir; ancak Topçu, tıpkı Spinoza’ya yönelttiği gibi Bergson’a da eleştiriler yöneltir.

Topçu’ya göre Bergson, şuuru tamamıyla inkâr eden bir makine hayatını savunmakta ve saf süreyi bir sıçrama tahtası olarak kullanmaktadır. Saf sürenin yaratıcı olmadığına inan Topçu, süre içerisinde saf bir oluşumun bizi her an kendimize bağlamaktan başka bir işe yaramadığını dile getirir.⁴⁶⁰ Bu yüzden Topçu’ya göre gerek Spinoza gerekse Bergson aynı yanılgıyı paylaşmaktadır:

*“Hürriyetin var olup olmadığını mücerret bir muhakeme ile araştırmak neticesizdir. Bu sebepten onun varlığını reddeden Spinoza gibi, onun ruhtaki yaratıcılıkta barındığını iddia eden Bergson, esasta aynı hataya düştüler. Zira hürriyet düşüncede değil, hareketlerimizdedir.”*⁴⁶¹

“İnsan ancak hareketten sonra gerçekten hür olur.”⁴⁶² Topçu için “hürriyetimizi belirleyen, onu zorunlu kılan, hürriyetimizi asla inkâr edilemez hale koyan unsur...”⁴⁶³ ise sorumluluktur. Sorumluluk sadece hareketten sonra ortaya çıkan bir irade değildir; o aynı zamanda hareketten önce de var olan bir iradedir.⁴⁶⁴ Topçu’ya göre “hareketten evvel, biz bir hareketin mesuliyetini kendimizde taşıyoruz. Hürriyetimiz ancak hareket esnasında gözükür.”⁴⁶⁵ Anlaşılabacağı üzere Topçu’da hürriyet, hareket ve sorumluluk birbiriyle ilintili üç kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Topçu açısından “irade, kendi hürriyetini kazanmadan önce, hatta onu kazanmak üzere esir olmaktadır; tam olarak kendini istemeden önce esirliği istemektedir.”⁴⁶⁶

⁴⁵⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 53.

⁴⁵⁸ Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, 82.

⁴⁵⁹ Nurettin Topçu, *Bergson*, 33.

⁴⁶⁰ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 60,68.

⁴⁶¹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 142.

⁴⁶² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 66.

⁴⁶³ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 94.

⁴⁶⁴ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 143.

⁴⁶⁵ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 205.

⁴⁶⁶ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 71.

“İnsan için gerçek esirlik her taraftan gelen, her çeşit menfaatlara bağlanmaktır”⁴⁶⁷ diyen Topçu aynı zamanda esirliği, iradenin özel bir nesneye bağlanması olarak görmektedir.⁴⁶⁸ Bu durumda Topçu’ya göre insanı esir eden üç şey vardır: Haz, dayanışma, hâkimiyet. Öyleyse “hürriyetini arayan fert, önce bütün bunlardan sıyrılabilmelidir.”⁴⁶⁹ İlk olarak hazzı ele alan Topçu için haz, hakiki olarak istenmiş değildir. O daha çok irade yokluğunun eseri olarak karşımızdadır.⁴⁷⁰ Bu açıdan bakıldığında haz, hayatın gelişmesine ayak bağı olmaktadır. Ancak hayati hazzın pasifliği içinde doğan şuur, onu aşmak zorundadır. Şuur, hazdan bezgin düştüğü an, onunla zıtlaşır ve ona karşı isyan eder. Böylece haz harekete gereken enerjiyi sağlayan hayat kaynağı haline gelir.⁴⁷¹ Topçu’ya göre harekete gereken enerjiyi sağlayan sadece haz değildir. İzdırap da haz gibi insandaki hayat enerjisinin artmasına, insanın idealindeki gerçekleştirilmesine olanak tanır.⁴⁷² “İzdırap, hayatımızda en umumi hadisedir. İnsan kendinde iradenin varlığını hissettiği anda bilinmez bir varlığın ızdırabını da hissediyor gibidir.”⁴⁷³ Bu yüzden ızdırap çekmeyen Allah’ı tanıyabilmesi pek mümkün değildir.⁴⁷⁴ “Allah’a götüren yol, ızdırabın yoludur.”⁴⁷⁵ Tüm bunlar düşünüldüğünde Baran Dural’ın da belirttiği gibi “Topçu’nun isyanında ızdırap kilit öneme sahip”⁴⁷⁶ bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hazdan sonra insanı esir eden bir diğer unsur olarak dayanışmayı ele alan Topçu’ya göre, iki tür dayanışmadan söz edilebilir. Bunlardan ilkinde insan yaşamak için, başkalarıyla dayanışmayı hareket etmek gayesiyle kabul eder. Bu dayanışma, boyun eğilen ve razı olunan bir dayanışmadır. İkincisinde ise insan, başkaları için, yeni güçlerle yeni dayanaklar oluşturmak amacıyla dayanışmayı yaratır. Topçu açısından dayanışmanın ilk türü, fert açısından boyun eğilmeye mecbur olduğu bir gerçekliktir. Ancak dayanışma bir gerçeklik olmadan önce ferdin bir idealidir. Fert tarafından yaratılan dayanışma -dayanışmanın ikinci türü- ise, kendi aslına uygun şekilde

⁴⁶⁷ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 47.

⁴⁶⁸ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 71.

⁴⁶⁹ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 76.

⁴⁷⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 142.

⁴⁷¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 74.

⁴⁷² Karaman, 49.

⁴⁷³ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 84.

⁴⁷⁴ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 29.

⁴⁷⁵ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 131.

⁴⁷⁶ Dural, 227.

incelenmesi gereken bir gerçekliktir. Bu tür bir dayanışma adaletin temelidir.⁴⁷⁷ Topçu'ya göre adalet “ferdde her an yeni doğan ve her an gerçekleşmek isteyen bir hak iradesidir.”⁴⁷⁸ Daha geniş bir ifadeyle şöyle der Topçu:

*“Adalet, herkese hakkını vermektir, diyoruz. Lakin herkesin hakkı nedir? Bizce, hak her ferdin istekleriyle emeklerinin denkleşmesiyle hayat sahnesinde kendisine düşecek paydır.”*⁴⁷⁹

Dayanışmanın genel olarak işbölümü şeklinde ortaya çıktığını belirten Topçu, Durkheim'in işbölümüne dair görüşlerine yer verir. Dayanışmayı mekanik ve organik olmak üzere ikiye ayıran Durkheim için, organik dayanışma iş bölümünden doğmuştur. Bu yüzden ferdi şahsiyetle doğrudan bağlantılı olarak artma eğilimi göstermektedir. Ayrıca vicdanlar üzerinde de etkili olan organik dayanışma Durkheim'e göre başkalarının yardımıyla bir bütünlük ilkesi yaratır. Oysa Topçu böylesi bir bütünlüğün fert üzerinde giderek ağırlaşan bir baskı ve bu baskının da kişi hürriyetini ortadan kaldırmaya yönelik bir tehdit oluşturduğunu düşünür. Demek ki Topçu'ya göre dayanışmanın bir taraftan ferdin hürriyetine saldırmak, öte yandan da asalak yaşamaya zemin hazırlamak gibi iki fena sonucu vardır.⁴⁸⁰

İnsanı esirliğe götüren son unsur olan “hâkimiyet, dayanışmanın devamı ve zorunlu tamamlayıcısıdır. Dayanışma hareketinin mümkün olabilmesi için, ferdi iradelerin birbirine yaklaşması, belli bir tarzda birleşmesi, fertlerin kendi özlemlerinde uyum sağlamaları gerekir. Ferdi iradeleri birleştirmek ve harekete geçirmekle yükümlü olan bir güç devletin yapısını oluşturur.”⁴⁸¹ “Devlet, muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevi birliktir.”⁴⁸² Topçu buradan hareketle sosyal sözleşmeden bahseder. Sosyal sözleşme ya da “mukavele fertler arasında yapılır.”⁴⁸³ Dolayısıyla Topçu'ya göre:

“Fertler, dayanışma içerisinde yaşamak için ister istemez buna boyun eğerler. Yani, fertlerin kendi haklarını devrettikleri topluluk, gerçekte mevcut değildir. Sosyal sözleşme sunî bir tasavvurdur. Hâkimiyet, ferde

⁴⁷⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 76,77.

⁴⁷⁸ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 203.

⁴⁷⁹ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2012, 39.

⁴⁸⁰ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 79,81.

⁴⁸¹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 84.

⁴⁸² Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 50.

⁴⁸³ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 312.

*kendini zorla kabul ettiren bir güçtür. Fert, dayanışma içerisinde kalmak için buna razı olur. O, dayanışmayı istediği gibi, hürriyeti pahasına hâkimiyeti de istemektedir.*⁴⁸⁴

Bu istemenin temelinde ise esirlik bulunmaktadır. Zira daha önce belirttiğimiz gibi Topçu'da irade, kendi hürriyetini kazanmadan önce hatta onu kazanmak üzere iken esirliği istemektedir.

Topçu'ya göre irade; iradenin kendisi, millet, devlet ve sanat basamaklarından geçip Allah'a ulaştığında esirliğinden kurtulur. Baran Dural bu basamakların insandan Allah'a doğru uzanan merdiven benzeri bir yapıyı andırdığını kaydeder.⁴⁸⁵ Bu basamaklardan ilk olarak iradenin kendisini ele alan Topçu iradeyi "insanda en büyük kuvvet, sahip olabildiğimiz kuvvetlerin en değerlisi..."⁴⁸⁶ olarak görür. Topçu'nun neden iradeyi kuvvetlerin en değerlisi olarak gördüğü ise Maurice Blondel'den aldığı şu pasajda açığa çıkmaktadır:

*"Hiç olmazsa durmak imkânını bulamayacak mıyım? Hayır, yürümek lâzım; hiçbir şeyden vazgeçmemek için kararımı sonraya bırakabilecek miyim? Yok, her şeyi kaybetmek pahasına da olsa yine her şeyi omuzlarıma yüklenmem lâzım geliyor; kendi kendimi mahkûm etmeliyim. Beklemeye hakkım yok yahut da artık seçim yapmaya kudretim yok. Eğer bizzat kendi hareketimle kımıldanmazsam, bende veya benim dışımda, bana muhtaç olmadan hareket edecek şeyler var; bensiz hareket eden herhalde benim aleyhime hareket edecek."*⁴⁸⁷

Anlaşılabacağı üzere hareketin temelinde iradenin kendisi bulunmaktadır, bu yüzden Topçu açısından önem taşımaktadır.

İradeyi hareketin temeline yerleştiren Topçu'ya göre "âlemşümül birliğe kavuşmak için irade, sanki bu ıstıraplı yürüyüşünde imdadına çağırmak için, başka iradelere el uzatır."⁴⁸⁸ Bu yüzden iradenin bu ıstıraplı yürüyüşünde kendisine eşlik edecek bir diğer basamak millettir. "Millet, kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş olan varlıktır."⁴⁸⁹ Yani "millet de insan gibidir;

⁴⁸⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 85.

⁴⁸⁵ Dural, 166.

⁴⁸⁶ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 19.

⁴⁸⁷ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 129.

⁴⁸⁸ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*, 51.

⁴⁸⁹ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 160.

onun da bir vücudu ve ruhu vardır. Onda da ruh vücuda hayat verir ve vücudun ideali ruhu kuvvetlendirmektedir.”⁴⁹⁰ Öyleyse milliyetçiliği milletleşme hareketi olarak gören Topçu’nun⁴⁹¹ millet kavramına yüklediği anlamlardan hareketle spiritüalist bir milliyetçilik anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Orhan Okay’ın da belirttiği gibi “Nurettin Topçu milliyetçilik görüşünde yeni bir tebliğdir. Hoyrat ve kaba bir şovenizmin yerine, kaynağını önce insana, sonra İslam’a dayayan spiritüalist bir milliyetçilik”⁴⁹² anlayışına sahiptir. Başka bir deyişle “Nurettin Topçu’da milliyetçilik hem ruhî bir muvazeneye, hem de oradan neşet eden ve çevresini tanzim eden bir iradeye, toprakla ve üzerindkilerle bütüncül bir perspektife dayanır.”⁴⁹³ Topçu, milliyetçiliğimizin tarihini ise 1071 Malazgirt zaferiyle başlatır: “İlim ve hakikat gözüyle bakılınca, milliyetçiliğimizin 1071 Malazgirt zaferiyle başladığını görmemek, kabil olmaz.”⁴⁹⁴ “Milliyetçiliğimizin doğuşunu XX. asrın kapılarına veya daha yakın zamanlara getirenler, ecdadı da, tarihimizi de, milletimizi de bilmeyenlerdir”⁴⁹⁵ diyen Topçu, tarih ve millet arasında bir ilişki kurar. Ona göre “mazinin bittiği yerde, millet biter, insan biter, izan biter, nihayet bulurlar. Millet tarihinden ibarettir.”⁴⁹⁶

“Nurettin Topçu, milliyetçilik anlayışında somut gerçekliğe öncelik vermektedir ve bu da Anadolu’dur.”⁴⁹⁷ Ali Osman Gündoğan’ın belirttiği gibi “Nurettin Topçu, imparatorluğun son yıllarında ortaya çıkan fikir akımları ve Cumhuriyet dönemi milliyetçilik anlayışı karşısında, herhangi bir kutupçuluğa kaçmadan, entelektüel bir zemine dayanmak suretiyle Anadoluculuk adı verilen bir cereyanın temsilcisi olmuştur.”⁴⁹⁸ Onun savunduğu milliyetçilik, şu halde Anadolu milliyetçiliğidir ve bu milliyetçilik ırk milliyetçiliğinden farklılık teşkil etmektedir. Şöyle ki Topçu’nun “biz Anadolu’nun coğrafyasında İslam’ın ruhunu yücelten ve toprağın çehresine İslam’ın ruh

⁴⁹⁰ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 33.

⁴⁹¹ Cemal Şakar, “Topçu’da Türk-İslam Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 270.

⁴⁹² Orhan Okay, *Silik Fotoğraflar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001, 23.

⁴⁹³ Lütfü Şehsuvaroğlu, 49.

⁴⁹⁴ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 166.

⁴⁹⁵ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*,(Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ocak 2012, 13.

⁴⁹⁶ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, 108.

⁴⁹⁷ Mehmet Sarıtaş, “Nurettin Topçu”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık*, (Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, Cilt 5, 264.

⁴⁹⁸ Ali Osman Gündoğan, “Nurettin Topçu-Hayati”, [Erişim Tarihi: 23.02.2016] <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-.pdf>

ve karakterini sindiren ruhçu bir milliyetçilik davasına bağlanıyoruz”⁴⁹⁹ sözlerinde, Anadoluçuluğun bir ırk davası değil ruhçu milliyetçilik davası⁵⁰⁰ olduğu açığa çıkıyor gibidir. Dahası Fırat Mollaer’in “Topçu gibi Anadoluçular için önemli olan, ırkçıların değişmez ve nesnel bir öz saydıkları ırk kategorisi değil, özellikle ekonomik ve coğrafi şartlardır. Bu bakımdan, Topçu bir Türk milletinden değil Anadolu milletinden bahsederken kelime oyunu yapmıyor”⁵⁰¹ ifadelerinin, Anadoluçuluğun ırk davası olmadığını doğrular bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

Topçu, Anadolu milliyetçiliğinin sonucu olarak bir sosyalizm anlayışı ortaya koyar. Ancak Topçu’ya göre bu sosyalizm çoğu çevreler tarafından tepkiyle karşılanmaktadır:

*“Hareket neşriyatının üçüncü safhasında sosyalizm dâvasını ileri sürdük. Vakıa İslâm ahlâkıyla milliyetçilik idealinin birleşmesinden sosyalizmin tabiî ve hatta zarurî olarak doğacağını anlayanlar oldu. Lâkin bunların karşısına ‘sosyalizm, komünizm ile aynı şeydir’ diyen ciddî mektep görmemişlerle ‘İslâm’da sosyalim yoktur’ diyen İslâm ahlâkından habersiz dimağlar, bunu ürperti ile karşıladılar. Fikirlerimizi kabul ettikleri halde sosyalizmin sadece kelimesinden hoşlanmayanlar çoğunluğu teşkil etmektedir. Bunların hepsinde eksik olan sosyoloji ve iktisat kültürü ile gerçek İslâm anlayışdır. Yine hepsinde müşterek olan vicdan ve kalp terbiyesinin yokluğudur. Bunlar insanı sevmiyor, insana acıtmıyor, insana uzanma ve onu kurtarma ihtirasına bağlanmıyorlar.”*⁵⁰²

Topçu’nun bu ifadeleri bize onun sosyalizminin içeriğine dair ipuçları vermektedir. Topçu’nun sosyalizmi için, hümanist bir yapı arz ettiği ve merhamet duygusuyla şekillendiği söylenebilir. Bekir Topaloğlu’nun “kanaatime göre rahmetli hocanın sosyalizmi, fakirlere karşı kalbinde duyduğu aşırı merhametin bir tecellisi, yoksulluğu gidermenin bir reçetesi idi”⁵⁰³ ifadeleri de bunu destekler nitelik taşıyabilir. Topçu, sosyalizmin neden gerekli olduğuna ise “her tarafı yaralı bir millet vücudunun parlak

⁴⁹⁹ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 170.

⁵⁰⁰ Köksal Alver, “Anadoluçuluk ve Nurettin Topçu”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 259.

⁵⁰¹ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2007, 115.

⁵⁰² Nurettin Topçu, “Hareketin Otuz Yılı” Muammer Çelik, *Nurettin Topçu ve Bugünkü Türkiye*, Ülker Kitapları, İstanbul Temmuz 2000, 68.

⁵⁰³ Bekir Topaloğlu, “Gönlümün Dilinden”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 146.

görünümlerine aldanmayarak onun tedavisine el uzatmak için, sosyalizmin milliyetçi ve ruhçu şeklinin en iyi çare olduğuna inanıyoruz”⁵⁰⁴ diyerek, açıklık getirmektedir.

Topçu’ya göre “Plevne’de ezanı okunan, Çanakkale’de namazı kılınan, İstiklâl zaferinde duası yapılan milliyetçilik iradesi bugün bir sürü menfaatçı sahtekârın paylaşmadığı bir iskelettir.”⁵⁰⁵ Yani “milliyetçilik menfaatçı ellerde merhametsizce yıpratılmaktadır.”⁵⁰⁶ Bu durum, millette iradenin sefaletine yol açmaktadır. “Millette iradenin sefaleti demek, millet hayatının destekleri olan mukaddesatın ortadan kalkması demektir.”⁵⁰⁷ Topçu’ya göre böyle bir durumda mukaddesat yerini zevke bırakır. Millet avare bir sürüye dönüşür. Hayat kavgaları, ruh sevgilerinin üstüne çıkar. Mektepte iktidarsızlık, devlette mesuliyetsizlik ve ailede itimatsızlık baş gösterir. Hayat tahammül edilemez bir hal alır.⁵⁰⁸ Tüm bu durumlardan milleti, Topçu’ya göre millet mukaddesatının sahipleri ve yaratıcıları olan millet mistikleri⁵⁰⁹ kurtaracaktır. Topçu’nun bakış açısından “millet mistikleri, toplumlarıyla tezat halinde yaşayan, münzevi ruhçu önderlerdir.”⁵¹⁰ Ayrıca Topçu der ki:

*“Sahip olduğu ve varlığından saadet kazandığı her şeyi, milletin kendi iradesinin mahsulü yapan ve milleti daima üstün iradeye sahip kılan millet mistiği, devrimizin örnek insanıdır. Onlar, kütleler içinde, deryada bir damla gibi tesirsiz olmaktan çıkarak derya olmuş varlıklardır.”*⁵¹¹

Topçu millet mistiğine Hüseyin Avni Ulaş, Mehmet Akif Ersoy, Remzi Oğuz Arık, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi şahsiyetleri örnek olarak gösterir. Arık ve Fındıkoğlu’ndan daha önce bahsetmiştik; o yüzden şimdi sadece Mehmet Akif Ersoy ve Hüseyin Avni Ulaş’tan bahsedeceğiz.

Topçu’nun hayatında ve düşünce dünyasında özel bir yere sahip olan Mehmet Akif⁵¹² samimi bir Müslüman, sarsılmaz bir iman ve aksiyon adamıdır.⁵¹³ Topçu’ya göre Mehmet Akif, millet mistiklerinin önderi olmasının yanı sıra varlığını Kılıç Aslan,

⁵⁰⁴ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 181.

⁵⁰⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 86.

⁵⁰⁶ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 166.

⁵⁰⁷ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 36.

⁵⁰⁸ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 37,39

⁵⁰⁹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 130.

⁵¹⁰ Dural, 367.

⁵¹¹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 131.

⁵¹² Adil Özcan, *Son Anadolucu Ahlâkçı Bir Düşünür Nurettin Topçu Okumaları*, Yeni Gün Ofset Matbaacılık, Antalya 2015, 87.

⁵¹³ Ercüment Konukman, *Topluluktan Millete*, Belge Yayınları, İstanbul 1989, 121.

Yıldırım, Mevlana ve Yunus Emre gibi bütün büyük âsilerin safında, isyan kahramanlarının Allah'a en yakın olduğu bir âlemde temaşa ettiğimiz bir ahlak abidesidir.⁵¹⁴ Bu açıdan bakıldığında, hocası Nafiz Bey'in etkisiyle kendisinde Mehmet Akif sevgisi başlayan Topçu'nun,⁵¹⁵ *İsyan Ahlâkî*'nı yazmadan önce vatan şairinde ahlâkî ideallerin yaşayan bir örneğini gördüğü⁵¹⁶ söylenebilir. Topçu'nun Akif'e olan hayranlığı, Mehmet Sılay'ın "o iflah olmaz bir Akif dostuydu. Onun mizaç ve mücadelesine meftundu"⁵¹⁷ sözlerinde de kendini gösteriyor gibidir. Ancak Topçu'nun, Mehmet Akif'i, sadece faal yazarlık ve mücadele döneminde ve faaliyetleriyle tanımadığını daha sonrasında eserlerini okuyarak, mücadelesini ve kişiliğini araştırarak tanıdığını⁵¹⁸ belirtmemiz gerekir.

Topçu'ya göre Mehmet Akif'in *Safahat* adlı eseri bir isyan kitabıdır. Akif'teki isyanın cemiyete çevrili merhametle başladığını, gayesinin Allah sevgisiyle insan sevgisini birleştirmek olduğunu ve ruhçu sosyalizmin ilk defa bu eserde ortaya konduğunu dile getiren Topçu'nun⁵¹⁹ Akif'e olan hayranlığı, neredeyse *Safahat*'ın tamamını ezbere bildiğine hükmettiren⁵²⁰ bir yapı arz etmektedir. Fırat Mollaer'e göre Topçu'nun Mehmet Akif'te asıl bulduğu şey; ahlâkın metafizik karakteri, tasavvuftan kaynağını alan zarif, özlü ve hakiki bir Müslümanlık ve Topçu'nun ruhçu sosyalizminin ahlâkî kaynağını oluşturacak olan merhamet, sorumluluk ve hareket ilkelerini içeren yaşayışıdır.⁵²¹

Mehmet Akif'ten sonra ele alacağımız diğer şahsiyet Topçu'nun aile dostu olan ve *Milet Mistikleri* adlı eserinde kendisine genişçe yer verilen Hüseyin Avni Ulaş'tır. Topçu, bu eserde Hüseyin Avni Ulaş'ın yanı sıra Salâhaddin Köseoğlu, Remzi Oğuz Arık, Rahmi Eray, Peyami Safa, Celal Hoca, Ali Fuad Başgil, Ali Nihat Tarlan, Sabahattin Ali, Cahid Okurer ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi şahsiyetlere de yer verir. Bizim burada özellikle Mehmet Akif ve Hüseyin Avni Ulaş'ı ele almamızın

⁵¹⁴ Fırat Mollaer, *Türkiye' de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, 126.

⁵¹⁵ Mehmet Sırrı Tüzeer, "Nurettin Topçu", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 177.

⁵¹⁶ Fırat Mollaer, *Türkiye' de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, 127.

⁵¹⁷ Sılay, 72.

⁵¹⁸ D. Mehmet Doğan, "Nureddin Topçu ve Mehmet Akif: İki Şahsiyet, Tek Karakter", *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 215.

⁵¹⁹ Sılay, 106,107.

⁵²⁰ Ali Birinci "Nurettin Topçu'nun Sohbetlerinden Hatıradan Kalanlar", *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 438.

⁵²¹ Fırat Mollaer, *Türkiye' de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, 126.

sebebi -ikisinin de kendi aralarında dost olmasını düşünerek- Topçu'nun dünyasında tek bir karakter oluşturmıştır. Kanaatimizce, Hüseyin Avni'nin tek arkadaşının Mehmet Akif olduğunu söylemesi ve Mehmet Akif'in Hüseyin Avni için "Hüseyin Avni insan! Çolak Salâhattin insan! Biz şeytan-ı ahres mahlûklarız" ifadesini kullanması⁵²² ikilinin birbirine olan sevgi ve saygısını göstermekte ve Topçu'nun ayrı ayrı etkisinde kaldığı bu şahsiyetlerin kendi aralarındaki sevgiden etkilenecek, kendi iç dünyasında bunları tek bir karakter haline getirmesi muhtemel görünmektedir.⁵²³ Dahası Topçu'nun "oturma odasındaki konsolun üzerinde Mehmet Akif'in resmi varken, tam karşı duvarda Hüseyin Avni'nin resmi durmaktadır."⁵²⁴

Nurettin Topçu'nun "vicdanı ve imanı bir türlü yıkılmayan adam. Yirmi milyon adam uğraşsa, kalbine bir damla yeis konulamayan insan"⁵²⁵ diye tarif ettiği Hüseyin Avni'nin, Topçu'nun sadece aile dostu değil, kayınpederi olduğunu da vurgulamak gerekir. Zira Topçu'nun, Hüseyin Avni'nin kızı Fethiye Hanım'la kısa süren evliliğine rağmen ikilinin arası bozulmamıştır. Aslında Hüseyin Avni, Topçu'nun gözündeki cesareti, cömertliği, hiç şikâyet etmeden idealleri uğruna her türlü ıstıraba katlanması ve olumsuzluklar karşısında gösterdiği yenilmez irade ve azmiyle gerçek bir ahlâk abidesi⁵²⁶ görünümündedir. Bu yüzden Topçu der ki:

*"Hüseyin Avni'yi anlayabilmek için, başka insanlarla mukayeseler yapmak doğru olmaz. Bunun için bir insan metafiziği yapmak veya Kur'an'daki insan idealini hakkiyle kavramak lâzımdır. Ondaki büyüklük, insanlığa verdiği büyük kıymette görülüyordu. İnsanlığa, insanüstü bir imanla inanıyordu. Ondaki demokrasi aşkının sırrı ve politika bilmeyişinin sebebi işte bu iman olmuştu. Peygamberler de insana onun gibi inanmışlardır. Bu iman, onu bizden ayırıyor ve bu yüzden ızdırap çekiyordu."*⁵²⁷

İçlerinde taşıdıkları bu sarsılmaz iman ve gerçek ahlâk abideleri olmaları bakımından Hüseyin Avni ve Mehmet Akif, Topçu'nun insanı kurtuluşa götürecek olan millet mistikleridir. Kurtuluşa ermek Allah'a ulaşmakla mümkün olacağından, aileden geçerek millete ulaşan iradenin, bu ızdıraplı yürüyüşünde duracağı bir diğer basamak devlettir.

⁵²² Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 49,50. Bu eserde Nurettin Topçu, Mehmet Akif'in şeytan-ı ahres mahlûklar ifadesiyle kendini değil, tabassus ve tekâpuya teşne olan hocaları kastettiğini de belirtir.

⁵²³ Birgül, 71.

⁵²⁴ Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, 130.

⁵²⁵ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 54.

⁵²⁶ Birgül, 340.

⁵²⁷ Nurettin Topçu, *Millet mistikleri*, 34.

Baran Dural devletin Allah’a ulaşmadan önce mutlaka erişilmesi gereken son basamak olduğunu kaydeder.⁵²⁸ “Böyle olunca devlet, fertlerle Allah arasındaki bir bağ, kurulmuş bir köprü sayılabilir. Hayatımızı daha yüksek bir hayata ulaştıran, onun hayatı olur.”⁵²⁹ Başka bir deyişle “bütün kâinatın gerçek sahip ve mesulü bir olan Allah’tır. Devlet idaresi de, onunla bizim aramızda birlik halinde gözüken bir irtibat iradesidir.”⁵³⁰ Topçu’ya göre devlet, kaynağını ise millettten alır. Nerede devlet varsa orada hayat ve ruh sahibi millet vardır. Ancak devletin varlığını devam ettirebilmesi için mistik bir kaynağa da ihtiyacı vardır. Bu mistik kaynak hâkimiyettir.⁵³¹ Hâkimiyet ya da otorite, dışta başka devletlere bağlanmadan bağımsız olarak yaşamının ve içerde de emniyeti sağlamanın ön şartı olarak görülür. Bunu sağlamanın yolu ise kuvvetten geçer. Ancak bu kuvvet başka devletlere ait olmayan, bizzat kendi varlığından doğan bir kuvvet olmalıdır.⁵³² Buradan hareketle Topçu, otoriteli devlet ve otoritesiz devlet arasında bir ayırım yapar. Ona göre önemli olan devletin elindeki kuvveti, iyi ve ahlaki gayeler uğrunda kullanmasıdır. O halde böyle bir devletin -otoriteli devletin- gayesi de, yaşattığı iradeyi Allah’a ulaştırıcı⁵³³ bir nitelik taşımalıdır.

Topçu otoritesiz bir devletin olamayacağını, olsa bile o devletin haksız araçlara başvurarak ayakta durduğunu belirtir. Ona göre böyle bir devlette ruh bulunmadığından bu devlet mutlaka çökecektir. Böyle bir ortamda cemiyet nizamı da zayıflar. Topçu, bu nizam yokluğunun sebebini ise toplumda mesuliyetin yok oluşuna bağlar.⁵³⁴ Zira “iradeyi iktidara bağlayan ve itaati yaratan mesuliyettir. Mesuliyet iradenin bir yansıması ve iktidarın kaynağıdır.”⁵³⁵ Aynı zamanda mesuliyet “idare edilen zümreye verilen söz demektir,”⁵³⁶ bu yüzden Topçu için önemlidir. Devlette mesuliyetin önemini şu sözleriyle de dışa vurmaktadır Topçu:

“ ‘Ben benim, sen de sen’ denildiği yerde devlet biter; ‘Devlet Allah’a doğru bir yoldur’ denilen ve buna inanılan yerde devlet vardır. Devlet

⁵²⁸ Dural, 303.

⁵²⁹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 52.

⁵³⁰ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 25.

⁵³¹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 52.

⁵³² Yener Emer, “Nurettin Topçu’nun Din ve Devlet Anlayışı”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 313.

⁵³³ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 51.

⁵³⁴ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 53,54.

⁵³⁵ Ahmet Tabakoğlu, “Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışı”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 72.

⁵³⁶ Tabakoğlu, 72.

varlığının alâmeti olan otorite, mesuliyet iradesiyle birleşip milletin fertlerinin hepsinin üstüne yükseldiği zaman devlet yücedir, hâkimiyet mukaddestir. Devlet sahiplerinde mesuliyet iradesi zayıflayınca fertlerde devlete itimatsızlık başlar.”⁵³⁷

Mesuliyet iradesinin Allah’tan geldiğini kaydeden düşünür, bununla dini devleti kastetmediğini, dinin müesseseseleşince herhangi bir ferdin eline geçtiğini ifade eder. Oysa düşünüre göre önemli olan devlet kurucusunun, kendi iradesini Allah’a teslim etmek davasında olmasıdır.⁵³⁸ Zira “din Allah’ın emri, devlet onun hareketidir.”⁵³⁹

İradenin devletten sonraki basamağı sanattır. Topçu’ya göre “sanat, insan ruhunun serbestçe yani muayyen kaidelere tabi olmaksızın, güzeli araştırma hareketine denir.”⁵⁴⁰ Başka bir deyişle “sanat, dıştaki varlıklara akseden bizim kendi hayallerimiz ve kendi tasavvurlarımızdır.”⁵⁴¹ Topçu der ki:

“Sanatın konusu olan hayaller, sanatkârın hayal gücünün icadı eseri olduklarına göre, sanatın konusu, varlıkla yokluk arasında bir seçim haline geliyor ve sanatın dünyası âdeta bu yokluğun eşdeğeri oluyor. Bu yokluk bir Michel-Ange’ın, bir Rousseau’nun veya bir Byron’ın derin ve teselli bulmaz ızdırabının kaynağı olmuştur.”⁵⁴²

Topçu’da sanatın dünyası ızdıraba kapı aralayan bir yapı arz etmektedir. Zira kendisi Sanatkâr başlıklı yazısında bunu şöyle ortaya koymaktadır:

“Sanatım, bu Allah’la rekabete yeltenen âciz inatçı ruh, bana tek bir kıymettar hediye bırakan sevgilimdir: İztırap. Ben de her hakikat davasının, her inatçı ve haşin burhanın, her hareket nazariyesinin gayesi gibi yaşayan ızdırap, beni bütün sevgililerden, herkesten ayırdı. Bu kıskanç sevgili, kendini gıdalandıran sevgili yüzleri de çiğneyip mahva çalışıyor. Yalnız başına bana, eserde olduğundan fazla hayatta hâkim olmak için benimle mücadele ediyor ve beni her an yeniyor. Ben ona teslim oldum, mukavemet kuvvetlerim onun elindedir. İşte eserde tanıdığınız müşfik yüzlü sefalet, onun iradesi altında zebun yaşayan benim ruhumun çehresidir.”⁵⁴³

⁵³⁷ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 57.

⁵³⁸ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 25.

⁵³⁹ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, 55.

⁵⁴⁰ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 107.

⁵⁴¹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 93.

⁵⁴² Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 64.

⁵⁴³ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 97,98.

Öyleyse Topçu'da sanat, bir anlamda bizim kendi çehremizdir⁵⁴⁴ denilebilir. Bu yüzden Topçu, sanatı, hayal gücü için bir fantezi; sanat eserini, vehimler sistemi sayanların sanatı anlamadıklarını kaydeder.⁵⁴⁵

2.2. NURETTİN TOPÇU'DA İRADE VE İNANÇ PROBLEMİ

Topçu'da inanç-iman-isyan art arda gelmektedir. İnancı, benliğin eşya üzerindeki hareketi⁵⁴⁶ şeklinde tanımlayan Topçu, hareket ve düşünce arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak bilgi sorununa eğilir. Topçu'ya göre düşünce, insan hareketinin bir devamıdır. O hareketten doğmaktadır ve hareketten ayrı değildir. Düşüncenin harekete bağımlı oluşu bilgiyi meydana getirir. Ancak bilgi salt suje (benlik) ve obje (eşya, varlık) arasındaki ilişki olarak ele alınmamalıdır. Nasıl hareketin bir şuuru varsa, düşüncenin de bir hareketi vardır. Bu karşılıklı bir ilişki olarak düşünülmemelidir. Bu hakiki bir harekettir ve inancı doğurur. İnanç ise taklitle yayılır.⁵⁴⁷ Topçu açısından inanç, düşüncenin iki şekliyle hazırlanır. Bunlardan ilkinde düşünce, zihnin nesne tarafından özümsemişiyle oluşurken; ikincisinde nesneyle öznenin birbirinden ayrılmasına karşılık gelir. Bu durum düşüncede açıklık ve seçiklik olarak adlandırılır. Bilginin bu görünüşü, bizi süje ve obje arasında bir ilgisizlik olduğu kanaatine vardırabilir. Zihin objesinden ayrılır ve onu daha açık bir şekilde incelemek için onun karşısında yer alır.⁵⁴⁸ İnancın bilginin bu iki şekliyle hazırlandığını kaydeden Topçu, sırasıyla Pascal, Kant, Fichte ve Hamilton'ın inanç anlayışlarını değerlendirir.

Pascal'a göre akıl, alışkanlık ve ilham olmak üzere üç çeşit inanma yolu vardır. Topçu'ya göre bunlardan ilki olan "akıl, hem herkese, hem de Allah'a hesap vermesini bilen sultanımızdır."⁵⁴⁹ Ancak Pascal'a göre akıl hakikati tanımanın tek yolu değildir. Hakikati kalp yoluyla da tanımaktayız.⁵⁵⁰ Pascal'da kalp, geometrik zihniyetin karşısına koyulan incelik zihniyetidir.⁵⁵¹ Başka bir ifadeyle incelik zihniyeti, hem zekâ hem irade hem de duygudur.⁵⁵² Topçu açısından bakacak olursak şayet "kalp sözile anlatılmak

⁵⁴⁴ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 93.

⁵⁴⁵ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 63.

⁵⁴⁶ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 26.

⁵⁴⁷ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 105-106.

⁵⁴⁸ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 107.

⁵⁴⁹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 85.

⁵⁵⁰ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 123.

⁵⁵¹ Nurettin Topçu, *Bergson*, 29.

⁵⁵² Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 123.

istenen, için ihtiraslarile ve dışın harap edici tesirlerle bozulmamış olan tertemiz imandır.”⁵⁵³ Akıldan sonra alışkanlığı ele alan Pascal’a göre bir fikir, devamlı olarak zihinde canlandırılırsa akıldan kalbe geçer ve duyguya dönüşür. Böylece alışkanlık yerini inanmaya bırakır. İnanmanın en etkilisi ise ona göre ilhamdır.⁵⁵⁴ Topçu’ya göre de “ilimdeki hakikat aşkını, sanattaki güzellik, ahlaktaki iyilik idealini ruhumuza aşıl原因an ilhamdır.”⁵⁵⁵ “İlhamsız akıl insanı hatalara, ilhamdan doğmayan duygular insanlığı felakete götürür.”⁵⁵⁶ Ancak Topçu, Pascal’ın akıl ve kalbi birbirinden farklı iki şeymiş gibi gösterdiğini ve onları birbiriyle çatıştırmaktan geri kalmadığını belirterek⁵⁵⁷ onun inanç anlayışını eleştirir.

Pascal’dan sonra Kant’ın inanç anlayışına yer veren Topçu, Kant’ın saf akıldan pratik akla geçerken kullandığı “...inanca yer açabilmek için, bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım”⁵⁵⁸ sözüne atıfta bulunarak⁵⁵⁹ inanmak ve bilmek arasında bir ayrım yaptığını dile getirmektedir. Ayrıca tıpkı Pascal da olduğu gibi Kant’ta da inancın, bilginin dışında sebepleri olduğunu kaydeden Topçu’ya göre, bu inancın kaynağı, bir görevin kategorik şekli altında vicdana kendini kabul ettiren ahlâk yasasıdır. Topçu, Kantçı ahlak anlayışının bir ölçüde akla yaklaştığını ancak aklın, zihnin duyulur-ötesine bir katılımı olarak kalmaya devam edeceğini belirterek⁵⁶⁰ Kant’ın inanç anlayışını da eleştirir. Kant’ın inanç anlayışından sonra Topçu, Fichte’de inanma iradesine değinir. Fichte’de inanç, bilginin bütün alanlarına hâkimdir. Ancak kaynağı dikkate alındığında o, ahlaki hakikatler âleminden doğmakta ve inanca aklın inkârıyla ulaşılmaktadır. Bu yüzden Topçu, her ne kadar Fichte’nin inanma iradesini kendi inanç anlayışına yakın bulsa da onun, inancı aklın ilkesini veren bir şey olarak açıklamaktan uzak bulunduğunu⁵⁶¹ söyleyerek eleştirir.

Nurettin Topçu son olarak Hamilton’da inanç konusu üzerinde durur. İnancı aklın ilk şartı olarak ele alan Hamilton, inancın bilgiye üstün bir otorite olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. O, hem aklın temelini inanca dayayan hem de aynı temel üzerinde farklı ve

⁵⁵³ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 91.

⁵⁵⁴ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 123,124.

⁵⁵⁵ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 88.

⁵⁵⁶ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 21.

⁵⁵⁷ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 124.

⁵⁵⁸ Immanuel Kant (2008) Arı Usun Eleştirisi/Kritik Der Reinen Vernunft [Elektronik Sürüm], (Çev. : Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 38.

⁵⁵⁹ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 25.

⁵⁶⁰ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 126.

⁵⁶¹ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 126,128.

zıt iki doğru sistemi olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında saf imanla mutlak hakikate ulaşılabileceği görüşü bir ikilik yaratmaktadır. Zira Hamilton, her ne kadar saf iman tezine karşın aklın gücünü kabullense de akıl-iman ilişkisini net olarak çözümleyememektedir.⁵⁶² Topçu, Fichte'nin inanç anlayışına kıyasla Hamilton'ın inanç anlayışını, kendi inanç anlayışına daha çok yakın bulduğunu dile getirir. Her şeyden önce Hamilton'ın, inancı aklın ilk şartı sayması Topçu açısından önem taşır. Ancak Hamilton'a göre inanç eşyanın gerçekliğini kabul etmektir. Oysa Topçu'da inanç benliğin eşya üzerindeki hareketi olarak karşımızdadır.⁵⁶³ Pascal, Kant, Fichte ve Hamilton'ın inanç anlayışlarından sonra Topçu, kendi inanç anlayışını açıklamaya girişir.

Topçu'nun inanç anlayışında üzerinde durulması gereken nokta ıstıraba verdiği önemdir. Zira Topçu'ya göre "her inanma hareketinde sevilen bir ızdırıp saklıdır."⁵⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki "siyasi ve sosyal hareketler, sanatlar, dinler ve felsefeler, insanlığın bütün büyük irade hareketleri hep ıztıraptan doğmuş ve ıztırapla hayat bulmuşlardır."⁵⁶⁵ Nitekim "onsuz ne hür bir hareket, ne de hakiki düşünce vardır. İstirap hakikatin habercisidir."⁵⁶⁶ Tüm bunlar Topçu'da inancın ızdırabı da içine alan geniş bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Topçu'ya göre inançlar taklit yoluyla yayılır. Toplumu ve medeniyeti meydana getirenin taklit olduğunu öne süren Topçu, taklit edilen şeyin ise bir inanç olduğunu söyler. O halde bir inancı taklit etmek, bir başkası gibi inanmak anlamına gelir. Demek ki insan veya insanlık, kendi inançlarını yaşayan bazı kahramanlar gibi inanmaya çağırılmıştır. Bu çağrının işitilmesi ve yanıt bulması içinse başkaları gibi inanmak isteyen bir iradeye sahip olmak gerekir.⁵⁶⁷

Mustafa Kök'e göre Tarde'nin *Taklit Kanunları*'na değinen Nurettin Topçu, sanayileşme arzusundan dine, dilden devlet yönetim şekillerine kadar, gerçekte ruhu olan her şeyin taklit edilebileceği inancındadır.⁵⁶⁸ Şu halde taklidin bir inancın yansıması olduğunu dile getiren Topçu'ya göre üç çeşit taklit olgusunu birbirinden ayırt

⁵⁶² Hilmi Ziya Ülken, "Tarihi Maddeciliğe Reddiye", Aktaran: Baran Dural, 190.

⁵⁶³ Nurettin Topçu, *İsyen Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 131.

⁵⁶⁴ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 26.

⁵⁶⁵ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 30.

⁵⁶⁶ Nurettin Topçu, *İsyen Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 132.

⁵⁶⁷ Nurettin Topçu, *İsyen Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 136.

⁵⁶⁸ Mustafa Kök, "Nurettin Topçu' da Din Felsefesi", Aktaran: Baran Dural, 180.

etmek gerekir. Bunlardan ilki sosyal dinamik olarak adlandırılmakta ve bir kavmin tarihinde ya da düşünüş tarzında ortaya çıkmaktadır. Taklidin ikinci şekli sosyal statik adını almakta ve insanların örf-adetlerinde açığa çıkmaktadır. Taklidin son şekli ise gülmenin taklidi olarak adlandırılmakta ve bir kimseden diğerine sirayet yoluyla geçmektedir. Ancak Topçu'ya göre sadece ilk ikisinde hem taklit hem de inanç mevcuttur.⁵⁶⁹

2.3. İMAN VE TÜRLERİ

İnançtan sonra iman konusuna değinen Topçu'da iman, inancın sürekliliğidir.⁵⁷⁰ O halde “bir inancın bir iman hâline gelebilmesi için, insanın ruhunda süreklilik kazanması ve hayatına da hâkim olması gerekir.”⁵⁷¹ Başka bir ifadeyle inancın iman adını alabilmesi için, içimizde filizlenen diğer tüm inançlara hâkim olması ve onları yönetmesi gerekir.⁵⁷² Topçu'ya göre iman, bazen de varlığın sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden başka birine kendini teslim etmek olarak anlaşılır ki bu, aşkla aynıdır.⁵⁷³ Nitekim “iman, yalnız şuurun değil, yalnız vücudun değil, yalnız kâinatın değil, bunların hep birlikte yaşanmış bütünüdür; Allah'ın bizdeki varlığıdır. Hakikatin ta kendisidir.”⁵⁷⁴ Bu açıdan düşünüldüğünde imanın mistik bir unsur⁵⁷⁵ olduğu söylenebilir. Peki, ama “iman, niçin mistik âleme atılır?”⁵⁷⁶ Bu soruya cevap olarak denilebilir ki “çünkü o, doğduğu varlıkta, benliğin kendi üzerine dönüşü ve kendini arayışıdır.”⁵⁷⁷ Ancak bu sebep tek başına yeterli değildir. Topçu'ya göre:

“İmanın mistik bir özellik arz etmesinin ikinci sebebi, onun aklın alışılmış sınırlarını aşması, bundan da öte, bizzat akli bir maveranın eşiğine kadar sürüklenmesi, düşünen aklın ışığını gölgeleyen ve boğan çok büyük bir iç aydınlanma sağlamayı başarmasıdır.”⁵⁷⁸

Görüldüğü gibi Topçu, imanın mistik âleme atılışını iki sebebe dayandırmaktadır. Şu halde mistikliğin ne olduğunu ve gayesini açıklamak gerekebilir. “Mistiklik ruhun

⁵⁶⁹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 139,140.

⁵⁷⁰ Lütfü Şehsuvaroğlu, Nurettin Topçu, 76.

⁵⁷¹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 142.

⁵⁷² Mustafa Kök, “Nurettin Topçu' da Din Felsefesi”, Aktaran: Baran Dural, 191.

⁵⁷³ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 142.

⁵⁷⁴ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 94.

⁵⁷⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 143.

⁵⁷⁶ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 142.

⁵⁷⁷ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 144.

⁵⁷⁸ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 143.

karanlıkta ve esrar içerisinde kalması demek değildir.”⁵⁷⁹ “Mistik bilgide ne esrar ne de karanlık vardır.”⁵⁸⁰ “Bilakis mistik hal, tam aydınlığa ulaşma halidir.”⁵⁸¹ Şu halde mistikliğin gayesi de Yegâne Zorunlu Varlık’a ulaşmaktır.⁵⁸² Başka bir ifadeyle “mistikliğin gayesi, aşk içinde kâinatla birlik yaratmaktır. Ancak mistik temas sayesinde Allah’la birleşen insan iradesi insanlar arasında evrensel aşkı yaratmaya kabiliyetlidir.”⁵⁸³ Buradan hareketle Topçu, imanda yer alan mistikliğin sanat ve din alanlarına kadar yayıldığını bu yüzden imanın estetik iman ve mistik iman şeklinde ikiye ayrıldığını dile getirmektedir. “Gerçekten, imandaki bu mistiklik dinde ortaya çıktığı kadar, belki de ona bir hazırlık veya çok defa ona ulaşamadığı halde dine doğru bir atılış halinde, sanat hayatının en yüksek şekilleri içerisinde de gözükmektedir.”⁵⁸⁴ O halde estetik imandan sanat iradesi, mistik imandan da din iradesi doğmaktadır⁵⁸⁵ denilebilir.

İlkin estetik imanı değerlendiren Topçu, estetisizm içinde bir imana ulaşmak niyetinde olmadığını aksine sanatın yüksek faaliyetinde bir iman bulundğunu ve sanatkârın da çoğunlukla farkında olmaksızın mistik bir hayatı hedeflediğini dile getirmektedir. Topçu’ya göre sanatın alanına geçebilmek için sezgiden yola çıkmak gerekir; ancak sezgide, tabiatı gereği bir yetersizlik olduğundan sanatın özünü eşyada aramak boşunadır. Sanatın özü insan iradesinin derin ve aşkın hareketindedir.⁵⁸⁶ “Sanatkâr, eserini meydana koyan heyecanı tesadüfle bulamamıştır. Bu heyecanı, olduğu gibi isteyerek ve arayarak bulmuştur. Onda sanattan önce gelen bazı şeyler, sanat aşkından önce bulunan bir aşk vardır.”⁵⁸⁷ Topçu’da “aşk, sonu olan varlıklar dünyasından sonsuzluğa intikaldir. Sevenin kendi varlığını bırakıp bir nevi mahiyet değiştirme ile sevilenin varlığına bürünmesi, bütün irade kuvvetleriyle ona teslim olmasıdır.”⁵⁸⁸ Demek ki “aşk içinde insan, yaratılıştaki sayısız ve sonsuz sefaletlerinden sıyrılarak kendinde gizlenen Allah’ı buluyor, kendinde ve her şeyde.”⁵⁸⁹

⁵⁷⁹ Nurettin Topçu, *Bergson*, 40.

⁵⁸⁰ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 145.

⁵⁸¹ Nurettin Topçu, *Bergson*, 40.

⁵⁸² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 146.

⁵⁸³ Nurettin Topçu, *Bergson*, 132.

⁵⁸⁴ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 146.

⁵⁸⁵ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 64.

⁵⁸⁶ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 147,148.

⁵⁸⁷ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 63, 64.

⁵⁸⁸ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 58,59

⁵⁸⁹ Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 37.

Öyleyse aşk bir bakıma “her şeyi unutturup mutlak kuvvetin deryasına daldıran aşırı iman halidir.”⁵⁹⁰

Sanatkârın sahip olduğu imanı, aşk ve ölüm arasındaki gidip gelmelerin ıstırabına teslim ettiğini⁵⁹¹ kaydeden Topçu, Mikel-Anj’ın düşüncelerine yer verir. Mikel-Anj’ın ‘üzerine ölümü haketmediğim hiçbir düşünce yoktur’ sözüne atıfta bulunan⁵⁹² düşünöre göre, Mikel-Anj var olan gerçekliğin her zaman gözüken yüzüne aşk öteki yüzüne ise ölüm adını verir.⁵⁹³ Topçu’ya göre “insan hayatı, aşk ile ölüm arasında sürekli bir sallantıdır.”⁵⁹⁴ Topçu, sanatkârın aşk ve ölüm arasındaki bu gidip gelişlerin ebedi kölesi olarak kalmayacağını, onu hakiki kurtuluş yoluna götürecek olanın mistikliğin yolu olduğunu belirttikten sonra, sanattaki mistikliğin Edgar Poe’nun anlayışına karşılık geldiğine dikkat çekmektedir.⁵⁹⁵ Topçu der ki:

*“Edgar Poe’ya göre şiirin bizi sürüklediği ve duyularımızla farkına varamadığımız, ancak temaşa ile tanıdığımız varlıkta bugünkü yaşayışımızın ötesine geçen, ebedi olan bir şey vardır. Onda, hayatımızın ölümle nihayetlenmediğine dair sade bir alâmet değil, belki gerçekten bir hissi teminat bulunur.”*⁵⁹⁶

Topçu, sanattaki mistikliği ortaya koymakla kalmayıp onu dinin mistikliğiyle karşılaştırmaya girişir. Dua, çile, temaşa ve vecd hali iki mistiklik arasında benzer olan hadiselerden sadece birkaçıdır.⁵⁹⁷ Topçu’ya göre dua, Allah’la konuşmaktır. Her canlı duaya açılacak kapı arar, Allah’a yalvarır. Zira hepimiz yaşamak için yalvarmaya mecburuz. Bu hususta Topçu, Musset’in ‘beni teselli et ki, bu akşam ümitlerden ölüyorum. Sabaha kadar yaşamak için yalvarmaya mecburum’ sözünü ele alır.⁵⁹⁸ Topçu açısından “şayet sanat eseri sesli duaya özdeş bulunuyorsa, sanatkârdaki hazırlık safhası bazan bütün hayatı dolduran bir sessiz dua temrini icabettirmektedir.”⁵⁹⁹ Şu halde dua “bütün halimiz ve bütün varlığımızla Sonsuz Kudret’e sükûn ve sürur içinde teslim

⁵⁹⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 164.

⁵⁹¹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 144.

⁵⁹² Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 109.

⁵⁹³ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 151.

⁵⁹⁴ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 47.

⁵⁹⁵ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 152.

⁵⁹⁶ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 65.

⁵⁹⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 154.

⁵⁹⁸ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 91.

⁵⁹⁹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 155.

olmamızdır.”⁶⁰⁰ Duadan sonra çile konusuna değinen Topçu “peki, sanatkâr hangi hususta mistik çilekeş dindara benzemektedir?”⁶⁰¹ diye sorar. Her şeyden önce şunu söylemek gerekir ki “çile, bizi bizden ayıran ne varsa hepsini ayıklıyor. Benliğimizde barınan binlerce yabancıyı bizden dışarıya atıyor, bizi bize bırakıyor.”⁶⁰² “Demek ki çile çekme, mistiğin bu yolda yürüyüşüne engel teşkil eden bütün bedenî ve iradî güçleri yıkarak ruhu ilâhî varlıkla birleştirmesinin yoludur.”⁶⁰³ Bu yüzden “çileyi sonuna eristirebilen murada ermiştir. Hüner onu çekmesini bilmekte ve sonuna erdirmektedir.”⁶⁰⁴

Sanatkârın mistik çilekeşe benzerliğini gösterdikten sonra, temaşa konusunu ele alan Topçu, onun hem sanatkârda hem de mistikte görüldüğünü kaydeder. Temaşanın en canlı örneğini Hz. Muhammed’de olduğu kadar, Mevlana’da da bulabileceğimizi dile getiren Topçu’ya göre Mevlana ciddi bir estetik hayat ortaya koyan bir mistiktir.⁶⁰⁵ Dolayısıyla sanatın Mevlana’nın dini yaşayışının bir tecellisinden ibaret olduğunu⁶⁰⁶ kaydeden düşünür, mistiklerdeki temaşanın gayesinin de iradeyi ortadan kaldırmak olduğunu söyler.⁶⁰⁷ Ona göre Mevlana’yı kendinden geçiren ilahi temaşadır. Bu temaşa halinde varlığın Allah’tan ayrı olmadığı görülür. Aslında Allah kâinatta örtülere bürünmüş, varlıklar halinde gözüktür. Topluluktan insana geçtikçe tek tek örtülerinden sıyrılır. Ancak geriye aklın bir türlü sıyıramadığı ince bir örtü kalır. Bu örtüyü aşk ortadan kaldırır. Zira aşk içinde hiçbir şey gizli kalmaz. Aşk ile temaşa edilen ise Allah’ın kendisidir.⁶⁰⁸ Temaşadan sonra Topçu, sanat mistikliği ve din mistikliği arasında benzer olan hadiselerden en son vecd halini ele alır.

Topçu’nun tasavvuf anlayışının terk ve huzur arasındaki basamağını teşkil eden “vecd, ruhta baş dönmesi halini andırır. Vecd denen bu baş dönmesi, ruhu mutlak âlemine yükseltir; onunla birleştirir.”⁶⁰⁹ Ancak “vecd gerek İslam tasavvufunda, gerek diğer mistisizimlerde gaye olmaktan ziyade vasıta değeri taşır. Yani mistik hayatın

⁶⁰⁰ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 89.

⁶⁰¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 155.

⁶⁰² Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 116.

⁶⁰³ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 155,156

⁶⁰⁴ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 116.

⁶⁰⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 157.

⁶⁰⁶ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 126.

⁶⁰⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 158.

⁶⁰⁸ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 154.

⁶⁰⁹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 145.

gayesi vecd değildir, vecd'in götürdüğü yerdir.”⁶¹⁰ Topçu da vecdin, Tanrı'nın bizde hazır oluş durumuna erişmek için sadece bir yol olduğunu ve vecdin dini mistikliğinin asıl fenomeni olmadığını vurgular.⁶¹¹ Bu yüzden vecd, benliğimizin varlıktan varlığa dolaşması görevini üstlenir. Dervişin vecd halinde ulûhiyetle temasa geçtiğini söyleyen Topçu, temasın şiddetlendiği anlarda dervişe Ene'l Hak dedirttiğini kaydeder.⁶¹² Dervişin Ene'l Hak demesi, onun Tanrılık iddia ettiği anlamına gelmez, yalnızca onun dilinde Hakkın konuştuğu, ona bu sözleri Tanrı'nın söylediği⁶¹³ anlamı çıkarılabilir.

Sanat mistikliği ve din mistikliği arasında bir karşılaştırma yapan Topçu, sonuç olarak sanatkârı, ilâhî birleşmeyi gerçekleştirme hususunda yetersiz bulur. Sanatın bir güçsüzlük iradesi gibi görüldüğüne inanan Topçu'ya göre, sanatkârın mistiklik dünyasına gerçekten girebilmesi için sanat tutkusundan vazgeçmesi gerekir. Sanat bize sadece mistik bir hayatın tercümesini verebilir; oysa din mistiği kendi iç halinin her türlü tercümesinden kendi iradesiyle vazgeçebilir. Bu açıdan bakılınca sanatkârın imanı çokluğa imandır. Ancak dindar çile ehlinin imanı Bir olana imandır. Topçu, sanatkârın da bir çile ehli olduğunu kabul etmekle birlikte sanatın kendi bilgilerimizin uzantısından başka bir şey olmadığını da kabul etmek gerektiğini vurgular.⁶¹⁴ Bu yüzden “...bizi isyana ulaştıracak olan adım, sanatkârın imanından dindarın imanına götüren ilerleyiştir.”⁶¹⁵ Aslında “sanatla dinin her ikisi de dünyamızın üstündeki bir sonsuzluğa yönelmektedir. Her ikisinde de alelâde bilginin benzeri olamayan bir iman hâkimdir.”⁶¹⁶ Ancak sanatkârın imanı çokluk içinde dağılmış durumdadır. Bu yüzden sanatkâr tabiat içinde dağılmaktan, kaybolmaktan kurtulmak için Birliğin kucağına atılır. Bu noktada sanat dine götürücü bir köprü gibidir. Sanattan dine geçiş de bir bakıma hastalıktan iyileşme halidir.⁶¹⁷ Öyleyse hiçbir yerde sona ermeyip sürekli kendini aşan irade⁶¹⁸ dine doğru yol alır.

Dini yaşayıp en yüksek merhaleyi teşkil eden mistisizm, ruhun içten ve doğrudan doğruya Allah'la birleşmesinin mümkün olduğunu kabul eden bir doktrin

⁶¹⁰ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 10. Basım, 2011, 123.

⁶¹¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 160.

⁶¹² Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 145.

⁶¹³ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 125.

⁶¹⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 161, 164.

⁶¹⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 144.

⁶¹⁶ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 119.

⁶¹⁷ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 69.

⁶¹⁸ Beşir Ayvazoğlu, *Tanrı Dağı'ndan Hıra Dağı'na Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*, İstanbul: Kapı Yayınları, Ekim 2009, 247.

olarak karşımıza çıkar.⁶¹⁹ “Psikolojik olarak din mistiklikten doğmuştur.”⁶²⁰ Bu yüzden “mistik hayat dinin kaynağıdır.”⁶²¹ Topçu’ya göre mistiklik ile din kıyaslandığında mistiklik önce gelir. Mistikliğin sadece tek Allahlı dinlerde bulunduğuna dikkat çeken Topçu, diğer çok tanrılı dinlerin ise dinin üstün şekli olan mistik-dini hayata hazırlayıcı bir rol üstlendiğini kaydeder.⁶²² Görüldüğü gibi mistiklik hemen hemen bütün dinlerin temelinde bulunmaktadır. Bu yüzden İslam’da da mistikliğin olduğuna dair bir sonuca varılabilir. Topçu’nun İslam mistikliği konusunda düşüncelerine başvurduğu “Massignon’a göre İslam mistikliği, hem kaynağında, hem de ilerleme çağında, mütemadiyen ezber okunan, derin derin düşünülen ve tatbik edilen Kuran’dan çıkarılmıştır.”⁶²³ Kuran’da insan ruhu ile yaratıcısı arasında mistik birleşme fikrinin olduğunu⁶²⁴ kaydeden Massignon, Peygamber’in de başlangıçta birleşmek arzularının vecdi içinde yaşayan Allah’ının ihtirash bir aşığı olduğunu vurgular.⁶²⁵ Topçu’ya göre, Hallac da insan ruhu ile yaratıcısı arasında bir zıtlığın olmadığını, zıtlığın insanın bedeni sefaleti ile Allah’ın duygulardan münezzeh oluşundan kaynaklandığını dile getirir.⁶²⁶ İslam mistikliğinin başlangıcında sufiliğin olduğunu⁶²⁷ kaydeden Topçu, sufiliğin Anadolu tarihinin devamlılığını sağladığına inanır.⁶²⁸

Sufilikte gaye, ahlaki temizlenmedir. Ahlaki temizlenmenin başlangıçta tek başına gaye olduğunu dile getiren Topçu, zamanla mistikliğin evrimlenmesi sonucunda ilahi birleşmenin, kendisini gaye olarak ortaya koyduğunu düşünür. Bu yüzden mistik, kendisine Allah’ın lütfu olarak verilen tabiat varlıklarını, kendisinden uzaklaştırma imtihanında başarı kazanan insan olarak karşımıza çıkar.⁶²⁹ Dolayısıyla Topçu için:

“Din, sonsuzluk iradesini kazanma egzersizleriyle başlar. Allah’ın iradesi kazanıldığı nispette, insan gözünde metanın değeri kaybolur ve onlar

⁶¹⁹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 214.

⁶²⁰ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 167.

⁶²¹ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 71.

⁶²² Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 167,168.

⁶²³ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 72.

⁶²⁴ Louis Massignon, “La Passion d’al Hallaj”, Aktaran: Nurettin Topçu, *Bergson*, 72.

⁶²⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 133.

⁶²⁶ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 170.

⁶²⁷ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 133.

⁶²⁸ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 171.

⁶²⁹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 133.

kendiliğinden bizi bırakıp silinerek çekilirler. Dine, Allah'a teslim oluş, fani iradelerin yerine Allah'ın iradesini istemektir."⁶³⁰

Bu açıdan bakıldığında dinin, bizi Allah'a ulaştıracak yol olduğu söylenebilir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki "dini hareket, insanın öteki hareketlerinden başka, onlardan bağımsız değildir, onların hepsinde de barınır. Ne kadar bayağı olursa olsun, hiçbir hareket yoktur ki, içerisine ilahi varlık konulmuş olmasın, hiçbir hareket yoktur ki, bir tapınma doğurmasın."⁶³¹ Nitekim dini hareketin önemini vurgulayan Topçu diyor ki:

*"Her hareket, her eser, mütenahi kaldıkça, sakattır, yarım ve kemâle ermemiştir. Hareket, tanınmak için, zaruri olarak, tabiat-üstündeki birliğe uzanmalıdır. Onsuz irade, kendi kendisine karşı samimiyetsizdir ve tazyik içindedir. Bu varlığın yerini tutmak için bütün kâinat bir hiçtir."*⁶³²

Öyleyse denilebilir ki iradenin kendi başına yetersiz oluşu, imandan isyana doğru yol alan bir hareketi açığa çıkarmaktadır. "Hareket, imanda kendini tamamlamağa çalışır; bu, onun kendini bütünlemeye doğru, bir özlemidir. Aslında, oraya kesin bir şekilde asla ulaşamaz, bu birlik özleminin gücü daima artacak ve endişesi sürekli büyüyecektir."⁶³³ Büyüyen bu endişe içerisinde Topçu'ya göre Allah'ı bütünüyle tanıdığını sanmak, onu tamamıyla tanınmaz hale sokar. O, bizdeki merak ve endişenin içinde yaşar, ondan ayrılamaz. Bu yüzden Topçu, Allah'ın hareketimizi tamamlayarak bizdeki merak ve endişeye cevap olduğunu dile getirmektedir.⁶³⁴ Anlaşılabacağı üzere hareketin varacağı son nokta Allah'tır. Nitekim "hareket, tabiat-üstüne doğru bir atılıştır."⁶³⁵

2.4. İMANDAN İSYANA UZANAN YOL

Topçu'da isyan, hareket olarak karşımıza çıkar. İradenin tabiat-üstü âleme atılış hamlesi ile iradi hareketin kendine yetmeyişiinden doğan şuur arasında bir ikilik mevcuttur. Aslında bu durum, bizde Allah'ın hareketidir; Allah bize bu atılışın içinde gözükmektedir. İsyanımız bu sayede bizde vücut kazanır. Bu durum, bizdeki ikilik içerisinde, Allah'lı benliğin Allah'sız benliğe karşı gelmesi, yani isyandır.⁶³⁶ İsyanın

⁶³⁰ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 68,69.

⁶³¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 172.

⁶³² Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 52.

⁶³³ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 174.

⁶³⁴ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 54.

⁶³⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 175.

⁶³⁶ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 77.

bizde Allah'ın hareketi olduğuna dikkat çeken Topçu, hareketin de insanla Allah'ın bir terkibi olduğunu söyler.⁶³⁷ Şu halde insan, Allah'ın iradesine boyun eğmektedir. İnsanın Allah karşısındaki bu uysallığı bir nevi atılış hamlesidir. Yani insan, belli ve mahdut hareketin yerine Allah'ın hür hareketini koyar. Nitekim isyan, hareketimizdeki bu hürriyetin teyididir.⁶³⁸ “Allah'ın hürriyetini kendinde duyan insan, onunla önce kendi nefesine, sonra da başka insanlar arasındaki zorbalıklara, âlemşümül merhameti yok edici bütün hareketlere karşı isyan ediyor.”⁶³⁹ Zira Topçu'ya göre, “isyanın kurtarıcı olması için, ne ferdi ne de içtimai menfaat ve gayelerden hareket etmeyerek, insanda ilâhî bir cevher olan âlemşümül merhamet duygusundan doğması lâzımdır.”⁶⁴⁰

Merhametin, isyan irademizin ilahi kuvveti olduğunu vurgulayan Topçu her isyanda hem bir itaatin hem de bir anarşinin olduğunu kaydeder. Ona göre isyandaki anarşist, insanda âlemşümül mesuliyet haline gelen merhametin hareketinde barınırken; isyandaki uysal ise, bizdeki bin türlü esaretten sıyrılarak mesuliyet şeklinde gözüken ilahi iradeye sükûn ile teslim olan benliğin sevimli simasında bulunmaktadır.⁶⁴¹ Topçu'ya göre mesuliyet iradesinden fıskıran, iman kaynaklarından hayat alan ve ilahi varlıkla birleşmek hamlelerinin ifadesi olan isyanın tam zıddı olan üç isyan vardır ki bunlar; Stirner'in anarşizmi, Rousseau'nun meflûç ferdiyetçiliği ve Schopenhauer'in âkıbetsiz bedbinliğidir.⁶⁴² Bu üç isyan hareketinden yola çıkarak, hem sosyal uysallığın, hem anarşist ferdiyetçiliğin; hem toplumun ve hem de Allahsız ferdin üstüne yükseleceğimize dikkat çeken düşünür, kendi isyan anlayışının, Allah'ın insanda isyanı şeklinde ifade edilebildiğini ve bu isyanın en belîğ ifadesini ise Hallac'ın Ene'l Hak sözünde bulduğunu kaydeder.⁶⁴³

Topçu, kendi isyan anlayışının tam zıddı olduğuna inandığı üç isyan anlayışından ilkin, Stirner'in isyanını değerlendirir. Anarşist-hürriyetçi bir filozof olarak bilinen ve 1852'de *Gericiliğin Tarihi* adlı eseri kaleme alan Stirner⁶⁴⁴ prensip olarak hiçbir sınırlamayı kabul etmeyen yegâne benliğin haricindeki onu kısıtlayacak olan her şeyi ortadan kaldırmayı hedefler. Bu yüzden ferdi benliği engellediğine inandığı devletin,

⁶³⁷ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 55.

⁶³⁸ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 175.

⁶³⁹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 77.

⁶⁴⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 51.

⁶⁴¹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 77,78.

⁶⁴² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 144.

⁶⁴³ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 176.

⁶⁴⁴ Dural, 219.

insanlığın, toplumun, tabiatın, ahlâkın ve dinin karşısında yer alır.⁶⁴⁵ “Her köşede bucakta bir hayalet vardır”⁶⁴⁶ diyen Stirner’e göre insan bunları ortadan kaldırdığı zaman hür, mutlu ve sadece kendisine ait olacaktır.⁶⁴⁷ Hem Allah hem de insanlık tarafından savunulan davaların bencil olduğuna inanan Stirner, bu bencilere hizmet etmek yerine insanın kendi benliğini ön planda tutması gerektiğini düşünür.⁶⁴⁸ Bu yüzden o, “benim için benden daha önemlisi yoktur”⁶⁴⁹ diyerek bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. “Hakikat bulunmayan bu dünyada beni ilgilendiren tek şey, sadece benliktir. Bu hakikî ve meşru bencilik, kendi kendisini tanıyan benciliktir.”⁶⁵⁰

Bencilik, “kendi ben’ini ve çıkarını yaşamın mutlak ilkesi yapan anlayış”⁶⁵¹ olarak ele alınabileceği gibi “ahlaki eylemin temelinde öz-çıkarmın olması gerektiğini savunan etik öğretisi”⁶⁵² olarak da tanımlanabilir. Stirner’in ele aldığı şekliyle bencilik ise ideal ve değerlerin zamanla kendi kendilerini tüketmesinin sonucunda ortaya çıkmıştır.⁶⁵³ Stirner’e göre benliği tehdit eden “devlet, hükümdar, Klise, Tanrı, ahlaklılık, düzen, vb. sadece tin için varolan düşünceler ve hayaletlerdir.”⁶⁵⁴ Bütün bu hayaletleri kutsallaştırmanın insan olduğunu kaydeden Stirner, devletin çalışma köleliği üzerine kurulduğuna dikkat çeker.⁶⁵⁵ Ona göre “emek, özgür olduğu anda devlet çöker.”⁶⁵⁶ Stirner’in bakış açısından devlet, benliğin düşmanı olarak görülmektedir; dolayısıyla devletten kurtulmak için yapılması gereken şey, devlete itaat etmek yerine ona karşı koymak, daha açık ifadeyle anarşiyi istemektir.⁶⁵⁷ Nitekim “anarşistlere göre devletin ortadan kalkması her şeyi halletmeye kâfidir.”⁶⁵⁸

Topçu’ya göre Stirner’in tavrı, insandaki her sosyal, ruhi ve şuurlu hareketi ile her aşkın hareketi reddeden anarşizmin tavrıdır. Bunların dışında kalan tek şeyin, sadece kendini tanıyan, kendi dışından hiçbir şey beklemeyerek sadece kendisini isteyen,

⁶⁴⁵ Karaman, 115,116.

⁶⁴⁶ Max Stirner,(2013), *Biricik Ve Mülkiyeti* [Elektronik Sürüm], (Çev. : Selma Türkis Noyan), Kaos Yayınları, İstanbul, 31.

⁶⁴⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 177.

⁶⁴⁸ Karaman, 116.

⁶⁴⁹ Stirner, 11.

⁶⁵⁰ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 178.

⁶⁵¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 32.

⁶⁵² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 148.

⁶⁵³ M. Hanifi Macit, *Max Stirner*, 57.

⁶⁵⁴ Stirner, 50.

⁶⁵⁵ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 179.

⁶⁵⁶ Stirner, 75.

⁶⁵⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 181.

⁶⁵⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 296.

bütünüyle bencil olan bir benlik olduğunu kaydeden Topçu, bu benliğin sadece hayatın bir içsel baskısından ibaret olabileceğini düşünür. Topçu açısından böyle bir benlik, bütün hayaletlerden sıyrılarak kendi başına kalır ve kendi kendini tanrılaştırmağa varır.⁶⁵⁹ Topçu Stirner'in anarşist isyanından sonra Rousseau'nun isyan anlayışını değerlendirir.

İncelediği isyan hareketlerini derece derece ayırıştıran Topçu'nun, ele aldığı her yeni isyan anlayışına bir öncekinden daha yakın olduğu söylenebilir.⁶⁶⁰ Bu yüzden Stirner'in isyanı ile karşılaştırdığımızda Rousseau'nun isyanı, Topçu'ya daha yakındır. Rousseau'nun isyanı bütün beşeri kurumlara değil, sadece sosyal hayatın ortaya çıkardığı kurumlara yöneliktir. Stirner, kurtuluşu mutlak bir bencillikte, benliğin kendisini sınırlandıran her şeyden tamamen kopmasında aramaktaydı. Oysa Rousseau için kurtuluş somut ve yaşanmış bir tecrübedir.⁶⁶¹ Topçu'ya göre hayatın gerçeğini olduğu gibi kabul edip onu sevmeyi deneyen Rousseau, hayata iman etti; ancak bu imanda sefaleti buldu.⁶⁶² Rousseau'nun isyanının temelinde eşitsizlikçi yapı ve bu yapıyı doğuran dayanışma, toplum sözleşmesi gibi etmenler yer alır. Rousseau'ya göre doğa durumunda iyi-kötü, adaletli-adaletsiz gibi kavramlar yer almadığından herkes eşit⁶⁶³ ve özgürdür. Ancak toplum düzenine geçince bu durum değişmiş, insanlar mutluluğunu yitirmiştir. İnsanların başına gelen belaların ilki mal mülk edinme tutkusundan doğmuştur.⁶⁶⁴ Zira mülkiyetin giderek ferdileşmesi sonucunda insanlar arasında servet ve geçim bakımından uçurumlar açılmış, herkesin dünyası birbirinden ayrılmıştır.⁶⁶⁵ Mülkiyetin çalışma, esaret ve sefaleti de beraberinde getirdiğine inanan Rousseau, zengin ve fakir arasındaki eşitsizliğin böylelikle kutsallaştırıldığını düşünür.⁶⁶⁶

Rousseau'nun isyanı ile Stirner'in isyanı arasında bir ayrım yapmak gerekir. Stirner'in isyanının anarşizmle sonuçlanmasına rağmen Rousseau'nun isyanı anarşizme varmaz. Zira onda benlik, bencil olmadığı gibi, kendine yeterli olan yegâne güç de

⁶⁵⁹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 182,183.

⁶⁶⁰ Dural, 220.

⁶⁶¹ Karaman, 116, 117

⁶⁶² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 184.

⁶⁶³ Dural, 220.

⁶⁶⁴ Vedat Günyol, "Toplum Sözleşmesi'ne Önsöz", Jean-Jacques-Rousseau(2006), *Toplum Sözleşmesi* [Elektronik Sürüm], (Çev. : Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 8.

⁶⁶⁵ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 40.

⁶⁶⁶ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 187,188.

değildir. Tabiat içerisinde benliğin dayanacağı, bağlanacağı ebedi bir düzen vardır. İnsan tabiat içindeyken samimi, cömert ve mesuttur. Tabiatın dışına çıkan insan mutsuzlaşır.⁶⁶⁷ Bu yüzden insanın toplum içerisinde sefalet durumunda olduğunu düşünen Rousseau'ya göre insan kalbini kaybetmiştir. Bu durumdaki insanın tek kurtuluşu ise toplumu bırakıp tabiata dönmektir.⁶⁶⁸ Zira “Rousseau, tabiatla kalbe hitap eden Allah'ı keşfeder.”⁶⁶⁹ Artık Rousseau için kalbin sesi Allah'ın sesidir.⁶⁷⁰ “Böyle olunca, Rousseau'da kurtuluş meselesi çözümünü tabiatın kendiliğinden oluşuna kalbin bir çeşit teslimiyetinde bulur; bu tabiat, aynı zamanda kendi ulûhiyetini de ilham ediyor. Mademki o, kalbiyle Allah'a katılmaktadır, öyleyse ona bir ölçüde sahiptir de.”⁶⁷¹

Topçu'ya göre Rousseau insanlarda aradığını bulamadığı için tabiata sığınma ihtiyacı hissetmiştir. Aslında, bu durum onun insanlıktan vazgeçişinin kati olmadığını göstermektedir. Rousseau, hayatı boyunca insanın kendi içinde savaşıması gereken gururla mücadele etmiş ve onu yıkabilecek bir sevgi aramıştır. Bu açıdan bakıldığında Rousseau'nun isyanının devamlı surette, insanın izzet-i nefsinin hedef aldığı söylenebilir. Ayrıca, onun insanı evrensel bir varlık haline getirebilecek bir ilke aradığını da belirtmek gerekir.⁶⁷² Rousseau açısından bu ilke merhametin kendisidir ve “kendimizden dışarı çıkıp acı çeken hayvanın yerine geçmedikçe merhamet hissi duymamıza imkân var mıdır?”⁶⁷³ sözlerinde saklıdır. Bu yüzden “kendinden ve başkalarından azap çeken içimizdeki merak ve sıkıntının devası, kendi kendimize ve gerçek varlığımıza sahip olmamızın en büyük düşmanı olan gururumuzdan kurtuluşun çaresi, irademizi Allah'a bağlayan merhamettir.”⁶⁷⁴ Tüm bunlara rağmen Topçu, Rousseau'nun isyanının sonucuna ulaşamadığını kaydeder:

“Rousseau'nun isyanı, bizzat kendisiyle mücadele ihtiyacı duyan ferdiyetçiliği içerisinde sonuçsuz kalmıştır; bu isyan hedefine ulaşmamıştır;

⁶⁶⁷ Karaman, 117.

⁶⁶⁸ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 41.

⁶⁶⁹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 189.

⁶⁷⁰ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 92.

⁶⁷¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 190.

⁶⁷² Karaman, 117.

⁶⁷³ Jean-Jacques-Rousseau(2009), *Emile Bir Çocuk Büyüyor* [Elektronik Sürüm], (Haz. : Ülkü Akagündüz), Selis Kitaplar, İstanbul, 181.

⁶⁷⁴ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 78.

bizim anlayışımıza göre, eğer Rousseau hareket adamı olsaydı, onun isyanı, tabiat-üstü bir âlemin hareketine karşı bir uysallık olacaktı."⁶⁷⁵

Burada dikkat edilmesi gereken şey, Topçu'nun Rousseau'yu hareket adamı olarak görmemesidir. O halde soralım: Hareket adamı kimdir? Topçu'ya göre "o, meş'ûm yalnızlıktan kurtulmuş Allah'lı adamdır. Durmadan Allah diyen sofî değil, iradesini Allah'la birleştirmiş, onunkini kendisinininki yapmış, bahtiyar adamdır."⁶⁷⁶ Rousseau'nun isyanından sonra Topçu, son olarak Schopenhauer'in isyanını değerlendirir.

Schopenhauer'in isyan anlayışında "var olmak, var oluş" ele alınmıştır. Zira ona göre var olmak, kötülüğü istemektir. Kötülükten kurtulmanın yolu ise varlığı inkâr etmektir. Ancak hemen belirtelim ki Schopenhauer'in isyan anlayışı diğer iki isyan anlayışına göre Topçu'nun isyan anlayışına daha yakın bir çizgide olmasına rağmen, Topçu, onun kötümserliğini diğerlerinden daha şiddetli eleştirmiştir.⁶⁷⁷ Baran Dural'a göre, kendisi de oldukça kötümser olan Topçu'nun Schopenhauer'i kötümserlikle suçlaması ilginç bir nokta olarak belirmektedir.⁶⁷⁸

Topçu, Schopenhauer'in üç temel iddiasından hareket eder. İlk olarak Schopenhauer, iradeyi varlığın özü sayar ve dünyayı iradenin tezahürü olarak görür. İkinci olarak iradeyi varlığın özünü teşkil eden kötülüğün kaynağı olarak görür. Son olarak ise Schopenhauer'da Nirvana'ya sığınma düşüncesini değerlendirir.⁶⁷⁹ İlk iddiayı ele alalım. Schopenhauer'ın bütün varlıkların en yoksulu olarak ele aldığı insan⁶⁸⁰ tıpkı tabiatın diğer unsurları gibi iradenin bir dışlamasıdır. İrade burada kendinde(bizatihi) varlık konumundadır. Bu yüzden o, dünyanın ilk sebebidir ve yok edilemez.⁶⁸¹ Schopenhauer der ki:

"İsteme kendinde şeydir içteki içeriktir, dünyanın özüdür. Yaşam, görünür dünya, görüngü, istemenin aynasıdır, kopyasıdır ancak. Dolayısıyla

⁶⁷⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 193.

⁶⁷⁶ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 135.

⁶⁷⁷ Karaman, 118.

⁶⁷⁸ Dural, 224.

⁶⁷⁹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 194.

⁶⁸⁰ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 175.

⁶⁸¹ Karaman, 118.

gölgenin gövdeye ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da, istemeye eşlik eder; istek varsa istek-yaşam, dünya da vardır."⁶⁸²

Demek ki dünya, yaşama isteğinin sonucu olarak oluşmuştur. Ayrıca irade zamanın da dışında yer almaktadır.⁶⁸³ "Onun için sadece şimdiki zaman vardır. Ne geçmişi vardır, ne de geleceği."⁶⁸⁴ Geçmiş ve gelecek sadece kavramda ya da yeter sebep ilkesine uyması koşuluyla bilgi bağlamında var olabilir. Dolayısıyla geçmişte yaşamış bir insan hiç olmadı, gidip gelecekte yaşayan biri de olmayacaktır. Zira bütün yaşamın kalıbı şimdidir. Şimdi, yaşamın en emin mülkü olduğundan; yaşamdan çekip alınamaz.⁶⁸⁵

İkinci iddiada Schopenhauer iradenin sadece varlığın özünü teşkil etmediğini onun aynı zamanda kötülüğün de kaynağı olduğunu dile getirir. Zira iradenin eseri olan yaşam ıstıraptan ibarettir. İrade hedefine ulaştığında nasıl tatmin oluyorsa, herhangi bir engel tarafından kısıtlandığında da ıstırap duyar. İradenin amacına ulaşması sonucunda oluşan tatmin, yeni bir arzunun hareket noktasını oluşturur. Ancak arzunun her yerde engelle karşılaştığı düşünülürse; devamlı ıstırap halinde olduğu söylenebilir. Öyleyse arzu ve ıstırap sürekli, tatmin ise geçicidir.⁶⁸⁶ Hayat, ilk bakışta bize sürekli bir çaba ve elem sahnesi, mihnet ve çile dünyası gibi gözükür. Bundan dolayı olsa gerek, Schopenhauer varlığın kendiliğinden fena ve var olmaması gereken bir şey olduğunu söyler. Ona göre dünya da mümkün dünyaların en fenasıdır.⁶⁸⁷ Zira "acı ve yoksunluk dünyayı doldururlar ve onlar geçip gittiğinde de dört bir yanda can sıkıntısı beklemektedir. Üstelik esas olarak, kötülüktür dünyada egemen olan ve budalalık da büyük söz sahibidir."⁶⁸⁸ Bu yüzden, böyle bir dünyada insan kurtuluş aramaya başlar.

Son iddia ise Schopenhauer'in kurtuluşu, yaşama iradesinin kendisine karşı isyanında ve Nirvana'ya sığınmasında aramasıdır. Ona göre mademki dünya kötü, o halde en iyisi var olmamaktır. Ancak o, var olmamakla intiharı kast etmez. İntihar sadece ferdin hayatını inkâr eder oysa önemli olan yaşama iradesinin kendisini inkâr

⁶⁸² Arthur Schopenhauer(2009), *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* [Elektronik Sürüm], (Çev. : Levent Özşar), Biblos Kitabevi,Bursa, 206.

⁶⁸³ Karaman, 118.

⁶⁸⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 195.

⁶⁸⁵ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 210.

⁶⁸⁶ Karaman, 118.

⁶⁸⁷ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 181,182.

⁶⁸⁸ Arthur Schopenhauer(2000), *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* [Elektronik Sürüm], (Çev. : Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 25.

etmektir. Zira yaşama iradesinin inkârı bizi Nirvana'ya ulaştırır.⁶⁸⁹ Topçu'ya göre Nirvana'ya ulaşmak tek başına yeterli değildir. Önemli olan insan kalbinin Allah'a açılarak iradenin hareket aracılığıyla Allah'a ulaşmasıdır.⁶⁹⁰

Topçu'ya göre Stirner, Rousseau ve Schopenhauer gerçek isyancı değildir. Stirner kurtuluşu benliğin bencilliğinde, Rousseau kalbin doğrudan doğruya iştirakinde ve son olarak Schopenhauer ise kötülüğün ve ıstırapın kaynağı olarak kabul edilen iradenin kendi kendine inkârında aramıştır. Oysa bu üç isyan anlayışı inkâr etmek istedikleri nizamlı kalmayıp kendi kendilerini de inkâr ettiler. Topçu bir hareketin ancak başkaldırdığı nizama karşılık, kendinde daha üstün bir nizamın iradesini ortaya çıkarması halinde isyan adını alacağını kaydeder.⁶⁹¹ Bu yüzden Topçu, kendi isyanını ortaya koyarken tasavvufun şehidi Hallacı Mansur'un⁶⁹² düşüncelerinden yararlanır. Topçu için:

*“Hallac'ın mistikliği, Allah'ın iradesine boyun eğmek için bedene bağlı iradede, bencil ve hayvani benlikten tam olarak sıyrılmaya yöneliktir. Bu, insanda ilkel halde mevcut olan benliğin kendinde yaşattığı arzulardan tamamiyle vazgeçmek, bizi bizden habersiz yaratan bir başkasına, bizi muhakkak surette bizzat kendisini isteyecek şekilde yönlendirerek yeniden dönmemiz gayesiyle benliğin isteklerinden vazgeçmektir. Bu şekilde insan, beşeriyetini aşarak tabiat-üstü bir varlığı isterken aslında kendi kendisini istemiş olmaktadır. İnsan böylece sonunda Allah'la özdeşleşmektedir.”*⁶⁹³

Dolayısıyla Topçu'nun isyanı Allah'la insan arasında bir köprü olmakla beraber içerisinde hem itaati hem de isyanı barındıran bir isyan şeklinde karşımıza çıkar.⁶⁹⁴ Hallac'ın bütün beşeri yetersizliklere karşı isyan ettiğini kaydeden Topçu'ya göre nihai noktada:

“İsyân, mistiğin(mutasavvıfın) tavrıdır; Allah'a iştiraki ile kendi ulûhiyetinin farkına varan mistik, kendine ve herkese yükümlülük getiren insanlık ile kendini ve herkesi kurtaran ulûhiyet arasında seçim yapmak

⁶⁸⁹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 197,198.

⁶⁹⁰ Dural, 224.

⁶⁹¹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 199.

⁶⁹² Fırat Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması*, 37.

⁶⁹³ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 201.

⁶⁹⁴ Dural, 226.

zorunda kalınca, kendisinin ve herkesin selameti için kendini kurban etmiş olarak ölmek ihtirasıyla yanıp tutuşur."⁶⁹⁵

Bu yüzden Topçu'nun isyan anlayışı, "bizim Allah'ımız, isyanın Allah'ıdır"⁶⁹⁶ sözleriyle dışa vurulur.

2.5. İSYANIN ETİK-POLİTİK SONUÇLARI

Bir kişinin, bir grubun, bir halkın veya bir ulusun belli bir tarihsel dönem içerisinde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, kural, emir, yasak ve tasarımlar topluluğuna ahlâk adı verilebilir. Aslında ahlâk tarihsel olarak kişisel ve toplumsal düzeyde yaşanan bir şeydir; bu yüzden her yanda yaşamımızın içindedir; ona her tarihsel dönemde, her insan topluluğunda rastlanılabilir. Bir İslâm ahlâkından söz edilebileceği gibi bir ödev ahlakından da söz edilebilir.⁶⁹⁷ Bu göz önüne alındığında Topçu'nun ahlakının isyan ahlakı olarak ele alınması doğal karşılanabilir. Ancak burada öncelikle ahlak ve isyan kavramlarının ortak denilebilecek bazı niteliklerinden söz etmek gerekir. Gerek ahlak gerekse isyan, eylemde açığa çıkan gerçeklik halleri olarak düşünülür. Başka bir deyişle bir ahlaksal tutum ve bir isyan tutumu bireyden eylemde bulunmasını ister. Eylem ise bir amacı, kasıtlı oluşu ve niyeti gerektirir. Niyet, kasıtlı oluş ve amaç eylemin düşünülüp taşınılmış, iradi ve özgür olduğunu gösterir.⁶⁹⁸ Demek ki eylemlerimizi ahlaksal kılacak olan şey, özgür kararlarımızdır. Eylemde bulunan kişi iradesini kullanarak, başka bir biçimde eyleyebilme imkânına sahiptir.⁶⁹⁹ O halde Topçu'nun isyan ahlakının temeline hürriyet problemini koyması; özgürlüğün, isyan ve ahlakın ortak niteliği olduğunun göstergesidir, denilebilir.

İsyan ve ahlakın bir diğer ortak niteliği sorumluluk kavramıdır. İnsan sorumluluğundan dolayı eylemde bulunur.⁷⁰⁰ "Kişinin kendi eylemlerini ya da kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi"⁷⁰¹ şeklinde tanımlayabileceğimiz sorumluluk, Topçu'ya göre hürriyetimizin belirleyicisi durumundadır. "Sorumluluk, hürriyetimizi bizzat kendimizden çıkarmak suretiyle

⁶⁹⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 208.

⁶⁹⁶ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 208.

⁶⁹⁷ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 23.

⁶⁹⁸ Ali Osman Gündoğan, "Bir İsyan Ahlakı Mümkün Müdür?", 1.

⁶⁹⁹ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 40.

⁷⁰⁰ Ali Osman Gündoğan, "Bir İsyan ahlakı Mümkün müdür?", 3.

⁷⁰¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 162.

yaratan şeydir. Sadece sorumlu olduğumuz için hürüz.”⁷⁰² Öyleyse bir isyan eylemini gerçek bir ahlak eylemi haline dönüştüren, hem isyanın hem de ahlakın kaynağında sorumluluk idealinin bulunmasıdır. Bir eylemin hem ahlaki bir eylem hem de isyan eylemi olabilmesi için; eylemin, iradenin eyleme geçmemekten veya hayır dememekten ötürü kendisini suçladığı bir durumda ortaya çıkması gerekir.⁷⁰³ Başka bir ifadeyle sorumluluğunu hissettiği bir durumda ortaya çıkması gerekir. Ancak sorumluluk duygusu, kişinin yalnızca kendinden sorumlu oluşu olarak değil, herkesten sorumlu oluşu şeklinde ele alındığında evrensel bir nitelik taşıyabilir. Bu durum Topçu’nun kurtuluş düşüncesiyle paralellik gösteriyor gibidir:

*“Sosyal hareketin, dayanışma hareketinin sorumluluğunu bizzat taşımaya talip olan fert, toplumu ister ve yaratır. Esirlikten kurtulmak için sade kendi ferdiyeti yetmez; başkasına da el uzatacaktır. Aslında, insanın kendi kurtuluşu yoktur, bulunduğu esirlikten evrensel hareket kurtarılmak istenir.”*⁷⁰⁴

Bu yüzden Topçu’ya göre ahlak, evrensel bir nitelik taşımaktadır. Öyleyse evrensel ölçülerini yitirmiş ya da evrenselliğe ulaşamamış hareketlerin gerçek bir ahlakiliğe ulaşamadığı⁷⁰⁵ söylenebilir. Dolayısıyla Topçu’ya göre ahlâkın ortadan kalkmasında siyasetin etkisi söz konusudur:

*“Bugün neslin gözündeki siyaset en büyük değeri taşımaktadır, kurtuluşun sanki tek yolu odur. Çünkü muvaffakiyete onunla ulaşılır. Ahlak, sonradan onun üzerine sürülebilen bir ciladır. Bugün din yolu bile muvaffakiyete götürücü bir siyaset yolu olmuştur. Ahlaka her sahada veda edilmiştir.”*⁷⁰⁶

İlk bakışta Topçu’nun siyasete karşı olumlu tavır geliştirmediği, dahası onun katı bir siyaset karşıtlığı hatta düşmanlığı⁷⁰⁷ sergilediği söylenebilir. Onun çoğu yazısında siyasete ilişkin bu tutumu göze çarpabilir. Reha adlı eserinin kahramanı olan Niyazi’nin sözleri bunu destekler nitelikte gibidir:

“Gözlerimde Ankara, üç sene evvelki mukaddes yeminiyle vicdanları alevden bir sinir gibi sarsan heyecan ve kudret Ankara’sı değildir. Eniştem

⁷⁰² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 95.

⁷⁰³ Ali Osman Gündoğan, “Bir İsyan Ahlakı Mümkün müdür?”, 3.

⁷⁰⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 100.

⁷⁰⁵ Fırat Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması*, 26.

⁷⁰⁶ Nurettin Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Nisan 2016, 25.

⁷⁰⁷ Dural, 277.

beni ziyafetlere, hususi davetlere götürmeğe başladı. Birçok geceler bu eğlenceler, içki âlemleri sabaha kadar sürüyordu. Ben içki içmiyordum. Bu eğlencelerden hem sıkılıyor, hem de yoruluyordum. Böyle şanlı, ihtişamlı zabitler, paşalar arasında bulunmak hiç sevdiğim şey değildi.”⁷⁰⁸

Topçu’nun bakış açısından “siyaset bir zaman işlerimizi yolunda götürür, fakat hiçbir zaman bizi kuvvetli yapamaz.”⁷⁰⁹ Bu noktadan hareketle Topçu, siyaset adamlarını eleştiriye tabii tutar. Ona göre “siyaset adamı, sade doğuşu ile âlem için bir beladır.”⁷¹⁰

Topçu’nun siyaseti sevmediği Ercüment Konukman’ın “o, politikanın çirkin yönlerini çok iyi bildiği için hiçbir zaman politika ile uğraşmamızı istemezdi”⁷¹¹ ifadesinde de açığa çıkmaktadır. Ancak hemen belirtelim ki Topçu, her ne kadar siyaseti sevmese de bir dönem Adalet Partisi’nin kuruluşunda rol almıştır. Bu konuda İsmail Dayı, Topçu için “ömrü boyunca siyasi kuruluşlara ve hareketlere yakınlık duymadığı halde Adalet Partisi’nin kurulmasına gayret etti”⁷¹² sözlerini sarf eder. Burada dikkati çeken nokta, Topçu’nun siyaseti sevmediği halde neden Adalet Partisi’nin kurulması için çaba sarf ettiğidir. Bu durumun Topçu’nun siyasete pek az bulaştığına, onun cemaat eksenli dernekçilik yaptığına dair itirazlardan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Baran Dural bu itirazların hem doğru hem de yanlış olduğunu belirtir. Ona göre Topçu, her önüne gelenle değil, ileride oluşturmayı planladığı ideal cemaat tasarımına katılmayı kabullenmiş kişilerle bir araya gelemeye özen gösterdiğinden; bu itiraz doğrudur. Ancak, Türkiye’de sözü edilen dernekçilik geleneğinin siyasal dernekçilik olduğu ve amacının da cemaatçılık değil, gelecekte kurulacak ideal bir toplumun mühendisliğinin yapılabilmesi olduğu göz önüne alınırsa itirazın yanlış olduğunu kaydeder.⁷¹³ Aslında burada Topçu’nun genel olarak siyasete değil de demokratik siyasete karşı çıktığını⁷¹⁴ belirtmemiz gerekir. Zira Topçu’nun çoğu yazısında demokrasiye ilişkin ifadelerle rastlanmaktadır:

⁷⁰⁸ Nurettin Topçu, *Reha*, Dergâh Yayınları, İstanbul Nisan 2009, 12,13.

⁷⁰⁹ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet Demokrasi*, 41.

⁷¹⁰ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 199.

⁷¹¹ Ercüment Konukman, “Nurettin Topçu Hoca’mızın Ardından”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 163.

⁷¹² İsmail Dayı, “Birkaç Damla Hatıra”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 187.

⁷¹³ Dural, 282.

⁷¹⁴ Şükrü Argın, “Siyasetin ‘Taşra’sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*, (Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, Cilt 5, 478.

*“Demokrasi, hâkimiyetin bütün millete yayılması ve devlet iradesinin milletin her ferdi tarafından kullanılması demektir. Demokraside bütün fertler mesuliyet kazanmıştır. Bu idare şeklinde hükümet otoritesiyle millet kuvveti arasında tam bir denkleşme meydana gelmelidir. Bu denkleşmenin millet veya hükümet tarafından bozulması, her ikisi de tehlikeli olur. Hükümet milleti hiçe sayar ve millete verdiği söze sadık kalmazsa, millet için bir belâ haline gelebilir.”*⁷¹⁵

Ancak Topçu için “demokrasi, geçmiş asırlarda zorba hükümdarların zulmünden usanan insanlığın, bu zulümler tarihine karşı tabii bir tepkisidir ve ayaklanmasıdır”⁷¹⁶ şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Demek ki Topçu’da “demokrasi uzun bir tarih içinde zulüm yapan hükümdarların zulmünden korunmayı en fazla teminat altına alan rejimdir.”⁷¹⁷ Bu ifadelerde dikkat edilirse Topçu’nun bir yandan demokrasiyi bela olarak görmesi, diğer yandan onu zulme uğrayan insanların doğal bir tepkisi olarak ele alması çelişki doğuruyor gibidir. Yani Topçu’da demokrasinin iyi mi kötü mü olduğu net değildir. Zira Topçu demokrasiyi, insanlığın kendinde ilahi aydınlığa inanmasından ibaret bir iman hamlesi ve insanlık içinde ferdiyetleri inkişaf ettiren örnek bir hareket ideali⁷¹⁸ olarak görmektedir. Fakat aynı Topçu şunları da söylemektedir:

*“Demokrasi insanın büyük ve ilahi tarafını budayarak onun hırslarıyla menfaat emellerine hayat kazandırıyor. İlim, sanat ahlak ve din gibi insan ruhunun, ideal atılışlarının Allah’a doğru ilerleyişi demokraside yön değiştirerek halkın hırslarına çevriliyor ve sefil ihtirasların çukurunda boğuluyor. Zamanımızın Yahudi-mason davacısı olan demokrasi sistemi, Hakka yöneltici desteklerinden büsbütün kopup sıyrılmış bir rejim halini almaktadır.”*⁷¹⁹

Topçu, sanki demokrasiye yönelik ifadelerinin muğlaklığını göz önünde bulundururcasına şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Hiçbir rejim kendiliğinden, mutlak surette ne iyidir, ne de fenadır. Esas olan, onu kullanacak, insanın ruh ve ahlak yapısıdır. Sade bir alet, bir cihaz olarak, insan hak ve hürriyetlerinin korunmasında demokrasi, en elverişli bir hukuki müessesedir. Lakin bu müessesenin muvaffakiyeti, onu

⁷¹⁵ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 59,60.

⁷¹⁶ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 133.

⁷¹⁷ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 22.

⁷¹⁸ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 30.

⁷¹⁹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 137.

kullanıcıların iyi niyetine bağlıdır. İyi niyet olmazsa, demokrasiden, başka rejimlerden doğacak bütün fenalıkların doğması beklenebilir.”⁷²⁰

Demokrasiyle ilgili tüm bu çelişik gibi görünen ifadelere son nokta, Topçu’nun demokrasinin ötesine geçmeye çalışan bir radikal değil, demokrasinin berisinde kalmaya çalışan bir reaksiyoner olduğunu⁷²¹ belirterek konulabilir.

Topçu’nun isyanının politik sonuçlarını daha iyi ortaya koyabilmek için, onun siyasi ideolojilere olan tutumunu ve Türk fikir dünyasındaki konumunu belirtmek gerekebilir. Topçu, milliyetçi ve muhafazakâr bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Onun milliyetçiliği ana damar ekollerden farklılık gösterir. Topçu, şahsına özgü bir milliyetçilik tanımı seslendirmektedir.⁷²² Kendi deyişiyle onun milliyetçiliği, Anadolu milliyetçiliği ve ruhçu milliyetçiliktir. Aslında “bu milliyetçilik, her şeyden önce isyan ahlakının ifadesi olan bir harekettir; kendi çıkarından önce milletin çıkarını düşünmeyi gerektirir.”⁷²³ Dolayısıyla bu milliyetçiliğin dayandığı birtakım esaslar vardır. Topçu bunları altı ilkede toplamaktadır:

“1.Millet dini, onun ahlâkını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslâm medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslâm dinidir.

2.Büyük vatan Anadolu Toprağıdır.

3.Soyumuz, oğuz çocuklarının, Anadolu’nun dokuz yüz yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.

4.Dilimiz bu ülkede yüzyıllar boyunca devam edegelen tarihî olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdi isteklerin icadı olan mücerret ve hayatsız dil, milli dil olamaz.

5.Devlet, büyük çoğunluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir.

6.İktisadi sistemimiz, halkın bütün içtimâî ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlakıyla seferber eden asrın geçer deyişiyle ruhçu sosyalist sistemdir.”⁷²⁴

⁷²⁰ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 125,126.

⁷²¹ Argın, 479.

⁷²² Dural, 327.

⁷²³ Elibol, 270.

⁷²⁴ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 161.

Bu ifadelerde açığa çıkan şey, Topçu'nun milliyetçiliği milli kültür ve medeniyet meselesi olarak ele aldığıdır,⁷²⁵ denilebilir. Buradan hareketle Topçu'nun medeniyete ilişkin görüşlerine değinmek gerekir.

Topçu'ya göre “medeniyet, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde, bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününe denir. Teknik eserlerin ve âdetlerin bütününden ibarettir ve maddî hayatı ilgilendirir.”⁷²⁶ Dolayısıyla onun “Ah medeniyet! Medeniyet! İnsanlık. Kime anlatılır? Kimleri harekete getirmek mümkündür”⁷²⁷ söylemini göz önünde bulundurursak; insanın giderek eşyanın, tekniğin esiri olduğu sonucuna varılabilir. Zira Topçu'ya göre teknik önce insanı hayranlıkla kendisine bağlamaktadır, sonra onu kendi arkasından sürükleyerek kendisine esir etmektedir. Bu durumda hâkimiyet eşyanın eline geçmekte ve eşya insanla izah edilecek yerde, insan eşya ile izah edilmeye başlanmaktadır. Dolayısıyla insan, kendi selamet davasını sağlayacak olan eşyanın, en sonunda hizmetkârı ve esiri olmaktadır.⁷²⁸ Topçu, insanın tekniğe esir oluşunu şu sözleriyle de dile getirmektedir:

*“Bugün yollarımızı dolduran uzak Batı tekniğinin mahsulü olan nakil araçları, biz daha düşünmeye, belki de ‘aman’ demeye vakit bulamadan hem vücut ve huzur, hem de duygu ve iz ’an demek olan varlığımızın üstünden silindir gibi geçti. Artık hayatımıza bizim hükümlerimiz hâkim değildir; hükümlerimiz, bu tekniğin esiri olmaya mahkûmdur. En büyük tehlike, böylece hayatımıza girmiştir.”*⁷²⁹

Topçu'da tekniğin ya da eşyanın esiri olan insan, bir sefaletin içindeymiş gibi aksettirilmektedir. Ona göre medeniyet denilen tek dişi kalmış canavar, insandan intikam almak istercesine ona çullanmaktadır. Mahşer yerini andıran dünyada, varlığını sonsuzluğa sıkı sıkıya bağlayarak kendi ruhuna sahip olabilen bir fert kalmamıştır. İnsanlar; meclis koridorlarında, kumarhanelerde, basında, okulda, ailede erimektedir.

⁷²⁵ Hareket Dergisi, “Türk Düşüncesinde Nurettin Topçu'nun Yeri ve Milliyetçiliği”, Nurettin Topçu'ya Armağan, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 61.

⁷²⁶ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 163,164.

⁷²⁷ Nurettin Topçu, *Amerikan Mektupları Düşünen Adam Aranızda*, (Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2011, 84.

⁷²⁸ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 23.

⁷²⁹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 211,212.

Aile, evladının ruhunu; evlat, babasının kalbini çürütmektedir. Servet, hepsinin kafasına ve kalbine egemen olmuş durumdadır.⁷³⁰ Emin Işık'ın da belirttiği gibi:

*“Medeniyetimiz, paradan başka bütün değerleri inkâr etmiştir. Din, ahlâk, milliyet, namus, aşk, samimiyet, vefa, sanat ve ilim gibi, öteden beri parayla ölçülemez olduğuna inanılan değerleri bir hamlede silip süpüren medeniyet, parayı her türlü insanî hasletten üstün hale getirmiştir.”*⁷³¹

Tüm bunlara rağmen Topçu'ya göre insanın medeniyete çılgınca uzanan elleri durdurulamaz. Ancak ruhların terbiyesinde ve memleket işlerinin yürütülmesinde sanayileşme hastalığının telkin aşısını yapmak yerine, tarıma önem verirse; medeniyetin yıkıcı etkisinden kurtulabilir insan.⁷³² Bu yüzden Topçu için önemli olan şey, Anadolu'nun insanını toprağa bağlamaktır. Zira toprak kendi benliğimiz gibidir. Ondan uzaklaşan insanın kendi benliğini kaybedeceğine inanan düşünür, toprağın ruh yaralarına şifa getirdiğini, yalnızlıktan kurtarıp bütüne kavuşturduğunu söyler. Bu açıdan ona göre, kalbi ile yaşayan her insanın vatani topraktır.⁷³³ Topçu'nun toprağa, tarıma önem verışı medeniyet karşısında geleneği ön planda tuttuğunu gösteriyor gibidir. Dolayısıyla “onun isyanı aslında geleneğe götüren bir isyandır”⁷³⁴ denilebilir.

Topçu sadece milliyetçi olarak değil; aynı zamanda muhafazakâr bir düşünür olarak da karşımıza çıkar. Zira ona göre gerçek bir milliyetçi ister istemez muhafazakârdır ve milliyet, muhafazakârlıktan ayrılmaz.⁷³⁵ Bu yüzden “milliyetçi, muhafazakâr değildir demek, millet hayatında ne ırk, ne vatan, ne ekonomi beraberliği, ne dil, ne de din mukaddesliği tanımamak demektir.”⁷³⁶ O halde Topçu, “muhafazakârlığımızın manası, beş yüz yıllık, hatta bin, bin üç yüz yıllık ruh servetini kaybetmemek olacaktır. Onunla ruhlarda inkılap yapacağız”⁷³⁷ derken sadece muhafazakârlık ve milliyetçilik arasında değil; aynı zamanda muhafazakârlık ve inkılapçılık arasında da bir bağ kurmuştur. Zira o, bunu şöyle açıklamaktadır:

⁷³⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 107.

⁷³¹ Emin Işık, “Modern Medeniyetin Tenkidî”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, Hareket Yayınları, V. Seri, Cilt VIII, Sayı: 93, İstanbul Eylül 1973, 42.

⁷³² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 195.

⁷³³ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 187.

⁷³⁴ Selim Somuncu, “Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu”, *Hece Dergisi* (Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 221.

⁷³⁵ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 181.

⁷³⁶ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 182.

⁷³⁷ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, 78.

“Bizce hakikî manada inkılapçılık, muhafazakârlığa zıt bir temayül değil, onu tamamlayıcı bir cevherdir ve böyle anlaşıldığı zaman, milli hayata, muayyen bir nizama bağlı olan herkesin o nizamı muhafaza edici olması ilk şart olarak anlaşıldıktan sonra, bu nizam içerisinde, milli hayatı devrin icaplarına göre, tekniğin, ilim hareketinin, felsefe metotlarının gelişmesine göre mevcut nizamı ayarlamak ve yeni görüşler içerisinde inkişafına yeni yeni istikametler vermesi inkılapçılık diye telakki edilmelidir.”⁷³⁸

Buradan hareketle Topçu’nun modernliğe kaşı geleneği, maddeye karşı, ruhu, tekniğe karşı vicdanı, kente karşı köyü, cemiyete karşı cemaati savunan, bundan ötürü reaksiyoner hatta devrimci veya kendi ifadesiyle inkılapçı yönü ağır basan bir muhafazakârlığı savunduğu söylenebilir.⁷³⁹ Anlaşılaçağı üzere Topçu, muhafazakârlığı ve milliyetçiliğı savunmaktadır; ancak bunların yanı sıra belirtmemiz gerekir ki o, komünizme ve Kemalizm’e açıktan cephe açmakta ve İslamcılığa yönelik ise zıtlıklar bağlamında anlaşılaacak bir tavır takınmaktadır.⁷⁴⁰

Topçu, komünizme yönelik söylemlerinde, komünizmi maddenin dünyası içerisinde ele almaktadır. Zira Topçu der ki:

“Dünyamızda iki dünya yaşıyor. Biri yorgun ve kindar maddenin içerisinde doymak bilmeyen hırsla sürünen dünya, öbürü her an kendini geçmek ve kendi yarattığı aşk içinde telef olmak için kendi sınırlarını aşmak isteyen, sonsuzluğa sıçrayıp Allah’a kavuşmak isteyen ruhun dünyası.”⁷⁴¹

Komünizmin, varlığını bu iki dünyadan ilkinde sürdürdüğü söylenebilir. Topçu’nun “komünizmin dünyası, iktisat adamını (homo economicus) barındıran Allahsız bir dünyadır”⁷⁴² şeklindeki ifadesi de bunu doğrular gibidir. Burada üzerinde durulması gereken nokta komünizmin nasıl ortaya çıktığıdır. Topçu’ya göre “büyük sanayinin eseri olan kapitalizm, kendisinin hakiki fakat gayrimeşru çocuğı olarak komünizmi doğurdu. Komünizm, kapitalizmin pençesi altında esir edilen işçi kütlelerinin isyanından doğmuş bir intikam hareketidir. Kapitalizmin bünyesinden fıskırmıştır.”⁷⁴³ Aslında Topçu, komünizmi çıkış şartları noktasında eleştirmemektedir. O, yüzyıllardır patronların elinde sömürülen yoksul halkın, hak aramaya başlamasını kabullendiğı gibi

⁷³⁸ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 183.

⁷³⁹ Argın, 466,467.

⁷⁴⁰ Dural, 314.

⁷⁴¹ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 243.

⁷⁴² Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 267

⁷⁴³ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 137.

komünizmin başlangıçta haklı nedenlere dayandığını da kabullenmektedir. Ancak kapitalizmden fıskıran komünizmin de en az onun kadar, zalim ve acımasız hedefler taşıdığını belirtir.⁷⁴⁴ Bu yüzden şunları söylemektedir:

*“Komünizm kapitalist diktatörlük yerine işçi diktatörlüğünü koymak istiyor. Bugün ezilenlerin yarın zalimler yerine geçmesini istiyor. Bu yüzden taşıdığı slogana rağmen insanlık dâvası olmaktan uzaktır. Sadece kin silahı, cephe değiştiriyor, mazlumların iki yüz yıllık öcü alınıyor. Bu bir ahlâk ve insan davası değildir. İslamın ruhu ile asla bağdaşamaz. Hem de unutmamalı ki yarınki dünyanın efendileri yapılmak istenen işçi, bugünün patronundan daha insaflı ve daha asil olmayacaktır.”*⁷⁴⁵

Ayrıca Topçu, bir tehlike olarak gördüğü komünizmin, ruh sahibi insanlığa karşı koyulmuş kin ve kan kokan bir beyanname niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla komünizm, insanlığın gerçek amacına doğru ilerleyişi sırasında meydana gelen bir irtica yani gericilik, ahlak dünyasındaki bir yıkılış, hakikat havasında bir zehirlenme olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁴⁶

Marx’ın fikirlerine değinen Topçu, diyalektik materyalizm fikrini Batılı kavramlar çerçevesinde tekrar ele alarak, Hegel’den beri diyalektiğin tez, antitez ve senteze dayandığını öne sürer. Topçu, Marx’ın tarih, siyasal ve sosyal tüm gelişmelerin temeline ekonomiyi koyduğunu hatırlatarak, bu görüşte eksik kalan noktanın ruh gücü olduğuna dikkat çeker.⁷⁴⁷ Komünistler “ruhî varlığımızı ve inançlarımızı reddediyorlar. Bütün itikatları ve ruh sevgisini şimdiden budamak suretiyle, birkaç nesil geçtikten sonra, insanlığın ruha ait tasavvurlardan tamamıyla sıyrılacağını umuyorlar.”⁷⁴⁸ Aslında burada açıkça görülmektedir ki Topçu için komünizm ruh düşmanlığıdır. Ancak o sadece ruh düşmanlığı değil; aynı zamanda ideal düşmanlığıdır. Zira Topçu’nun bakış açısından ideal, sonunda aşk olacak olan ruh enerjisi istemektedir. Komünizm de ruhu ortadan kaldırmayı amaçladığına göre o, bu açıdan ideal düşmanlığı olarak da karşımıza çıkar. Topçu, son olarak komünizmi irade düşmanlığı olarak ele alır. Ona göre komünistler insanı değil, dünyayı düzeltmeye çalıştıklarından, irade bakımından

⁷⁴⁴ Dural, 317.

⁷⁴⁵ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 254.

⁷⁴⁶ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 265.

⁷⁴⁷ Dural, 315.

⁷⁴⁸ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 253.

insansız bir dünya yapmak amacını taşırlar.⁷⁴⁹ Komünizmin ortaya koyduğu böyle bir dünyadan, bizi kurtaracak olan şey, Topçu'ya göre sosyalizmdir. Topçu sosyalizmin önemini ise şu şekilde ortaya koymaktadır:

*“Dünyamızda bir yanda sonsuz doyum vasıtalarına başvurabildikleri halde, bir lokmaya bile hak kazanmamış zalimler çoğalmakta iken, öbür yanda hakları çiğnenmiş sefalet kurbanları günden güne artıyor. Paraları kızgın demir halinde eritilip de boğazlarına dökülecek zalimlerin şimdilik rahat ve saadette yaslandıkları kapitalizm yastığı başlarından çekilip de insan hakları üzerinde hesap verecekleri gün gelince onlar da belki kurtarıcı bir kelime arayacaklarıdır. O zaman “sosyalizm” kelimesinin İslâm ile bağdaşıp bağdaşmayacağını öğrenecekler, Büyük Mahkeme’de kul haklarının hesabına nereden başlanacağını da anlayacaklardır.”*⁷⁵⁰

Aslında Topçu'nun bu ifadelerinde ‘sosyalizm kelimesinin İslâm ile bağdaşıp bağdaşmayacağını öğrenecekler’ cümlesi ayrı bir önem taşımaktadır. Zira Topçu'nun ele aldığı şekliyle sosyalizm -temelinde İslâm'ı barındırdığından- İslâm Sosyalizmi olarak adlandırılmaktadır. Topçu'nun “bizim sosyalizmimiz İslâm'ın ta kendisidir”⁷⁵¹ ifadesi buna kanıt olarak verilebilir.

Sosyalizme düşmanlığın, onu komünizmle karıştırmaktan ileri geldiğine değinen düşünür, İslâm kültürüne bağlı zümrenin, İslâm'ı daima ters tarafından anlamış olmalarından ötürü, sosyalizme karşı koyduklarını söyler. Oysa Topçu'nun bakış açısından gerçekte sosyalizm, İslâm'ın özünde barınan hak davasıdır. Bu yüzden ona göre sosyalizmin çiğnenmesi demek; Allah'ın affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının çiğnenmesi demektir. Sosyalizm kelimesinin yabancı oluşuna takılanları, kelimenin bir kıyafetten, elbiseden ibaret olduğunu görmemelerinden ötürü eleştirir.⁷⁵² Bütün bu ifadeler bir arada düşünüldüğünde Topçu'nun “Bizim İsyanımız Allah'ın İsyanıdır” şeklindeki söylemiyle, “Bizim sosyalizmimiz İslâm'ın ta kendisidir” ifadesi arasında bir paralellik kurulabilir. Şu halde bu iki öncülden “bizim sosyalizmimiz, Allah'ın isyanında barınan bir sosyalizmdir” tarzında bir sonuca varılabilir.

Topçu'nun komünizm eleştirisinden sonra, onun Kemalizm'e yönelik tutumuna bakıldığında; Kemalizm'in katlanılması kesinlikle mümkün olmayan bir kötülük olarak

⁷⁴⁹ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 259,261.

⁷⁵⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 107,108.

⁷⁵¹ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 186.

⁷⁵² Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 187,189.

ele alındığına şahit olunur. Ancak belirtmek gerekir ki Topçu, çok sınırlı sayıda makalesinde Kemalizm ve Atatürk'ün ismine yer vermiştir.⁷⁵³ Topçu'nun belki de Atatürk'e yönelik tek olumlu ifadesi, düşünürün *Millet Mistikleri* adlı eserinde Hüseyin Avni'den söz ederken kullandığı şu ifadede yer alır: “Hüseyin Avni Meclis'e sığmıyordu. Mustafa Kemal Paşa meclisin zekâ ve maharet tarafını, o ise aşk ve heyecan tarafını temsil ediyordu.”⁷⁵⁴ Bu ifadeyi dışta tutacak olursak; Topçu'nun, Mustafa Kemal'e yönelik ifadelerinin genellikle olumsuz bir nitelik arz ettiği söylenebilir. Mustafa Kemal, Topçu'nun gözünde bazen bir sarhoş⁷⁵⁵ bazen de perdenin önünde alkışlanan, perdenin arkasında ise hakaret edilen bir put⁷⁵⁶ görünümündedir. Dahası Topçu “bunlar, halkın menfaat duygularını istismar ederek memleketin bütün damarlarına yayıldılar ve Anadolu'yu kalbinden vuran Haçlı zihniyetinin vârisleri oldular”⁷⁵⁷ ifadesiyle Kemalizm'e yönelik tutumunu daha da sertleştirmektedir.

Topçu'nun eleştiri oklarını yönelttiği, son düşünce İslamcılıktır. Topçu'ya göre “İslamcılar, bu memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını inkâr ettiler. Coğrafya ile iktisadın millet varlığının iskeleti olduğunu, İslâm'ın da ona hayat verici ruh olduğunu, ruhun bedenden, beden de ruhtan ayrılamayacağını düşünmediler.”⁷⁵⁸ Ayrıca İslamcılar dinî sömürme yolunda olduğuna değinen Topçu, halkı büyülemek için radyoda mevlit ve Kur'an okutulmasını, halka gösteriş olsun diye namaz kılınmasını, menfaat uğruna din adamlarının seçim propagandası olarak kullanılmasını doğru bulmaz.⁷⁵⁹ Aslında Topçu'nun eleştirdiği ya da bir ölçüde savunduğu bu siyasi düşüncelerin hemen hemen hepsi, düşünürün *Taşralı* adlı eserinde açığa çıkmaktadır. Zira bu hikâyelerde sahte dindarların varlığına ve din tüccarlarına rastlanıldığı gibi, makinenin, makineleşmenin rüzgârında savrulan insanların köye-köylüye özlem duymasına, merhametin olmayışı ve zorbalığın hâkim oluşuna, milli duygulara,

⁷⁵³ Dural, 220.

⁷⁵⁴ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 15.

⁷⁵⁵ Topçu'nun *Taşralı* adlı eserinde yer alan “Çalgıcılar” adlı hikâyede geçen sarhoş tiplmesiyle Atatürk'ü kast ettiği ileri sürülmektedir. Ancak bu hikâye elimizde bulunan *Taşralı*'nın 1959 yılındaki baskısında yer almamaktadır. Bknz: Nurettin Topçu, *Taşralı*, Kutulmuş Matbaası, İstanbul 1959. Bu konu hakkında İsmail Kara hikâyenin *Taşralı*'nın 1998'deki yeni baskısına alındığını kaydeder. Bknz: İsmail Kara, *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergâh Yayınları, 1.baskı, İstanbul Temmuz 2013, 31.

⁷⁵⁶ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, 23.

⁷⁵⁷ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 211.

⁷⁵⁸ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 143.

⁷⁵⁹ Muammer Çelik, *Nurettin Topçu ve Bugünkü Türkiye*, Ülker Kitapları, İstanbul Temmuz 2000, 36.

cehaletin esiri olmuş insanlardan maarifin önemine kadar pek çok düşünceye de rastlanılmaktadır.

Şahsiyeti ve eserleriyle iz bırakmış, etrafında büyük gençlik kitlesi toplayıp onları ilim zihniyeti ve ahlâk görüşü çerçevesinde yetiştirerek bu memleketin hizmetine vermiş, büyük fikir ve dava insanı⁷⁶⁰ Nurettin Topçu'ya hak ettiği değerin tam olarak verilmediği kanaatindeyiz. Bu yüzden mümkün olduğunca Topçu'ya yönelik çalışmalara ağırlık verilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu yapıldığında Türkiye'de felsefe yapılmıyor tarzındaki söylemlerin çürütüleceği inancındayız. Zira Topçu şahsiyeti ve eserleriyle tam bir felsefeci kimliğiyle karşımızda durmaktadır. Mühim olan bunu görebilmek ve bizden sonrakilere aktarabilmektir.

⁷⁶⁰ Ercüment Konukman, *Topluluktan Millete*, 71.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAŞKALDIRI ETİĞİNİN İKİ YÜZÜ

İlk önce üzerinde durulması gereken nokta; bir Fransız düşünür olan Albert Camus ve bir Türk düşünür olan Nurettin Topçu'nun eserlerinin başlığını seçerken aynı kavramdan -“*revolté*”- hareket etmeleridir. Hatırlanacağı üzere çalışmamızın giriş kısmında bundan kısaca söz etmiştik. *Revolté* kavramı Fransızca sözlüklerde başkaldırma, isyan anlamlarına gelmektedir. Albert Camus'nün ateist oluşu ve Nurettin Topçu'nun teist oluşu göz önüne alındığında, iki düşünürün başlığına aynı kavramı seçmelerinin bundan ötürü dikkat çekici olduğu kanaatindeyiz. Elbette her ne kadar iki düşünür aynı kavramdan hareket etse de felsefeleri ekseninde bu kavram farklı anlamlar kazanabilmektedir; ancak bu durum kavramın bazen aynı anlamları da çağrıştırmasına engel değildir. Örneğin; Nurettin Topçu'nun “isyan, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyip, bir başkaldırması olmak bakımından hareket (*action*)tir”⁷⁶¹ şeklinde ortaya koyduğu bu ifade, Camus'nün Sisyphe ve Prometheus'un başkaldırı anlayışını yansıtır bir yapı arz etmektedir. Zira gerek Sisyphe gerekse Prometheus içinde bulundukları şartlara boyun eğmeyip, başkaldırıışlarını ortaya koymuştur. Dolayısıyla Topçu'da hareket olarak ortaya konulan isyan, Camus'de de bir anlamda hareket olarak karşımızdadır.

Yaşadığı yıllar düşünüldüğünde Topçu (1909-1975) ve Camus (1913-1960)'nün savaşın etkilerine tanıklık ettiği söylenebilir. Savaşın, o zamanlar 4-5 yaşlarında olan Topçu'da nasıl bir iz bıraktığı, Topçu'nun şu sözlerinde açığa çıkmaktadır:

*“Bir kenarda çingeneler kapacak kalaylarken yanı başlarındaki üniversiteden çıkan delikanlılar kâğıt üzerine çizili dairelere mantar tüfekleriyle isabet atışı yapıyorlar. O esnada her nedense tam elli sene evvelki seferberlik hâtıralarında Mehmetçiğin İstanbul sokaklarındaki hazine hali gözlerimin önünde canlanıverdi.”*⁷⁶²

Aynı şekilde Camus'de savaşın etkisi ise şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

“Kendi yaşımıdaki tüm insanlarla birlikte, Birinci Dünya Savaşı'nın davul sesleri içinde büyüdüm ve o gün bu gün, tarihimiz hiçbir zaman kıya...”

⁷⁶¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 19.

⁷⁶² Nurettin Topçu, *Amerikan Mektupları Düşünen Adam Aranızda*, 83.

adaletsizlik ya da şiddet olmaktan çıkmadı. Ama gerçek kötümserlik, - böylesiyle de karşılaşılıyor- bunca acımasızlığın ve bunca ayıbın da ötesine geçmektir.”⁷⁶³

Bu açıdan bakıldığında, iki düşünürün kötümser bir hava sergilemesi doğal karşılanabilir; zira kanaatimizce iyimser olmak herkesin harcı değildir ve bazen, bazı insanların kötümserliklerine hak vermek gerekir.

Camus bir yaşında iken, Topçu lisede iken babasını kaybeder. Dolayısıyla her iki düşünürün annelerine duyduğu derin sevginin altında, babalarını erken yaşlarda kaybetmiş olmaları yatıyor olabilir. Camus’nün “Ah baba! Sahip olmadığım bu babayı çılgınlar gibi aramıştım ve sonunda, hep anneme ve onun sessizliğine sahip olduğumu keşfedebildim”⁷⁶⁴ sözleri bu doğrultuda ele alınabilir. Camus, İlk Adam adlı eserini babası için yazmış, Topçu ise Reha adlı eserinde babasına ilişkin ifadelere yer vermiştir. İlk adam adlı eserinde Jacques Cormery:

“...iki tarihi okudu, “1885-1914” ve kendiliğinden bir hesap yaptı: yirmi dokuz. Birden bir düşünce takıldı kafasına, bedeninde bile sarstı onu. Kırk yaşındaydı. Bu taşın atında yatan ve babası olmuş olan adam kendisinden daha gençti. Ve bir anda yüreğini dolduruveren sevgi ve acıma dalgası, oğulu ölmüş babanın anısına doğru götüren ruh devinimi değil, olgun bir adamın haksız olarak katledilmiş çocuk karşısında duyduğu çalkantılı acımaydı-burada bir şeyler doğal düzene uymuyordu ve doğrusunu söylemek gerekirse, düzen diye bir şey yoktu, oğulun babadan daha yaşlı olduğu yerde çılgınlık ve kargaşa vardı yalnızca.”⁷⁶⁵

Camus’nün babasına yönelik bu ifadelerinin bir benzerine Topçu’da rastlamaktayız:

“Ötede sarı abani sarıklı bir ihtiyar diz çökmüş; gözlerini beyaz, güzel kesilmiş sakalının üstüne, yere indirmiş(...) Bu yüz, bu yüz, mazinin en güzel ve en uzak, bana en yakın yüzü, babamdı. Donuk, Asyalı çehresinde, inik ve halka bıyıklarında mutmain ve mütevazi bir gururun sürûru parlıyor. Gizli bir âleme çevrilmiş sarı gözleri bu sürurla dolmuş. Bakmıyor ve kımıldanmıyor; ibadeti o kadar vecdli. Fakat beni görüyor, beni biliyor; varlığımın farkında. Başımdan geçenler gözlerinde sürûrdan birer damla olmuş. Balmumu gibi donuk yüzü bu sürûrun nuruyla dolmuş(...) Ve o en ulvî ibadeti içinde insanî hareketlerin zelil ve çirkin nümâyişlerinden

⁷⁶³ Albert Camus, Yaz, 66.

⁷⁶⁴ Albert Camus, Defterler 3, 93.

⁷⁶⁵ Albert Camus, İlk Adam, (Çev. : Tahsin Yücel), 4. Baskı, Can Sanat Yayınları, İstanbul Mayıs 2012, 38.

müstağnî; yüzünde Asyalı bir emirin gururunu ve hareketsizliğinde bir İslâm sûfisinin ruhanî zevkini taşıyor."⁷⁶⁶

Aslında bu ifadeler hem Topçu'nun hem de Camus'nün yalnızca baba tasavvurunu yansıtmaz; aynı zamanda başkaldırılarındaki temel noktaları da açığa çıkarmaktadır. Camus'de başkaldırı haksızlığa karşı olmakta iken; Topçu da isyan, islam unsuruyla bağlantılı olarak Allah'ın insanda isyanıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde, babalarına yönelik olarak söylenmiş bu cümlelerde her iki düşünürün başkaldırı anlayışı gün yüzüne çıkmaktadır denilebilir.

Hem Topçu hem de Camus çağının birer tanığı olarak üzerine düşeni yapmış, çağının sorunlarını dile getirmekle kalmayıp buna çözüm yolu sunmaya çalışmıştır. Nitekim Topçu'nun *İsyan Ahlakı* da Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'ı da çağın bunalımını yaşayan insanlara kurtuluş reçetesi olarak sunulmuş gibidir. Dolayısıyla her iki düşünürün başkaldırı anlayışının, içinde yaşadıkları çağdan etkilendiği söylenebilir. Bu durum için Yusuf Kaplan şöyle demektedir:

*"... Nurettin Topçu, insana ne olduğunu hatırlatan peygamberi soluğun ve söz' ün dirilticisi bir mütefekkir olarak içinde yaşadığı çağın tanığı ve tanıdığı bir kişi olduğu için İslam'ın, Müslüman'dan murad ettiği ilâhî irâdeyi kuşanarak çağımıza, çağımızın sorunlarına nasıl bir hal yolu önerdiğini geliştirdiği irade metafiziği ile göstermiştir."*⁷⁶⁷

Bunun yanı sıra Fırat Mollaer'in "işgal yıllarında büyüyen Topçu, memleket meselelerine karşı hassasiyetini de daha çocuk yaşında edinecek ve memleket meseleleri entelektüel hayatı boyunca son derece önemli bir konu olacaktır"⁷⁶⁸ ifadesi de aynı bağlam içerisinde değerlendirilebilir. Camus'nün "bizim üstünde durduğumuz sıkıntı, bütün bir çağın sıkıntısıdır ve biz kendi yaşantımızdan ayrılmak istemiyoruz"⁷⁶⁹ sözleri de yaşadığı çağdan etkilendiğini göstermektedir.

Nurettin Topçu ve Albert Camus eserlerinde çağını, çağın sorunlarını daha da önemlisi yaşamı dile getiren düşünürler olarak ele alınmaktadır. Bu hususta Mehmet Sarıtaş "...Topçu'nun düşünceleri, yaşamın nefesini alıp vermektedir; toplumun ve

⁷⁶⁶ Nurettin Topçu, *Reha*, 87.

⁷⁶⁷ Yusuf Kaplan, "İnsana Ne Olduğunu Hatırlatan Bir Düşünür Olarak Nurettin Topçu: İrade Metafiziği", *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı:109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 63.

⁷⁶⁸ Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, 123.

⁷⁶⁹ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 55.

yaşamın dışında değildir, onlara yabancılaşmamıştır. Nurettin Topçu, yaşamı düşüncelerine, düşüncelerini de yaşama taşımıştır⁷⁷⁰ cümlelerini sarf eder. Aslında Camus'nün “kışın ortasında, en sonunda içimde yenilmez bir yaz bulunduğunu öğreniyordum”⁷⁷¹ ifadesi ile “hiçbir zaman, içinde büyüdüğüm özgür hayattan, varolma mutluluğundan, ışıktan vazgeçemedim”⁷⁷² sözlerinde de yaşamın, yaşama aşkının dile getirildiği söylenebilir. Tüm çıplaklığıyla yaşamı konu almaları, aslında iki düşünürün somut felsefe yaptığına da işaret sayılabilir. Brain Master'ın Camus için söylediği “o, soyut kavramlarla uğraşmak yerine dünyanın içinden, dünya değerlerine sıkı sıkıya sarılma önerisinde bulunmaktadır”⁷⁷³ ifadesi bu doğrultuda ele alınabilir. Aynı şekilde Topçu'nun da düşüncelerinin yaşamdan beslenmesi ve bir bütün olarak insanın somut varlığına yönelmesi, somut felsefe yapmasının bir gereği olarak görülebilir.

Her iki düşünürün yaşamdan yana tavır takındıklarını, yaşamdan beslendiklerini dile getirdiğimiz zaman yeni bir soruyla karşılaşırız: Peki, ama hangi yaşam? Zira “varolan, sürekli olarak, iki yaşam kipini, sahil yaşam ile sahil olmayan yaşam kiplerinin arasında bir seçiş yapma olanağının önünde değil de tam içinde bulunur.”⁷⁷⁴ Dolayısıyla bu düşünürlerin iki yaşam kipinden sahil yaşama daha yakın bir çizgide durduğu söylenebilir. Nitekim Brain Master'ın Camus için “gerçeğe sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan daha önemli bir şeyin olabileceğini düşünmemektedir. O, insanlığın umudu konusunda idealist yaklaşımlara sahip olmasına karşın, gerçekliği hiçbir zaman elden bırakmamıştır”⁷⁷⁵ sözlerini sarf etmesi ile John Cruickshank'ın “bir soyutlaştırma ile yaşayamazdı, ideolojiye karşı şüpheliydi, insan niteliğini a priori bir akıl çerçevesine uydurmak için eğip büküp kıramayacak kadar tam bir insancı ve gerçekçiydi”⁷⁷⁶ sözleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Kanaatimizce Camus'nün eserlerindeki kahramanların daima doğruyu söyleme çabaları da bunun bir göstergesi olarak ele alınabilir. “Doğruluk duygusu, haklı olmanın verdiği doyum, kendini değerlendirmenin sevinci, bayım, bizi ayakta tutan ya da ilerleten güçlü zembereklerdir”⁷⁷⁷ şeklindeki ifade de sahilliğin

⁷⁷⁰ Mehmet Sarıtaş, “Nurettin Topçu'nun Düşünce Dizgesinin Bazı Temel Çizgileri”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı:109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006, 81.

⁷⁷¹ Albert Camus, *Yaz*, 75.

⁷⁷² Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, 19.

⁷⁷³ Brain-Master, 157,158.

⁷⁷⁴ Mounier, 103.

⁷⁷⁵ Brain-Master, 162.

⁷⁷⁶ John Cruickshank, “Albert Camus' ye Övgü”, 256,257.

⁷⁷⁷ Albert Camus, *Düşüş*, 19.

önemini açığa çıkarıyor gibidir. Ayrıca Camus'nün eserlerinin çoğunda “doğrusunu söylemek gerekirse”, “doğrusunu isterseniz” tarzındaki söylemlere de rastlamaktayız. Tıpkı Camus gibi Topçu'da sahih yaşamdan yana tavır takınmaktadır. Topçu'nun isyanında açığa çıkan, insanı esareti altına alan durumlardan -haz, dayanışma, hakimiyet, dört basamak- sıyrılma çabası sahih bir yaşam bağlamında değerlendirilmeye açık bir yapı arz etmektedir. Dahası Topçu'nun eserlerinde de bu durum söz konusudur; özellikle Taşralı adlı eserinde anlatılan hikayeler, sahih yaşam ve sahih olmayan yaşamın çelişkisi gözler önüne serilerek, sahih yaşamdan yana olmak gerektiğine dair bir tutuma işaret etmektedir.

Fakirlik ve zor şartlarla karşılaşmış olmaları düşünüldüğünde; Nurettin Topçu ve Albert Camus ailelerinin dine bakışı, dindarlığı bakımından kıyaslanabilir.⁷⁷⁸ Albert Camus'nün *İlk Adam* adlı eserinde açığa çıkan “doğrusunu söylemek gerekirse, ailede dinin hiç yeri yoktu. Hiç kimse ayine gitmez, hiç kimse Tanrı buyruklarını anmaz, öğretmezdi, gene hiç kimse öbür dünyanın ödül ve cezalarına anıştırmalarda bulunmazdı”⁷⁷⁹ ifadelerinden anlaşılacağı üzere Camus'nün ailesinde din, özel bir anlama sahip değildir. Topçu'da ise inanç, her türlü acıya ve sıkıntıya dayanma gücü olarak anlaşılmaktadır.⁷⁸⁰ Aslında “inanç terimine ağır bir dini anlam yüklenmiştir ama Fransız yazar için inanç sorusu Tanrı'ya inanıp inanmamak değil de kişinin kendisine inanıp inanmaması üzerinedir.”⁷⁸¹ Dolayısıyla “Topçu, ‘inanabildiği için’, yıllar sonra Allah'ın insanda isyanına yönelecektir; Camus ise ‘inanmadığından, inanamadığından’ varoluşun özünü saçmalığa indirgeyecek ve absürde isyan edecektir”⁷⁸² şeklinde bir çıkarıma ulaşılabilir.

Kanaatimizce iki düşünürün başkaldırı anlayışında göze çarpan en önemli husus, Tanrı ile kurdukları ilişkidir. Zira Camus'nün ateist oluşu ile Topçu'nun teist oluşu Tanrı ile kurulan ilişkiye farklı bir yön vermekte ve başkaldırı anlayışlarını bu çerçevede şekillendirmektedir. Camus'nün “Tanrı'yı yaratmak bizim işimizdir. Yaratıcı o değil. İşte Hristiyanlığın tüm hikâyesi. Çünkü Tanrı'yı yalnızca tek bir tarzda, ona

⁷⁷⁸ Birgül, 39.

⁷⁷⁹ Albert Camus, *İlk Adam*, 151.

⁷⁸⁰ Birgül, 39.

⁷⁸¹ Schrahé, 139,140.

⁷⁸² Birgül, 39,40.

dönüşerek yaratabilirdik”⁷⁸³ ifadesinde Tanrı ile birlikte Hristiyanlığın eleştirisi söz konusudur. Stephen Eric’in Camus’nün *Veba* adlı romanı için “Camus’nün Hristiyanlık eleştirisini, masumların ölmesine izin veren ve insanlığın durumunun koşulsuz bir şekilde kabul edilmesini talep eden bir Tanrı’yı sevmeyi reddedişini en açık şekilde belirtir”⁷⁸⁴ şeklindeki ifadeleri de buna örnek teşkil ediyor gibidir. *Veba* adlı eserin kahramanı Dr. Rieux “eğer mutlak güçte bir Tanrı’ya inansaydı, insanları iyileştirmeyi sürdürmez, bu görevi ona bırakırdı.”⁷⁸⁵ Sadece *Veba* adlı eserde değil, Camus’nün birçok eserinde Tanrı’ya karşı giriştiği mücadeleden söz edilebilir. Örneğin *Düşüş* adlı eserde geçen “inanın bana, dinler, ahlak dersi vermeye kalkıştıkları ve birtakım emirler yağdırdıkları andan itibaren yanılırlar. Suçluluğu yaratmak ve cezalandırmak için Tanrı zorunlu değildir”⁷⁸⁶ ifadesi bu doğrultuda ele alınabilir. Demek ki Camus, Tanrı’nın kötülüğü ve ölümü açığa çıkardığını düşünmekte, başkaldırı anlayışını bu zemin üzerinden yönlendirmektedir.

Kanaatimizce, Topçu’nun Tanrı ile kurduğu ilişki isyanını, Allah’ın insanda isyanı şeklinde ortaya koymasında yatmaktadır. Topçu’nun isyanında karşılaşılan bütün engellerin, geçilmesi gereken basamakların tek bir hedefi vardır: Allah’a ulaşmak. İnsan ancak Allah’a ulaştığında isyanını gerçekleştirebilir. Topçu’nun *Reha* adlı romanının kahramanı Niyazi “Rabbim, senin sesin, senin vahyin ruhuma nazil olduktan sonra yeryüzünde bana korku kalmayacak. Varlıkların korkunç ve şerir kuvvetleri bana dokunmayacak”⁷⁸⁷ derken, sanki varlığında Allah’ın varlığını duyduğunu dolayısıyla nefsin yol açtığı her şeyden uzaklaşmak gerektiğini anlatmaktadır. Yani aslında bir anlamda isyan etmektedir ve isyanın varlığı Allah’ın varlığına bağlanmaktadır. Dolayısıyla Topçu için “Allahsız ne gerçek ahlâk olur ne de gerçek anlamda isyan.”⁷⁸⁸

İki düşünürü ortak paydada buluşturan en önemli hususlardan biri, başkaldırı anlayışlarının Descartes’ın ilk kesinlik diye adlandırdığı Cogito’yu çağrıştırmasıdır. Descartes’in düşünüyorum o halde varım⁷⁸⁹ şeklinde formüle ettiği ifade; Camus’de

⁷⁸³ Albert Camus, *Defterler 2*, 109,110.

⁷⁸⁴ Bronner, 76,77.

⁷⁸⁵ Albert Camus, *Veba*, 130.

⁷⁸⁶ Albert Camus, *Düşüş*, 78.

⁷⁸⁷ Nurettin Topçu, *Reha*, 81.

⁷⁸⁸ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 204.

⁷⁸⁹ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. : İbrahim Ethem Mesut), Babil yayınları, 1. Basım, Erzurum 2000, 73.

başkaldırıyorum o halde varız⁷⁹⁰ şeklinde ortaya koyulurken; Topçu'da hareket ediyorum o halde varım⁷⁹¹ şeklinde kendisini gösterir. Bunun temel nedeni, Camus'nün Sisyphe ile başlayan tekil başkaldırısının *Veba*'da genel başkaldırıya dönüşmesinde ve Topçu'nun felsefesinin temeline hareket kavramını koymasında yatmaktadır. Başkaldırımı Descartes'ın ilk kesinliği gibi ele alan Topçu ve Camus, bir hareketin başkaldırma olarak değerlendirilebilmesi için; onun olumlu bir değeri açığa çıkarması gerektiğini düşünür. Bu yüzden Topçu'nun "bir hareket ancak kendinden daha üstün bir düzene yönelirse "isyan" adını alır"⁷⁹² ifadesi ile Camus'nün başkaldırı anlayışında, başkaldırının olumlu bir değeri ortaya çıkarması aynı doğrultuda değerlendirilmeye açıktır.

Nurettin Topçu'nun Allah'a ulaşma yolundaki isyanı ile hümanizmle sonuçlanan Camus'nün isyanı -birbirinden farklıymış gibi gözüktense de- kanaatimizce iki düşünürün isyan anlayışlarının temeline adalet ve sorumluluk kavramını yerleştirmesi, bu iki isyan anlayışını birbirine daha da yakınlaştırmaktadır. Nurettin Topçu için "isyan, adaletin çiğnendiği yerde, onu çiğneyen kuvvete karşı vicdanın hareket halinde tepki yapmasıdır. İsyân, ancak zulme karşı adalet duygusunun tepkisi olduğu zaman ahlâki değer taşıyabilir."⁷⁹³ Bu tanıma benzer bir şekilde "Camus için isyan, insan doğasının bir ürünüdür. Belli bir yöneticinin bir sınırı ihlal edişini deneyimleyen birinin adaletsizliğe duyduğu öfkenin pratik bir dışavurumudur."⁷⁹⁴ Anlaşılacağı üzere bu başkaldırı anlayışları, her şeyden önce adaletin sağlanmasından yana bir tavır takınmaktadır. Nitekim hem Topçu hem de Camus, öncelikle var olan bir haksızlığı dile getirmekte ve isyan, bir anlamda bu haksızlığın giderilmesi için atılmış bir adımı temsil etmektedir, denilebilir. Topçu'nun "haksızlığın insan ruhunda açtığı yaralar, isyana sürüklüyor"⁷⁹⁵ ifadesi ile Camus'nün "her başkaldırıda, haksıza karşı bir tiksintiyle birlikte, insanın kendi benliğinin herhangi bir yanına tam ve birden bire bir katılığı vardır"⁷⁹⁶ ifadesi haksızlığın dışavurumudur.

⁷⁹⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 33.

⁷⁹¹ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 23.

⁷⁹² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 119.

⁷⁹³ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 100.

⁷⁹⁴ Bronner, 93.

⁷⁹⁵ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 208.

⁷⁹⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 24.

Nurettin Topçu, isyan anlayışında deruni aydınlanma adını verdiği bir kavramdan söz eder. Ona göre “...deruni aydınlanma ruhun saflığı ve hürlüğü, kazanılmış alışkanlıklarından sıyrılması, hayatın menfaatlerinden ve etkilerinden kurtulması ve nihayet düşüncenin varsayımlarından, akıl öncüllerinden arınması anlamına gelmektedir.”⁷⁹⁷ Topçu’nun deruni aydınlanma adını verdiği bu ifadeyle, Camus’nün başkaldırı anlayışında ortaya çıkan aydınkafalılık benzer bir anlam taşımaktadır. Zira Camus’ye göre “ne denli bulanık bir biçimde olursa olsun, bir bilinçlenme doğar başkaldırı eyleminden; insanda insanın, kısa bir zaman için bile olsa, özdeşleşebileceği bir şey bulunduğu konusunda bir sezgi, birdenbire göz kamaştırıcı oluveren bir sezgi”⁷⁹⁸ oluşur. Bu yüzden “...bir insanın saçmanın gerçekliğini savunması ve tanımını sürdürebilmesi için aydın kafayı her zamanki bir davranış olarak sürdürebilmesi gerekir.”⁷⁹⁹ Dolayısıyla gerek Topçu gerek Camus’de başkaldırı, bunu idrak edecek, varlığını bütünüyle ortaya koyabilecek ve her şeyden önemlisi başkaldırısını sonuna kadar götürebilecek bir iradede açığa çıkmaktadır. Zira Camus’ye göre “insan var olmak için başkaldırmak zorundadır...”⁸⁰⁰ Topçu’da ise “var olmak gerçek manasıyla var olmak, ...kendi varlığını sonsuzlukta aramak demektir.”⁸⁰¹ Yani isyan etmektir. Bu açıdan baktığımızda var olmak düşüncesi, Camus’de başkaldırının sonucu olarak ele alınırken, Topçu’da var olmak başkaldırının sebebi olarak görülmektedir.

“Hayatın anlamsızlığı” konusu bizi dolaylı olarak başkaldırı anlayışına yönelteceğinden, her iki düşünürün felsefeleri ekseninde bu konuya yaklaştıkları ve doğal olarak farklı noktalara değindikleri söylenebilir. Nurettin Topçu şöyle der:

*“Hayat kendisi için istenmez; o, hareket için bir vasıttan başka bir şey değildir. Bu problem, çoğu zaman şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Hayat yaşamış olmak zarureti değer mi? ve her seferinde bu, sahte bir problem olarak bir tarafa bırakılır. İnsan hareket ederken kendi kendisine bu soruyu sormaz, bu probleme çözüm aramaz.”*⁸⁰²

Topçu’nun bu ifadeleri, Albert Camus’nün temel felsefi denemesinin tersten okunması gibidir. Zira -hatırlanacağı üzere- Sisyphe Efsanesi “gerçekten önemli bir tek felsefe

⁷⁹⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 111.

⁷⁹⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 24.

⁷⁹⁹ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 97.

⁸⁰⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 32,33.

⁸⁰¹ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 22,23.

⁸⁰² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 72.

sorunu vardır: İntihar. Hayatın yaşamak zahmetine değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna karşılık vermektir”⁸⁰³ sözleriyle başlamaktadır. Yani Camus’de hayatın anlamsızlığı başkaldırı düşüncesine zemin hazırlayan koşullardan biri olarak ele alınırken; Topçu’da “lâkin bizim burada bir vazifemiz var. Hepimiz için aynı olan ve hepimizi insanlık saflarında birleştiren bu vazife, çaresiz mahkûm olduğumuz bu hayatı yaşanmaya değerli yapmaktır. Hayatı bize yaşanmaya değerli yapmaksa, onu daha sevimli yapmakla olur”⁸⁰⁴ şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dikkat edilmesi gereken şey şudur ki; Topçu’nun bu ifadesinde kayasını kendi malı gibi görüp sahiplenilen ve her şeye rağmen mutlu bir profil çizen Sisypheos saklı gibidir. Bu yüzden Camus’nün hayatın anlamsızlığına rağmen yaşamdan yana bir duruş sergilemesi ve Topçu’nun hayata mahkûm olduğumuzu belirterek yaşamı, yaşamayı ön planda tutması önemli bir noktadır.

Hayatın anlamsızlığı konusu görüldüğü gibi intihar kavramıyla paralellik göstermektedir. Camus’nün intiharı tek önemli felsefe sorunu olarak ortaya koyup, hayatın anlamsızlığıyla birleştirmesi Topçu’nun “ölüm hadisesinin bizde yarattığı ümitsiz keder, hayatın manasızlığını ortaya koyuyor”⁸⁰⁵ şeklindeki ifadesiyle örtüşüyor gibidir. Ancak hemen belirtelim ki hem Topçu hem de Camus intiharı onaylamaz. Bu durum, Topçu’nun “hayata razı olmak, hür seçimin ve yalnız imanın eseridir”⁸⁰⁶ şeklindeki düşüncesinden anlaşılmaktadır. Topçu’nun *Reha* adlı eserinin kahramanı Niyazi’nin “yine yaşamak lâzım. Bir kuş ve ağaç dalı beni hayata döndürüyor. Hayat kendiliğinde büyük bir kuvvet saklıyor. Çünkü yaşamak tanıdığımız kuvvetlerle ölçülmez. Bir kudrete muhtaçtır”⁸⁰⁷ sözleri de intiharın, yadsınması gereken bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Camus’ nün intiharı saçmadan bir kaçış olarak ele aldığı ve yadsıdığı düşünüldüğünde; onun da intiharı onaylamadığı, dahası intiharı saçmaya rağmen bir yaşama yolu olarak gördüğü söylenebilir.

“Sonsuz hürriyet, sonsuz cinayetlere kadar götürücü oluyor”⁸⁰⁸ Topçu’nun bu ifadesiyle Camus’nün “kasıt ve kusursuz cinayet çağında yaşıyoruz”⁸⁰⁹ sözleri arasında

⁸⁰³ Albert Camus, *Sisyphes Efsanesi*, 9.

⁸⁰⁴ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 185.

⁸⁰⁵ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi/ Hareket Felsefesi*, 40.

⁸⁰⁶ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi/ Hareket Felsefesi*, 40.

⁸⁰⁷ Nurettin Topçu, *Reha*, 133.

⁸⁰⁸ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 155.

⁸⁰⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 13.

bir paralellik kurulabilir. Yine Topçu'nun "...modern cemiyetimiz adam öldürmeyi pek kolaylaştırıyor"⁸¹⁰ sözleri ile Camus'nün her şeye izin varsa öldürmeye de izin vardır tarzındaki söylemi arasında da paralellik kurulabilir. Bütün bunların temelinde yatan şeyin "her şey yapılabilir" ilkesi olduğu söylenebilir. Topçu'nun şu ifadeleri bu ilkenin sonuçlarına ilişkin söylenmiş gibidir:

*"Tarihimizde millet mesuliyetine ihanet edenlerin boyunları vurulmuş olmasını şiddetle tenkit edenlerimiz çoktur. Ancak bunlar düşünmezler ki, zamanlarında değil bir hükümdar tarafından, sadece bir şoförün sürat zevki ile ve ancak 'yolun bir yarısından öbür yanına geçerken dikkatini kullanmadığı için' katledilen zavallılar hadsiz hesapsızdır."*⁸¹¹

Camus ise "canilerimiz aşk özüne sığınan o umarsız çocuklar değil artık. Tam tersine olgunluk çağındalar. Suçsuzluk kanıtları da yadsınmaz. Her şeye hatta katili yargıç yapmaya bile yarayabilen bir felsefe"⁸¹² ifadesiyle bu ilkenin sonuçlarını dile getirmektedir. Aslında bu ifadelerden hareketle hem Topçu hem de Camus'nün, intiharı onaylamadıkları gibi öldürme ve öldürülmeyi de onaylamadıklarına dair bir çıkarıma ulaşılabilir. Topçu'nun "Allah'ın emaneti olan insanları öldürmek Allah'ın hakkına tecavüzden başka bir şey değildir"⁸¹³ ifadesiyle Camus'nün "bir insanı öldürmek, onun mükemmele ulaşma şansını ortadan kaldırmak demektir"⁸¹⁴ ifadesi aynı doğrultuda değerlendirilmeye açıktır. Yine Topçu'nun "giyotin en değerli başları koparıırken tanbur sesleri arzı dolduruyordu"⁸¹⁵ ifadesi ile Camus'nün "gerçek şu ki, atom çağında taş devrindeki gibi öldürmekteyiz"⁸¹⁶ ifadesi her iki düşünürün öldürme-öldürülmeye karşı olduğunu göstermektedir.

Hem Topçu hem de Camus'de ikili ilişkilerin önemi üzerinde durmanın faydalı olacağı inancındayız. Topçu'ya göre "isyanı ne fert bilir, ne de toplum. Gerek fertte gerek toplumda, bu iki kişilikten sadece birisi yaşayabilir ve hareket edebilir. Bu iki kişiliğin, yani anarşizmle uysallığın arasındaki çatışma isyana yol açar. Ve birisi, diğeri

⁸¹⁰ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 183.

⁸¹¹ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 183.

⁸¹² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 13.

⁸¹³ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 238.

⁸¹⁴ Albert Camus, *Defterler 2*, 229.

⁸¹⁵ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 99.

⁸¹⁶ Albert Camus, "Giyotin Üzerine", Albert Camus, Arthur Koestler, *Ölüm Cezası Üstüne Düşünceler*, (Çev. : Ali Sirmen), Alan yayıncılık, İstanbul Ocak 1986, 70.

olmadan zorunlu olarak ve daima uysal kalır.”⁸¹⁷ Topçu’nun bu ifadeleri Camus’nün başkaldırma anlayışının temelinde var olan, saçma felsefesine kaynaklık eden insan-dünya ilişkisini çağrıştırıyor gibidir. Saçmayı “...yaşatan karşıtlığın terimlerinden birini yadsımak, ondan sıyrılmaktır.”⁸¹⁸ Dolayısıyla saçmanın ve doğal olarak başkaldırmanın ortadan kalkması demektir. Öyle zannediyoruz ki Camus’nün intiharı neden onaylamadığı daha iyi anlaşılmaktadır. Saçmadan bir kaçış olarak ele alınan intihar, saçmayı oluşturan insan-dünya ilişkisindeki insan ögesini ortadan kaldırmaktadır. Oysa “uyumsuz, dünyaya bağlı olduğu kadar da insana bağlıdır.”⁸¹⁹ Bunun gibi umut da ya da Camus’nün ifade ettiği gibi felsefi intihar da dünya ögesini ortadan kaldırmaya yönelik bir tehlike arz etmektedir. Camus’nün “tüm devinimlerimle dünyaya, tüm acıam ve minnetimle insanlara bağlıyım”⁸²⁰ sözü ile Topçu’nun “hareket halinde ne yalnız başına insanlığımız, ne de ulûhiyet var; belki insanın Allah’a iştiraki vardır”⁸²¹ ifadesi her iki düşünür için, isyanın ya da başkaldırının devamı için ötekine açılmanın gerektiğini karşımıza çıkarmaktadır.

Camus’nün “ben boyun eğmeyeceğim. Tüm sessizliğimle sonuna kadar karşı çıkacağım”⁸²² ifadesinde bir çaba söz konusu gibidir. Dolayısıyla her iki düşünür, çaba felsefesi ekseninde de değerlendirilmeye açıktır. Topçu’ya göre “hayal gücü ve akıl yürütme çalışmaları, öğrenmek ve konuşmak, hep çabanın eseridirler. Çabanın varlığı, yani kendimizi zorlayabilmemiz, hürriyetimizin delilidir.”⁸²³ İki düşünürün eserlerine konu olan çoğu kahramanda çabanın varlığı mevcuttur, denilebilir. Camus’nün kahramanlarından Sisypheos, ısrarla kayasını yuvarlarken; Prometheus, Zeus’tan ateşi çalarak bütün insanlığı kucaklarken; Dr. Rieux ve arkadaşları Veba ile savaşıırken; Kaliyev, çocukların öldürülmesine karşı çıkarken; Mersault, mutluluğu elde etmek için uğraşıırken hep bir çabadır açığa çıkan. Bunun yanı sıra Topçu’nun isyanında ferdin aile, millet, devlet ve sanat basamaklarından geçerek Allah’a ulaşmasında da bir çabanın varlığı gizlidir.

⁸¹⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 202.

⁸¹⁸ Albert Camus, *Sisyphée Efsanesi*, 61.

⁸¹⁹ Albert Camus, *Sisyphée Efsanesi*, 28.

⁸²⁰ Albert Camus, *Yolculuk Günlükleri*, (Çev. : Ramis Dara), 3. Baskı, Can Sanat yayınları, İstanbul Eylül 2012, 70.

⁸²¹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 78.

⁸²² Albert Camus, *Defterler 1*, 56.

⁸²³ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 98.

Gerek Albert Camus gerekse Nurettin Topçu, başkaldırı anlayışlarını ortaya koyarken sanattan yararlanmışlardır. Örneğin; Topçu için “sanat, varlığımız içerisinde dağılmış bir imanın bunalımlarını bir araya getirir ve onları, özlemine duydukları bir gerçekliğe doğru bir bütünlük içerisinde yöneltir.”⁸²⁴ Camus ise sanatla ilgili şu ifadeleri kullanır: “hiçbir sanatçı gerçeği hoş görmez, der Nietzsche. Doğrudur; ama hiçbir sanatçı gerçeksiz de edemez. Yaratma hem birlik gerekliliği, hem de dünyanın yadsınmasıdır.”⁸²⁵ İlk bakışta bu cümleler birbirinden farklı görünse de ikisinde de göze çarpan nokta, var olandan hareketle olması gerekenin sezdirilmesidir. Sanatçının dünyayı yeniden yaratması, her iki düşünürün başkaldırı anlayışına yeni bir yön veriyor gibidir. Zira “yaratmak, yazgısına biçim vermektir. Camus için yazınsal yaratım saçma’ya bir yanıt olacaktır hep.”⁸²⁶ Bu yüzden “sanatçı kendi adına yeniden kurar dünyayı.”⁸²⁷ “Onun yarattığı dünya, insanın bir anlam bulmaya çalıştığı bir dünyadır ve böyle bir dünya da insana özgür bir hayat imkânı sağlar.”⁸²⁸ Topçu ise “imanın kaynağından doğan sanat iradesi, bizi realitenin üstünde yaratıcı iktidara sahip kılıyor. Bu irade ressam Cézanne’a güneşi yeniden yaratmak iştiağını vermiştir”⁸²⁹ ifadesiyle sanatta açığa çıkan yaratma olgusunun bizi yaratıcıya ulaştırdığına işaret ediyor gibidir. “Topçu, sanatın özünü eşyada değil, insanın kendisinde, daha doğrusu iradenin derin ve transcendent hareketinde bulmaktadır.”⁸³⁰ Dolayısıyla sanat, tıpkı Camus’de olduğu gibi Topçu’nun isyanında da önemli bir yere sahiptir.

3.1. DAYANIŞMA VE KURTULUŞ DÜŞÜNCESİNİN ELE ALINIŞI

Topçu ve Camus de açığa çıkan dayanışma kavramının önemli bir yeri vardır. Bu kavram her iki düşünürün başkaldırı anlayışlarını, etik düzlemde ele almamızı sağlamaktadır. Topçu’da dayanışma kavramının nasıl ortaya çıktığı Ali Osman Gündoğan’ın şu sözlerinden anlaşılabilir:

“Topçu’ya göre harekette insana aşkın bir yön vardır. Yani aşkınlık harekette içkindir. İşte iradeyi kendi içinden kaynaklanan esir edici

⁸²⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı- Comformisme et Révolte*, 151.

⁸²⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 299.

⁸²⁶ Pierre-Lois Rey, *Camus-Başkaldıran İnsan*, Genel Kültür Dizisi:42, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Kasım 2010, 39.

⁸²⁷ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 302.

⁸²⁸ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, s. 109

⁸²⁹ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 64.

⁸³⁰ Ayvazoglu, 244.

kuvvetlere karşı isyan ettiren ve iradeyi daha yüksek amaçlara bağlayan bu aşkınlık olmaktadır. İrade, kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyip, kendi dışına çıktığında toplumu istemektedir."⁸³¹

Böylece "...insan, başkaları için, yeni güçlerle yeni dayanaklar meydana getirmek suretiyle dayanışmayı yaratmış olur."⁸³² Topçu'da dayanışmanın iki şeklinden biri olarak karşımıza çıkan bu ifade, Camus'nün *Veba* adlı romanında Dr. Rieux ve arkadaşlarının dayanışmasına işaret etmektedir. Oysa Topçu'ya göre toplumsal dayanışma sonsuzluğa yönelmiş olan iradenin ayak bağıdır. Bu yüzden Topçu'nun hareketinin önü sonsuzluğa açıktır; oysa Camus'de sonsuzluk düşüncesi olmadığından hareketinin önü kapalıdır.⁸³³ İki düşünürün dayanışma düşüncesi, sorumluluk kavramıyla ilintili olarak ele alınmaktadır. "Sosyal hareketin, dayanışma hareketinin sorumluluğunu bizzat taşımaya tâlip olan fert, toplumu ister ve yaratır. Esirlikten kurtulmak için sade kendi ferdiyeti yetmez; başkasına da el uzatacaktır."⁸³⁴ Ali Osman Gündoğan'ın da dediği gibi "kendisi için isyan eden, sadece kendi sorumluluğunu üstlenir. Oysa isyanında bütün insanların sorumluluğunu üstlenen insan, aynı zamanda eylemini bütün insanlığa yayar ve bütün insanlığı kucaklar. Bunun en güzel örneği mitolojik kahraman Prometheus'tur."⁸³⁵ "Promete isyan ediyor ve insanı bekaya yaraşır kılmak ve Zeus'un iradesine rağmen kalıcı ve güçlü yapmak için ateşi alıyor."⁸³⁶ Dolayısıyla Prometheus, Zeus'tan ateşi çalarak bütün insanlığı kucaklayan bir eylemi gerçekleştirdi ve eyleminde bütün insanlığın sorumluluğunu üstlendi.⁸³⁷ "İnsan sadece kendi esirliğinden mustarip değildir; o herkesin esirliğinden ıstırap duyar."⁸³⁸ Topçu'da açığa çıkan bu düşünce bir benzerini, Camus'nün Sisyphos ile başlayıp Prometheus'a uzanan başkaldırı anlayışında bulmaktadır. Görüldüğü gibi her iki düşünür de kurtuluş meselesini konu edinmekte ve insan, içine düştüğü durumdan kurtarılmak istenmektedir. Camus'de saçmayla karşılaşan insanın, ondan kurtulmak için umut ve intiharı denediğini ancak ikisinin de gerçek bir kurtuluşa götürmediğini belirtmiştik. Camus için tek kurtuluş başkaldırıdır. Aynı şekilde Topçu için kurtuluş insanın kendini

⁸³¹ Ali Osman Gündoğan, "Nurettin Topçu", 16.

⁸³² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 76.

⁸³³ Ali Osman Gündoğan, "Nurettin Topçu", 16

⁸³⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 100.

⁸³⁵ Ali Osman Gündoğan, "Bir İsyan Ahlakı Mümkün müdür", 3.

⁸³⁶ Ali Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan- İnsanın Dört Zindanı*, Fcr Yayınları 148, Ankara Eylül 2010, 93.

⁸³⁷ Ali Osman Gündoğan, "Bir İsyan Ahlakı Mümkün müdür", 3.

⁸³⁸ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 100.

esir alan her şeyden sıyrılmasıyla başlar. İnsanın kendini esir alan şeylerden sıyrılması için aile, millet, devlet ve sanat basamaklarından geçerek Allah’a ulaşması gerekir. Allah’a ulaşan insan isyanını gerçekleştirmiş ve kurtuluşa ermiş olur.

Topçu’ya göre “...herkes kurtuluşunu arıyor, hayat sanki bir kurtuluş çabasıdır.”⁸³⁹ Ancak, bu kurtuluş sadece kişinin kendi kurtuluşunu kapsamaz; zira Topçu’da “hakiki kurtuluş kurtarıştır.”⁸⁴⁰ Dolayısıyla kendi hareketinde Allah’ı tanıyan insan, ulaşmış olduğu kurtuluşu herkese tanıtmaya çalışır. Zira insan kurtuluşa erdiği zaman, evrensel merhametin yansıması haline gelmekte ve diğer insanların kurtuluşu tanınması için çaba harcamaktadır.⁸⁴¹ Söz konusu durum Topçu’nun *Reha* adlı eserinin kahramanı Niyazi’nin şu sözlerinde açığa çıkmaktadır:

*“Ve işte bugün beni mesut gönderen hasta vatani kurtarmaya koştum. Bu kurtarış, benim hasta kalbimin kurtuluşuyla da nihayete erdi. Orada yine sevdim ve ızdırap çektim. Fakat ondan nefretle dönmedim. Acıdım ve ızdırap çekenlere koştum. Artık nihayete eren bu mukaddes savaşın arkasında ben yalnız ve kimsesizim. Mesut olmak için başkalarını düşünmek ve ızdırap çekmek لازمmış.”*⁸⁴²

Bu sözlerde ayrıca başkalarını kurtararak insanın aslında kendisini de kurtardığına dair bir düşünce de saklıdır. Başkalarını kurtararak kurtuluşa erme düşüncesine Camus’de de rastlanılmaktadır. Camus’nün *Veba* adlı eserinde “...veba her şeyin üstüne çökmüştü. Böylece bireysel yazgı diye bir şey artık yoktu; veba ve herkesin paylaştığı duygulardan oluşmuş toplumsal bir tarih vardı. En önemli duygu ayrılık ve sürgündü, bir de bu duyguların içerdiği korku ve başkaldırı”⁸⁴³ şeklinde açığa çıkan bu düşünceler, “uyumsuz deneyimde, acı çekme bireyseldir. Başkaldırı deviniminden sonra, ortak olduğunun bilincine varır, herkesin serüvenidir artık”⁸⁴⁴ şeklindeki düşünceleriyle birleştğinde; kişinin kurtuluşa ermesinin ancak başkasını kurtarmakla mümkün olduğu sonucunu açığa çıkarmaktadır.

⁸³⁹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 221.

⁸⁴⁰ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 230.

⁸⁴¹ Birgül, 164.

⁸⁴² Nurettin Topçu, *Reha*, 11.

⁸⁴³ Albert Camus, *Veba*, 169.

⁸⁴⁴ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 33.

Dayanışma, sorumluluk kavramından hareket edildiğinde iki düşünürde ortak olan bir diğer noktanın, Rousseau'nun toplum sözleşmesi olduğu sonucuna varılabilir.. Nurettin Topçu der ki:

“Muhakkak ki sözleşme, toplumu meydana getiren fertler tarafından yapılmış değildir. Belki onlara teklif edilmiş bulunmaktadır. Fertler, dayanışma içerisinde yaşamak için ister istemez buna boyun eğerler. Yani, fertlerin kendi haklarını devrettikleri topluluk, gerçekte mevcut değildir. Sosyal sözleşme sunî bir tasavvurdur.”⁸⁴⁵

Aynı şekilde Albert Camus için toplum sözleşmesi şu şekilde ele alınmaktadır:

“Genel istem zorlayıcıdır gerçekten; gücünün sınırı yoktur. Ama kendisine uymayı yadsıyana vereceği ceza bir tür özgür olmaya zorlama'dan başka bir şey değildir. Rousseau egemen varlığı kaynaklarından koparıp da genel istemi herkesin isteminden ayıracak noktaya geldiği zaman, tanrılaştırma tamamlanmıştır.”⁸⁴⁶

Her iki düşünürün de Rousseau'yu toplum sözleşmesi bağlamında eleştirdiği açıktır. Zira Topçu'ya göre iş bölümünün ilerlemesiyle grifleşen sözleşme, ilk çağ cemiyetlerinden beri, zayıf fertlerin üzerinde kuvvetli sınıfların zulmünü doğurmuştur. Dolayısıyla zulüm, mukavelede bir tarafın öbüründen kuvvetli oluşunun doğal sonucu olarak belirmektedir.⁸⁴⁷ Bu yüzden halkın iradesi, umumi menfaati tam olarak içine almadığı gibi istikbali de ihata etmekten uzaktır. Halk, kendi hayır ve şerrini çoğu zaman iyi bilmez. Ruh ve maddenin farkını ortaya koyamaz. Teraziye koyduğunda, ufak bir maddi nimeti büyük bir ruh eserine çoğu kez tercih eder.⁸⁴⁸ Camus ise eleştirisini “genel istem her şeyden önce evrensel usun anlatımıdır, bu anlatım da kesindir. Yeni Tanrı doğmuştur”⁸⁴⁹ sözleriyle dışa vurmaktadır. Demek ki Topçu, toplumsal sözleşmenin insanı esirliğe düşüren hâkimiyet kavramıyla bağlantılı –doğal olarak isyana engel– olduğunu vurgularken; Albert Camus ise egemen olmuş varlığın –toplum sözleşmesinin sonucu olarak– aynı zamanda tanrısal nitelikler taşıdığını vurgulamaktadır. Camus'nün ateist olduğu göz önünde bulundurulursa bu durumun onun başkaldırı anlayışıyla örtüşmeyeceği de anlaşılır bir niteliktedir.

⁸⁴⁵ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 85

⁸⁴⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 143,144.

⁸⁴⁷ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 99.

⁸⁴⁸ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 147.

⁸⁴⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 144.

3.2. EVET VE HAYIR'IN ANARŞİST VE UYSAL'DA KARŞILIK BULMASI

Camus'nün başkaldırı anlayışına kaynaklık eden 'evet' ve 'hayır' arasındaki ilişki sanki Topçu' nun şu sözlerinde açığa çıkmaktadır:

“...her isyan hareketinde sanki bir anarşist ve bir uysal bulunmaktadır. İsyandaki anarşist, insanda âlemşümul mesuliyet haline gelen merhametin hareketinde barınıyor. İsyandaki uysal ise, bizdeki bin türlü esaretten sıyrılarak mesuliyet şeklinde gözükten ilahi iradeye sükûn ile teslim olan benliğin sevimli simasında barınıyor. Allah'a iştirakimiz, bizdeki bu anarşistle bu uysalın birleşmesiyle hakikat olmaktadır.”⁸⁵⁰

Dolayısıyla Topçu'da var olan anarşist ve uysal, Camus'deki evet ve hayır'da –farklı olarak ele alınsa da– karşılığını buluyor gibidir. Bu konuda Ali Osman Gündoğan'ın şu sözleri kilit öneme sahiptir:

“İsyân, genel anlamıyla hayır'dır. Bu hayır, bir şeye hayır olduğu için, başka bir şeye de evet anlamına gelir. Eğer söz konusu hayır, mutlak anlamda değilse, bir başka değeri evetliyor demektir. Acaba Nurettin Topçu'nun içinde hayır'ı barındıran isyanı nelere yöneliktir, itaat ya da evet ise nerede ortaya çıkacaktır?”⁸⁵¹

Zira –hatırlanacağı üzere– Topçu'da benliğin Allah'sız benlik ve Allah'lı benlik olarak ikiye ayrılması, ilkinde evet'in ikincisinde hayır'ın saklı olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki Allah'sız benlik iradeyi esir eden haz, dayanışma, hâkimiyet veyahut da aile, millet, devlet gibi basamakları bünyesinde bulundurduğundan bir ölçüde tüm bunlara evet demektir. Oysa Allah'lı benlik iradeyi esir eden her şeyden kurtulmayı amaçlamakta ve söylemini hayır'da bulmaktadır. Dolayısıyla anarşist Camus'nün hayır'ında uysal ise Camus'nün evet'inde barınmaktadır şeklinde bir çıkarım yapılabilir. Dahası, her ne kadar Topçu'nun kendisi Camus'üyü, *İsyân Ahlakı* adlı eserinde Allahsız isyancı olarak ele almasa da; Camus'nün başkaldırı anlayışının Allahsız isyancılar kategorisinde değerlendirilmeye açık bir nitelikte olduğu söylenebilir.

Evet ve hayır düşüncesine bağlı kalarak, her iki düşünürün isyan ya da başkaldırı anlayışına kaynaklık eden dört basamak ve dört kişiliğe değinmek gerektiği inancındayız. Topçu'nun isyanı fert, toplum, devlet, sanat olmak üzere dört basamaktan geçerek açığa çıkar. Camus'nün başkaldırı anlayışı ise Don Juan, oyuncu, Fatih ve

⁸⁵⁰ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 77.

⁸⁵¹ Ali Osman Gündoğan, “Nurettin Topçu”, 3.

sanatçı olmak üzere dört kişilikte açığa çıkar. Bu açıdan bakıldığında zaman Don Juan, Topçu'nun fert basamağına; oyuncu, toplum basamağına, Fatih, devlet basamağına ve sanatçı, sanat basamağına karşılık gelmektedir. Şöyle ki Topçu ferdin birtakım hazların esiri olduğundan ve bunlardan sıyrılması gerektiğinden söz ederken; Don Juan, nicelik ahlakının gereğini yerine getirmeye çalıştığından Camus'ye göre ahlaksız olarak değil olsa olsa çapkın olarak görülmesi gereken biridir. Böylesi bir durumu Topçu ekseninde ele alacak olursak; çapkınlık durumu da ferdi esiri altına alan bir olgu olarak görülebilir. Bu yüzden fert ve Don Juan'ın kısmen de olsa birbirine benzer özellik taşıdığı söylenebilir. Ancak "...Don Juan'ın dünyası, sadece insanî dünyadır ve insanî dünyanın ötesinde onun için başka bir dünya yoktur"⁸⁵² oysa Topçu'nun ferdi için durum bunun tam tersi görünümündedir.

Topçu'nun millet basamağı ve oyuncu arasında da bir bağ kurulabilir. Topçu için millet tıpkı insan gibi ruh ve bedeni olan, geçmiş ve geleceği olan bir varlıktır. Ancak bazen milletlerde bir takım bozulmalar görülebilir. Bu bozulmaları düzeltecek olanlar millet mistikleridir. Topçu'nun millet mistikleri bir anlamda Camus'nün oyuncu'suna benzemektedir. Elbette ki, oyuncu ve millet mistikleri arasında bir fark bulunduğunu, oyuncunun işi gereği alkışa alışkın olduğunu oysa Topçu'nun millet mistiklerinin yaptığı işin sonucunda alkış beklemediğini söyleyecek olanlar vardır. Zaten Nurettin Topçu'nun kendisi de bu durumu "onlar, millet realitesinden, hizmetlerine karşılık nimet ve alkış dilenmezler. Millet hayatına durmadan eser vermek, yalnız kendileri vermek ihtirasındadırlar"⁸⁵³ ifadesiyle açıklar. Ancak bizim burada dikkati çekmek istediğimiz nokta, hem oyuncu hem de millet mistiklerinin yaptığı şeyin, bir benzerinin daha olmayışıdır. Camus'ye göre oyuncu, tam ve benzeri olmayan bir rolü yaratmaya çalışır. Aslında bir bakıma Topçu'nun millet mistiklerinin yaptığı da budur. Zira bu mistikler, Topçu'nun bakış açısına göre milleti içine düştüğü durumdan kurtarmak için canlarını feda etmekten çekinmemişlerdir.

Topçu'nun devlet basamağı Fatih'te karşılığını bulabilir. Zira Topçu, taşıdığı sorumluluğun bilincinde olan bir devletten söz ederken; Camus, Fatih için önemli olan eylemin insanı ve yeryüzünü yeni baştan düzeltecek eylem olduğunu söyleyerek sorumluluk bilincine gönderme yapıyor gibidir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki

⁸⁵² Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 104.

⁸⁵³ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 134.

Topçu'da devletin gayesi vatandaşlarını Allah'a ulaştırmaktadır. Oysa Camus'de Fatih bazen kendini Tanrı olarak görür.

Son olarak Topçu'nun sanat basamağıyla, Camus'nün sanatçı'sı arasında bir bağ kurulabilir. Topçu, Edgar Poe'nun "her şiir bir başka âleme açılmış penceredir" sözünden hareketle, sanatın bir kurtuluş olduğuna değinmektedir. Sanatın görevi bizi değiştirmek, bize geçici olarak benliğimizi unutturmaktır.⁸⁵⁴ Camus de ise sanat, dünyanın bitmemişliğine ve kaçıp gidiciliğine karşı isyan olarak anlaşıldığından; sanatçının ortaya koyduğu dünyası, bir kurtuluş olarak görülmektedir. Yani her iki düşünür için sanat başkaldırıcıyı anlamlı kılan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Sanata ilişkin şöyle der Topçu:

*"Sanatkâr tabiat varlıklarını bir hayatî gaye, bir menfaat uğruna sevmiyor. O her yerde her varlıkta kendi benliğinde duyduğu ve yaşattığı eksikliği, kifayetsizliği tamamlayacak olanı arıyor. Çünkü irade yalnız başına eksiktir, tamamlanamamıştır ve tatmin edici samimiliğe asla sahip değildir. Sanatkâr, bu eksikliği en kuvvetle duyan insandır."*⁸⁵⁵

Görüldüğü gibi dört basamaktan geçerek Allah'a ulaşma yolunda olan Topçu'nun isyanında sanatçı, iradenin kendi başına eksik ve tamamlanmaya muhtaç oluşunu en iyi duyan kişi olarak ayrı bir öneme sahipmiş gibi görülmektedir. Tıpkı Topçu gibi Camus'nün de sanata ayrı bir önem verdiği "...sanat, sürekli oluş içinde kaçıp giden ama sanatçının önceden sezip tarihten koparmak istediği bir değere biçimini vermeye çalıştığı ölçüde, başkaldırının kaynaklarına götürür bizi"⁸⁵⁶ ifadesinden anlaşılabilir.

3.3. ALBERT CAMUS VE NURETTİN TOPÇU'DA İZM'LERİN ELEŞTİRİSİ

Topçu ve Camus'nün Stirner kaynaklı anarşizm eleştirisi, iki düşünürün ortak bir paydada ele alınmasını sağlayan önemli bir noktadır. Topçu, Stirner'in anarşizmini bir isyan olarak değerlendirmedeği gibi Stirner'i de gerçek bir isyancı olarak görmez. Zira Topçu'ya göre Stirner, inkâr ettiği düzenle beraber kendisini de inkâr etmiştir. Camus ise Stirner'in "yasal olarak neyi yapabilirim" sorusuna "yapabileceğim her şeyi" yanıtını vermesinden ötürü başkaldırının cinayetin doğrulanmasına varacağını belirterek⁸⁵⁷,

⁸⁵⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı- Comformisme et Révolte*, 115.

⁸⁵⁵ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 108.

⁸⁵⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 305.

⁸⁵⁷ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 84.

anarşist tavrı eleştirir. Stirner'in ele aldığı şekliyle anarşist tavır, insanın bencil yanını ortaya çıkararak toplum içerisindeki varlığına gölge düşürebilmektedir. Topçu'nun "her yerde toplum düzenini bozan davranışa anarşi denir"⁸⁵⁸ ifadesi bunu doğrular nitelik taşıyor gibidir. Dolayısıyla iki düşünürün de anarşizmi eleştirmesi, toplumsallığa önem vermelerinden kaynaklanmaktadır şeklinde bir sonuca ulaşılabilir.

Gerek Topçu gerekse Camus'de sadece anarşizm eleştirisi değildir söz konusu olan. Topçu anarşizmle birlikte sosyolojizm eleştirisi, Camus anarşizmin yanında Marksizm eleştirisi yapmaktadır. Topçu'ya göre bilgilerimizin kaynağını cemiyette bulan sosyolojizm görüşü, toplumsal bir bilincin varlığını kabul etmektedir. Ancak toplumsal bilinç demek cemiyet halinde yaşayan fertlerin bilinci demektir. Dolayısıyla bu görüşü temsil eden Durkheim, ferdi ruhlardan bağımsız bir cemiyet ruhu vardır diyerek metafizik yapmaktadır.⁸⁵⁹ Topçu'nun Durkheim'e yönelik olarak söylediği şu sözlerde de sosyolojizmin eleştirisi söz konusudur:

*"Dürkeym'e göre ferdin iradesi, kendini en iyi şekilde cemiyette intibak ettirmek, yani ona lâıykıyle teslim olmaktan ibarettir. Ancak bu derece tam bir determinizm sistemi içinde bir iradenin varlığını bile izah müşküldür. Ferde hangi kudret kalıyor ki, onunla cemiyete intibakı istenebilsin? Hakikatte böyle bir sistem içinde fert, ruhî bir varlık olarak sadece edilgin (pasif) durumda kalmaktadır. Hayata nazaran cansız madde ne ise cemiyet karşısında ferdin durumu da ondan fazla bir değer taşımıyor."*⁸⁶⁰

Bu yüzden Topçu'ya göre Emile Durkheim, memleketimizde hızla yayılan görüşleriyle zaman, mekân ve sebep gibi bilginin prensipleri olan kavramların esasını cemiyette aradıktan ve düşüncenin temellerini içtimai izafiyeciliğe indirerek mutlak hakikat kavramını inkar ettikten sonra Allah'ın da cemiyetten başka bir şey olmadığını söyleyerek dini inançların temelini yıkmıştır.⁸⁶¹ Dolayısıyla Topçu'nun bakış açısından "...cemiyet şahsiyetsizdir, kaderci ve taklitçidir, örflerle yaşar, uysallıktan hoşlanır, maddeci ve efsanecidir, kuvvetle korkunun esiridir."⁸⁶² Ancak Topçu sosyolojizm ile birlikte fertçiliği de eleştirmektedir:

⁸⁵⁸ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 44.

⁸⁵⁹ Nurettin Topçu, *Felsefe*, 73, 74.

⁸⁶⁰ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 38.

⁸⁶¹ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 222, 223.

⁸⁶² Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 52.

*“Jan Jak Ruso ve Niçe gibi fertçiler, cemiyetin insanı küçülttüğüne inanıyorlar. Onlar büyük varlık, ahlâkî varlık olarak ferdi alıyorlar. Cemiyetin bir şahsiyet olarak varlığını tanımıyorlar. Ruso’ya göre, insan, cemiyet hayatına girdiği günden beri gerçek benliğini teşkil eden kalbini kaybetmiştir. Şimdi her yerde, insanın durumu sefalettir; çünkü her yerde insan, cemiyet içindedir.”*⁸⁶³

En aşırı yorumunu Nietzsche’de bulan fertçilik, insanı kendi kendine yeterli bir varlık olarak görmektedir. Dolayısıyla sosyolojizmde fert nasıl cemiyetin mahkumuysa; fertçilikte de fert kendisinin mahkumudur. İki durumda da insanın hürriyeti zaafa uğramış ve hakikate ulaşma yolları büyük ölçüde tıkanmıştır.⁸⁶⁴ Bu iki anlayışı da eleştiren Topçu için önemli olan toplum ya da fert değil, şahsiyet sahibi bir ferttir. Bu yüzden Topçu’nun şahsiyetçilik ya da personalizmi savunduğunu söyleyebiliriz. Topçu’ya göre “...benlik veya şahsiyet, insanın kendi kendisinin farkında olması ve kendi hareketlerini idare etmesidir.”⁸⁶⁵ Topçu, bireyin toplum karşısında vazgeçilmez-yaşamsal hakları olduğuna inanmakta ve pek çok düşüncede olduğu gibi şahsiyetçilik konusunda da ilhamı Fransız düşünce sisteminden almaktadır.⁸⁶⁶ Dolayısıyla Topçu’nun şahsiyetçilik anlayışı on dokuzuncu yüzyılda Fransa’da Kant’ın yeni bir yorumunu yapan Renouvier’in personalizm’inden izler taşımaktadır.⁸⁶⁷

Felsefi bir akım olarak popülerliğini yirminci yüzyılın başlarında elde eden personalizm terimi, genel olarak kişiliğe çok önem veren düşünce hareketini açıklamak için kullanılmakla beraber geniş anlamda kişiliği; değerler, epistemoloji ve metafiziği de içine alan problemlere anahtar yapan bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkar. Terimi ilk kez yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Charles Renouvier, bireysel beşeri varlığa vurgu yapmak için kullanmıştır.⁸⁶⁸ “Personalizm’in temel açıklaması ‘özgür ve yaratıcı kişilerin varoluşu’dur.”⁸⁶⁹ Dolayısıyla “kişi olarak yaşamak, bir durumu ve hep yeni sorumlulukları kabullenmek, elde edilen durumu durmadan aşmaktır.”⁸⁷⁰ Bu ifade Topçu’nun isyanında iradenin geçmesi gereken dört basamağı hatırlatıyor gibidir. İrade; fert, aile, millet, devlet basamaklarının her birinde kendisine verilen sorumlulukları

⁸⁶³ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 41.

⁸⁶⁴ İsmail Kara, *Nurettin Topçu Bibliyografyası*, 41,42

⁸⁶⁵ Nurettin Topçu, *Ahlak*, 123.

⁸⁶⁶ Dural, 231.

⁸⁶⁷ Fırat mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı- Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, 25.

⁸⁶⁸ Nurten Gökalp, *İnsan Felsefesi*, Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, Ankara Eylül 2014, 133,135

⁸⁶⁹ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı- Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, 25.

⁸⁷⁰ Mounier, 101.

kabullenmekte ve Allah'a ulaşabilmek için, içinde bulunduğu her basamağı durmadan aşmaya çalışmaktadır. Bu duruma benzer şekilde Camus'nün kahramanları Sisyphos ve Prometheus da içinde bulunduğu durumu daima aşmaya çalışmaktadır. Bunun yanı sıra *Veba*'nın kahramanları da kendilerine verilen sorumlulukları kabullenip, içinde bulundukları durumu aşmaya çalışmaktadır. Buradan Camus'nün personalizmi savunduğunu söylemek niyetinde değiliz; ancak hiç olmazsa bireycilik anlayışının Topçu'nunkine yakın bir çizgide durduğunu söyleyebiliriz. Zira Camus'nün savunduğu bireycilik anlayışı da, –Topçu'da olduğu gibi– kişisel çıkarlardan uzak bir biçimde başkalarının yararını gözetmektedir.

Albert Camus ve Nurettin Topçu'nun sosyalizm ve marksizme ilişkin ifadelerinde hümanizmin açığa çıktığı söylenebilir. Zira Camus'nün "...sosyalizm değerlendirmesi, romantizmden yoksun değildir. Camus, insan kardeşliği duygusunu sevmektedir ve çalışan kesimin küçük bir burjuva varlığının baskısı altında olmayacağını ummaktadır."⁸⁷¹ Aynı şekilde "Topçu'nun sosyalizmi; insanı merkez alan, onu yaşadığı toplum içinde anlamlandıran milliyetçilik ve dindaşlıkla barışık yani "maddeyi idare eden ruh" olarak hümanist sosyalizme yakın bir sosyalizmdir."⁸⁷² Aslında bu durum doğaldır "çünkü, Topçu, sosyal sorgulamalarını "insan" değeri ve "insanlık" adına yapar."⁸⁷³ Camus'nün "...Tanrı'sız başkaldırının sonu, insanseverliktir."⁸⁷⁴ sözünü düşünürsek; onun sosyalizminin de hümanizmi açığa çıkarması doğal karşılanabilir.

Nurettin Topçu, Marksizme yönelik eleştirisini şu şekilde ifade etmektedir:

"Tarihî ve içtimâî hâdiselerin oluşu, gayesine ulaşmak için üç merhaleden geçmiştir. Tez, antitez, sentez. Birinci devrede tez hâkimdi; bu devri işçi (proleter) devresidir. Tarih içinde insanlar, gayesiz olan bir amelelik devri geçirmişlerdir. Geçen asırda, işçinin emeği kendi dışına çıkarak, kendi kendisinin inkârı halinde, patron denilen kapitalist sınıfını meydana çıkardı. Bu devre, diyalektik materyalizmin antitez devresidir. Tezle antitezin karşılaşması ise sentezi doğurmuştur. Üçüncü safha ve gaye olan sentez komünist rejimdir. Komünist, şuursuz olan eski işçinin, kendi antitezi olan patronla karşılaşmasıyla şuur kazanması, yani kendi varlığının farkında olmasından ibarettir ve o her sentez gibi mutlak hakikattir. Ana hatlarını

⁸⁷¹ Braun-Master, 99.

⁸⁷² Şehsuvaroğlu, 63.

⁸⁷³ Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politik Kültürü*, 393

⁸⁷⁴ Albert Camus, *Defterler* 2, 253

böylece ortaya koyduğumuz diyalektik materyalizm, uydurma bir iddiadır.”⁸⁷⁵

Topçu’ya göre Marx, ezilen insanların haklarını koruma iddiasının yanı sıra tüm içtimai hareketler ve müesseselerin, mutlaka iktisadi bir sebepten doğmuş olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia, hayatımızı her yerde ve her zaman düzenleyici olma rolünü sadece maddeye bağışlayan tarihi maddeciliği, kurtuluşunu aradığı insanlığı kaba maddenin batağına saptırmakta geciktirmeyecektir.⁸⁷⁶ Albert Camus’ye göre ise “Marksizm, hukuku gözetmeksizin, yargılamaya meraklı bir düşüncedir.”⁸⁷⁷ Dolayısıyla “Marksçılık bilimsel değildir, bilimcidir fazla fazla. Her türlü ilkeyi yoksayan Alman ülkücülüğünün uydurduğu tarihsel mantıkla verimli bir araştırma, düşünce, hatta başkaldırı aracı olan bilimsel mantık arasında belirmiş olan derin uzlaşmazlığı ortaya koyar.”⁸⁷⁸

Topçu ve Camus, konformizm eleştirisi bağlamında da ortak bir paydada düşünülebilir. Topçu der ki:

“Servet, mevki ve elbisenin verdiği şahsiyetler çoğalırken, fazilet, sevgi, merhamet ve güzel ahlâkın ördüğü şahsiyetler cemiyette yerini diğerlerine terk ediyor. Böylesine aç bir cemiyette, mevki ve bilhassa servet kralları bol bol yetişiyor. Bir balon gibi aniden şişip ve aniden patlayan kralları cemiyetimiz fazlasıyla çıkarıyor. Refah devrinin giyimli, kuşamlı ve cebi dolu kralları ile sevgiye, merhamete elini açmış, hizmet bekleyen mânen ve maddeten aç insanlar arasındaki münasebetler, bir devri lekeleyecek kadar kötüdür.”⁸⁷⁹

Camus ise eleştirisini “çağdaş düşünürlerde ortaya çıkan en ciddi sorun: Konformizm”⁸⁸⁰ ifadesiyle dile getirmektedir. Topçu’nun konformizm eleştirisi, Süleyman Seyfi Ögün’ün “Topçu, insanın maddi zevklerinin tutsağı olduğu, önüne konulan bir şeyi bilinçsizce tükettiği, her doğruyu irdelemeksizin kabul ettiği konformist bir dünyayı kabul etmez”⁸⁸¹ sözleriyle de açığa çıkmaktadır. Camus’nün “törelere körü körüne bağlılık, düşünce tarihimizin büyük bir kesimini etkisi altında tutan başkaldırının yoksayıcı eğilimlerinden biridir. Ne olursa olsun, bu tarih eyleme

⁸⁷⁵ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 264,265.

⁸⁷⁶ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 222.

⁸⁷⁷ Albert Camus, *Defterler 2*, 241.

⁸⁷⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 260.

⁸⁷⁹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 319.

⁸⁸⁰ Albert Camus, *Defterler 2*, 177.

⁸⁸¹ Süleyman Seyfi Ögün, *Türk Politik Kültürü*, 416.

geçmiş başkaldırmışın, kaynaklarını unutunca, nasıl en büyük töreye-bağlılığa kapıldığını yeterince gösterir”⁸⁸² sözlerinde de anlaşılacağı üzere konformizm eleştirisi söz konusudur.

“Kapitalizmin tarihi, periyodik olarak yaşanan durgunluktan bunalıma sürüklenişlerin, boş fabrikaların, işsiz kalıp açlığa mahkûm düşmüş işçilerin, satılamayıp depolandıkları raflarda çürüyüp küflenmiş malların tarihidir.”⁸⁸³ Bu açıdan bakıldığında çağın bunalımını yaşayan insanlara, eserleriyle yol göstermeye çalışan iki düşünürün de kapitalizm, kapitalizmin açığa çıkardığı yabancılaşma kavramı üzerinde durduğuna ve tekniğin insan üzerindeki etkisini eleştirdiğine dair bir çıkarımda bulunulabilir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki “Topçu’ya göre teknik, bilimin istenmeyen neticesidir. Bu aybın işlenmesinin baş faili de sanayileşme ve kapitalizmdir. Bu yüzden Topçu, teknoloji karşısında verdiği savaşı, kapitalizme karşı yürütülmesi gereken mücadeleyle eş tutar.”⁸⁸⁴ Dolayısıyla Topçu’nun kritiklerinde kapitalist bağlam’ın daima ön planda olduğu söylenebilir. Hayatımızda etkileri giderek artan teknoloji, insanı yoğun bir üretim ve tüketim ideolojisi ile donattığı gibi hem kendisine hem de diğerlerine karşı yabancılaştırmaktadır.⁸⁸⁵ Teknik insanı sadece yabancılaştırmakla kalmaz; aynı zamanda onu makineleştirmektedir. Topçu bu durumu şöyle açıklamaktadır:

*“Tekniğin gücü, sanki dünyayı makineleştirmektir. Evet, dünya makineleşiyor ve dünyayı makineleştirmek için teknik dizginlerini ellerinde tutan insan da, teknik, muzaffer olur olmaz, onun zafer arabasını sürmek sevdasıyla arkasından onu büyük bir cazibe ile takip ediyor. İnsan da makineleşiyor.”*⁸⁸⁶

Topçu da açığa çıkan bu düşüncelerin bir benzerine Camus’de de rastlanılmaktadır. Ona göre de “bugün, insanlık teknikten başka bir şeye gereksinim duymuyor, teknikten başka bir şeye kulak asmıyor.”⁸⁸⁷ Başka bir ifadeyle “...yalnız tekniğe gereksinim duyuyor, yalnız onun kaygısında. Başkaldırmasını makineleri içinden yapıyor.” (...)

⁸⁸² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 110,111.

⁸⁸³ Chris Harman, *Marksizme Giriş*, (Çev. : Bernar Kutluğ), Z Yayınları, İstanbul 2001, 57.

⁸⁸⁴ Dural, 373.

⁸⁸⁵ Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politik Kültürü*, 391.

⁸⁸⁶ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 19,20.

⁸⁸⁷ Albert Camus, *Yaz*, 44.

Bugünün insanı, önce bedenin kurtulması gerektiğini sanıyor. Bu uğurda ruhun bir süre için ölmesine bile razı oluyor.”⁸⁸⁸

3.4. İSYAN VE AHLAK İLİŞKİSİ

Nurettin Topçu ve Albert Camus, başkaldırı kavramından hareketle yeni bir ahlak ortaya koymuşlardır. Topçu’nun *İsyan Ahlakı* için, Mustafa Kök şöyle demektedir:

“Eser, esas itibarıyla ‘etik’ veya ‘moral’ adı verilen ahlak felsefesi üzerine yapılmış bir felsefi denemedir. Fakat muhteva bakımından zengin bir altyapıya sahip olan bu çalışma, hedef olarak da ‘yeni bir ahlak felsefesi’ koymak veya kurmak iddiası taşımaktadır, denilebilir. Bu ahlâkın adı, ‘isyen ahlakı’dır.”⁸⁸⁹

Camus’nün *Başkaldıran İnsan*’ı için ise Lev Braun, “Camus’nün *Başkaldıran İnsan* (L’homme Revolté) kitabını yazmadaki başlıca amacı günümüz için uygun olan bir etiğin ifade edilmesidir”⁸⁹⁰ sözlerini sarf eder. Demek ki iki düşünür de eserleriyle yeni bir ahlak yaratma amacı taşımaktadır. Aslında Topçu’nun şu ifadelerinde yeni bir ahlaka ihtiyaç duyulduğu vurgulanmaktadır:

“Çağımızın ahlâkı yoktur. Elimizde erimekte olan ahlâk kırıntısı, eski devirlerden kalmadır. Batıyı yükselten ve onda hayat aşkı yaratan Hristiyanlıktı. Osmanlıları sevginin timsali yapan Müslümanlık oldu. Bunları yıkan makine hiçbir ahlâk getirmedi.”⁸⁹¹

Bu yeni ahlak Camus söz konusu olunca, Tanrı’ya dayandırılmadan kurulmuş bir ahlak olabilir ancak. Nitekim “Camus’nün yanıtını aradığı temel sorun, Tanrı inancına ve kutsal bir evren anlayışına dayanmadan bir ahlakın kurulup kurulmayacağıdır.”⁸⁹² “Camus, Tanrı’yı ahlâki açıdan sorgularken Nietzsche’yi taklit eder. İki yazar da oldukça hümanist bir noktadan başlarlar. Tanrı yaratılmış bir varlıktır. İsimlendirilmiş soyut bir varlıktır, neyin ahlâki olarak doğru ve neyin yanlış olduğuna karar veren yüceltilmiş bir varlık”⁸⁹³ görünümündedir. Öyleyse Camus’nün Tanrı ya da herhangi

⁸⁸⁸ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 33.

⁸⁸⁹ Mustafa Kök, “Önsöz”, Nurettin Topçu, *İsyen Ahlakı-Conformisme et Révolte*, (Çev. : Mustafa Kök-Musa Doğan), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 1998, 13,14.

⁸⁹⁰ Braun-Master, 151.

⁸⁹¹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 194.

⁸⁹² Günay, 60.

⁸⁹³ Schrahé, 206.

üstün bir ilkeye dair tüm inanışları reddettiği ve bu anlaşılmas evrene umutsuz bir bakış açısıyla yaklaştığı söylenebilir.⁸⁹⁴ Tanrı olmadığına göre Camus, dünyanın ve hayatın saçma olduğu düşüncesinden bir saçma ahlâkı ve bu saçma ahlâkından da bir başkaldırı ahlâkı çıkarmaya çalışır.⁸⁹⁵ Bu durumda yani “herhangi aşkın zeminin yokluğunda, etik, bizim sınırlı ve göreceli insan deneyimimiz içinde kök salmış olmalıdır.”⁸⁹⁶ Demek ki bu yüzden Camus’nün ortaya koyduğu ahlâk, hümanizmle sonuçlanmaktadır. Stephen Eric’in “dinden bağımsız bakış açısı, karşı çıktığı din inancıyla belirleniyordu ve bu açıdan çoğunlukla “dinsel ateizm” olarak tanınan genel bir felsefi akımı temsil ediyordu”⁸⁹⁷ sözleri de bu doğrultuda ele alınabilir.

Yeni bir ahlâk anlayışı ortaya koyan *İsyan Ahlakı* ve *Başkaldıran İnsan* adlı eserler, özgürlüğe yaptığı vurgu bakımından da ele alınabilir. Kanaatimizce Topçu ve Camus’nün özgürlük anlayışını ortaya koymadan önce özgürlüğe ilişkin bir değerlendirme yapmak gerekir. Özgürlük, “her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi istencine, kendi yasasına, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi”⁸⁹⁸ şeklinde tanımlanabilir. Dolayısıyla özgürlük söz konusu olduğunda neyin özgürlüğünden, kimin özgürlüğünden bahsettiğimiz önemlidir. Bu durumda özgürlük; tür olarak insanın özgürlüğü, kişilerin özgürlüğü ya da etik özgürlük ve toplumsal özgürlük olmak üzere üç başlık altında incelenebilir. İ.Ö. 4. yüzyıldan beri birçok filozof insanın özgür olup olmadığı sorunuyla ilgilenmiş; kimi özgürlüğün olmadığını, kimi istemesinin özgür olduğunu, kimi ise özgürlüğe mahkûm olduğumuza dair sonuçlara ulaşmıştır.⁸⁹⁹ İnsanın özgür olup olmadığına dair girilen bu tartışma, tür olarak insan özgürlüğüne odaklıdır. “İnsanın ahlak eylemlerini başkasının zoru ile değil, kendi istenci ile gerçekleştirmesi”⁹⁰⁰ durumu, kişi özgürlüğü ya da etik özgürlük olarak adlandırılmaktadır. Bu yüzden etik özgürlük; değer bilgisine sahip ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşamasını bilen, insanlarla ilişkilerinde elinden geldiğince, doğru değerlendirmelere dayanarak eylemde bulunan ve içinde bulunduğu somut koşullarda

⁸⁹⁴ Braun-Master, 67.

⁸⁹⁵ Ali Osman Gündoğan, “Saçmadan Başkaldırı Ahlakına”, 211

⁸⁹⁶ Braun-Master, 134.

⁸⁹⁷ Bronner, 24,25.

⁸⁹⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 146.

⁸⁹⁹ İonna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramaları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Türk Felsefesi Dizisi: 1, Ankara 2009, 8.

⁹⁰⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 147.

gerekeni yapan kişilerin özelliği olarak karşımıza çıkar.⁹⁰¹ Demek ki etik özgürlüğün temelinde kişi özgürlüğü bulunmaktadır. Bu özgürlük, baskıyı dışarda bırakır ama sorumluluğu değil.⁹⁰² Bu özgürlüğe sahip kişiler, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenirler.

Toplumsal ilişkilerin, kişilerde insanın değerini koruyacak ve kişilerin değer bilgisi tarafından belirlenebilmesini sağlayacak şekilde düzenlenmesi durumu toplumsal özgürlük kavramıyla ilintilidir.⁹⁰³ Toplumsal ilişkilerin insan değerini koruyacak şekilde düzenlenmesi genellikle yasalar eliyle gerçekleştirilmektedir. Bu yüzden toplumsal özgürlük “yasaların koruyuculuğu altında ve yasaların sınırları içinde başkalarının özgürlüğünü kısıtlamadan hareket edebilme”⁹⁰⁴ durumu olarak da ele alınmaktadır. Kısıtlama, engel ya da bir sınırın varlığı söz konusu olunca toplumsal özgürlük, negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramlarını açığa vurmaktadır. Bir kişinin herhangi bir engel, tehdit ya da sınırlamayla karşılaşmadan ve başkalarına zarar vermeden her istediğini yapabilmesi negatif bir özgürlük olup, gerçek özgürlükle örtüşmez. Dolayısıyla negatif özgürlüğün, pozitif özgürlükle tamamlanması gerekir. Yani kişi her istediğini yapabilme gücünden ziyade, yapılmaya değer ve özgür kişi için gerçekten anlamlı olan şeyleri yapabilme kapasitesine sahip olmalıdır.⁹⁰⁵

Tür olarak insan özgürlüğü, etik özgürlük ve toplumsal özgürlük-negatif ve pozitif özgürlük- bağlamında Albert Camus ve Nurettin Topçu’nun özgürlük anlayışlarının bir karşılaştırılması yapılabilir. Tür olarak insan özgürlüğü söz konusu olduğunda, iki düşünürün de insanın özgür olup olmadığına dair bir çıkarımda bulunduğu söylenebilir, dahası her iki düşünürün temel eserleri –*Başkaldıran İnsan* ve *İsyan Ahlakı*– özgürlük problemi etrafında şekillenmektedir. “Gerçekten, Camus başkaldırma sorununu ele alır almaz bu sorunun özgürlük ve yoğunluk ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu görür.”⁹⁰⁶ *İsyan Ahlakı* adlı eserde ise Topçu, öncelikle hürriyet problemini temele almakta, Spinoza ve Bergson’da açığa çıkan hürriyet anlayışlarını eleştirerek hürriyeti hareket kavramıyla ilintili bir kavram olarak ortaya koymaktadır. Topçu’da “hareket, bir isyandır. Bu, bizdeki Allah’ın bize karşı isyanıdır. Hiç isyan etmemiş olan, hiçbir zaman hareket

⁹⁰¹ İonna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramaları*, 13,14.

⁹⁰² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 147.

⁹⁰³ İonna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramaları*, 20.

⁹⁰⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 147.

⁹⁰⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 344.

⁹⁰⁶ Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, 102.

etmemiş demektir. Her hür hareket, bir isyandır.”⁹⁰⁷ Dolayısıyla Camus’de başkaldırma sorunundan ayrılmayan özgürlük kavramı, Topçu’da da hürriyet-hareket-isyen ekseninden ayrılmamaktadır.

Bir kişi özelliği olarak ele alınan etik özgürlük açısından meseleye bakıldığı zaman; Camus’nün Veba adlı eserinin kahramanı olan Dr. Rieux üzerinde durmak gerekir. Rieux’nun bir doktor olarak işi salgına uğramış hastaları iyileştirmek, ölmelerini sağlamaktır. Ancak bunun için hastalığı doğru teşhis edip, doğru bir değerlendirmede bulunması gerekir. Yaptığı doğru değerlendirmeden sonra Dr. Rieux, bir yanda durmadan dinlenmeden hastalara koşmakta öte yandan vebayla tek başına savaşamayacağını bilincinde olduğundan resmi makamların gerekli önlemleri almasını sağlamaktadır. Dr. Rieux, başka türlü de davranabilirdi. Zira oran kentinde olan tek doktor kendisi değildir. Ancak o koşullarda böyle davranması, onun özgür bir kişi oluşunu, bir kişi olarak etik özelliğini göstermektedir.⁹⁰⁸ Dr. Rieux’nun yanı sıra Topçu’nun *Taşralı* adlı eserinde Mübarek zat başlığı altında anlatılan hikâyenin kahramanı Dr. Fuat da etik özgürlük bağlamında değerlendirilmeye açık bir karakter yapısına sahiptir. Dr. Fuat, bir fikir dergisinde yazdığı yazıdan dolayı hapse atılan arkadaşı Dr. Niyazi’yi kurtarmak için gerekli parayı toplamaya çalışır. Bunun için Niyazi’nin tanıdıklarından yardım ister. Ancak hiçbir akrabasından destek görmez, hatta aralarından Niyazi’nin içeriye girmesine sevinenler dahi çıkar. Buna rağmen pes etmez Dr. Fuat, Niyazi’yi kurtarmak için Ebabil Hoca diye bilinen bir şeyhten yardım almaya karar verir. Ancak kısa zaman sonra Ebabil Hoca’nın da gerçek yüzünü görür ve ondan kendisine yardım gelemeyeceğini anlar. Sonunda kendini iyileştirecek tedavinin arkadaşı Niyazi’nin yazdığından daha şiddetli bir yazı kaleme alarak arkadaşıyla aynı kaderi paylaşmak olduğunu fark eder.⁹⁰⁹ Dr. Rieux’nun yaptığından biraz farklı da olsa, Dr. Fuat’ın da bir arkadaş olarak görevini yerine getirmeye çalışması ve öte yandan tek başına üstesinden gelemediği için başkalarından yardım almaya girişmesi onun etik özgürlüğünü ortaya koymaktadır.

Nurettin Topçu’nun ve Albert Camus’nün özgürlük anlayışları pozitif ve negatif özgürlük bağlamında da değerlendirilmeye açık bir yapı arz etmektedir. Nurettin

⁹⁰⁷ Nurettin Topçu, *İsyen Ahlakı, Conformisme et Révolte*, 70.

⁹⁰⁸ İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramaları*, 18.

⁹⁰⁹ Nurettin Topçu, *Taşralı*, 29,48.

Topçu'nun özgürlük anlayışı, bireye devlet müdahalesi olmamasına dayanan negatif bir özgürlük değildir. Topçu'da özgürlüğün pozitif bir yapısı vardır; dolayısıyla insanın özgürlük mücadelesi, özgürlük yolundaki iç ve dış engellerden sıyrılmak için yapılan pozitif bir müdahaleyi kapsamaktadır.⁹¹⁰ Benzer bir şekilde Camus'nün savunduğu özgürlük anlayışı da negatif özgürlükten ziyade pozitif özgürlüğe kapı aralamaktadır.

Camus'nün “başkaldırı hiçbir zaman bir tüm özgürlük isteme değildir. Tam tersine, başkaldırı tüm özgürlükten davacıdır”⁹¹¹ ifadesi ile *Ecinniler* adlı eserinde Şigalev'in kullandığı “sınırsız bir özgürlükten yola çıkarak, sınırsız bir zorbalığa varıyorum”⁹¹² sözü dikkate alındığında negatif özgürlüğün bir eleştirisi söz konusudur. Oysa Camus “başkaldırmış kişi kendisi için belirli bir özgürlük ister kuşkusuz; ama tutarlı bir kişiye, başkasının varlığını ve özgürlüğünü yok etme hakkını hiçbir durumda istemez. Hiç kimseyi alçaltmaz. Herkes için ister istediği özgürlüğü; yadsıdığını da herkes için yasaklar”⁹¹³ derken; kanaatimizce özgürlüğün pozitif bir tarzda ele alınması gerektiğini dışa vurmaktadır. Başka bir ifadeyle Camus'ye göre “özgürlük, yalan söylememe hakkıdır. Toplumsal alanda (ast ve üst) ve ahlaki alanda doğru”⁹¹⁴ söylemek gerektiğine vurgu yaparken, özgürlüğün gerçekten anlamlı olan bir şeyi dile getirdiğine işaret etmektedir.

Nurettin Topçu ve Albert Camus'nün başkaldırıdan hareketle yeni bir ahlâk ortaya koyduğu düşünüldüğünde; iki düşünür eylem noktasında da karşılaştırılabilir. Eylem, sorumluluktan kaynaklanması ve özgürlüğü açığa çıkaran bir hakikat alanı olması bakımından ahlaklılığın koşulunu oluşturur. Dolayısıyla ahlak, iradenin kendi imkânlarını denediği bir eylem sahası olarak karşımıza çıkmaktadır. İrade, eylemiyle iyiyi gerçekleştirmek ister. Zira ahlâkta önemli olan ideal olarak düşünülmüş iyiyi gerçekleştirmektir. İrade, iyiyi gerçekleştirmek uğruna kendini köleleştiren ve karşısına engeller koyan kuvvetlere karşı bir mücadeleye girer. Onun bu mücadelesi isyandır.⁹¹⁵ İşte bu yüzden isyan, hedefine varmak için eyleme ihtiyaç duymaktadır.⁹¹⁶ Başka bir deyişle özüne uygun ve etkili bir başkaldırma, eylem alanına inmeyi

⁹¹⁰ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı –Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, 32,33.

⁹¹¹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 335.

⁹¹² Albert Camus, *Ecinniler*, 109.

⁹¹³ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, 335.

⁹¹⁴ Albert Camus, *Defterler 2*, 112.

⁹¹⁵ Ali Osman Gündoğan, “Bir İsyân Ahlakı Mümkün müdür”, 4.

⁹¹⁶ Meriç, 472.

gerektirir.⁹¹⁷ Camus'nünde dediği gibi “gerçek sanatçı, imgelemleriyle eylemlerinin ortasında bulunur. O, yapabilecek yetenekte olan kişidir. O, betimlediği şey olabilir, yazdığını yaşayabilir. Onu yalnızca eylem sınırlayabilir, o eylemi yapan kişi olabilir.”⁹¹⁸ Dolayısıyla –Topçu'nun eylem felsefesini de düşünecek olursak– her iki düşünürün başkaldırı anlayışında, eylemin önemli bir yeri olduğu söylenebilir.



⁹¹⁷ Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Şubat 1995, 21.

⁹¹⁸ Albert Camus, *Defterler 2*, 20,21.

SONUÇ

Albert Camus ve Nurettin Topçu, yirminci yüzyılda yaşayan ve bu yüzyılı anlamaya çalışan, eserleriyle bu yüzyılın insanlarına yeni bir etik önerisinde bulunan iki önemli şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. İki düşünürü daha iyi anlayabilmek; bağlı bulundukları akım göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapmayı gerektirir.

Varoluşun, özden önce geldiğini savunan varoluşçuluk akımında; insan nedenini bilmeden bu dünyaya bırakılmış bir konumdadır. Dolayısıyla insan, kendisini nasıl yaparsa öyle var olur. Bu durum, insanın sorumlu ve özgür oluşunu açığa vurmaktadır. Bütün varoluşçuların üzerinde anlaştıkları birtakım ortak noktalar söz konusudur; ancak onların ayrılmalarına sebebiyet veren şey Tanrı inancından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden varoluşçuluk, tanrıtanımaz varoluşçuluk ve Hristiyan varoluşçuluk şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Sartre, Nietzsche, Heidegger varoluşçuluğun Tanrıtanımaz kanadında yer alır. Camus'nün eserlerinde ele aldığı sorunlar varoluşçuluğun ana temalarıyla benzerlik gösterdiğinden Camus de bu akım içerisinde ele alınır. Ancak belirtmek gerekir ki Camus, varoluşçu olduğunu kabul etmeyen bir varoluşçudur.

Varoluşçuluğun Hristiyan kanadında ise, Kierkegaard, Karl Jaspers, Maurice Blondel gibi düşünürler yer almaktadır. Blondel'e göre insanın bizzat kendinden sorumlu oluşu, herkesin mutluluğu arayıp kimsenin onu bulamayışı ve ölümün kaçınılmazlığı gibi durumlar insana varoluşunun anlamını sorgulattır. Böylesi bir sorgulama Blondel'in varoluşçu bir çizgide yer aldığına işaret etmektedir. Ancak Blondel hareket felsefesinin kurucusudur. Hareket felsefesini Türkiye'ye taşıyan ise Nurettin Topçu'dur. Topçu, Blondel'in "Hareket insanla Allah'ın bir terkididir" sözünü kendisine rehber edinerek, felsefi anlayışını ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle varoluşçuluk ve hareket felsefesi arasındaki ilişki göz önüne alınarak, varoluşçuluğun özü itibariyle hareket olup olmadığı sorunsallaştırılmıştır. Varoluşçulukta yer alan insanın kendisini seçmesi, hür olması, sorumluluk sahibi bir varlık oluşu ve nedensiz bu dünyaya atılmış olması gibi durumlar hareket felsefesinin de temel konularına karşılık gelmektedir. Bu yüzden kanaatimizce varoluşçuluk, özü itibariyle hareket olarak değerlendirilmeye açık bir yapı arz etmektedir.

Albert Camus ve Nurettin Topçu'nun etik anlayışları düşünülerek ele alınan bu çalışmada, her iki düşünürün *révolte* kavramına yükledikleri anlam ve bu anlamdan

hareketle geliştirdikleri felsefi anlayış ortaya konulmaktadır. Fransızca sözlüklerde başkaldırı, isyan anlamlarına gelen *révolte* kavramı, Camus'nün *L'Homme Révolte* adlı eserinde, sadece “başkaldıran insan” anlamında değil aynı zamanda bir şeylerden tiksiniş insan anlamında da kullanılmaktadır. Topçu için ise *révolte* kavramı, *Comformisme et Révolte* adlı eserinde isyan anlamına gelmekle birlikte isyanın Tanrı ile olan ilişkisine gönderme yapmak için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, her iki düşünürün başkaldırı ya da isyan anlayışlarındaki benzerlikleri ve bu benzerliklerin altında yatan nedenleri tespit etmektir.

Camus'nün başkaldırma felsefesi, onun saçma felsefesinden ayrı düşünülemez. Camus'ye göre saçma, insan ve dünyanın karşılıklı ilişkisi olmak durumundadır. Bunlardan birinin ortadan kalkması durumunda saçma da ortadan kalkmaktadır. Bu yüzden önemli olan saçmayı yaşatmaktır. Camus'ye göre mutlu olmak isteyen, insan ve dünyayla ilişki kurmaya çalışan ama istediklerinin gerçektelemediğini gören ve bunu yine de tüm açıklığıyla kabullenen, bunun için ne yapabileceğini araştıran insan saçma insandır. Dolayısıyla Camus, Sisyphe, Mersault ve Caligula'yı saçma insanı örnekleleyen üç tip olarak ele almaktadır.

Camus'ye göre saçmayı açığa çıkaran belli başlı durumlar vardır. Bunlar; anlamsızlık, zamanın malı olma, ölümün kaçınılmazlığı ve yabancılıktır. İnsanın kendi değerini, varlığının amacını sorgulamaya başlaması saçmanın ilk belirtisi olan anlamsızlığa karşılık gelmektedir. Anlamsızlık her yerde hüküm sürmektedir. Bu yüzden Camus'ye göre dünyanın insandan başka bir anlamı yoktur. Zira yalnız insan, kendi varlığını anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Saçmayı açığa çıkaran ikinci durum zamanın malı olmaktır. Geleceğe dayanarak planlar yapan insan, bir an gelir ki zamana göre yerini belirlemektedir ve zamanın akıp gittiğini fark etmektedir. Bu fark edişle birlikte insan, zamanı düşman olarak görmektedir. Zira zaman, saçmanın üçüncü belirtisi olan ölümün kaçınılmazlığını gün yüzüne çıkarmaktadır. İstesek de istemesek de öleceğiz. Saçmanın son belirtisi ise yabancılık etkenidir. Bu hem kişinin kendisine hem de başkalarına karşı olan yabancılığına karşılık gelmektedir. Kişinin kendisine olan yabancılığını Camus, ‘bir aynada bize doğru gelen yabancı’ ifadesiyle dile getirmektedir. Camus'ye göre insan sadece kendine değil, başkalarına da yabancıdır. Bütün insanlar birbirinden ayrı şeyler saklarlar. İnsan çevresindeki onca insanın farkında bile değildir. Dahası toplumlar bile birbirine yabancıdır. İnsanın

kendisine ve başkalarına karşı yabancı oluşu insanı, en sonunda dünyaya da yabancılaştırır.

Camus, saçmayla karşılaşan insanın ondan kurtulmak için kaçış yolları denediğinden bahsetmektedir. İnsan, saçmadan umut ya da intihar ederek sıyrılacağına inanmaktadır. Oysa her iki durumda saçmadan tam bir kurtuluşu sağlayamaz. Bu dünyadan daha iyi bir dünya özlemi ya da Tanrı inancı olarak ele alınabilecek olan umut, saçmayı oluşturan karşıtlıklardan dünya ögesini ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzden umut, Camus için felsefece intihar olarak görülmektedir. Saçmadan kaçış olarak ele alınabilecek diğer öge ise intihardır. Oysa Camus'ye göre intihar, saçmadan bir kurtuluş değil aksine saçmaya boyun eğmektir. Zira intihar ile hayatın ağır geldiğini, bizi aştığını itiraf ederiz. Aslında intiharın belli başlı bir nedeni yoktur. İntihar tek bir nedenden kaynaklanabileceği gibi birkaç nedenden ötürü de gerçekleşebilir. Hatta nedensiz bile intihar edebilir insan. Neden ne olursa olsun, intihar etmek, saçmanın insan ögesini ortadan kaldırmakta ve bu yüzden Camus için yadsınması gereken bir öge olmaktadır. Umut ve intihar saçmadan bir kurtuluş olmadığına göre Camus'ye göre saçmayı sürdürebilmenin tek yolu başkaldırıdır.

Başkaldırmak, her şeyden önce bir haksızlığa karşı çıkmaktır. Haksızlığın karşısında yer almak ise, adalet kavramını açığa vurmaktadır. Dolayısıyla Camus'nün başkaldırı anlayışı bireysel değildir. Başkaldırıcıyı tek gerçeklik olarak ele alan Camus, nicelik ahlakından ve dört saçma kişilikten söz eder. Saçma insan için önemli olan daha iyi yaşamak değil, daha fazla yaşamaktır. Dolayısıyla nicelik söz konusu olduğunda bütün eylemler aynı değere sahiptir. Mutlak doğru ya da mutlak yanlıştan söz edilemez. Bu yüzden başkaldırma ahlakı nicelik ahlakıdır. Ancak başkaldırıcıyı herkes gerçekleştiremez. Camus'ye göre Don Juan, aktör, Fatih ve sanatçı başkaldırıcıyı gerçekleştirebilecek bir karaktere sahiptir. O yüzden sormak gerekir: Bu dört kişiliği başkaldıran insan olarak ele almamıza sebebiyet veren şey nedir? Aslında bu Camus'nün başkaldıran insan tanımına da açıklık getirmektedir. Zira ona göre başkaldıran insan hayır diyen biridir; ama aynı zamanda evet diyen biridir de. Bu dört kişiliğin her biri evet demekle birlikte hayır da demektedir ve bir şeye hayır demek, orada bir sınırın var olduğuna işaret etmektir. O halde Camus'nün başkaldırısının en önemli tarafı, bir sınırın varlığını kesinleşmiş olmasıdır, denilebilir. Zira böylesi bir kesinleme, başkaldırının olumlu bir değeri ihtiva ettiğini göstermektedir.

Camus, başkaldırmayı doğaötesi (metafizik) ve tarihsel başkaldırma olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Doğaötesi başkaldırmanın temelinde Tanrı bulunmaktadır. İnsan ancak Tanrı'yı her şeyin sorumlusu olarak gördüğü zaman, başkaldırma anlam kazanmaktadır. Sade, Dostoyevski ve Nietzsche'yi doğaötesi başkaldıranlar olarak ele alan Camus, bu başkaldırmada Tanrı'nın ölümünün gerçekleştiğine dikkat çeker. Tarihsel başkaldırma bölümünde ise Camus, "Tanrı öldü" ifadesinin yerini "insan Tanrı oldu" ifadesine bıraktığını belirtir. Tarihsel başkaldırma bölümünde ilkin devrimleri ele alıp devrim ve başkaldırının farkına değinen Camus, devrim ve başkaldırı ilişkisinden hareketle öldürme kavramını ortaya koymaktadır. Ona göre başlıca devrimler, biçimlerini ve özgünlüklerini öldürme kavramından almaktadır. Son olarak Camus, başkaldırma felsefesinde sanata ayrı bir yer vermektedir. Zira başkaldırma gerekliliği bir anlamda sanatsal gerekliliktir.

Saçma ve başkaldırma felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, bu çalışmada Camus, bir ahlakçı olarak konumlandırılmıştır. Zira Camus'nün eserlerinde ele aldığı ve ilgisini yönelttiği sorunlar, insan sorunlarına ve değerlere ilişkin moral sorunlara karşılık gelmektedir. Saçma felsefesinde Camus, hayatın anlamı ve intihar sorunu etrafında saçma ahlak ya da nicelik ahlakı adını verdiği bir etik ortaya koymuş ve bu etiğe, başkaldırma felsefesinde açığa çıkan öldürme ya da cinayet kavramıyla yeni bir yön vermiştir. Dolayısıyla Camus'nün bir sınırın varlığına işaret ettiği; adalet, özgürlük ve sorumluluk kavramı ekseninde geliştirdiği başkaldırı anlayışının, hümanizme varan bir başkaldırı olduğu sonucuna varılmaktadır.

Nurettin Topçu, isyan anlayışını hürriyet kavramından hareketle ortaya koymaktadır. Zira ona göre isyan, hürriyetin varlığını gerektirir. Hürriyet, iradenin sahip olduğu kudrettir. Dolayısıyla Topçu'ya göre, hürriyetin varlığı, soyut bir akıl yürütme ile açıklanamaz. Bu yüzden, hürriyetin varlığını reddeden Spinoza ile hürriyetin ruhtaki yaratıcılıkta olduğunu savunan Bergson, aynı yanılgı içerisindedir. Zira Topçu'ya göre hürriyet, düşüncede değil, hareketlerimizdedir. Spinoza ve Bergson'un hürriyet anlayışlarını eleştirdikten sonra Topçu, ferдин hürriyetini kazanmadan önce sıyrılması gereken üç esir edici unsurdan söz eder. Ona göre haz, dayanışma ve hâkimiyet ferdi esir etmektedir. Topçu'ya göre aslında fert, hürriyetini istemeden önce esirliği istemektedir. Dolayısıyla iradenin esirlikten sıyrılması; aile, millet, devlet ve sanat basamaklarından geçmesiyle mümkün olur.

Topçu'nun isyan anlayışı inanç-iman-isyan çerçevesinde gelişmektedir. İnanç, benliğin eşya üzerindeki hareketidir. Topçu Fichte, Kant ve Hamilton'ın inanç anlayışlarını eleştirerek kendi inanç anlayışını ortaya koymaktadır. Topçu'nun inanç anlayışının temelinde ızdırap bulunmaktadır. Bütün siyasi ve sosyal hareketler, dinler ve felsefelerin ızdıraptan doğduğunu dile getiren Topçu, inancın ızdırabı da içine alan geniş bir perspektife sahip olduğuna inanır. İnançların taklit yoluyla yayıldığına değinen Topçu, inançtan sonra iman anlayışını ortaya koyar. İman, inancın sürekliliğidir. Topçu, iman anlayışında imanın neden mistik âleme atıldığını sormaktadır. Ona göre bunun iki sebebi vardır. İlk sebep şudur ki; iman doğduğu varlıkta, benliğin kendi arayışıdır. İkinci olarak iman, aklın alışılmış sınırlarını aşarak, düşünen aklın ışığını gölgeleyen çok büyük bir iç aydınlanma sağlamayı başarmıştır. Dolayısıyla Topçu, imanı estetik ve mistik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre mistik imandan din iradesi, estetik imandan da sanat iradesi doğmaktadır.

Topçu, iman anlayışından sonra isyan anlayışını ortaya koyar. İsyân; Allah'ın bizdeki hareketidir, Allah'lı benliğin Allah'sız benliğe karşı gelmesidir. Topçu'ya göre bir isyanın kurtarıcı olabilmesi için, merhamet iradesinden doğması lazımdır. Bu durum Topçu'nun isyanında var olan anarşist ve uysal'ı açığa çıkarmaktadır. Anarşist mesuliyet haline gelmiş merhametin içinde barınırken, uysal ise ilahi iradeye sükûn ile teslim olan benliğin sevimli simasında bulunmaktadır. Topçu; Stirner, Rousseau ve Schopenhauer'ın isyan anlayışını eleştirerek kendi isyan anlayışını, Allah'ın insanda isyanı şeklinde ortaya koymaktadır. Topçu'ya göre bu isyan anlayışının en temel ifadesi, Hallac'ın "Ene'l-Hakk" sözüdür. Hallac'ın bütün beşeri yetersizliklere karşı isyan ettiğini dile getiren Topçu, isyanın mistiğin tavrı olduğunu belirtir. Bu yüzden Topçu'ya göre "bizim Allah'ımız, isyanın Allah'ıdır."

Tıpkı Camus gibi Topçu'da ahlakçı kimliğiyle karşımızdadır. Topçu'nun önerdiği yeni ahlak, İsyân ahlakıdır. Bu ahlak, isyan ve ahlak kavramlarını bir arada düşünmemize imkân vermesi bakımından önem taşımaktadır. Hem isyan hem de ahlak eylemde açığa çıkan gerçeklik halleridir. Ayrıca her ikisi de sorumluluk kavramını açığa vurmakta ve özgürlük kavramı etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla Topçu'nun isyan anlayışıyla Camus'nün isyan anlayışı özgürlük, sorumluluk, eylem vb. kavramsal ortaklıklar haricinde; hayatın anlamı, kişilik, özerklik, konformizm, sahilik gibi konulara getirdikleri özgün açıklamalar bakımından da karşılaştırılabilir niteliktedir. Bu

yüzden üzerinde durduğumuz ortak ve benzeşen yanlar ile iki düşünürün felsefi ilgilerinin kesiştiği noktaların daha önce hiçbir çalışmada ele alınmamış olması bu çalışmada iki düşünürü bir arada değerlendirme arayışımızın temel nedenidir.



KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 10.baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2007.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- Akbulut, Burcu, *Etik Bağlamda Albert Camus'nün Başkaldırı Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın 2014.
- Akış, Yasemin, *Albert Camus ve Jean-Paul Sartre'da 'Saçma'nın Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2007.
- Alver, Köksal, "Anadoluculuk ve Nurettin Topçu", *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Argın, Şükrü, "Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*(Editör: Ahmet Çiğdem), Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Arvon, Henri, *Anarşizm*, (Çev. : Ahmet Kotil), İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Asal, Raşel Rakella, "Camus ve Ölüm", Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ayvazoglu, Beşir, *Tanrı Dağı'ndan Hıra Dağı'na Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*, Kapı Yayınları, İstanbul Ekim 2009.
- Barra, Allen, "Başkaldıran İnsan Amerika'da", Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Barrett, William, *İrrasyonel İnsan- Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. : Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara Eylül 2003.
- Başkaya Başar, Dilek, "Albert Camus'nün Yoksayıcılık Penceresi", *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.
- Birinci, Ali, "Nurettin Topçu'nun Sohbetlerinden Hatıradan Kalanlar", *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.

- Birgül, Mehmet, *İrade Hareket İsyan Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Blackham, H. J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, (Çev.: Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara Aralık 2005.
- Blondel, Maurice, "Sunuş", *Mistisizm*, (Çev. : Özkan Gözel), Dergâh Yayınları, İstanbul Ocak 2008.
- Bolnow, Otto Friedrich, *Varoluş Felsefesi*, (Çev.: Medeni Beyaztaş), Efkar Yayınları, Felsefe Dizisi: 1, İstanbul Ocak 2004.
- Braun, Lev –Master, Brain, *Düşüşün Tanıklığı*, (Çev. : İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları 1, İstanbul Ocak 2000.
- Bronner, Stephen Eric, *Camus Bir Ahlakçının Portresi*, (Çev. : Tuğba Sağlam), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Bulunmaz, Ali, "Camus'nün Eserlerinin Yirminci Yüzyıldaki Yeri", *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.
- Büyükdüvenci, Sabri, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, Ankara 1994.
- Camus, Albert, *Sisyphé Efsanesi*, (Çev.: Tahsin Yücel), Ataç Kitabevi, İstanbul Mayıs 1962.
- Camus, Albert, "Ggiyotin Üzerine", Camus, Albert- Koestler, Arthur, *Ölüm Cezası Üstüne Düşünceler*, (Çev.: Ali Sirmen), Alan Yayıncılık, İstanbul Ocak 1986.
- Camus, Albert, *Sanatçı ve Çağı*, (Çev.: Yıldırım Keskin), Bilgi Yayınevi, Ankara Eylül 1965.
- Camus, Albert, *Ecinniler*, 2. Basım, (Çev.: Aziz Çalışlar), Can Yayınları, İstanbul 1994.
- Camus, Albert, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, (Çev.: Sabahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol), Say Yayınları, İstanbul 1998.
- Camus, Albert, *Defterler 1*, (Çev.: Ümit Moran Altan), İthaki Yayınları, İstanbul 2003.
- Camus, Albert, *Defterler 2*, (Çev.: Ümit Moran Altan), İthaki Yayınları, İstanbul 2003.
- Camus, Albert, *Caligula*, (Çev.: Abdullah Rıza Ergüven), Berfin Yayınları, İstanbul 2006.

- Camus, Albert, *Defterler 3*, (Çev.: Ümit Moran Altan), İthaki Yayınları, İstanbul Aralık 2008.
- Camus, Albert, *Doğrular*, (Çev.: Ferit Edgü), Yaba Yayınları, İstanbul Ekim 2009.
- Camus, Albert, *Yabancı*, (Çev.: Vedat Günyol), Can Yayınları, İstanbul Mart 2010.
- Camus, Albert, *İlk Adam*, (Çev.: Tahsin Yücel), 4. Baskı, Can Sanat Yayınları, İstanbul Mayıs 2012.
- Camus, Albert, *Yaz*, (Çev.: Tahsin Yücel), Can Yayınları, İstanbul Ağustos 2012.
- Camus, Albert, *Yolculuk Günlükleri*, (Çev.: Ramis Dara), 3. Baskı, Can Sanat Yayınları, İstanbul Eylül 2012.
- Camus, Albert, *Tersi ve Yüzü*, (Çev.: Tahsin Yücel), Can Yayınları, İstanbul Ocak 2013.
- Camus, Albert, *Düşüş*, (Çev.: Hüseyin Demirhan), Can Yayınları, İstanbul Ocak 2013.
- Camus, Albert, *Veba*, 18. Basım, (Çev.: Nedret Tanyolaç Öztokat), Can Sanat Yayınları, İstanbul Şubat 2013.
- Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan*, (Çev.: Tahsin Yücel), Can Yayınları, İstanbul 2013.
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul Ocak 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Thales'ten Baudrillard'a- Felsefe Tarihi*, (Editör: Derya Önder), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul Eylül 2011.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1990.
- Cotterell, Arthur-Storm, Rachel, *Büyük Dünya Mitoloji Ansiklopedisi*, (Çev.: Emel Lakşe), Alfa Basımevi, İstanbul 2011.
- Cruickshank, John, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, (Çev.: Rasih Güran), De Yayınevi, Bilgi Dizisi: 7, Eylül 1965
- Cruickshank, John, "Albert Camus'ye Övgü", Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013.

- Çelebi, Vedat, *S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Denizli 2008.
- Çelik, Muammer, *Nurettin Topçu ve Bugünkü Türkiye*, Ülker Kitapları, İstanbul Temmuz 2000.
- Dayı, İsmail, “Birkaç Damla Hatıra”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- De Beauvoir, Simone, *Denemeler Pyrrhus ile Cineas*, (Çev.: Asım Bezirci), Payel Yayınevi, İstanbul Nisan 1982.
- De Beauvoir, Simone, *Sade'ı Yakmalı mı?*, (Çev.: Cemal Süreya), (Haz: Birhan Keskin), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Kasım 1997.
- Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 1. Basım, (Çev.: İbrahim Ethem Mesut), Babil Yayınları, Erzurum 2000.
- Doğan, D. Mehmet, “Nureddin Topçu ve Mehmet Akif: İki Şahsiyet, Tek Karakter”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Dostoyevski, Fyodor, *Ecinniler*, (Çev.: Leyla Şener), Antik Batı Klasikleri:140, Lacivert Yayıncılık, İstanbul Nisan 2011.
- Dural, Baran, A., *Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu- Başkaldırı ve Uyum*, Kriter Yayınevi, İstanbul Eylül 2010.
- Durmuş, Nezahat, *Albert Camus'de İnsan ve İnsanın Anlam Arayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2013.
- Elibol, Sadettin, “Muhafif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık*, (Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, cilt 5.
- Emer, Yener, “Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı:109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Fleischer, Margot, *20.Yüzyıl Filozofları*, (Çev.: Akın Kanat), (Editör: Sevim Korkmaz Dinç), İlya Yayınevi, İzmir 2004.

- Foulquie, Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Yakup Şahan), Cep Üniversitesi İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Gaidenko, Pyama P., “Varoluşçuluk ve Birey”, Schaff, Adam – Gaidenko, Pyama P., *Marxizm, Varoluşçuluk ve Birey*, (Çev.: Evinç Dinçer), de yayınevi, 1.baskı, Kasım 1966.
- Gökalp Nurten, *İnsan Felsefesi*, Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, Ankara Eylül 2014.
- Gökalp, Ziya, “Vazife”, [Erişim Tarihi:12.04.2017], <http://www.turkulkusu.com/ziya-gokalp-siirleri>.
- Gümüş Semih, *Başkaldırı ve Roman*, Can Yayınları, İstanbul 2008.
- Günay, Mustafa, “Camus’nün İnsan ve Değer Anlayışı”, *Özne Dergisi*, (Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.
- Gündoğan, Ali Osman, *Blondel’in Felsefesi ve Türkiye’deki Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1991.
- Gündoğan, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayıncılık, Erzurum Mayıs 1995.
- Gündoğan, Ali Osman, “Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Gündoğan, Ali Osman, “Saçmadan Başkaldırı Ahlakına”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafkültür Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Gündoğan, Ali Osman, “Camus Felsefesi”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafkültür Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Gündoğan, Ali Osman, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Gündoğan, Ali Osman, “Edebiyat ve Felsefe Açısından Albert Camus: Sanatçı mı Filozof mu?”, *Özne Dergisi*, (Özel Sayı), 19.Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.
- Gündoğan, Ali Osman, “Bir İsyen Ahlakı Mümkün müdür?”, [Erişim Tarihi: 25. 04. 2016], <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Bir-Isyan-Ahlaki-Mumkun-Mudur.pdf>.

Gündoğan, Ali Osman, “Nurettin Topçu-Hayati”, [Erişim Tarihi: 23.02.2016]
<http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf>.

Güngör, Celalettin, *Devrim kuramı*, Barış Kitabevi, Ankara 2010.

Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, (Haz: R. Güler, E. Kılınç), Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.

Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 10. Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011.

Günyol, Vedat, “Toplum Sözleşmesi’ne Önsöz”, Jean-Jacques-Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* [Elektronik Sürüm], (Çev.: Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006.

Gürbüz, Celal, “İnsanın Kapandan Kurtuluş Umudu: Camus’de Değer İçerikli bir Bakış”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19. Kitap, Çizgi Kitapevi, Konya Güz 2013.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul Ocak 1977.

Hareket Dergisi, “Türk Düşüncesinde Nurettin Topçu’nun Yeri ve Milliyetçiliği”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Harman, Chris, *Marksizme Giriş*, (Çev.: Bernar Kutluğ), Z Yayınları, İstanbul 2001.

Hübscher, Arthur, *Çağdaş Filozoflar*, (Çev.: İsmail Tunalı), Atatürk Üniversitesi Yayınları 34, Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırmalar Serisi 14, Erzurum, 196.

Heywood, Andrew, *Siyasi İdeolojiler Bir Giriş*, (Çev.: Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnaç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan), (Haz: Buğra Kalkan), Adres Yayınları, Ankara Mart 2010.

Hilav, Selahattin, *Felsefe Yazıları*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Şubat 1995.

Işık, Emin, “Modern Medeniyetin Tenkidi”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, V. Seri, Cilt VIII, Eylül 1973, Sayı 93.

Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi/Kritik Der Reisen Vernunft [Elektronik Sürüm], (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2008.

- Kara, İsmail, *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, 1.Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Kara, Mustafa, “Nurettin Topçu’nun Tasavvufî Düşüncesi”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Karaman, Hüseyin, *Topçu’da Ahlak Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000.
- Kaplan, Yusuf, “İnsana Ne Olduğunu Hatırlatan Bir Düşünür Olarak Nurettin Topçu: İrade Metafiziği”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Kemal, Necmeddin, *Nurettin Topçu’nun Düşüncesinin Kaynakları ve Kapitalizme Bakışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.
- Kierkegaard, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev.: M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara Eylül 2007.
- Konukman, Ercüment, *Topluluktan Millete*, Belge Yayınları, İstanbul 1989.
- Konukman, Ercüment, “Nurettin Topçu Hoca’mızın Ardından”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Kök, Mustafa, “Önsöz”, Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı-Conformisme et Révolte*, (Çev.: Mustafa Kök-Musa Doğan), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 1998.
- Kök, Mustafa, “Nurettin Topçu’da Din Felsefesi”, Aktaran: Baran Dural, *Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu Başkaldırı ve Uyum*, Kriter Yayınevi, İstanbul Eylül 2010.
- Kuçuradi, İonna, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramaları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Türk Felsefesi Dizisi: 1, Ankara 2009.
- Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Türk Felsefesi Dizisi 4, Ankara, 2009.
- Kuçuradi, İonna, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Türk Felsefesi Dizisi 10, Ankara, Temmuz 2010.
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul Eylül 2001.

- Macit, M. Hanifi, *Faşizm ve Nazizm*, Savaş Yayınevi, Ankara 2006.
- Macit, M. Hanifi, *Max Stirner*, Etik Yayınları, İstanbul 2010.
- Magill, Frank N., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (Çev.: Vahap Mutal), Dergâh Yayınları:116, Batı Düşüncesi: 13, İstanbul Ekim 1992.
- Massignon, Louis ,“La Passion d’al Hallaj”, Aktaran: Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh yayınları, İstanbul Ekim 2011.
- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar Lehçe-t-ül Hakayık*, (Haz.: Mahmut Ali Meriç), Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul Temmuz 2006.
- Mollaer, Fırat, *Ruhun Metafizik Ayaklanması*, Yedi İklim, İstanbul 2007.
- Mollaer, Fırat, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, Ekim İstanbul 2007.
- Mollaer, Fırat, *Türkiye’de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ocak 2008.
- Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu), Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Mussolini, *Faşizm-Faşist Devlet*, (Çev.: Tercüme Eserler Komisyonu), Toker Yayınları, İstanbul 1998.
- O’Brien, Conor Cruise, *Camus*, (Çev.: Fatih Özgüven), Afa Yayınları, İstanbul Aralık 1984.
- Okay, Orhan, *Silik Fotoğraflar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001.
- Öğün, Süleyman Seyfi, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Kitabevi, İstanbul Ocak 2000.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982.
- Özcan, Adil, *Son Anadolucu Ahlâkçı Bir Düşünür Nurettin Topçu Okumaları*, Yeni Gün Ofset Matbaacılık, Antalya 2015.
- Özlem, Doğan, *Etik Ahlak Felsefesi*, (Editör: Derya Önder), Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Öztürk, Hüseyin, “Nurettin Topçu’da Hareket Düşüncesi”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

- Rey, Pierre-Lois, *Camus-Başkaldıran İnsan*, Genel Kültür Dizisi:42, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Kasım 2010.
- Rızvanoğlu, Eren, “Hayatın Anlamsızlığında, Başkaldırının Anlamı”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.
- Ritter, Joachim, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, 1954.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile Bir Çocuk Büyüyor* [Elektronik Sürüm], (Haz.: Ülkü Akagündüz), Selis Kitaplar, İstanbul 2009.
- Sarıtaş, Mehmet, “Nurettin Topçu”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık*(Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, Cilt 5.
- Sarıtaş, Mehmet, “Nurettin Topçu’nun Düşünce Dizgesinin Bazı Temel Çizgileri”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Sartre, Jean-Paul, *Yazınsal Denemeler*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul Şubat 1984.
- Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), 15.Basım, Say Yayınları, İstanbul 1999.
- Sartre, Jean-Paul, “Albert Camus’nün Ölümü Üzerine”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Savaş, Hakan, *Sinema ve Varoluşçuluk*, Sözcükler Yayınları 24, İstanbul, Ekim 2013.
- Schopenhauer, Arthur, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* [Elektronik Sürüm], (Çev.: Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* [Elektronik Sürüm], (Çev.: Levent Özşar), Biblos Kitabevi, Bursa 2009.
- Schrahé, Svenja, “Albert Camus ve Sisifos Miti”, Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Sevinçgül, Ömer, *Ne demiş Albert Camus*, (Editör: Ezgi Harmancı) ,Carpe Diem Yayınları, İstanbul Kasım 2010.

- Sılay, Mehmet, *Fikir Dünyamızın Yıldızlarından Nurettin Topçu*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Skocpol, Theda, *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, (Çev.: S. Erdem Türközü), İmge Kitabevi, İstanbul 2004.
- Somuncu, Selim, “Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Sontag, Susan, *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*, (Hazırlayanlar: Yurdanur Salman-Müge Gürsoy Sökmen), Metis Yayıncılık, İstanbul Kasım 2013.
- Spinoza, *Etika* [Elektronik Sürüm], (Çev.: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011.
- Stirner, Max, *Biricik Ve Mülkiyeti* [Elektronik Sürüm], (Çev.: Selma Türkis Noyan), Kaos Yayınları, İstanbul 2013.
- Şakar, Cemal, “Topçu’da Türk-İslam Harikası Olarak Millet ve Milliyetçilik”, *Hece Dergisi*(Özel Sayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Şehsuvaroğlu, Lütfü, *Nurettin Topçu*, Alternatif Yayınları, Ankara Eylül 2002.
- Şehsuvaroğlu, Lütfü, *Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu*, Elips Kitap, Ankara Mayıs 2011.
- Şenol, Mahmut, *Ortega Felsefesi ve Nurettin Topçu Düşüncesi- Keşfini Bekleyen İnsan*, 1.Basım, Kadim Yayınları, Ankara Ekim 2010.
- Şeriati, Ali, *Kendisi Olmayan İnsan- İnsanın Dört Zindanı*, Fcr Yayınları 148, Ankara Eylül 2010.
- Tabakoğlu, Ahmet, “Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışı”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Tanyol, Cahit, “Hocamız Fındıkoğlu”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, [Erişim Tarihi: 18.10.2016] <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/view/1023006309/1023005833>.
- Tepe, Harun, “Başkaldırı: Kavram, Olgu ve Değer”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.

- Timuçin, Afşar, “Camus’nün Başkaldırmayan İnsanı ya da Mersault’nun Acıklı Durumu”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.
- Tokat Latif, *Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996.
- Topçu, Nurettin, *Taşralı*, Kutulmuş Matbaası, İstanbul 1959.
- Topçu, Nurettin, *İsyen Ahlakı-Conformisme et Révolte* ,(Çev.: Mustafa Kök-Musa Doğan), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 1998.
- Topçu, Nurettin, *Millet Mistikleri*, 2.Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul Nisan 2009.
- Topçu, Nurettin, *Reha*, Dergâh Yayınları, İstanbul Nisan 2009.
- Topçu, Nurettin, *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*, (Hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Aralık 2010.
- Topçu, Nurettin, *Felsefe*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Haziran 2011.
- Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Eylül 2011.
- Topçu, Nurettin, *İradenin Dâvası-Devlet ve Demokrasi*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Eylül 2011.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2011.
- Topçu, Nurettin, *Amerikan Mektupları Düşünen Adam Aranızda*, (Haz: Ezel Erverdi-İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara) Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2011.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2011.
- Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Aralık 2011.
- Topçu, Nurettin, *Büyük Fetih*, Dergâh Yayınları, İstanbul Ocak 2012.

- Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 2012.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, (Editör: İsmail Kara), Dergâh yayınları, İstanbul Kasım 2012.
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, 9.baskı, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Kasım 2012.
- Topçu, Nurettin, *İsyân Ahlâkı Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*, (Haz. İsmail Kara, M. Fatih Birgül, Rıdvan Özdiç), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Kasım 2015.
- Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, (Haz: Ezel Erverdi- İsmail Kara), (Editör: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul Nisan 2016.
- Topçu, Nurettin, “Hareketin Otuz Yılı”, Muammer Çelik, *Nurettin Topçu ve Bugünkü Türkiye*, Ülker Kitapları, İstanbul Temmuz 2000.
- Topaloğlu, Bekir, “Gönlümün Dilinden”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Tutumlu, Mehmet Akif, “Albert Camus'nün *Doğrular* Adlı Oyununda Hak ve Adalet Metafiziği”, *Özne Dergisi*(Özel Sayı), 19. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya Güz 2013.
- Turan, Zülfü, *Albert Camus'nün Saçma (Absürd) Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2010.
- Turgut, İhsan, *Sanat Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İzmir 1993.
- Tüfekçioğlu, Hayati, “Remzi Oğuz Arık”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık*(Editör: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, Cilt 5.
- Tüzeer, Mehmet Sırrı, “Nurettin Topçu”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Utku, Ali, “Nurettin Topçu: İtaatkârlık ve İsyân Bir İnanç Psikolojisi Taslağı”, *Temâşa*, Sayı:5, [Erişim Tarihi: 23.11.2016], <http://www.temasa.org/wp-content/uploads/2016/sayi5/33-48.pdf>.

- Ülken Hilmi Ziya, *Ahlak*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları-310, İstanbul 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken yayınları, , İstanbul 1966
- Ülken, Hilmi Ziya, “Tarihi Maddeciliğe Reddiye”, Aktaran: Baran Dural, Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu Başkaldırı ve Uyum, Kriter Yayınevi, İstanbul Eylül 2010.
- Yıldırım, Ercan, “Var Olmak”, *Hece Dergisi*(Özel Ssayı), Sayı: 109, Hece Yayıncılık, Ankara Ocak 2006.
- Yöney, Burcu, *Albert Camus Felsefesinde Ahlak*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2013.
- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev.: Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1994.
- Wahl, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul Şubat 1999.
- Walter, Kaufmann, *Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk*, (Çev.: Akşit Göktürk), (Editör: Birhan Keskin), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Eylül 1997.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Jale Aktaş Türkmen
Doğum Yeri ve Tarihi	Karakoçan- 01/12/1988
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi-Felsefe Bölümü- 2008-2012
Yüksek Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi- Felsefe Bölümü- Felsefe Tarihi Anabilim Dalı- 2012-2017
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi
İletişim	
E-Posta Adresi	youva_36@hotmail.com
Tarih	2017