

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN’DE DİNİ HAYAT

Osman FEDAYİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA–2007

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN’DE DİNİ HAYAT

Osman FEDAYİ

Danışman: Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA–2007

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK
(Danışman)

Üye: Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI

Üye: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÖRÜK

ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını
onaylarım...../..../....

Prof. Dr. Nihat KÜÇÜKSAVAŞ
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET**HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE DİNİ HAYAT****Osman FEDAYİ****Yüksek Lisans Tezi: Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı****Danışman: Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK****Haziran 2007, 109 Sayfa**

Bu çalışma, Türk düşünce hayatının önemli isimlerinden Hilmi Ziya Ülken'in eserlerinde dini hayatı Din Psikolojisi ışığında değerlendirmeyi amaç edinmektedir. Bu amaçla ilk olarak Ülken'in Psikoloji üzerine söyledikleri ele alınmış ve bu konudaki fikirleri ortaya konulmuştur. Daha sonra onun genelde din olgusu, özelde ise dini inanç ve tanrı düşüncesi üzerine söyledikleri değerlendirilmiştir. Ayrıca bu bölümde bilme ve inanma konusuna ilgili konular olarak yer verilmiştir. Bu bölümün diğer konusunu da dini hayatı ilgilendiren Ahlak oluşturmaktadır. Burada bazı ahlâki özellikler Ülken'in psikolojik tahlilleri bağlamında ele alınmıştır. Tasavvufî hayatın görünümünün Din Psikolojisi açısından değerlendirildiği bölüm ise genel olarak Ülken'in Psikanaliz'in etkisiyle kaleme aldığı 'Tasavvuf Psikolojisi' adlı makalesinin incelenmesine ayrılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dini Hayat, Ahlak, Aşk Ahlakı, Tasavvuf Psikolojisi, Hilmi Ziya Ülken.

ABSTRACT**RELIGIOUS LIFE IN HİLMİ ZİYA****Osman FEDAYİ****Master Degree Thesis, The Department of Philosophic and Religious Sciences****Supervisor: Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK****June, 2007, 109 Pages**

This study analyses the theme of “religious life” in the works of Hilmi Ziya Ülken, an important personality in the contemporary Turkish thought. The first part gives account of Ülken’s general approach in psychology. His analysis on religion, in general, and on religious belief and idea of God, in particular, has been presented in the second part. Morality, as an element of religious life, has been discussed in this part, as well. Some moral considerations have been analysed in the light of Ülken’s psychological concepts. Finally, mystic life (sufism) has been considered in terms of psychology of religion, with a focus on Ülken’s “Psychology of Sufism”, an article written under influence of psychoanalytic approach.

Keywords: Religious life, Morality, Ethics of love, Psychology of mysticism (sufism), Hilmi Ziya Ülken

ÖNSÖZ

Bir asırdan uzun bir geçmişı olan Din Psikolojisi, bu zaman zarfında büyük bir yol almıştır. Son zamanlarda bu alandaki yayınlarda büyük artışlar gözlenmektedir. Elinizdeki bu çalışma ülkemizin yetiştirdiği önemli düşünce adamlarından Hilmi Ziya Ülken'in eserlerine Din Psikolojisi'nin penceresinden bakmayı amaçlamaktadır.

O, birçok eserinde dini hayatın psikolojik yönlerini tahlile tabi tutmuş ve dini hayatı anlamada Din Psikolojisi'nden faydalanmıştır. Biz bu çalışmamızda, önce onun Psikoloji anlayışına yer verdik. Çünkü bu Ülken'i fikir bütünlüğü içerisinde anlamamız için gereklidi. Daha sonra onun dine dair düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda onun tanrı fikrini ele aldık. Burada Ülken'in bilme ve inanma konusuna yaklaşımını anlamaya çalıştık. Çünkü hem bilme hem de inanma dini hayatın boyutlarındandır.

Çalışmamızın büyük bir kısmını oluşturan ve bizi yoran bölüm kuşkusuz onun Aşk Ahlakı adlı eserinin değerlendirilmesi oldu. Çünkü bu eser bir felsefi görüntü arzetsede biz burada kendimizi bazen bir Sosyoloji, bazen bir Psikoloji hatta bazen de mistik bir kitabın sayfalarında dolaşıyor gibi gördük. Ve onun konumuzu ilgilendiren bölümlerini mümkün mertebe bulup çıkardık.

Hilmi Ziya Ülken'in Tasavvuf Psikolojisi adını taşıyan konferansı ise bir makale hüviyetinde önümüzde duruyordu. Bu eser doğrudan Din Psikolojisi'ni ilgilendirmesi açısından çalışmaya dahil edilip değerlendirildi.

Bütün bir Yüksek Lisans Eğitimimiz sürecinde bize büyük bir hoşgörü ve müsamaha gösteren danışman hocam Doç. Dr. Hasan Kayıklık ve Prof. Dr. Kerim YAVUZ beyefendilere, ayrıca çalışmamızın yazımında emeği geçen eşim Songül ve yeğenim Seda'ya teşekkür ederim.

Osman FEDAYİ

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii

I. BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırma.....	1
1.1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.1.2. Araştırmanın Amacı.....	3
1.1.3. Araştırmanın Önemi.....	3
1.1.4. Araştırmanın Metodu.....	4
1.1.5. Araştırmanın Sınırları.....	5
1.2. Hilmi Ziya Ülken'in Hayatı, Bilimsel Kişiliği ve Eserleri.....	6
1.2.1. Hayatı.....	6
1.2.2. Bilimsel Kişiliği.....	8
1.2.3. Hilmi Ziya'nın Fikri Değişim Süreci.....	11
1.2.4. Eserleri.....	13
1.2.4. Bazı Kitapları.....	13
1.2.4.2. Bazı Makaleleri.....	14

II. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN PSİKOLOJİ ANLAYIŞI

2.1. Ruh.....	16
2.1.1. Ruh ve Beden.....	19
2.1.2. Beden-Çevre İlişkisi.....	20
2.1.3. Kalıtım.....	21
2.1.4. Ruhi gelişme ve toplum.....	22
2.1.5. Çocuk ve İlkelin Ruhi Gelişimi.....	24
2.2. İnsan ve Toplum.....	25
2.2.1. Heyecan.....	25
2.2.2. Kişiliğin Kurulması.....	27

2.3. Hilmi Ziya Ülken'in Naturalist Psikoloji'ye Yaklaşımı.....	28
2.4. Psikanaliz'e Yaklaşımı.....	30
2.4.1. Freud ve Jung Hakkındaki Görüşleri.....	30
2.4.2. Erich Fromm Hakkındaki Görüşleri.....	34

III. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA'DA DİNİ HAYAT

3.1. Din.....	36
3.1.1. Dini İnanç.....	42
3.1.2. Tanrı Fikri.....	44
3.1.3. İnanma Bilme ve Şüphe.....	46
3.1.3.1. Bilme-İnanma.....	47
3.1.3.2. Pozitif İnanma-Negatif İnanma.....	48
3.1.3.3. Kişilikte İnanma ve Bilme.....	49
3.1.3.4. İnanmada İki Zıt Görüntü.....	50
3.1.3.5. İnanmanın Özellikleri.....	51
3.1.3.6. Şüphe.....	52
3.2. Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde Ahlâk ve Aşk Ahlâkı.....	53
3.2.1. Genel olarak Ahlâk.....	53
3.2.2. Ahlâk ve Din.....	56
3.2.3. Yeni Bir Sistem Önerisi: Aşk Ahlâkı.....	60
3.2.4. Aşk Ahlakı'nın Yazılış Amacı.....	61
3.2.5. Aşk Ahlâkı'nda İdeal Vasıflar.....	62
3.2.5.1. Aşk	62
3.2.5.2. Tutku.....	63
3.2.5.3. Ârif olmak.....	65
3.2.6. Aşk Ahlâkı'na Giden Yolda Engel Vasıflar.....	67
3.2.6.1. Korku.....	67
3.2.6.2. "Desinler" Ahlakı (Gösteriş, Riyakârlık).....	69
3.2.6.3. Dedikodu.....	71
3.2.6.3. Yalan.....	72
3.2.6.3. Gurur Kibir ve Haset.....	74
3.3. Tasavvuf Psikolojisi.....	76

3.3.1. Tasavvufa (Mistisizm) Genel yaklaşımlar.....	76
3.3.2. Anadolu’da Dini Ruhiyât Müşâhedeleri.....	78
3.3.2.1. Barak Baba ve Geyikli Baba	79
3.3.2.2. Hacı Bektâş-ı Veli.....	81
3.3.3. Ülken’in Tasavvuf Psikolojisi.....	82
3.3.3.1 Psikoloji ve Tasavvuf.....	85
3.3.3.2. Tasavvuf’ta Mertebeler Nazariyesi.....	88
3.3.3.2.1. Zühdt.....	89
3.3.3.2.2. Fena ve Beka.....	91
3.3.3.2.3. Tövbe.....	92
3.3.3.2.4. Havf ve Reca.....	93
3.3.3.2.5. Vahdet-i Şühûd ve Vahdet-i Vücûd.....	95
3.3.3.2.6. İlâhi Aşk.....	96
SONUÇ.....	100
KAYNAKLAR.....	104
ÖZGEÇMİŞ.....	109

1.BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırma

1.1.1. Araştırmanın Konusu

Din Psikolojisi genel olarak dinin insandaki bütün görünümelerini bilimsel veriler ışığında değerlendiren bir bilim dalıdır. Burada Din Psikolojisi insanın duygu, düşünce ve davranışlarında dine nasıl yer verdiğini gözlemler. O bunu yaparken iyi, kötü, doğru, yanlış gibi değer hükümlerinden kaçınır. Çünkü onun amacı olması gerekeni değil, olanı değerlendirmektir.

Burada her şeyden önce dinin ne olduğu sorusuna cevap aranmalıdır. Dinin sosyolojik, felsefi, antropolojik vb. şekillerde tanımı yapılmıştır. Fakat bizim için önemli olan onun psikolojik tanımıdır. Dinin psikolojik olarak tanımını yapmak ise Din Psikolojisi'nin işidir. Dini “insan ruhunun herhangi bir şekilde yüce ve ilahi bir varlık ile içten bir bağ kurması ve bu ilahi varlığın içte yaşanması” (Yavuz, 1982, s.87), şeklinde tanımlayanlar onun psikolojik yönünü ortaya koymuşlardır. Şüphesiz din denilince “dini inanç” kavramı akla gelir. Biz “dini inanç” ya da “inanma” derken insanın aşkın bir varlığı bütün benliğinde duyarak onu kabul etmesi olarak anlarız. İnanma nasıl başlar, hangi süreçlerden geçer, insanın inanmasında merkezi yer tutan tanrı fikri nasıl ortaya çıkmakta ve bu onun inanç dünyasını nasıl etkilemektedir? Bu araştırmada bu sorulara Hilmi Ziya Ülken'in tesbitleri Din Psikolojisi açısından değerlendirilecektir.

Araştırmamızda Ülken'in şüphe konusuna bakışına da yer verdik. Çünkü Din Psikolojisi'nin ilgi alanına giren dini şüphe geçirdiği aşamalar ve sonuçları bakımından önem taşımaktadır. Ülken, burada inanma, bilme ve şüpheyi birlikte ele alır ve tartışır.

Bütün dinler kendi anlayışlarına göre müntesiplerinden ahlakî bir hayat yaşamalarını ister. Bunu ifade ederken şunu da belirtelim ki ahlakın dine dayandırılmadığı durumlar da bir vakıadır. Çünkü bazı insanlar herhangi bir dine inanmadıkları halde ahlaklı bir hayat sürdüklerini ifade ederler. Dini inanç sahibi birisi ise bütün ruhuyla inandığı ve bağlandığı varlığın, kendisinden istediği ahlaki emirlere göre hareket eder. Sözelimi bir müslüman yalan söylememeye, dedikodu yapmamaya, gururlu ve kibirli olmamaya, fakirlere yardımda bulunmaya çalışır. Bütün bu davranışlar ahlaki olmakla birlikte aslında bunların temelinde psikolojik faktörler yatar. Ve bu ahlakî davranışların kaynağı din ise burada devreye Din Psikolojisi girecektir. Çünkü “bireyin dinsel alanla ilişkide olan yaşamının tamamı Din Psikolojisi’nin konuları arasında yer alır” (Kayıklık, 2003, s.94).

Hilmi Ziya Ülken’in tasavvufa dair söyledikleri ise araştırmamızın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Çünkü “Tasavvufî yaşayış en içten duyulan dini yaşayışlardan sayılmaktadır” (Yavuz, 1982, s.93). Tasavvufî yaşayış aynı zamanda dindarlığın “tecrübe boyutu” olarak değerlendirilmektedir (Kayıklık, 2003, s.92). Burada dindarın bütün benliğiyle yaşadığı, içine daldığı duygu dünyası Din Psikolojisi tarafından değerlendirilecektir. Ayrıca tasavvufî hayatın ortaya konmasında İslami tarikatlar, tarikat önderleri, veliler, dervişler, Din Psikolojisi açısından önemli görülerek Ülken’in verdiği bazı örnekler bağlamında “Tasavvuf Psikolojisi” bölümünde değerlendirilmeye alınacaktır.

Son olarak şunu da belirtelim ki; *Hilmi Ziya’da Dini Hayat* adlı araştırmamızda onun hayatının din psikolojisi açısından değerlendirmesine girmeyeceğiz. Bizim konumuz eserlerinden hareketle dini hayatın nasıl değerlendirildiğidir. Onun bireysel yaşayışında dinin nasıl bir yer tuttuğu, geçirdiği dini değişimler vb. konular bu çalışmanın dışında yer alacaktır.

1.1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı Hilmi Ziya Ülken'in eserlerindeki dini hayatı Din Psikolojisi açısından değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu amaçla onun eserlerine dayanarak önce onun genel olarak Psikoloji'yle ilgili görüşlerine yer verilecektir. Bundan sonra din, dini inanç, ahlâk ve Tasavvuf Psikolojisi üzerine yazdıkları değerlendirilecektir. Ayrıca onun Psikanaliz'e yaklaşımı da Din Psikolojisi açısından önemine binaen ortaya konacaktır.

1.1.3. Araştırmanın Önemi

Bir bilim olarak Psikoloji, modern çağda gelişmeye başlamıştır. Pozitif bilimler alanında kullanılan belli başlı metotları da yanına alarak ilerleyen Psikoloji, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendinden iyice söz ettirmeye başlamıştır. Psikoloji bundan sonra değişik alanlara ayrılarak insanı daha yakından tanımaya çalışmıştır.

İnsanı anlama yolunda kuşkusuz Psikoloji'nin din ile karşılaşması kaçınılmazdı. Çünkü din insanla varolmuştur ve bu varlığını hep devam ettirecektir. “İnsan hep bir şeylere inanmıştır. O, zaman olmuş şuna zaman olmuş buna inanmış, ya da inanmaya çalışmıştır. İnsan kendini bundan ayıramamıştır. Böylece o varlığının kendisinden beklediği yolda tabîi olarak yürüyüp gitmiştir” (Yavuz, 1988, s. 253).

İşte Din Psikolojisi, burada dinin insandaki görünümünün ortaya çıkarılmasında ve anlaşılmasına çalışılmasında Psikoloji'ye yardımcı bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır. “Din Psikolojisi'nin ana hedefi dini olayları ya da yaşayışları sistemli bir şekilde toplaması, düzenlemesi ve onları bilimsel ölçüler içinde açıklaması ve yorumlamasıdır” (Yavuz, 1986b, s.153). “O, bunu yaparken dinin konuları hakkında değer hükümlerinde bulunmaz. Çünkü onun amacı dinin insanın içinde yaşanan subjektif yönüyle meşgul olmaktır” (Yavuz, 1982, s. 89).

Bir asırdan uzun bir geçmişı olan Din Psikolojisi, bu zaman zarfında büyük bir yol almıştır. Son zamanlarda bu alandaki yayınlarda büyük artışlar gözlenmektedir.

Ülkemizde ise bu bilim dalının yerleşmesi yirminci yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Bundan dolayı Din Psikolojisi alanıyla ilgili yayınların henüz yeterli olduğu söylenemez. Fakat Din Psikolojisi'nin İlahiyat Fakültelerinde ders olarak okutulması, kuşkusuz onun gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu alanda yapılan araştırmalar ilerisi için ümit vadetmektedir.

Bunun yanında ülkemizde bu alanla ilgili yapılan çalışmaların derlenip toplanarak bu alanda çalışanların istifadesine sunulmalıdır. Çünkü Din Psikolojisi ülkemizde artık önemi daha iyi anlaşılan ve gittikçe ilgi gören bir bilim dalı haline gelmeye başlamıştır. İşte biz de bu amaca yönelik olarak ülkemizin önemli bilim adamlarından olan Hilmi Ziya Ülken'in eserlerini incelemeyi uygun gördük. Çünkü Hilmi Ziya'nın bu alanla ilgili söyledikleri vardı ve bunların ortaya çıkarılması gerekiyordu. O, birçok eserinde dini hayatın psikolojik yönlerini tahlile tabi tutmuş ve dini hayatı anlamada Din Psikolojisi'nden faydalanmıştır.

Son yıllarda toparlanmaya çalışılsa da çok dağınık bir şekilde bulunan Hilmi Ziya Ülken'in eserlerinde onun Din Psikolojisi'nin araştırma alanlarına giren konulardaki düşüncelerini bulup ortaya koymak araştırmacıların işine yarayacaktır.

1.1.4. Araştırmanın Metodu

Araştırmamız metodu açısından bir belgesel tarama özelliği taşımaktadır. Belgesel tarama metodu, kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirme işlemlerini kapsamaktadır. Belgesel tarama metodunda not aşamasında amaca, kaynağa ve gerçeğe uygunluk temel ilkelere (Karasar, 2003, s.183). Biz de bu ilkelere titizlikle uymaya çalıştık. Ayrıca değerlendirme işlemi yapılırken objektif olmaya özen

gösterdik. Konuyla ilgili kendi duygu ve düşüncelerimizi bir tarafa bırakarak Hilmi Ziya Ülken'in görüşlerini Din Psikolojisi'nin bakış açısıyla değerlendirmeye çalıştık. Hilmi Ziya Ülken'in eserlerine onun ders verdiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde ulaştık ve kaynaklarımızın büyük bir kısmını buradan temin ettik. Çalışmamızda Ülken'le ilgili birinci ve ikinci el kaynaklara başvurulmuştur. Birinci el kaynaklar Ülken'in kendisinin kaleme aldığı eserler olurken ikinci el kaynaklar ise onunla ilgili yapılan çalışmalar olmaktadır.

Eserleri ve çeşitli dergilerdeki makaleleriyle yayın hayatı çok geniş bir alana yayılmış olan Hilmi Ziya Ülken'in daha çok kendi eser ve makalelerine başvurulmuştur. Ayrıca Din Psikolojisi alanında emek sarfeden bilim adamlarımızdan ulaşabildiklerimizin bazılarının eserleri ve makaleleri daima başvurduğumuz kaynaklar olmuştur.

1.1.5. Araştırmanın Sınırları

Hilmi Ziya ÜLKEN'de Dini Hayat adıyla hazırladığımız araştırmamızın sınırları, onun bütün eserlerindeki Din Psikolojisi'ni doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren konulardır. Din Psikolojisi'ni doğrudan ilgilendirene "Tasavvuf Psikolojisi" adlı makalesini, dolaylı olarak ilgilendiren eserine de "Aşk Ahlakı" (2004) adlı eserini örnek verebiliriz.

Ahlâk genel olarak Felsefe'nin alanına girmektedir Fakat Kılıç'ın belirttiğine göre onun deskriptif tarzda ele alınması bir psikoloğun da tarzıdır (2004, s.161). Ülken'in adı geçen eseri yeni bir ahlâk oluşturması bağlamında normatiftir ve bu Din Psikolojisi'nin ilgi alanına girmez. Çünkü Din Psikolojisi olması gerekeni değil olanı inceler. Fakat biz bu eserde onun sadece yeni bir ahlâk oluşturmadığını aynı zamanda varolan ahlâki vasıfların psikolojik tahliline de giriştiğini ve bu değerlendirmelerinde

Ülken'in zaman zaman dinî kavramları kullandığını müşâhede ettik. Hatta yer yer eserin bir tasavvuf kitabı görüntüsü verdiğiine şahit olduk. Bu da bizim eseri araştırmamız dâhiline almamızı zorunlu kıldı. Çünkü tasavvufî yaşayış bir çeşit dini yaşayıştır ve Din Psikolojisi bununla ilgilenmektedir.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki; araştırmamızda bazen Hilmi Ziya Ülken'in eserlerinde Din Psikolojisi'ni ilgilendiren konulara yer verirken felsefî veya sosyolojik değerlendirmelere başvurduğunu görmemize rağmen bunları da araştırmaya dâhil etmek zorunda kaldık. Bu, konu bütünlüğünün bozulmaması ve daha anlaşılır olması için gerekli bir yoldu.

1.2. Hilmi Ziya Ülken'in Hayatı, Bilimsel Kişiliği ve Eserleri

1.2.1. Hayatı

Hilmi Ziya Ülken¹, 1901'de İstanbul'da doğdu. Geniş bir ailenin çocuğuydu. Dr. Kimyager olan babası Ziya Bey, Dârülfünûn'da Uzvî Kimya dersleri okutuyordu. Mehmet Ziya Bey, Yanya'ya sürülmüş olan Abdurrahim Hilmi Efendi'nin oğluydu. Anne Müşfike Ülken ise, Kırım savaşı sırasında Sultan Aziz'in daveti üzerine ailesi ile birlikte Türkiye'ye göç eden Kazan'ın tanınmış müderrislerinden Kerim Hazret'in torunuydu.

Hilmi Ziya, ilköğrenimini özel "Tefeyyüz" mektebinde; orta ve lise öğrenimini de İstanbul Sultânisi'nde (İstanbul Erkek Lisesi) tamamlar. 1918 yılında liseden mezun olarak "Tıbbiye ve Mülkiye" sınavlarını birincilikle kazanır ve 1921 yılında Mülkiye'yi üstün başarı derecesiyle bitirir. Aslında, Hilmi Ziya babasının ısrarı üzerine bundan önce bir süre Tıbbiye'ye devam eder, ancak küçük yaşlarda yakalandığı ve bir daha

¹ Hilmi Ziya Ülken'in hayatına dair burada yer alan bilgiler onun anısına özel sayı olarak yayınlanmış *Türk Yurdu* (Şubat 2002) Dergisi; *Hilmi Ziya Ülken*, (E. Sanay, 1991) adlı eserlerden derlenerek hazırlanmıştır.

hayatı boyunca hiç kurtulamadığı astım ve kronik bronşit hastalığı daha Tıbbiye öğreniminin ilk yıllarında onu yatağa düşürür. İyileştikten sonra hocası Hamit Ongunsu'nun da teşvikiyle yatılı olan Mülkiye'yi tercih eder. Burayı bitirdikten sonra İstanbul Edebiyat Fakültesi Coğrafya Kürsüsü asistanlığına atanır; aynı zamanda burada Felsefe bölümünden Ahlâk, Sosyoloji ve Felsefe Tarihi sertifikalarını da alır.

Askerliğini yaptıktan sonra İstanbul'un değişik okullarında Felsefe, Sosyoloji, Tarih ve Psikoloji öğretmenliği görevlerinde bulunur; aynı zamanda bilimsel çalışmalarını da bırakmayarak, "Umumî Ruhîyât" (1928) ve "Felsefe Dersleri" adlı eserlerini, Ahlâk üzerine kaleme aldığı "Aşk Ahlâkı" (1931) adlı çalışmasını yayımlar. Eser üzerine eser ortaya koyan yazar, yine bu tarihte "Umumî İctimâîyyât"ı ve Türk Tarih Tezi'nin etkisiyle Türk kültürünün tarihi tezlerinin araştırılması, bulunması, hatta yaratılması görüş ve hedeflerinin egemen olduğu 1930'lu yıllarda 1933 Üniversite Reformu'ndan hemen önce iki ciltlik bir eser yayımlar. "Türk Tefekkür Tarihi" adlı bu kitapları gören Atatürk, Galatasaray Lisesi Felsefe ve Sosyoloji öğretmeni Hilmi Ziya'yı Ankara'ya çağırarak görüşür; kendisinin yeni kurulacak üniversiteye bu konuda ders vermek için öğretim elemanı olarak atanacağını ve ayrıca aynı konuda araştırma yapmak üzere yurt dışına gönderileceğini bildirir. Yeni üniversitenin (İstanbul Üniversitesi) Felsefe Bölümü Türk Medeniyeti Tarihi Kürsüsü'ne atanan Hilmi Ziya, bu alanda araştırma yapmak üzere gittiği Almanya'dan döndüğünde esas kadroda Türk Medeniyeti Tarihi doçenti olarak görev yaparken üniversite içinde ve dışında oldukça hareketli ve verimli bir yayın hayatına girer.

1936 yılında materyalizmin derin etkilerinin görüldüğü "20. Asrın Filozofları" isimli eserini yayımlar. 1940 yılında Prof. Von Aster ve Prof. Şerafettin Yaltkaya'nın teklifleri üzerine fakülte kurulu kararıyla Felsefe Profesörlüğü'ne yükseltilir. 1944 yılında Maarif Vekâleti'nin Sosyoloji dersini Kürsü'ye dönüştürmesiyle Ülken de bu kürsünün yönetimine getirilir.

Prof. Von Aster'in ölümüyle yeni profesör olan doçentler, Ülken'in verdiği dersleri ondan alırlar. Buna çok üzülen Ülken, kendisine Ankara Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi'nde açık bulunan Sistematik Felsefe Kürsüsü'nde ders vermek üzere yapılan daveti kabul ederek İstanbul kapısını bir daha açmamak üzere kapatır.

Hilmi Ziya, 1957 yılında Felsefe Ordinaryüslüğü'ne yükseltilir ve 1960 yılında yapılan askeri darbeyle üniversitelerden uzaklaştırılan 147 profesör içinde yerini alır. Bu uygulamanın yürürlükten kaldırılmasıyla tekrar Ankara Üniversitesi'ndeki kürsüsünde dersler vermeye devam eder. 1971 yılında 71 yaşını doldurarak emekli olur. Yine de 70 yaşında olduğu ve emekliye ayrıldığı halde Ankara İlahiyat'taki derslerine 1973'e kadar devam eder. Yakalandığı kalp ve beyin rahatsızlığından kurtulamayarak 5 Haziran 1974 yılında İstanbul'da her anı yoğun geçen hayata veda eder.

1.2.2. Bilimsel Kişiliği

Hilmi Ziya hakkında çok değişik şeyler söylenmiştir. Fakat herkesin birleştiği bir nokta vardır bu da; Hilmi Ziya'nın büyük bir bilim adamı ve mütefekkir olması. “Eğer bir daha dünyaya gelsem Hilmi Ziya ile çalışmam. Fakat o dünya çapında büyük bir âlimdir. Onun yazdığı eserler emsalsiz birer büyük fikir ve araştırma eserleridir” diyen Nurettin Topçu ve “...Türk fikir âleminin senyörü olan bir kimsenin eserlerini sadece karıştırmış olmak bile iftihar vesilesidir” diyen Erol Güngör (Avcı, 2005, ss.1–17) hep onun büyük bir ilim adamı olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Bolay'a göre Hilmi Ziya “Hasbî düşünüp, yazan bir kimseydi. Kendisini felsefeye vermiş ve felsefî tefekkürün yerleşmesi için uğraşmıştır. Bu bakımdan yazılarının ve kitaplarının getirisinden önce tesirini düşünmüştür. Şayet kitaplarının veya fikri hamulesinin ve kapasitesinin ticaretini yapsaydı çoktan milyoner olurdu. Fakat onun kitaplarından yüz binler kazanan kitapçılar onu çoğu zaman aldatmışlardır” (1974).

Hilmi Ziya Ülken, ticaret yapmak için yazmamıştır. Bu sebeple o daima fikrî ve felsefî seviyeyi korumuş, sosyal meseleleri araştırmış, bunlar üzerine sayısı yüzü aşan kitap, üç bini geçen ilmî ve fikrî makale yazmıştır. Onun öğrencisi olan Bolay, Ülken ile ilgili şu iki noktaya dikkat çekmiştir: “O, hiçbir zaman ve hiçbir yazısında, münakaşasında ve kitabında basitliğe düşmemiş ve bir ideolojiye alet olmamıştır. Tarihi maddeciliği çıkar yol olarak benimsediği devirlerde bile din ve milliyet düşmanı olmamış, ilmî hüviyetine toz kondurmamıştır” (Bolay, 1974).

Ülken’in bilgi dünyasının zaman içerisinde çok değişik akımların etkisinde kaldığı görülmüştür. Fakat o, hiçbir zaman bulunduğu yerde durmamış, hep araştırmış, çalışmış ve düşünce dünyasını yenilemiştir. Burada şunu söylemek gerekir ki; Hilmi Ziya Ülken’in eserlerini inceleyenler adeta iki ayrı şahsiyetle karşılaştıklarını düşünebilirler: 1950’li yıllara kadar düşünce dünyasında dine yer vermeyen Hilmi Ziya varken bu yıllardan sonra onun eserlerinde dine karşı olumlu bir tavır takındığı görülmektedir.

Bolay, ondaki bu değişimi şöyle anlatıyor: “1951’de kaleme aldığı *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* adlı eserinde büyük bir fikri dönüşüm yaşayarak tabiatçılığın bütün yönlerini tenkit etmiştir. O *Felsefe’ye Giriş* (1958)’in ikinci cildinin sonunda ‘Düşüncemizden Allah’ı kaldırırsak insanın şuuru, hürlüğü ve sorumluluğu manasız kalır. İradesi, zekâsı kör tabiat kuvvetine indirilir. Fakat tabiatın kör kuvveti şuuru doğuramaz. Aşkın varlığın tabiata müdahalesi ise tabiatüstünde bir varlık olan insanı meydana getirir. Üstün’ün aşağıya tesiri, Allah’tan insana ve âleme doğru açılış âlemin anlaşılmasını mümkün kılar. İnsan aşkın varlığa karşı sorumlu olduğu içindir ki, kendi kendine ve başka insanlara karşı sorumludur. Ve böyle olduğu içindir ki ahlâkî ve içtimaî kanunlara sahiptir.’ Görülüyor ki Hilmi Ziya, insanın şuur ve hürriyetini Allah ve O’nun varlığına dayandırıyor, âlemin anlaşılmasını böyle mümkün görüyor ve

insanın ahlâkî ve içtimaî kanunlarının temelini Allah’a karşı olan sorumluluğunda buluyor” (1974). Ülken’in bu fikri değişiminin altında birçok neden yatabilir. Fakat kanaatimize göre yaşının ilerlemesi, İlahiyat Fakültesinde derslere girmeye başlaması, dönemin fikri ve siyasi durumu, onun düşünce dünyasındaki değişimlere etki etmiş olabilir.

Özdemir’e göre “onun çok yönlü kişiliği okurken karşılaşılabilecek en büyük zorluklardandır. Onu hangi konuma yerleştirmeliyiz? Belki de hakkında sorulabilecek en keskin soru budur. O, akademide çözümlemelere girişmeden bilgileri istif eden bir ordinaryüs mü, felsefeci bir kişilik mi, modern bir sosyolog mu, yoksa sentezciliğin tüm şekillerine karşı çıkmasına rağmen nihayetinde sentezci bir düşünür müdür? Birçok bilim arasında onun mesleğini, Sosyoloji ve düşünce tarihinden beslenen felsefeci/filozof olarak tespit etmek mümkün olacaktır. Ülken, varoluşculuktan Marksizm’e, İslâm düşüncesinden milliyetçiliğe kadar düşünce serüveninin geniş bir haritasını çıkarmıştır. Buradan onun kafası karışık ve hiçbir fikri sahiplenmeyen bir hazerfen ve gezgin olduğu sonucu çıkarılmamalıdır” (2002, s.46).

Ülken’in fikrî kişiliğinin yanında sanatçı kişiliği de vardı. Kızı Gülseren Ülken’in anlattığına göre o; roman, şiir gibi alanlarda eserler üretmekle kalmamış, hatta resim ve hat sanatına dair eserler ortaya koymuştur (Bolay, 2002, ss.55–58).

Son olarak şunları söylemek isteriz: O, büyük bir fikir hazinesine sahip, bilimsel dürüstlüğü hiçbir zaman göz ardı etmeyen bir entelektüeldi. Öyle ki geçirdiği fikri değişimleri hiçbir zaman gizlememiş, bunları tevile kalkışmamış, her bir fikrî aşamada yeni şeyler söyleme cesaretini göstermiştir. Bütün bu yönleriyle O, Türk düşünce hayatında önemli bir mevkiye kavuşmuştur.

1.2.3. Hilmi Ziya'nın Fikri Değişim Süreci

Her insan gibi Hilmi Ziya Ülken de içinde yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel hayatından etkilenmiştir. Ülken'in çocukluk ve gençlik yılları gerek içinde yaşadığı Osmanlı ülkesinde gerekse de dünya genelinde bir takım acılı olayların meydana geldiği dönemde geçmiştir. Ayrıca o, ilk, orta, lise ve üniversite eğitimini bu dönemde almıştır.

Liseli yıllarında, Anadolu'nun içinde bulunduğu durum, onun Turancılık akımının etkisi altına girmesine neden olmuş, daha sonra ise cumhuriyetin kuruluş sürecine katkıda bulunmak için çalışmalar yapmıştır. Medeniyet ve çağdaşlaşma konuları onun bu dönemde üzerinde kafa yorduğu konular arasındandır.

Ülken'in 1936 yılında kaleme aldığı "Yirminci Asır filozofları" adlı eseri ise onun kendi düşünce serüvenini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu eserinde o, sırasıyla etkisi altında kaldığı düşünce akımlarından bahsedecektir. Kitabın düşünce yönü metafizikten pozitif bilimlere, idealizmden materyalizme doğrudur (Bulut, 2002, s.149).

Bu aşamadaki düşüncelerinden de vazgeçen Ülken'e göre ne maddeci ne de ruhçu felsefe salt olarak onu ilgilendiriyordu. Her iki felsefi düşüncenin de eksik yönleri vardı ve uzlaştırmacı bir yol bulmalıydı. "Spinoza'nın etkisi ile ahlakın varlıktan, insanın doğadan ayrılmayacağına, insan özgürlüğünün doğal düzen ve determinizmden bir manzara olduğu kanısına ulaşmıştı. Böylece Hegel'in monizminden Spinoza'nın monizmine kaymıştı. Ancak Spinoza'nın realizmini doğal tezat ve evrimleşme fikri aracılığı ile tercih ediyordu. Nihayet yıllarca üzerinde çalıştığı 'Cemiyet ve Marazi Şuur' adlı eserinde bu zıtlığın insanda ve sosyal yaşamdaki yansımalarını anlatmaya çalışacaktı. Yine bu senelerde (1930–1935), vahdetçi bir hikmet ifadesiyle çalışmalarının genel bir planını 'Aşk Ahlak'ında açıklayacaktı. Bu sıralar bazı aydınlar (Şevket Süreyya, Kerim Sadi gibi) onu 'Yerli Peygamber' ve benzeri sözlerle eleştireceklerdi" (Avcı, 2005, ss.28-29).

Karl Marx'ın ekonomik olaylara yaklaşımı Ülken'in düşünce dünyasında etkisini göstermiş ve o, 'İş ve Düşünce' dergisinde materyalist tezin savunulduğu yazılar kaleme almıştı. "İlim Bitaraf mıdır" adlı makalesinde Ülken, daha sonraları karşı çıktığı tarihi materyalizmi eleştirenlerin haksızlığını ifade etmiştir (Ülken, 1938, ss.458-462).

Ülken 1938 yılında verdiği "Tasavvuf Psikolojisi" konulu konferansta İslam tasavvuf anlayışını Freud'un düşünceleriyle açıklamaya çalışacaktır. Fakat o, "Felsefe'ye Giriş"ın ikinci kitabında bunun hata olduğunu ifade edecektir.

Avcı'nın ifadesine göre "1935-1944; bu yıllar onun 'izm' anaforuna yakalandığı yıllardır" (2005, s.32). 1950 yılından sonraki dönem ise Ülken'in bu düşünce anaforundan kurtulup artık yavaş yavaş belli bir çizgiyi yakaladığı dönemdir. Bu dönem 1960 ihtilalinin gerçekleştiği, Ülken'in İstanbul Üniversitesindeki görevine son verildiği ve Ankara İlahiyatta derslere girmeye başladığı yılları kapsar. Ülken'in 1951 yılında kaleme aldığı "Tarihi Maddeciliğe Reddiye" adlı eser onun düşünce hayatında bir dönüşümü gerçekleştirmiştir. Bu eser onun önceki hayatıyla arasına bir çizgi çekmiş ve o bundan sonra tarihi maddeciliğe bir daha açmamak üzere kapıyı kapamıştır. Ülken'i bundan sonraki eserlerinde dine karşı daha olumlayıcı bir yaklaşım içinde görmekteyiz.

Yukarıda bahsettiğimiz siyasi ve kültürel sebepler kuşkusuz Ülken'in ruhsal dünyasındaki duygularına önemli ölçüde etki etmiş olabilir. Bireysel anlamda artık olgunluk ve yaşlılık dönemlerini yaşaması ve Ankara İlahiyat'ta derslere girmeye başlaması onun dine karşı daha olumlu yaklaşmasına sebep olmuş olabilir. Fakat biz bu araştırmamızda Ülken'in eserlerinde dini hayatı ortaya koymaya çalıştığımız için onun bireysel hayatındaki dini yaşayışı ayrı bir çalışmanın konusu olacaktır.

Ülken'in sık sık değişik fikirleri benimsemesi zaman zaman eleştirilmiş hatta bazıları daha da ileri giderek "Tarihi Maddeciliğe Reddiye" adlı eserinden sonra ona 'döneklik' suçlamasında bulunmuştur. Oysa Ülken her değişim aşamasında daha önceki

fikirlerinden neden vazgeçtiğini açık ve net bir şekilde ifade etmiştir. Ülken geçirdiği her düşünce değişiminden yeni şeyler öğrenerek daha ileri seviyede eserler ortaya koymuştur. Bundan gocunmadığını ifade eden Ülken, “bu değişimleri kişisel olarak kemale ulaşma arayışının bir gereği olarak niteliyor gözükmektedir” (Bulut, 2002, s. 15).

1.2.4. Eserleri

Türk kültürüne her sahada eserler veren ve ‘düşüncenin duayeni’ olarak tanımlanan; Cumhuriyet Türkiye’si’nin yetişmiş çok cepheli ve hemen her cephesinde önemi göz ardı edilemeyecek bir Türk bilgini olan Hilmi Ziya, ömrü boyunca kaleme aldığı onca eser ve yazılarıyla adeta tek başına bir ekol olmak istemiştir. Necati Öner onun bu yönüyle ilgili şunları söyler: “Bitmez tükenmez bir enerjiye sahipti, onun için çok yazdı. Kitaplarını toplamaya çalıştım. Günlerce kütüphanelerde aradım epey topladım. Yani bini çok geçti. Sonra tamamlamadan Hoca, onları bana ver, dedi, verdim. Fişler onda kaldı. Yetmiş adet basılmış kitabı vardır, bunların onu çeviridir. Kırk dergi ve dokuz gazetede yazı yazmıştır. Makalelerinin sayısı bini geçmektedir” (Avcı, 2005, s. 43).

Takdir edilecektir ki Ülken’in bütün eserlerini isim isim buraya kaydetmemiz mümkün ve gerekli değildir.² Fakat onun bazı çalışmaları vardır ki bunlar düşünce tarihimizde kayda değer çalışmalardır. Ülken’in bu eser ve makaleleri şunlardır:

1.2.4.1. Bazı Kitapları

1. Umumî Ruhîyât, İstanbul, 1928.
2. Aşk Ahlâkı, İstanbul, 1931.

² Hilmi Ziya Ülken’in çalışmaları ile ilgili daha geniş bilgi için E. Sanay (1991)’ın, *Hilmi Ziya Ülken* adlı çalışmasına bakılabilir.

3. İnsanî Vatanperverlik, İstanbul, 1932.
4. Telifçiliğin Tenakuzları, İstanbul, 1933.
5. Yirminci Asır Filozofları, İstanbul, 1936.
6. Sosyoloji, İstanbul, 1943.
7. Ahlâk, İstanbul, 1946.
8. Dinî Sosyoloji, İstanbul, 1946.
9. Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul, 1951.
10. Veraset ve Cemiyet, İstanbul, 1957.
11. Felsefe'ye Giriş 1. Kitap, Ankara, 1963 (2. baskı).
12. Felsefe'ye Giriş 2. Kitap, Ankara, 1958.
13. Bilgi ve Değer, Ankara, 1965.
14. İlim Felsefesi I, Ankara, 1969.
15. Genel Felsefe Dersleri, Ankara, 1972.

1.2.4.2. Bazı Makaleleri

- 1.“Anadolu Tarihinde Dinî Ruhîyât Müşâhedeleri”, Mihrab Mecmuası, İst., 1 Haziran 1340, Sene 1, Sayı 13-14, ss.434-448.
- 2.“Totemizm Etrafında Münâkaşalar”, İnsan Mecmuası, İst. 8 Mayıs 1939, C.2, Sayı 12, ss. 997–1002.
- 3.“Din ve Akıl”, Mülkiye Mecmuası, İst. Eylül 1932, Yıl 2, Sayı: 18, ss. 11-15.
- 4.“Tasavvuf Psikolojisi”, (Üniversite Konferansları), İst. 1946, İstanbul Üniversitesi Yayını, no: 307.
- 5.“İptidâilerde İçtimâî Bünye ve Din”, Sosyoloji Dergisi, İst. 1942, C. 1, Sayı 1, ss. 26–57.

6. “İslâmiyet’te Eski Dinlerin İzleri”, İstanbul Dergisi, İst. 1 Temmuz 1946, C. 6, Sayı: 63, ss. 4–5.

7. “İlim Bitaraf mıdır?”, İnsan Dergisi, Sayı:6, İstanbul, İkinci Teşrin 1938, ss.458-462.

8. “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kùltürlerin İzleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi, Cilt 17, Sayı, 1969.

II. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN PSİKOLOJİ ANLAYIŞI

Bu bölümde Hilmi Ziya Ülken'in ruha yüklediği anlam ve bunun, onun psikoloji anlayışına etkisi ortaya konmuş, ruhun beden ve çevreyle olan ilişkisi ele alınmıştır. Ruhi gelişme ve toplum, kalıtımın insan davranışları üzerine etkisi, çocuk ve ilkelin ruhi gelişimiyle, heyecan ve kişilik konuları insan ve toplum başlığı altında açıklanmıştır. Son olarak ise Hilmi Ziya'nın psikolojide Naturalist ve Psikanalist akımlara yaklaşımı ortaya konmuştur.

2.1.1. Ruh

Psikoloji kelime olarak Psycho: Ruh, Logos: Bilgi, düzenli söz anlamında Ruh Bilgisi anlamına gelmektedir. “Bütün Ortaçağ ve yeniçağda psikolojinin konusu, genel olarak *ruh* adı verilen mistik bir nesne olmuştur. Ancak bu konu eski zamanlara göre daha felsefi bir niteliğe bürünmüştür. Bunun için orta ve yeniçağda bilimsel bir psikolojiden söz edilmemekle beraber, bir ruh felsefesi içinde yer almış ve sadece spekülasyon, yani oturup düşünme yoluyla bu alandaki bilgiler genişletilmeye çalışılmıştır. Bütün bu yüzyıllar boyunca ruhun ve ruhsal olayların ne olduğuna ilişkin türlü kuramlar ortaya atılmıştır” (Baymur, 1994, s.1, 286–287).

Ancak psikoloji bugün “Ruh Bilgisi” veya ruhun incelenmesi anlamına gelmez. Çünkü psikoloji, “insan davranışlarının altında yatan temel nedenleri bulmaya çalışan bilimsel çabaya verilen addır” (Cüceloğlu, 2000, s. 22). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi ruh ve mahiyeti psikolojinin inceleme alanına girmez.

Psikolojinin böyle tanımlanması Psikanalist Erich Fromm tarafından şöyle eleştirilmektedir: “ Doğa bilimlerini ve ölçme, sayma gibi laboratuvar yöntemlerini taklit etmeye kalkışan akademik ruhbilim, ruh dışında her şeyle ilgilenir olmuştur. İnsanın laboratuvarda araştırılabilen yönlerini anlamaya çabalamış, vicdan, değer yargıları, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme gibi özelliklerin metafizik kavramalar olduklarını ve ruh bilim sorunları sayılamayacaklarını öne sürmüştür. İnsanın önemli sorunlarını incelemek için yeni yöntemler geliştirmek yerine, sözde bilimsel bir yönleme uygun düşen önemsiz sorunlarla uğraşmayı yeğlemiştir. Böylece ruhbilim, ana inceleme konusu olan ruhu kapsamayan bir bilim olup çıkmıştır. Mekanizmalarla, tepki geliştirmelerle, içgüdülerle ilgilenmiş ama en başta insana özgü olan sevgi, akıl, vicdan, değerler gibi olgularla uğraşmamıştır” (1991, s.18). Görüldüğü üzere Fromm burada, vicdan, değer yargıları, vb. konuların modern psikolojinin girmek istemediği alanlar olduğunu söyleyerek onları eleştirmiştir. Oysa modern psikoloji bunların laboratuvar ortamına getirilemeyeceğini, metafizik konuların psikoloji bilimini geriye götüreceğini düşünmektedir.³

Egemen’e göre, “ruh gerçeğinin bütünü kuşatmak amacıyla olan bir Genel Psikoloji bilimi ruhun her bir tezahürünü, az da olsa inceleme içine almalı ve bütünü içindeki yerini belirlemelidir. Bu bakımdan asıl ruhî varlığı esaslı bir şekilde tartışması gerektiği kadar, onun tabiatla, insanlarla, kültürle münasebetlerini incelemek ve bedenle olan bağlılığını, onun üstündeki hâkimiyetini de araştırmak mecburiyetindedir” (1952, s. 17). Ancak Psikoloji “Psiko’ya artık ruh anlamını vermemekte, onu davranış ya da insanın görülebilir ve ölçülebilir özellikleri olarak incelemektedir. Woodworth psikolojinin ruhunu kaybedişini ve davranışla kendisini sınırlamasının aşamalarını şu ifadesiyle çok özlü bir şekilde özetlemektedir: Psikoloji ilk önce ruhunu, sonra zihnini,

³ Örneğin psikoloji dine uzaktır. Çünkü dinin akademik araştırması “bilim, akıl, mantık ve aydınlanmanın tüm mirasına” bir meydan okuma olarak görülebilir (Hallahmi, 1989, s.62).

sonra duygularını, sonra bilincini, sonra da bilinçaltını kaybetti. Kendisine sadece görünen davranışı sakladı” (Sambur, 2006, ss.425–426).

Hilmi Ziya ise, “psikolojinin konusunun ruh olmadığı görüşüne katılmakla beraber, ona göre ruhi faaliyetler incelenmelidir. Çünkü ruh sonlu bir varlık olmasıyla birlikte, eşya ile kendisinden ibaret birliğin şuurudur ve tabiatın birliğini temin eder. Ona göre tabiat bütün dehasını ve kudretini ruh ile meydana koymuştur. Medeniyet onun eseri, felsefe ruhun hürlüğünden doğmuştur” (Sanay, 1991, s.1).

“Ruh, gizlilikleri veya sırları saklayan bir varlık değildir. Onda esrar ve karanlık yoktur. O zahirin, açıklığın ve aydınlığın en olgun halidir. Biz ruh iledir ki âlemin karanlık, gizli ve müphemini meydana çıkarıyoruz. Ruh iledir ki perişanlığa düzen ve karanlığa ışık getiriyoruz. Nasıl olur da o, sırrın, esrarın, müphemini kaynağı olur? Ruh, âlemin aynasıdır. O, ne kadar temiz ve açık ise, içindeki akisleri de o derece besbelli ve gerçektir. Hakikat ruhta ve ruh her yeredir. Eskiler esrardan ve batından bahsetmişler; ben derim ki, hakikatlerin hakikati olan ruh bunlardan büsbütün arınmıştır” (Ülken, 2004, s. 66).

Ülken, ruhun iktidarını inkar edenleri, “yalnız madde vardır, ölü ve mekanik maddeden başka bir hakikat yoktur” diyenleri eleştiriyor ve onlara şöyle hitap ediyor: “Neden tabiatı izah için enerjiye, kendiliğinden oluşa, dinamizme başvuruyorsunuz? Niçin hayvan toplumlarının bünyesinde hiçbir hareket ve gelişme uyandıramıyorsunuz? Neden hayatın doğuşunu laboratuvara sokmak için boş ve sonuçsuz vaatlerinize olumlu hiçbir şey katamıyorsunuz” (Ülken, 2004, s.57).

Şunu söyleyebiliriz ki, Hilmi Ziya’nın düşünce dünyasında ruha nihai anlamda olumlu bir misyon yüklenmektedir ve bu felsefenin merkezinde bu olumlu ruh anlayışı vardır. O’nun felsefesinde dinamik ruh anlayışı hâkimdir. Ruh, insanî olan bütün müspet değerlerin merkezidir. Ve ruhu bu anlamda değerlendirmede için materyalist

psikoloji anlayışını tenkit etmektedir. Çünkü ruh ona göre maddeyle bir bütündür ve biz insanı ancak bu yaklaşımla anlayabiliriz.

2.1.2. Ruh ve Beden

Hilmi Ziya, ruh ve beden ilişkisini bir bütün olarak ele alır. Ona göre “ruh ve beden bir bütündür. Birbirlerinin tamamlayıcısıdır, ama aynı zamanda birbirlerine zıttırlar. Ruh, bedenle birdir, madde mananın aynıdır. Beden ruhun şartıdır. Bedensiz ruh bir hayal, maddesiz mana bir vehimdir. Ruh ve beden bir oluş, bir nehirdir. Fikirler ve haller silsilesidir. Ondan hiçbir şey çıkarılamaz, hiçbir şey yok edilemez. Meselelerin meselesi ruh ve beden meselesidir. Ancak o temel üzerindedir ki ahlâk meselesini kurmak mümkündür ve ahlâklı bir zemin üzerinedir ki, cemiyet, siyaset ve iktisat meselelerini koymaya yetki kazanırız” (Ülken, 2004, s.59).

Ülken’e göre “hem ruh hem de beden aynı asıl tarafından yaratılmıştır. Bedeni eğitirken, onu eğitilmiş bir ruh üzerine oturtmak gerekir. Bedenle ruhun eğitiminde sadece birinin eğitimini ön planda tutmak insan kişiliğinin ve bütünlüğünün mahvına sebebiyet verir. Ruhu terk ederek yalnız bedeni eğitmekle ancak insan yerine makina meydana getirilmiş olacaktır. O, manasız bir madde ve ruhsuz bir kalıptır. Çünkü yol yanlış tutulmuş ve hakikatin tersine yürünmüştür. Ruhun bedenle birliğinden habersiz olanlar yaptıkları topraktan putlara boş yere ruh üflemeğe çalışacaklardır ve akıbet bir türlü canlanmayan putları kıracaktır. Oysa ölü maddeye can katmak, ruh üflemek imkânsızdır. Ancak iyi yetiştirilmiş ruh ağacına fikir aşısı yapılabilir; faaliyete getirilmiş insana idealler teklif edilebilir” (Sanay, 1991, s.4).

Bundan dolayıdır ki, ona göre insan bu bütünlüğü içinde ele alınmalı tabiatla manayı karşı karşıya koyacak ve insandan aşağı derecede bir varlığa irca edecek yerde, insan ilmine dönerek, insan kendi özü ve mahiyeti ile tetkik edilmelidir (Ülken, 1958,

s.15). İnsanın çift yönlü bir varlık olduğunu kabul eden Ülken, onun tek tek parçalar halinde değil, karşılıklı etkileşim prensibi içerisinde değerlendirilmesini savunur.

2.1.3. Beden-Çevre İlişkisi

İnsan bir çevre içerisinde dünyaya gelmiştir. Bu çevre içinde hayatını devam ettirir. Çevre insanı etkilerken insan da çevreyi etkilemektedir. “Bireyin biyolojik süreçleriyle bulunduğu çevrenin koşulları sürekli etkileşim halindedir. Biyolojik oluşumlar belirli bir çevrenin verdiği olanaklara bağımlı olarak biçimlenir. Çevreyle biyolojik yapının sürekli etkileşim içinde bulunduğunu kabul eden psikologlar etkileşim süreçlerine önem verirler ve onların gelişimin yönünü ve derecesini belirlediğini kabul ederler” (Cüceloğlu, 2000, s.335).

Bu etkileşim daha çocuğun dünyaya gelişiyle başlar ve hızlanarak devam eder. Yavuz, çocukta gelişmenin hem içeriden hem de dışarıdan gelen tesirlerle beslendiğini ve çocukta bunların çok önemli hissesi olduğunu, çocuğun günlük hayatın akışı sırasında çevresiyle çok canlı bir ilişkide olduğunu ifade eder (1994, s.53).

Hilmi Ziya da bedeni çevre ile birlikte inceler. Beden, her şeyden önce çevre ile beraber dikkate alınması gereken hayati faaliyetler toplamıdır. Ruhla toplum birbirinin tamamlayıcısıdır; birbirlerine etki ederler. Ona göre karşılıklı bu etkiler, birbirlerine baskı değildir. Eğer öyle olsaydı, ruhi gelişme açıklanamazdı. Ülken, eşyada maddi, şuurlarda manevi olarak tezahür eden bu çevreye, genel bir adla “içtimâî muhit” adını verir. O, insan üzerindeki etkisine de değinerek, toplumun hiçbir yerde beden ve şuuru kendisine uymaya eğilimi olan sabit bir muhit, faal bir varlık olmadığını aksine toplumun karşılıklı ilişkiler sistemi olduğunu, kendisine dahil olan olaylar ve özellikle beden eğilimleri üzerine etki ederek onlara şekil vermeye çalıştığını ifade eder (Sanay, 1991, s. 4–5).

2.1.4. Kalıtım

İnsan davranışları incelenirken onun gerisinde yatan sebepler psikologlar tarafından irdelenmiş ve davranışların üzerinde en çok neyin tesir ettiği araştırılmıştır. Acaba davranışların oluşumunda çevrenin etkisi yanında kalıtımın ne kadar etkisi vardır? Bu sorunun cevabını burada tartışmayacağız. Ama ulaşılan sonuçlardan insana tesir bakımından hem kalıtımın hem de çevrenin etkisi olduğu ortaya çıkmıştır. Öyleyse kalıtım nedir? Bu sorunun cevabını Cüceloğlu şöyle vermektedir: “Kalıtım belirli davranış özelliklerinin alt ve üst sınırlarını belirler. Bu sınırlar içinde davranışın gerçekte nerede oluşacağını çevre belirler. Bu anlamda davranışın son biçimini kalıtımla çevre arasındaki sürekli etkileşim belirlemektedir” (2000, s. 94).

Konuyu dini inancın gelişimi açısından inceleyen Yavuz da, insanın yalnız başına ne doğuştan gelen kabiliyetlerinin ürünü olduğunu ne de yalnız başına toplumun mahsulü olduğunu belirtir. O, buradan yola çıkarak dini inancın insanda doğuştan geldiğini fakat bunun şekillenmesinde toplumun etkisi olduğu sonucuna ulaşır (1986a, ss.129–142). Geçtan ise, yirminci yüzyılın ilk yarısında, Psikanaliz’in etkisiyle davranışların birey ve çevre ilişkilerinin bir ürünü olduğu ve kalıtımın sadece bedensel özellikleri belirlediği görüşünün egemen olduğunu fakat daha sonraki yapılan araştırmalarda kalıtımla gelen eğilimlerin hayat boyu değişmediği ve çevresel etkenlerden bağımsız özellikler olduğunun anlaşıldığını belirtir (1998, s.28).

Hilmi Ziya ise, bedenın dıştan her çeşit uyarıları almaya elverişli bir levha olmadığını belirtir. Her şeyden önce beden faal ve çevreye yönelik bir eğilimler silsilesidir. O, sosyal etkileri her an karşılamaya ve çevre üzerine mukabil etkiler yapmaya elverişli dinamik bir faaliyettir. Ve ona göre kalıtım sosyal baskıyla başlar: “Sosyal baskı uzviyete yeni davranışlar vermekle kalmaz aynı zamanda onların cereyan

tarzlarını da değiştirir, sentez haline getirir. Bu sentezler bir defa tespit edildikten sonra irsen intikal ederek yeni nesillerde bedene ve sinir sistemine ait kabiliyetleri meydana getirirler. Bu nedenle kendi başına ruhi bir irsiyet yoktur. Ancak bedenın filan veya falan halde bulunması, onda ruhi olayın şu veya bu şekilde ortaya çıkmasına sebep olduğu için, bedene bağılı bir ruhi irsiyet vardır. Gerçek anlamıyla ancak uzvi irsiyet vardır. Ruhi irsiyet ise çevrenin beden üzerindeki etkisinin devamlılığından başka bir şey değildir” (Sanay, 1991, s.5).

Görüldüğü üzere Hilmi Ziya, insanda mutlak kalıtımın sadece insan bedeninde organizma düzeyinde gerçekleştiğini, ruhen ise kendi başına bir kalıttan söz edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü toplumun insan davranışları üzerine baskısı söz konusudur ve bu davranışları değiştirir. Değişen bu davranışlar daha sonraki nesillerde, kişinin beden ve sinir sistemine ait yetileri oluştururlar.

2.1.5. Ruhi Gelişme ve Toplum

Gelişme “bilimsel ve geniş anlamda organizmada döllenmeden hayatın sonuna kadar meydana gelen ve belirli bir yöne doğru olan tedricî ve sürekli değişikliklerdir” (Baymur, 1994, s.49). İnsanın geçirdiği gelişim aşamaları ise yine Psikoloji’nin tartıştığı temel konulardandır.

“İnsan gelişimi, çok yönlü ve karmaşık bir süreçtir ve kişi gelişim süreçlerinin etkisini ömrü boyunca taşır. Psikologlar gelişim sürecine üç temel açıdan bakarlar: 1) Biyolojik bir süreç olarak gelişim, 2) çevrenin etkisi altında yapılaşan bir gelişim ve 3) biyolojik yapının ve çevre özelliklerinin birbirlerini karşılıklı etkiledikleri bir gelişim. Bu açıların her biri gelişim olayının farklı yönlerine ağırlık verir ve kendilerine özgü bir kuramsal yaklaşım kullanır” (Cüceloğlu, 2000, s.331–332).

Hilmi Ziya ise, bu süreçlerden daha çok ikincisine yaklaşmaktadır ve sosyal çevrenin baskısına dikkat çekmektedir. Ona göre “bu baskı kendisini iki yolla hissettirir: Önce sosyal emir ve yasaklar ile eğilimler arasında zıddiyet doğurur. Burada sosyal baskı henüz bedeni terbiye etmemiştir. Henüz insan dış uyarımlara karşı direnebilecek güç ve eğitimden yoksundur. İnsan kendini eşya ile aynı görmektedir. Çevreye intibaksızlık vardır. Korkular, heyecanlar kolektiftirler. Sonra devamlı alıştırma ve eğitim bedende direnme ve denetleme yeteneklerini uyandırır. Şuur kendi kendine emirleri yapabilecek ve yasaklardan kaçabilecek, onlardan saklanabilecek hale gelir. Bu ise şuurda cemiyet tarafından uyandırılmış olan nehiy (yasaklama-engelleme) kudretidir. Artık insan kendini bu sayede eşyadan ayırmıştır. Şahsiyet bu etki ile ortaya çıkar” (Sanay, 1991, s.6).

Ona göre “çocuk ve ilkel teheyyüciyet (duygusallık-heyecan) halindedir. Çocuğun ve ilkelin gelişmesiyle toplumda iş bölümü artar. İnsanda sorumluluk duygusu, şahsiyet hissi, nefsi denetleme yetenekleri doğar. Böylece teheyyüciyetin yerini yavaş yavaş nehiy almaya başlar. Birbirinin zıttı olan bu hal birbirini takiben meydana gelir. Çocukta önce teheyyüciyet sonra da nehiy kurulur. Çocuk gelişmiş bir toplumda ise çocukta nehiy hemen gelişir. İlkel insan primitif bir toplumda bulunduğundan çocuğa bu direnme ve alışkanlığı veremez. Bundan dolayı eğitimin bütün rolü gelişmiş toplumda çocuğun şuurunu geliştirmek için onda teheyyüciyet yerine nehiy yeteneğini kazandırmak olmalıdır. Bu ise çocuğun kazanacağı devamlı ve muntazam alışkanlıklara bağlıdır” (Sanay, 1991, s.6–7).

Görüldüğü üzere Ülken, çocuğun gelişiminin ilkelerde görülen duygusallık ve heyecan ağırlıklı aşamasının hemen atlatılması ve çocuğun topluma uyumunun gerçekleşmesi için onun eğitilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çocuk eğitiminde önemli bir rolü olan okul çağı “çocuğun zihinsel fonksiyonlarının daha çok işlerlik kazandığı bir dönemdir. Böylece o bir yandan sürekli öğrenip bilgilerini geliştirir, bir yandan

öğrendiklerini içinde işler, bir yandan yeni tecrübeler kazanırken, bir yandan da devamlı hayata ait alıştırmalar yapar ve böylece hayata hazırlanır” (Yavuz, 1994, ss.63-64).

Kısacası okul eğitimi çocuğun toplumsal hayata geçişini kolaylaştırır ve sosyal gelişme, insanın duygusallıktan gittikçe akli faaliyet alanına geçmesini teminde önemli bir rol oynar.

2.1.6. Çocuk ve İlkelin Ruhi Gelişimi

Ülken’e göre ruhi gelişme organizma ve cemiyetin karşılıklı etkilerinin sonucu olmuştur. Bu iki şekilde gerçekleşmiştir: Çocuktan yaşlı insana doğru ve ilkel insandan olgunlaşmış, medeni insana doğru. Birincisi küçük gelişme, ikincisi büyük gelişmedir. Çocuk ve ilkelin gelişmeleri ayrı gibi gözükse de Ülken onların ortak yönlerini şöyle sıralamaktadır:

1. Gerek çocukta gerek ilkelde önce duygusal hayat uyanır; heyecan, elem, haz, bunların şuuruna hâkimdir. İradi davranışlar daha sonra ortaya çıkar.
2. Çocuk ve ilkelin şuur faaliyetlerinde yalnız taklit ve enfüsileşme (içselleştirme) fiilleri vardır. Çocuk ve ilkel her ikisi de eşyaları kendi nefesine benzetirler; eşyaya masallar uydururlar.
3. Her ikisi de egoisttir. Sanki her şey onlar için yaratılmıştır. Onun için kendilerini her şeyin merkezi olduklarını sanırlar.
4. Çocuk ve ilkel yavaş yavaş eşyayı canlı kabul etmekten vazgeçerek sosyalleşirler ve nihayet kişilik kazanmaya başlarlar. (Sanay, 1991, s.23).

Kısacası Ülken çocuk ve ilkelin aynı gelişim özellikleri taşıdığını, ikisinde de zihinsel gelişiminin tamamlanmadığını, duygu yoğunluklu bir hayatın sürdüğünü ifade eder.

2.2. İnsan ve Toplum

Ülken'e göre insan toplum içine dalmıştır. Daldığını da başkalarının varlığı ile duyar. Onlardan çeşitli etkiler alır. Fakat insan kişiliğini yitirmez. İnsan bir kişi olarak hem kendisidir ve hem de başkasıdır. Başkası olmadan kendini bulamaz. Başkasından farklı olmadan da kendi olamaz. Yani bir bakımdan toplum, başka bir bakımdan ferttir. Toplum ve fert vasıflarını aynı anda gerçekleştiremez. Toplum olunca fert olamaz. Fert olunca da toplum olamaz. Bu zıt ve tamamlayıcı vasıf ancak nöbetleşe gerçekleşir. Toplum ve fert kişinin iki manzarası olduğu için ne toplumu ferde ne de ferdi topluma irca doğrudur. Hiçbiri diğerine feda olunamaz. İnsanın bu iki yönünü inceleyebileceğimiz, onların dillerini birbirine tercüme edebileceğimiz bir alet vardır. O da nöbetleşe iki manzarayı testlerle inceleyen Sosyal Psikoloji'dir (Sanay, 1991, s. 9).

İnsan toplum ilişkisine böyle yaklaşan Ülken'e göre toplumun etkisine rağmen insan yakın çevresine bağlı değildir. Çevresini bizzat kendisi yapar. Değerleri, inançları ve yapılmış eşyası ile etrafında medeniyet dediğimiz çevre onun tarafından yapılmıştır (Sanay, 1991, s. 10). Ülken bundan sonra insan ve toplum ilişkisinden heyecan, ve kişiliğin kurulmasına gelir.

2.2.1. Heyecan

Psikologlar heyecan konusuna ayrı bir önem vermiş ve heyecanları sınıflandırmaya çalışmışlardır. Bazıları heyecanın tek bir tanımını yaparak onun daha çok fizyolojik yönü üzerinde ağırlıkla dururken (Baymur, 1994, ss.77–86), bazı psikologlar ise konunun son derece karmaşık olduğunu ve tek bir tanım üzerinde anlaşılamadığını belirterek değişik tanımlara yer vermektedirler (Cüceloğlu, 2000, ss.261–276).

Ülken heyecanı şöyle tarif eder: “Heyecan bir an için aksülamelleri (tepkileri) dış uyarıma uygun bir hale koymak imkânsızlığıdır.” Yani heyecan hareketlerimizin bir an dış uyarıcılar karşısında uyumsuzluk göstermesidir. Bundan dolayı ona göre intibaksızlık, uyumsuzluk ortadan kalkıp eski istikrar geri çekilinceye kadar heyecan devam eder. İntibakın iadesi ise hazzı değil belki alakasızlığı doğurur (Sanay, 1991, s.12).

Fakat şurası bir gerçektir ki, “duygular ve heyecanlar düşünce ve bilişsel süreçlerin denetiminden bağımsız değildir. Düşünce duyguyu ve duygunun türü de düşünceyi sürekli olarak etkileme durumundadır. Sevdiğiniz bir kimsenin davranışını algılayışınız ve o davranışa verdiğiniz anlam, sevmediğiniz başka bir kimsenin aynı davranışına verdiğiniz anlamdan farklıdır” (Cüceloğlu, 2000, s.264).

Ülken’e göre de heyecan olayı tek başına müstakil bir olaymış gibi ele alınamaz. Uzvi ve hissi hayatın burada önemini yok sayamayız. Aynı zamanda heyecan bedenle cemiyetin karşılıklı etkileri dikkate alınmadan tetkik edilemez. Ona göre heyecan bir uyumsuzluk hali değildir. Çünkü asli heyecanlarda temel esas, onların ani ve şiddetli oluşudur. Bunun için heyecan ani intibaksızlıktır diye tarif olunur. Uzvi heyecanların bir kısmı ani tehlikeler karşısında meydana gelen uyumsuzluk halleridir. Diğer uzvi istikrarı temin için dışa yöneliktir. Sebebi ihtiyaç olan uyumsuzluktur. Birinci sınıf heyecanlar nahoş heyecanlar, ikinciler de hoş heyecanlardır (Sanay, 1991, ss.11–13). Burada Cüceloğlu da heyecanların hoş olma ve hoş olmama boyutu üzerinde dizilebileceğinin psikologların çoğu tarafından kabul edildiğini ifade eder (2000, s. 264).

Ülken’e göre heyecan, toplumun fertler üzerinde baskı meydana getirmek için, toplum fertleri arasında meydana getirdiği yaygın ve sirayet edilebilir bir ruh durumudur. Ayrıca heyecan, ayin ve merasimler halinde tekrar edilebilirler ve nesilden nesile devam ederler. Toplum içerisinde bir değer hükümleri dairesi içine giren

ortaklaşa bir hal alırlar. Yani nesilden nesile geçiş baskı ve inanç suretiyle insanın bütün heyecanları bir takım özellikler kazanır. Aslında bedene ait ve toplum dışı olduğu halde heyecanların yalnız kendisi değişmemiş, hatta işleyiş tarzı bile esaslı bir değişikliğe uğramıştır. Bu değişiklik ise heyecanın ifade şeklinde ve alışkanlıklardadır (Sanay, 1991, s.12).

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Ülken'e göre heyecan olayı, hem insan bedeninin ve hem de onun duygu dünyasının karışımıyla birlikte, toplumun baskısının hissedildiği, nesilden nesile geçişi olan bir haldir.

2.2.2. Kişiliğin Kurulması

Psikologlar kişiliğin tanımı konusunda farklı yaklaşımlar göstermişlerdir. Bunun nedeni ise kişiliğin çok geniş bir alana yayılması ve onun belirli sınırlar içine alınmasının güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Cüceloğlu, kişiliği, “bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu, diğer bireylerden ayırtedici, tutarlı ve yapılaşmış bir ilişki biçimi olarak tanımlar (2000, s. 404).

Ülken ise kişiliğin bir tanımını vermez fakat kişiliğin kurulmasını beden ve çevre ilişkisinin bir ürünü olarak açıklar. Burada Ülken ruhumuzun gelişmesini ve belli bir şahsiyete ulaşmasını toplum ve insan ilişkilerine bağlar. Sanay'a göre O, bu konuda W. James ve H.Bergson ve Husserl'den farklı düşünmez. Ancak onların şuuru beden ve toplumdan ayrı ve kopuk bir alan olarak ele almalarına katılmaz ve hatta bu konuda onlara itiraz eder. Şuuru çevre etkilerine göre açıklayan bihaviorist görüşü tenkit eder. Ruhun gelişmesini natüralist metotla biyoloji ve psikoloji verilerine ve onların karşılıklı etkilerine göre açıklayan genetik görüşe katılır. Ona göre bu üç gerçek (beden, şuur ve toplum) arasında devamlı karşılıklı etkiler kişilik şuurunun gelişmesini açıklamaya yardım eder. Böylece Ülken, şuur beden ve toplumdan uzak bir alan olarak almaz, aksine şuur tekrar kendi varlık şartları ile çevrelenmiş karşılıklı etkilere bağlı

determination alanı olarak görür ve değerlendirir. Ona göre ruhi gelişme, bu determinist alan içerisinde insanın kişilik kazanmasını temin etmiştir (1991, s.17).

Ülken şuurun üç safhadan geçerek olgunlaştığını ve kişilik kazandığını vurgular ve buna Tekâmül Vukuat Silsilesi adını verir. Bunlar ise; 1. Organik Şuur, 2. Sosyal Şuur ve 3. Kişilik Şuurudur.

1. Organik Şuur: Bu safha ruhun içgüdüler, ihtiyaçlar, eğilimler, refleksler ile idrak halinde sosyalleşme safhasıdır. Ruh bu safhada henüz organik bir safhadadır. Organik şuurda eğilimler, hedeflerine ulaşınca sona ererler.

2. Sosyal Şuur: Bunun diğer adı cemiyet içinde ruhtur. Ruhun alışkanlıklar, kavramlar, şuuraltı komplekslerle sosyal değer ve kurumların baskısı altına girdiği, onların şeklini almaya başladığı safhadır.

3. Kişilik Şuuru: Bu cemiyetten sonraki ruhtur. Ruhun toplum üzerine çıkararak topluma baskı yapan ve hâkim olan şahsiyetler halini alması safhasıdır. Bu üstün şuur derecesi ancak sosyal şuurun gelişmesinden sonra doğabilir. (Sanay, ss.17–20).

Anlaşıldığı kadarıyla Ülken'in bütün bir psikoloji anlayışında sosyal yön ağır basmaktadır. Yani insanın ruhsal gelişiminde toplumun şöyle veya böyle bir etkisi vardır. Kişiliğin oluşumu ise düzenli bir sıra takip etmekte her bir şuur aşaması öncekini tamamlayarak ilerlemesini sürdürmektedir.

2.3. Hilmi Ziya Ülken'in Naturalist Psikoloji'ye Yaklaşımı

Hilmi Ziya Ülken'in ilk eserlerinden yaşamının son bölümündeki eserlerine kadar olan zaman aralığında değişik fikir akımlarının etkisinde kaldığı muhakkaktır. Bu etkiler onun zaman zaman farklı yaklaşımlar içerisine girmesine neden olmuştur. Ülken'deki bu değişimler onun psikoloji anlayışına da tesir etmiş, *Aşk Ahlâkı* adlı eserinde natüralist anlayışı benimseyen Hilmi Ziya, daha sonra bu düşüncelerinden

vazgeçerek tabiatçılığın⁴ yanlış bir yol olduğunu savunmuştur. Oysa Ülken, Aşk Ahlâkı adlı eserinde tek çıkar yolun tabiatçılıkta olduğunu savunur.

Biz burada onun Psikanalistlere yönelik eleştirilerini daha sonra değerlendirmek için bir yana koyarak daha çok natüralist psikolojiye itiraz ettiği noktaları kısaca belirteceğiz. Ülken'in eleştirilerini Sanay'a dayanarak şöyle özetleyebiliriz:

1. Bihevyorizm, beden konusundaki açıklamasını maddeci bir esasa bağladığı için, materyalist bir psikolojidir. Çünkü bihevyoristler (davranışçılar) ruhi olayları bir takım cevaplar halinde ele almıştır. Hiçbir manevi cevher birliği düşünmemiştir. Duyulardan değil reflekslerden işe başlamıştır. Bütün cevaplar uyarımlara bağlıdır. Böylece ruhi hayatı mekanik olaylara indirgemektedir. Bu dar görüş yüzünden başarısız olmuştur.

2. Gestaltçıların maymun ve tavuklar üzerindeki deneyleriyle de insanın ruhi varlığı kavranılamaz. İnsan eşyayı yaşanmış bir zaman oluşu içinde kavlıyor. Hayvanlarda böyle bir hafızanın bulunduğu dair elimizde bir delil yok. Tam tersine hayvan hafızası mekanik ve zamansız hafıza olarak görünüyor. İnsan kendini ve dış dünyayı ayırdığı gibi, kendi ruhi hayatını da dış dünya haline koyabiliyor. Yani objeleştirebiliyor. Bu olaylar insana mahsustur. Hayvanlarda bunu görmek imkânsızdır (Ülken, 1951, ss.75–89, Sanay, 1991, ss.23- 25).

Hilmi Ziya Ülken, böyle zıtlık ve yetersizliklerle dolu olan psikolojiler yerine, anlayışçı metotla tamamlanmış bir derinlik psikolojisi teklif ediyor. Ona göre bu psikolojinin Bihevyorizm ve diğer natüralist psikoloji cereyanları ile alakası yoktur ve insanı kendine özgü karakteri içinde açıklamaya elverişli bir psikolojidir (Ülken, 1958, s. 74).

⁴ Tabiatçılık (Naturalizm): Sosyal, siyasal, ekonomik ya da politik olay ve durumların doğal yasalarla açıklanabileceğini savunan yaklaşım (Demir ve Acar, 1997, s.64).

2.4. Psikanaliz'e Yaklaşımı

Psikanaliz, derinlik psikolojisi anlamına gelmekle birlikte Psikoloji'nin bir alt bölümü olarak çalışmalarını sürdürmektedir. O, “kavram olarak ruh tahlili ve ruhun derinliğine inme anlamına gelir. Genel anlamda Psikanaliz, ruhu derinliğine tahlil etmek ve bütün sırlarını çözmek gibi büyük bir iddia ile ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle, derinlik psikolojisi kendi derinliği ve genişliği içerisinde insanın genellikle şuur dışında kalan veya şuur dışından kaynaklanan ruhsal olaylarını ya da insanın şuur dışı derinlikleriyle olan ilgisini araştıran bir bilim dalıdır” (Yavuz, 1987, s.7).

Ülken'in Psikanalizin kurucusu olan Freud'a yaklaşımını birçok yazısında görmekteyiz. Onun Freud'tan etkilenmediğini söylemek zordur. Çünkü yalnız Ülken değil, bütün bir bilim dünyası Freud'un görüşlerinden şöyle ya da böyle etkilenmişlerdir. Freud'u eleştirenler içinde dahi, onun insandaki bilinçaltını gün ışığına çıkarmasını destekleyenler olmuştur. Ülken, Freud'u yer yer eleştirirken, bazı yerlerde ondan istifade etmiştir. Tasavvuf Psikolojisi'nde Freud'un görüşlerinden yararlanan Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'de onu tarihi materyalistlerin istismar etmeye müsait bir fikir adamı olduğu için eleştiriyordu. Bununla birlikte, onun Carl Gustav Jung ve Erich Fromm ile ilgili görüşlerini de buraya almak istiyoruz.

2.4.1. Freud ve Jung Hakkındaki Görüşleri

Psikanalizin kurucusu olan Freud, Yahudi bir aileye mensup bir tıp doktorudur. Fakat daha sonraları bir psikolog gibi hareket etmiştir. Önceleri bir psikoterapi tekniği olarak kullandığı psikanalizi, geliştirmiş ve bir kişilik teorisi oluşturmuştur. Dinin kaynağını bazen ilkel kabilelere götürerek insandaki dini tasavvurları insanlığın ilkel ve çocuksu dönemine irca etmiş ve bunun zamanımıza kadar sürüp geldiğini iddia etmiştir. O'na göre din bir saplantı nevrozu veya çocukluk arzularının tatmini, bazen de bir

yanılmasıdır (Yavuz, 1987, ss.1–23, Ayten, 2006, ss.17–38). Her ne olursa olsun Freud, bu bilim dalı üzerinde fikirleri hep tartışılmış ve tartışılacak olan bir bilim adamıdır.

Ülken, *Totemizm Etrafında Münakaşalar* (1939) adlı makalesinde Totemizm’in insanlığın ilk dini olabileceğini öne sürerek konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunur. “Eğer Totemizm’in ilk din olduğunu kabul edersek bununla birlikte insanlığın geçirdiği bütün merhaleleri anlayabilecektik. Bundan dolayı birçok sosyolog, psikolog, iktisatçı v.s. bu konuya heyecanla sarılmışlardı.” İşte burada Freud ve arkadaşları da Ülken’e göre orada kendi teorilerinin tatbikatını yapabilmek için mükemmel bir saha bulduklarını düşünmüşlerdir (1939, s. 907).

Burada Freud’un, çocukla ilkeller arasındaki mukayesesini aktaran Ülken, Freud’un bir insanla bir hayvanı aynı sayan ve bazı hayvanları insanın örneği gibi alan çocukları anlattığını, vahşilerin medeni çocuklarına çok yakın bir ruhi komplekse sahip olduklarını, hayvanlarla insanlar arasında onlar gibi ayniyet gördükleri sonucunu çıkardığını ifade ediyor. “İlkel sürü kudretli, sert, kıskanç bir baba ile birçok dışiden oluşmuştur ki, buluş yaşına gelen erkekleri sürüden kovar, fakat bir gün oğullar birleşirler ve babayı öldürürler. Sonra da onun kuvvetini almak için yerler. İlk komünion yemeği budur” (1939, s.913).

“Erkeklerin kurtuluşu ve klanla ailenin teessüsü demek olan bu ilk mühim olay, onlar arasında her zaman anılacaktır. Bu bir tören haline gelir. Önce bir adam yenmiştir, sonra onun yerine bir hayvan ikame edilmiştir. Fakat ayinin ana fikri kurbanla kurbanı yiyenlerin akrabalığıdır. Sonradan bu kurban ilahlaştırılmıştır. İlk baba katli bir vicdan azabı doğurur. Buradan ‘heyecani bir zıt kıymet’ kompleksi meydana çıkıyor. Çocuklar babalarından hem nefret ederler, hem onu severler. Nitekim çocuk şuur altında bir hayvana yönelen bu kompleks, belirli hayvanlardan sevgi ve nefret şeklinde ortaya çıkar. İlkeller de totemden hem korkar, hem onu severler. Hem onu katleder, hem de

takdis ederler. Klanda ‘kan bağından gelen’ bir sosyal birlik olduğu için burada ortak bir sorumluluk, vicdan azabı doğuyor” (1939, ss.913–914). Freud’un bu teorisini aktardıktan sonra Ülken, bu teorinin zayıf bir faraziyeyle dayandığını ve bunun yani totem faraziyesinin Marillier, Frazer, Lang gibi bilim adamları tarafından reddedildiğini ifade eder. Ülken burada asıl eleştirisini Freud’un çocuk ve ilkelin psikolojilerini yaklaştırmasında buluyor. Ona göre bu yaklaşım tarzını bütün ilkel topluluklar açısından anlamak pek inandırıcı gözükmemektedir (1939, s.914).

Fakat her şeye rağmen Ülken, Freud’un bu konudaki görüşlerinde bir doğruluk tarafı bulmuştur. Bu da; Totemizm’de gıdalarla ilgili yasaklardan sonra cinsi yasakların da büyük bir rol oynadığı ve bunun ayrıca açıklanması gerektiğidir (1939, s.914).

Ülken, Freud’un şuuraltının tahlilinde gittiği yolun da çelişkili olduğunu iddia ediyor. Ona göre “Freud şuurdan şuuraltına saklanabilmek için ‘anlayış’ (anlama metodu) ve ‘tefsir’ (açıklama metodu) usulünü kullanıyor. Bu metot ile o, Almanya’da çok yayılmış bir idealist felsefenin görüşüne bağlanmış hissini vermektedir. Fakat hakikatte Viyanalı psikolog ruhi hayatın köklerini benlik duygusu ve cinsiyet veya Jung’un tabiriyle Libido’da, yani birbirine zıt olan nefsi koruma ve çoğalma içgüdülerinde görmektedir. Bundan dolayı Freud’un derinlik psikolojisinin ve ruhi determinizminin temelleri biyolojidedir. Bu ise ‘anlayış’ metodunu kullanan Dilthey, Rickert gibi filozofların görüşüyle asla uzlaştırılmaz. Bu manada Freud’un materyalizme meylecttiğini söyleyenler kısmen haklıdır. Ya da eğer onda anlayış metodu temel ise, o zaman causal (nedensellik) izahtan vazgeçmesi lazımdır” (1951, s.90). Burada Freud’u tutarsız olmakla itham eden, Ülken onun bu iki metoddan birini seçmesini ister.

Ülken’in Freud’a dair söyledikleri bu kadardır. Şimdi de O’nun Jung’la ilgili söylediklerine geçebiliriz. Carl Gustav Jung kimdir ve Ülken bu bilim adamı hakkında ne demiştir?

1875 İsviçre doğumlu ve yine bir tıp doktoru olan Jung, önceleri Freud'un öğrenciliğini yapmıştır. Freud'un en önemli öğrencisi olarak gördüğü hatta onun uluslararası Psikanaliz derneğinin başkanı olmasında destek verdiği Jung, çok geçmeden Freud'un cinsel sembol anlayışının doğru ve bilimsel olmayıp, ilkel olduğu kanaatine vararak ondan ayrıldı. Nitekim Freud libidoyu "cinsel enerji" olarak değerlendirip insan davranışlarını buna indirgerken, Jung libidoyu daha geniş bir anlayışla "ruhsal enerji" olarak benimsemiştir (Yavuz, 1987, s. 28; Ayten, 2006, s. 43).

Ülken, Jung hakkındaki eleştirisine "*Totemizm Etrafında Münakaşalar*" adlı makalesinde yer verir. Bu eleştiri kısadır ve Jung'un daha çok ma'serî gayri meş'ur (kollektif bilinçaltı) fikrini eleştirmiştir. O'na göre Jung'un gayri meş'ur teorisinde iki etkeni birleştirmek gerekir. Bunlar;

1. Kudret insiyakı (ruhsal enerji),

2. Cinsiyet insiyakı.

"Bütün şuuraltı (gayri meş'ur) kompleks bu iki insiyakın çarpışmasından doğar. İlkellerdeki dini görüntülerde de bu ikisinin rolünü hesaba katmak gerekir. Gayri meş'ur yalnız ferdi değil, aynı zamanda maşerîdir. Maşerî gayri şuur örf ve adetlerde, mitolojide, masallarda, ilkellerin ayin ve menseklerinde ortaya çıkar" (Ülken, 1939, s.915).

Jung'un bu konuyla ilgili görüşlerini böyle özetleyen Ülken aslında Jung'un fikirlerinin Freud'un fikirleri ile Adler'in bireysel psikoloji hakkındaki teorisinin telifinden ibaret olduğunu söyler. Ülken Jung'a da Freud'a yönelik yaptığı itiraza benzer eleştiride bulunur. Ülken'e göre;

a) Kolektif bilinçaltı fikri abartılmıştır ve tespit edilmesi genellikle imkânsızdır,

b) İlkellerde mertebe, sınıf, liderlik gibi kurumlar olmadığı için bunları kudret aracılığıyla açıklamak mümkün değildir. Hatta kısmen ilerlemiş zümrelerde kudret ve

rekabet kurumları şeref kazanmak için şölenler vb. şeyler sosyal ilerlemenin sonucu oluyor. Bu olayı anlamak için zümreler arası ve zümre için ilişkiler ve değişimlerin tekâmülünü değerlendirmek lazımdır (1939, s.915).

2.4.2. Erich Fromm Hakkındaki Görüşleri

1900 Frankfurt doğumlu ve Yahudi bir aileden gelen Fromm, Karl Marx ve Freud'un yazılarında sorularına cevap bulmuş ve bu iki şahsiyetten etkilenmiştir. Onun “*Psikanaliz ve Din*” adlı çalışması ve diğer yerlerdeki fikirleri incelendiğinde ana tema olarak, insanın kalıtsal olarak sahip olduğu potansiyelleri gerçekleştirmesi, özgürlüğe ve bilinçliğe erişme kapasitesi üzerinedir. Fromm, eserlerinde insanın kendisini aşan bir güce, kendini küçümseyerek teslim olduğu otoriter dine karşı, merkezinde insan ve güçleri olan, itaatin değil, kendini gerçekleştirmenin yer aldığı hümanistik dini savunur (Wulff, 2005, s. 243–253).

Ülken'in Fromm eleştirisi temelde onun Psikanaliz ve Marksizm'i yumuşatıp birleştirmeye çalışmasıdır. Bu da O'na göre tarihi materyalistlerin ekmeğine yağ sürmektir. Ülken'e göre, Fromm dini incelerken Freudcu bir tarzla olaya yaklaşırken, diğer taraftan, yine aynı hadiseyi hâkim sınıfların ekonomik durumları ile izah etmektedir. Böylece Fromm, Ülken'e göre Freud'un öne sürdüğü “gülünç fantezilerden sıyrılmış ve değerler âlemini maddeye ve iptidaiye (ilkellere) indirgeyen bu iki akımı aynı açıklamada yaklaştırmış hatta birleştirmiştir (1951, s.95).

Ülken'e göre, Freud, insanın daima kötü ve bayağı tarafını görmüş, bütün idealleri aşağı ve bayağı tarafına indirgemıştır. “Hâlbuki Fromm hürriyet, adalet, hakikat gibi ideallerin basit kelimelerden ibaret olmadığını ve doğuştan temayüllere dayandığını düşünür. Bu şekilde anlaşılıyor ki Fromm yalnız Freud mezhebini değil, Marks mezhebini de tadil etmeye ve değiştirmeye çalışmıştır” (1951, s.96).

Özetle söyleyecek olursak, Ülken bu iki akımı (Psikanaliz ve Marksizm) birbirine yaklaştırma gayreti nedeniyle Fromm'u eleştirmiştir. Fakat Ülken'e göre Fromm iki tarafa da yaranamamış, bilakis bu akımların aşırıları tarafından eleştirilmiştir. Yine de Ülken bir hakkı teslim eder ve Fromm'un psiko-sosyal gerçeği açıklama yolunda önemli çalışmalar yaptığını söyler. Ne var ki Fromm çalışmalarında bu iki aşırı ve gerçekten uzak akımların (Freudizm ve Marksizm) adlarını benimsemeseydi, daha dikkate değer bulunacaktı (s. 96–97).

III. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA'DA DİNİ HAYAT

Bu bölümde Hilmi Ziya Ülken'in din, dini inanç ve tanrı fikri hakkındaki düşünceleri ortaya konarak inanma, bilme ve şüphenin onun düşünce yapısındaki yerine değinilecektir.

3.1. Din

Hilmi Ziya'nın dine dair söylediklerine geçmeden önce dinin kavramsal ve psikolojik olarak kısaca bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

Din, insanoğlunun varlığıyla birlikte var olan bir olgudur. Dinin tarihi insanlığın tarihiyle birlikte başlamıştır. İnsanoğlu ilk günden beri hep aynı soruyu durmaksızın kendine sormuştur. Varlığının anlamı nedir?

“Daha çocukken insan kendi varoluşuna dair arayışa girmiştir. Hayatın başında bulunan ve dünyaya yeni açılmaya başlayan küçük insanlar hayatın ne olduğunu, nasıl olduğunu veya nasıl olacağını devamlı sormuşlar ve sürekli kendilerini doyuracak cevaplar aramışlardır. Henüz hayatının başında bulunan iki üç yaşındaki çocuk bile sorularına aldığı cevaplarla kendi dünyasını kurmaya çalışır. Yeri geldikçe veya ihtiyaç duydukça, başka bir deyişle o geliştikçe sorularını devam ettirecektir” (Yavuz, 1998, s. 108). Ben kimim?, Nereden geldim?, Nereye Gidiyorum?...ve buna benzer birçok soru onun kafasını meşgul edecek ve bunun cevabını arayacaktır.

İşte biz insanoğlunun bu anlam arayışına en tatmin edici cevabın dinler tarafından verildiğini görmekteyiz. Peki, insanın bu varoluşsal sorununa cevap veren din nedir? Neye inanıyoruz? Dinin tarifine yönelik neler söyleyebiliriz?

“İnsan dili öğrenmeye başladığı ilk günden beri, sürekli tanımlama süreci ile iç içe yaşamaktadır. Bu sayede, çevresi ile iletişim kurmakta, ancak bu yolla söylenenleri anlayabilmekte ve düşündüklerini karşı tarafa aktarabilmektedir. Bu sahada insanoğlu en büyük problemle dinin tarifi konusunda karşı karşıya gelmiştir” (Yaparel, 1987, s. 404).

Dinin birçok tarifi yapılmış fakat bu konuda herkesin üzerinde anlaştığı bir din tanımı ortaya konamamıştır. Bunun birçok nedeni sayılmakla birlikte tarif işlemini etkileyen bazı faktörler Yaparel tarafından şu şekilde sıralanmıştır:

- a) Dinin veya dini duygunun mahiyeti,
- b) Tarif edenin kendi kişiliği (duyuşları, dünya görüşü, meşgul olduğu saha vb.)
- c) Tarifin yapıldığı dönemin umumi havası veya o anda hâkim olan temayüller (sosyal, siyasi, iktisadi) (1987, ss.403–407). Ayrıca Allport da, dini duygunun tek bir kaynağı olamayacağını ifade ederek benzer sonuçlara ulaşır (2004, ss. 23–29).

Biz burada dinin tarifleriyle ilgili tartışmaya girecek değiliz.⁵ Ancak Yavuz’a dayanarak dinin birkaç tanımını vermek suretiyle asıl konumuza gelmek istiyoruz:

- 1) Din, mukaddes olanın içte yaşanması ve yüceltilmesidir.
- 2) Din, ferdin insanüstü, yüce bir varlığa yönelmesi ve O’na içten bağlanmasıdır.
- 3) Bir başka ifade ile din, ferdin ilahi kudretin varlığını, görülen ve görülmeyen her şeyin O’nun iradesi ile yürütüldüğünü gönülden kabul ve tasdik ederek hizmetine girmesi, demektir (1982, s.88).

Bu konuyla ilgili açıklamalarında Yavuz, her dinde vazgeçilmez şu üç özelliğin olduğunu ifade etmektedir:

⁵ Konuyla ilgili olarak bkz. Yaparel (1987).

1) Her dinde inanılan vardır. Burada ilahi bir varlığın kabul edilmesi inancın hareket noktasını ve temelini oluşturmaktadır.

2) Her dinde bir de inanan vardır. Bunun en belirgin özelliği, inanan insanın bir dini hayata sahip olmasıdır.

3) İnananın inandığına karşı yerine getirmekle yükümlü hissettiği görevleri vardır. Bu bir çeşit ferdin inandığı varlığın kendisinden beklediği taleplerin karşılığıdır (1982, s.88).

Buradan hareketle Hilmi Ziya Ülken'e dönecek olursak, onun da din konusunda farklı açıklamaları olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce Ülken'in kendi bilgi dünyası onun din konusunda söylediklerini etkilemiştir. Çünkü biliyoruz ki, onun bilgi birikimi, üzerinde yıllarca çalıştığı ve emek verdiği Felsefe ve Sosyoloji'ye dayanmaktadır. Din hakkında önceleri onun bir sosyolog gibi düşündüğünü görmekteyiz. O, Sosyoloji Sözlüğü adlı eserinde dini şöyle tanımlar: "Din, bütün toplumlarda ortak olan ve ilkel toplumlarda sosyal hayatı tamamen kuşatan olaylar süreci ve toplum kurumudur" (1970, s.81). Görüleceği üzere burada Ülken'in din tarifinde sosyolojik yön öne çıkmaktadır.

Kuşkusuz Ülken'in sosyolojik din anlayışında ünlü sosyolog Emile Durkheim'in etkilerini görmek mümkündür. Nitekim Durkheim dini, sosyal bütünleşme ve kontrolün tesisinde temel olarak görmekte ve onu toplumu meydana getiren temel unsurlardan biri olarak ele almaktadır. Bununla birlikte, "dinin tabiatı konusunda pozitivistlerin izinden giden Durkheim, kutsal ve kutsal-dışı arasında bir ayrım gözetmekte ve kutsal kavramını dinin özü olarak almak suretiyle dini 'Kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden meydana gelen ve ona inanıp bağlananları manevi bir birlik meydana getiren bir cemaatte birleştirdiği dayanışmalı bir sistem' şeklinde tarif etmekte; ancak kutsalın sosyal kaynaklı olduğunu kabul ederek dinin özünü toplum kalıpları içerisine

hapsetmektedir” (Günay, 2000, s.201). Bu tanım kutsallık ve din ihtiyacının yeter derecede belirtilmediği için de tenkit edilmiştir (Pazarlı, 1972, s. 29).

Ülken’e göre “Durkheim, natüralist ve animist görüşleri eleştirerek işe başlamıştır. Spencer ve Gillen’in yeni eleştirilerine dayanarak Durkheim, en ilkel din şekli Avustralya klanları arasındaki totemizmi göstermektedir. Durkheim’e göre din olmak için tanrı mefhumuna ihtiyaç yoktur. Budizm ile Jainizm dini buna örnektir. İlkel insanların zihniyeti tahlil edilince, içeride zaman, mekân, sayı, cins, sebep, cevher, şahsiyet gibi kategorilerden birçoğuna rastlanacaktır. Bunların doğuşu ya din içerisinde olmuştur, ya da din yardımıyla. Bu, dinin sosyal bir gerçeklik olduğunun delilidir” (1939, ss.905–908).

Ülken, Durkheim’in düşüncelerini sübjektif olarak değerlendirmekle beraber, sosyal olayın doğuşu ve kökeni hakkındaki görüşün bu olduğu düşüncesine katılmaktadır. Ancak Durkheim’in cezbe ve vecd, ya da halkı sürükleyen kuvvetler ile ispatını kuvvetlendirmeye çalışmasını yanlış bir yol olarak ifade eder. Çünkü tamamen inançtan kaynaklanan ya da duyguların bir ürünü olan hallerin bir sosyal olay olarak yorumlanabileceği fikirleri kısır düşüncüyü temsil etmektedir (1943, s.7). O, burada sosyolojik açıklama tarzını kabul etmemekte, cezbe ve vecd gibi hallerin psikolojik olarak yorumlanabileceğini ifade etmektedir.

Ülken’e göre, “ilkelerin dininde vecd ve heyecanın büyük bir rol oynadığı kuşkusuzdur. Ayinler, mesnekler, harpler, büyük taşkınlıklar içerisinde cereyan eder. İlkelin psikolojisi ile marazi psikoloji arasında ilişki arayanlar haksız değildir. İlkelerin tasavvuru ile çocuğun tasavvuru arasında ilişki bulunabilir. Çünkü aynı psikoloji kanunlarına uymaktadırlar ve birbirine benzer şartlar benzer neticeleri doğurur. Bununla beraber ilkelerin psikolojisinde hâkim olan duyguyu –Durkheim’in tabiriyle maşeri heyecanı- hemen bütün totemik itikatların kaynağı gibi görmek biraz acele etmektir” (1939, s.908).

Buraya kadar aktardığımız görüşler Ülken'in daha çok Sosyoloji'yle ilgili eserlerine dayanmaktadır. Fakat şunu belirtmeliyiz ki, Ülken, daha sonraları bu düşüncelerini geliştirmiştir. Ülken, Felsefeye Giriş (1958) adlı eserinde din konusuna geniş bir yer ayırmış ve dinin psikolojik ve felsefi yönünü tartışmıştır.

Ülken, buradaki açıklamalarına dinin tarifi meselesi ile başlar. Ona göre dinin türlü tarifleri yapılmıştır: “Tarihi tarifler dinleri sınıflamak suretiyle anlatıyor. Sosyoloji ve etnoloji bakımından faydalı olan bu sınıflamalar dinlerin mahiyetini açıklama bakımından büyük iş görmüyorlar. Mesela Siebeck, iptidaî dinler, ahlâki dinler ve selâmet dinlerini ayırıyor. Sosyologlar dinleri cemiyet bakımından tarif ediyorlar; ‘her nerede cemiyet varsa orada din vardır.’ Fakat bu tarif şekli de tatmin etmiyor. Çünkü bu suretle dinin bir fonksiyonunu anlamış oluyoruz, fakat mahiyetini anlamış olmuyoruz” (1958, s.227).

Ona göre, “dinin tarifini yapmaya çalışan bir başka gurup ise onu daima kendisinden başka bir şeye, düşünceye, idrake, kavrama, akıl yürütmeye indirgemeye çalıştıkları için sonuçsuz kalıyor. Ona göre dinin kökünde hayat kudreti, enerji arayanlar ise en ilkel ve en ileri dinlerdeki ortak özellikleri ele aldığı için daha verimli görünmesine rağmen bu tariflerde hayatî veya ruhi enerji ile kutsallığı, sırrı birbirine karıştırmaktadırlar” (1958, s.227).

O halde biz dine nasıl yaklaşmalıyız? Bu sorunun cevabında Ülken şöyle der: “Bir dinde hem gerçeküstü, tabiatüstü ideal bir düzene çevriliş vardır, hem de dindarın mister duygusu, kutsallık karşısında duyduğu ürperme vardır. Bunlardan biri dinin objektif, ötekisi subjektif unsurudur. Din, kutsallık duygusu, mister korkusu, dini heyecan ve vecd olarak subjektif olduğu kadar bizzat aşkın varlık, ideal ve tabiatüstü âlem, Allah olarak da objektiftir” (1958, s.228). Burada Ülken, dini tamamen duyguya indirgeyen yaklaşımı eleştirmektedir. Çünkü bu anlayış dinin objektif gerçekliğini görmezden gelmektedir.

Ülken, buradan hareketle dinin bu iki cephesiyle birden kavranılması gerektiğini, aksi halde objektif ruhun bu en üstün varlık derecesinin anlaşılmasının mümkün olmayacağını ifade eder. Fakat ona göre bu kavrama şekli şuur hallerinin mahiyetine göre imkânsızdır (1958, s.228).

Ülken, bunun imkânsız oluşunu şöyle açıklar: “Mutlakın bu çift manzarasından ya birine ya ötekine doğru dönülür. Ya dinî objeyi aklileştirmeye çalışırız, ya da dinî süjeyi anlamak için türlü denemeler yaparız. Bu ise mutlakı kavramaya manidir. Çünkü şuurumuzun bünyesi başka türlü davranmamıza elverişli değildir. Biz hadiseleri zaman süresi içerisinde idrak ediyoruz. Şuur hallerimiz bu zaman seyrine bağlı sürekli bir oluşturdur. Bu oluşu asla bütün olarak kavrayamıyoruz” (1958, s.260).

Ülken’e göre din “en ilkel şeklinde dahi, bir duygu veya zihin aldanışı değildir. Dini inancın kabul ettikleri ile duygu ve zihin verileri arasında ne çelişme ne tamamlama vardır. O, bu verilerden müstakil olarak işler” (1958, s.229). “Dinin ilk ve müstakil membâi kalpten ve histen, vicdan ve tabiattan sudur eder. Onun mevzuu kalbin ihtiyaçlarını tatmin etmek, manevi hayatımızın hürriyet ve asaletini temin etmektir. Ne irade, ne zekâ bizi dinin âlemine sevkedemez. O, kökü mevcudiyetimizin en derininde bulunan histir” (1932, s.12). Öyleyse burada dini anlamada aklın yapabileceği pek bir şey yoktur. Pozitivist yaklaşımlar karşısında Ülken kapıyı kapamaktadır.

Tüm bu ifadelerden anladığımız kadarıyla Ülken din hakkında önceleri sosyolojik yaklaşımlara katılmakta ve dini sosyal yönü ağır basan bir olgu olarak tanımlamaktadır. Ülken’in bu yaklaşımı sonraları değişmiş ve o, dini, psikolojik olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Ona göre dinin hem objektif hem de sübjektif gerçekliği vardır. Ve bu ikisi olmadan dini anlamak mümkün olmamaktadır.

3.1.1. Dini İnanç

Ülken'in bu konuyla ilgili değerlendirmelerine girmeden önce inanç ve dini inanç kavramları üzerinde kısa bir değerlendirme yapmamız gerekir.

“Türkçe’de inanmak fiilinden türetilmiş olan inanç kelimesi bir kabul etme durumunu anlatır ve oldukça geniş anlamlıdır. Günlük dilde hem kesin olmayan bir bilgi veya kanaat hem de somut gerçeklere dayanan bir hükmün ifadesi olarak kullanılmaktadır. Örneğin ‘yarın yağmur yağacağına inanıyorum fakat belki hava güzel de olabilir.’ hükmü kesin olmayan bir kanaat; ‘bana gerçeği anlattığına inanıyorum’ hükmü ise kesinliği ifade etmektedir. Böylece inanç kelimesi geniş anlamda ihtimalin bütün derecelerini içerisine almakta, daha özel ve dar bir manada şüpheden ayrılmış olarak tam bir kabul ve tasdiki belirtmektedir” (Peker, 2000, s.61).

Bir başka tanıma göre inanç, “iradenin isteği doğrultusunda kalbin arzu ederek ve serbestçe yaptığı bir seçimdir. Buna dayanarak biz inancı, insanın bütün benliği ile iştirak ederek ilahi kudreti gönülden gelen istekle bir kabul etme hadisesi olduğunu söyleyebiliriz” (Yavuz, 1994, s.115).

Dini inanç, “insanın kendisi ve bütün bir kâinat üzerinde hâkimiyetini kabul ettiği, duyular üstü, yüce bir kudret ve kuvvet sahibi bir varlık ve bu varlıkla insan arasındaki ilişkileri düzenleyen esaslara olan bağlılıktır” (Peker, 2000, s.64).

İnanç ve dini inanç kavramları hakkında bunlar söylendikten sonra birçok düşünür de dini inancın bireysel hayattaki aşamalarını tartışır. Örneğin Gazali Dini yaşayışı üçe ayırır. Ona göre bunlar; İman (taklit), fikir (ilim) ve marifet (zevk). (Peker, 2000, s.75).

Nitekim Gazâli aynı derecelendirmeyi İmanın ta kendisi olduğunu söylediği gaybı bilme konusunda da yapar. Birincisi sıradan halkın imanıdır ve sırf taklide dayanır. İkincisi, bir bakıma akıl yürütme ile karışık olan Kelamcıların imanıdır. Bu

iman halkın imanına yakındır. Üçüncüsü ise ariflerin imanıdır. İmanın bu derecesi yakın aracılığı ile yapılan müşahedelere dayanır (1990, s.400).

Gazâli'deki dini yaşantının evrimlerini tartıştığı makalesinde Kayıklık, benzer şekillerdeki sınıflandırmalara İkbâl ve Allport'ta da rastlandığını belirtir. Nitekim İkbâl'de iman, fikir, marifet şeklinde tanımlanan dini yaşayış biçimi, Allport'ta farklılaşmamış ve farklılaşmış olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber Kayıklık, insanların dini yaşayışlarının gözlemlenmesi halinde, bazı insanların somut işlemler döneminde taklit yoluyla ulaştıkları inanç biçimlerini ve dini yaşayışlarını olduğu gibi korumaya çalıştıklarını ifade eder (2002, ss.117–129). Yani bu belirlenen dini yaşayış dereceleri her zaman ileri bir aşamaya doğru değişim göstermez. Örneğin bir insan hep taklit aşamasında kalarak hayatını sürdürebilir.

Bu genel girişten sonra yazarımıza dönecek olursak; bir kere o, her şeyden önce bir dini inanç tanımı yapmamıştır. Ve bu kavramın tahliline girişmemiştir. O, dini inancı derecelendirmeye tabi tutmuş ve kısaca bunu tartışmıştır.

Hilmi Ziya Ülken'in anlayışında dini inanç üç dereceye ayrılır: “**Birincisi**, kömürkünün inancıdır. Bu safdil olarak kabul edilmiş inanış şeklidir. Bu inanış, öğretilişle, taklitle veya sağduyu sezgisi ile doğmuştur. Bu şekildeki inanç şekli herhangi bir tenkit veya münakaşaya katlanamaz. Duyu ve zihin ötesinde kendi başına işler ve fikri temelden mahrum olmasına rağmen kendine mahsus sarsılmaz bir temeli vardır. **İkincisi** de, dogmatik aklın inancıdır. Bu dogmatik aklın delillerinden sağlamlığını almaya çalışır. Başka problemler gibi delilini tecrübeden çıkaramadığı için zihnin bütün gücünü onun yerine koyar. Fakat dogmatik metafiziğin zaafı da vardır. Aklın prensiplerinin gerçeği tamamen ifade edeceği şeklindeki safdil kanaat sarsılmazca dogmatik aklın inancı da sarsılır. Bu şekli bilhassa skolâstik felsefede ve medrese Kelâm'ında görürüz. **Üçüncüsü**, ise tenkitçi aklın inancıdır. Bu tenkitçi aklın

çürük temelleri yıktıktan sonra inancı duyulardan ve zihinden tamamen ayırması suretiyle doğar. Bu ince ayırış inanmaya en verimli yolu açar” (1958, s.230).

Görüldüğü üzere Hilmi Ziya’nın dini inancın derecelerini üçe ayırması Gazali, İkbâl ve Allport’tan pek farklı değildir. Burada Ülken’in yaptığı ayırmada son aşamada tenkitçi aklı görmekteyiz. Oysa Gazali ve İkbâl’de bu aşama zevk ve marifet aşamasıdır. Bu anlamda Ülkenin bu ayırmada Allport’a daha çok yaklaştığını görüyoruz.

3.1.2. Tanrı Fikri

Dinlerin hemen hemen tümünde ya tanrı fikri veya onun yerini tutan bir tasavvur bulunmuştur. Ve bütün dini inanışlar şu ya da bu şekilde tanrı tasavvuruna bağlanır.

Dinin tarifi yapılırken başvurulmuş ortak noktalardan birisi de her dinde kutsal ve ilahi bir varlığın mevcudiyetidir. Yani biz dinin birçok tanımına baktığımızda merkezde bir yüce varlığın olduğunu görürüz. Çünkü din, “ferdin ruhi fonksiyonlarla Allah’a yönelmesi ve O’nunla içten gelen karşılaşmasıdır. Onun için Allah inancı da onun ruhunda canlı bir şekilde yansımaktadır” (Yavuz, 1982, s.87).

O halde din üzerine yazanların, fikir ileri sürenlerin bu konuda söyleyecek sözleri olması gerekmektedir. Buradan hareketle biz Hilmi Ziya Ülken’in tanrı fikrine geçebiliriz.

Ülken, tanrı fikrini önce sosyolojik olarak değerlendirmiştir. Bu konudaki görüşlerinde Ülken, daha önce de belirttiğimiz gibi Durkheim’in etkisinde kalmıştır. Ülken’e göre, “tanrı fikri ilkelde yoktur. Çünkü ilkelde kutsal eşya insanlarla birleşik, bazen eşittir. Mana ve fetiş tabiata yayılıcı, eşya ve insanlarla birleşiktir. Bundan dolayı insanlara üstün tanrı ve yüksek âlem fikri ileri dinlere aittir” (1943, s.70). Ülken’in bu fikirlerinin Durkheim’de de olduğunu görmekteyiz. Ona göre de ilkel

dinlerde bulanık bir yüce varlık kavramının ötesinde somut bir tanrı inancına rastlanmamaktadır (Günay, 2000, s.198).

Bundan sonra ise Ülken Felsefe'ye Giriş (1958) adlı eserinde konuyu ele alır. Fakat o'nun burada artık Tanrı yerine Allah kelimesini kullandığını görüyoruz. Bu da ondaki değişikliğin ilk belirtisi olarak görülebilir. Allah konusunda insanın aklıyla hareket etmesinin ne kadar yanlış bir şey olduğunun altını çizen Ülken şu ifadeleri kullanır: “Eski felsefelerin Allah’ı akıl için en açık seçik, en bedihi hakikat sayması başarısızlıklarının başlıca sebebidir. Çünkü tam tersine, akıl kendi mücerret formlarını varlıklara tatbik ettikçe başarı nisbeti değişir. Varlıkların en aşağısı olan maddede en kolay işleyen zekâ derece derece gittikçe büyük zorluklarla karşılaşır. Ve aklın en az işlediği saha, bu derece derece yükselişte din sahasıdır. Allah’ın varlığı, bilgi dışındaki bir hakikat sahasıdır. Bu sahada artık bilginin hakikatinden değil, imanın hakikatinden bahsedebiliriz. O varlığımızın limitidir. İnsan Allah’tan bahsetmeye kabiliyetsizdir, fakat mütemadiyen ondan bahsetmeye mecburdur” (1958, s.232).

Ülken, burada Allah düşüncesini merkezi bir konuma yerleştirir. Ona göre “Allah yoksa ahlakın ve cemiyetin manası da yoktur. Hepsi kör bir tesadüften ibaret olarak kalır. Bizzat estetik ve ahlaki düzen, insani ideale inanmak, içtimai bir düzenin devam etmesi Allah’a yani aşkın ve kuşatıcı bir varlığa inanmakla mümkündür... İnsanlarda aranan birçok güzel vasıflar; merhamet, yardım, kardeşlik sevgisi vs.de önce ‘ilahi faziletler’ olarak alındıktan sonradır ki ‘insani faziletler’ olmaktadır (1958, s.233). Burada Ülken, ahlaki değerlerin çıkış noktasının bir Allah fikrine dayandığını ifade etmiştir.

Ülken’e göre, Allah, insandaki korunma, düşmanlık, sempati ve yaklaşma, manevi iştirak ve vecd gibi psikolojik hallerin kaynağıdır (1958, s.233).

Ona göre “Allah’ı biyologların, fizikçilerin, psikologların, sosyologların her birinin kendine mal etme çabaları boşunadır. Allah, ancak (ilkel ve bütün ileri dinlerde) mutlak ve aşkın varlığın şifresi olarak anlaşılabilir. Fakat yine de onların her birine göre Allah mutlakın şifresi gibi alınabilir: Maddenin enerjisi, hayatın hamlesi, cemiyetin ideali, ruhun sevgi ve vecdi. Bunların her biri ilahi varlığın birer manzarasının şifreleridir” (1958, s.234). Yani Ülken, Allah fikrinin ancak bütüncül bir yaklaşımla anlaşılabilceğini söyler.

Kısaca ifade edecek olursak, Ülken’in tanrı anlayışı bilmenin değil inanmanın sahasına girer. Çünkü aklın burada yapabileceği çok fazla bir şey yoktur. Ve birçok psikolojik hallerin kaynağı Allah fikridir. Ona göre aşkın ve kuşatıcı bir varlığa inanma olan tanrı fikri aynı zamanda hayatın anlamıdır.

3.1.3. İnanma, Bilme ve Şüphe

Dini yaşayışın çeşitli boyutları vardır. Bunlardan birisi de inanmak, ya da inanç boyutudur. Din psikolojisinin konusunu en kısa ifadeyle “özel dinsel yaşayış” olarak ifade eden Kayıklık, inanç konusunu din psikolojisinin incelemesi gereken bir konu olarak görür (2005, s.133).

Fakat konu tek başına inanç ya da iman olarak, bireyin özel dini yaşayışında yer alırken, inancın ya da imanın bilgidan ayrıldığına vurgu yapılmış ve farklı şeyler olduğuna dikkat çekilmiştir (Arslan, 2002, s.99). Konu felsefi gibi gözükmesine rağmen (özellikle bilme) bizce inanma gibi bir konunun psikolojik boyutunun varlığı inkar edilemez. İşte Ülken bu boyut üzerinde de durmuştur ve konuyu hem felsefi hem de psikolojik yönüyle değerlendirmiştir.

3.1.3.1. Bilme-İnanma

Ülken'e göre "bilme ve inanma ruhi hayatımızın iki temelidir. İnsanın fiili teessürü ve zihni hayatı bunlara dayanır. Çocukta, ilkelde ve ileri insanda bu iki temel daima mevcuttur. Zahiren ilkelden, ileri insana doğru bir değişim gösterir. İlkelde inanmak öne çıkarken ileri insanda bilmek öne çıkıyor. İlmi zihniyette ise bilmek=inanmak şeklindedir. Fakat gerçekte inanmak asla kaybolmuyor. İlkelin imanına benzememekle birlikte, bir mütefekkir de kâinatı bir sisteme bağlamak ve bir takım prensiplere inanmak zorundadır" (Ülken, 1931, s.4).

Ülken'e göre bilmenin inanmadan daha geniş bir alanı vardır. "O yalnız değerleri kavramakla kalmaz, doğrudan doğruya değer olmayanı, gerçek ve hakikati de tespit eder. 'Suyun şeffaf, taşın ağır olduğunu biliyorum' deriz, çünkü duygularımızın bizi aldattığından şüphe etmiş olsak bile başkalarının duyu verileriyle bunu kontrol edebiliriz." Bilmenin başka bir özelliğine dikkati çeken Ülken, bunun da zaman dışı olma özelliği olduğunu söyler: "Mesela sıvıların kendilerine gelen basıncı nakletmeleri vaktiyle olmuş ve şimdi olmakta olanlar için değil, bundan sonra olacaklar için de doğrudur. $2 \times 2 = 4$ hakikati de gerçek ve mümkün bütün objeler için doğrudur" (B.D., s.358).⁶

Bilginin kontrol edilebilirlik ve zaman dışı olma yardımıyla, bir an sonrakinin ne olacağını bilmeyen insanın baş döndürücü bir uçurum önündeki şaşkınlığını ortadan kaldıran belirten Ülken, yine de insanın, bilgi süreciyle kanacak kadar gelecekte emin olamadığını ifade eder. "Bilginin hiçbir şekline sığmayan, önceden fark edilemeyen değişimler ve bilinemezler karşındayız. Bundan başka kendi bilgimizi kontrol ederken ve zaman dışı yaparken başkalarının hakkımızdaki bilgisini, gözümüzde kaybolan, şimdi hazır bulunmayan şeyler hakkındaki bilgiyi gerektirmek güçleşiyor. Daha önce

⁶ Buradan itibaren Ülken'in Bilgi ve Değer adlı eseri B.D. şeklinde kısaltılarak verilecektir.

içinde oturduğum İzmir'in şimdi yine yerinde olduğunu biliyorum. Çünkü seyyahların sözleri ve gazetelerin yazılarıyla onu kontrol ediyorum. Başkasının düşüncesini biliyorum, çünkü sözleriyle ve dış belirtileriyle kontrol edebiliyorum. Fakat bu özellikler öncekilerle aynı değildir. Bunlar genelleştirilemeyen tekil vaka bilgileridir. Bunlarda ise kontrol edilebilme ve zaman dışılık vasfı zayıflamıştır. Bundan dolayıdır ki bu türlü bilgiler, kolaylıkla vehimler, rüya hayalleri veya yalana karışabilirler” (B.D., s.359–360).

Kısacası bilme ve inanma insanda ruhi hayatın temelinde yer alır. Fakat bu çocukta, ilkelde ve ileri insanda değişim göstermektedir. İnanmak sanıldığıının aksine hiçbir zaman önemini kaybetmiyor. Sadece inanmanın mahiyeti değişiyor. Bunun yanında bilmeyi kontrol imkanımız olduğu halde, insan yine de bilemeyeceği şeylerle karşılaşmaktadır. İşte burada inanma kaçınılmaz bir şekilde kendini göstermektedir.

3.1.3.2. Pozitif İnanma-Negatif İnanma

Ülken, burada inanmanın bilmeyele ilişkisine göre bu iki kavramı öne sürer. Buna göre; inanma bilmeyele ahenkli bir şekilde meydana geliyorsa buna pozitif inanma, bilmeyele karşıt bir halde ise negatif inanma denir. “Pozitif inanma bilgi objeleri ile aramızda aktif bir ilişkinin kurulması demektir. Negatif inanma ise hiçbir bilgi objesi olmayan bir alanda bilgi yerine geçen inanma şekli demektir. Pozitif inanmalarda kontrole muhtaç olmamak, mümkün vakalara çevrilmek, duyu verilerine uygun bir düzen yaratmak özellikleri vardır. Negatif inanmalar ise kontrolün imkânsız olması, yalnız mümkün, tekil vakalara çevrilmiş olması, duyu verilerinin karşıtı olan bir düzen yaratmaya kalkması ile ötekinden ayrılır. Negatif inanmada, akıl ile inanma karşıtlık halindedir. İmancılığın (fideizm) görüşü hemen hemen bu tarzda bir inanma anlayışına dayanmakta idi. Genel olarak akli temele dayanan değerlerde pozitif inancın, akıl-dışı değerlerde ise pozitif ve negatif inancın ortak rolü olduğunu görürüz. Yalnız negatif

inançta duygusal yük zihnin yerini almaya çalışmaktadır” (B.D., s.361–362). Buradaki pozitif ve negatif inanma, iman ve inanç arasındaki ayrıma benzemektedir. Çünkü Ülken pozitif inanmanın bilmeye, negatif inanmanın ise duygular üstü bir temele dayandığını ifade eder. İman ve inanç arasındaki farkı tartıştığı makalesinde ise Kayıklık inancın (Ülken’e göre pozitif inanma) imana göre daha genel, toplumsal, ilkel, kesin, kanıtlı, statik, bilişsel yanının ağır bastığını, buna karşın imanın (Ülken’e göre negatif inanma) ise daha özel, riskli, bireysel, duygusal, gelişmiş ve nesnesine karşı pozitif duygular içeren yönünün öne çıktığını ifade eder. (2005, s.137).

Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz: Ülken’in düşüncesinde negatif inanma olarak ifadesini bulan iman, duygu yoğunluğu olan, nesnesine karşı daha sıcak ve içten bir haldir. Pozitif inanma yani inanç ise bilgi yönü ortaya çıkan daha genel bir durumdur.

3.1.3.3. Kişilikte İnanma ve Bilme

Kişiliğin çeşitli aşamalarında inanmanın türlü manzarlara gösterebileceğini söyleyen Ülken’e göre; eğer “kişilik kuruluşu henüz gelişmemişse, aşkın obje, kişiliği ve duyu verilerini kendine esir edecektir. Kişilik aşkın objenin, değerlendirmede hazır olmayan hedefin etrafında dönecektir. Böyle bir durumda aşkın obje, değerlendirmenin biricik mihrabı olduğu için bilgi önemini kaybedecektir. Bilgisiz insan karanlıkta fenersiz adam gibi şaşkın bir duruma düşeceği için onun yerine bilginin karşıtı olan bir düzeni, yalnız negatif inanmayı koyacaktır.” Böyle bir durum Ülken’in ifadesiyle ilkel zihniyetin, mantık öncesi düşüncenin doğuşudur (B.D., s.362).

Ülken’in burada kastettiği çocuğun ve ilkel insanın düşünce şeklidir. Çünkü ona göre çocuk, bilginin istediği tecrübe, doğrulama, yanılma ve deneme, şüphe gibi kontrol imkânlarına sahip değildir ve işte burada inanma başlar. “Çocuk kendine söylenen her

şeye inanır demek, fantezi, gerçek algı ve illüzyonu birbirinden ayıramaz demektir. Henüz mümkün-mümkün değil sınırını kavrayacak kadar bilgi tekrarlarına (yani objeleşmeye) sahip olmayan çocukta şuur etkinliği inanmaya elverişlidir. İnanmanın genel olarak kötü anlamda anlaşılması bu ilkel şeklinden ileri gelir. Yine de bu en ilkel şekilde dahi inanmanın yüksek derecelerine ait özellikler vardır. Burada da inanma aktiftir, kontrole muhtaç değildir, geleceğe çevrilmiştir ve duyu verilerini aşan bir düzen yaratmaya meyillidir. Bu ilkel şekilde dahi inanma, bilme ile kavranamayan aşkın objeye yönelme istidadı halinde görülmektedir. Yalnız, henüz insan şuuru çocukta veya ilkelde objeleşmeyi kazanamadığı bir devrede bulunduğu için bütün bu özellikler gerçekle ilgisiz, duyu verilerine şekil vermeye güçsüz ve bundan dolayı da yaratıcılıktan yoksundur” (B.D., s.363).

Buradan anlaşılmaktadır ki çocuğun ve ilkelin inanması aynı özellikler taşır. Çocuktaki inanma bilgi öncesi özelliğini taşıyabilir. Ama burada inanmanın yüksek dereceleri vardır. Yavuz’un da belirttiği gibi “çocuk dininin karakteristik şekillerinden birisi, dini gelişmenin henüz tam kök salmamış, biçimlenmemiş ve yeterli prensiplere ulaşmamış olabilir. Fakat çocuk bütün faaliyetlerinde büyüklere nispetle daha samimidir, sıcaktır ve duygusaldır” (1994, s.151–152).

3.1.3.4. İnanmada İki Zıt Görüntü

Ülken, burada inanmanın iki karşıt manzarasından bahsediyor: “Birisi hemen inanıvermekten ibaret bir hal, diğeri ise bunun tam karşıtı pek güç inanmak, hatta inanmamaktır” (B.D., s.364).

Birincisine histeri hastalarında rastlandığını ifade eden Ülken, histerinin telkin ile geldiğini ve ikna ile geçtiğini söyler. “Bunun anlamı histerinin kendine telkin edilen fikri hemen fiil haline koymaya hazır olması demektir. Histeriklerde şuur alanı akıl yürütmeyi durduracak kadar daralmış, inanma ve telkin onun yerini almıştır. Bu

patolojik hale benzer özellikleri ilkelerde ve çocuklarda da görebiliriz. Bunun için bilgisiz halk parlak sözlerle, sloganlarla çabucak galeyana getirilebilir” (Ülken, B.D., s.364).

İkincisinin özellikleri ise, “ne başkalarına ne de kendilerine inanmalarıdır. Her şeye karşı devamlıca patolojik bir şüphe içinde bulunurlar. Hayatları düzeltilemeyen bir güvensizlik ve bunalma halindedir. Bunların şuur alanları normal insanlara göre fazla genişlemiştir. Bu da insanı olaylar karşısında hareket güçsüzlüğü içinde bırakır. Fiile geçmek veya yaratmaktan alıkoyar” (Ülken, B.D., s.364). Bu iki hal de Ülken’e göre marazi bir haldir ve bu durumda inanma bilgi ile dengesini kaybetmiştir.

3.1.3.5. İnanmanın Özellikleri

Kişiliğin tam gelişmesinde, normal inanmayı görüyoruz. Ülken burada pozitif ve negatif inanmadan başka bir de normal inanmadan bahseder ki bu inanma bilme ile denge halinde ve kişiliğin tam gelişmesinden meydana çıkar ve türlü dereceden sapışlar gösteren marazi inanmalardan kurtulur. Öyleyse buradan normal inanmanın özelliklerine geçebiliriz. Ülken bunları şöyle açıklar:

1. İnanma önce bir hükümdür. Çünkü her hüküm yalnız bir gerçeği tespit etmekle kalmaz, o gerçek hakkında bizi karara götüren zihni bir fiile geçer. Bir şey hakkında doğrudur veya yanlıştır demek o şeyin yalnız var olduğunu bilmek demek değildir. Aynı zamanda onun olmasından dolayı nasıl hareket edileceğini belirlemek demektir. Bunun için her hüküm bir inanmayla ilgilidir ve bir inanmadan kuvvet alır.

2. İnanma aynı zamanda duygusal bir haldir. Çünkü her inanmada bir boyun eğme vardır. Sana inanıyorum demek sana tabiyim demektir. Bir ideale inanıyorum demek, bir ideale boyun eğiyorum demektir. Bu duygusal hal sanki şuurun ilkel eğilimler ve duygulardan ibaret bütün etkinliğinin inanma uğrunda seferber olmasından başka bir

şey değildir. İnanmanın teslimiyet anlamına gelişinin en güzel örneğini dini inançlarda görüyoruz. İslam kelimesi sözlükte “teslimiyet” anlamına gelir. Hiçbir ideal bundan farklı değildir.

3. İnanma aynı zamanda iradî bir haldir. Çünkü her inanmada bir eylem başlangıcı, bir fiile geçiş vardır. İnanan adam yine eğilimlerinden başlayarak alışkanlıklarını ve bütün iradî etkinliğini inanmanın yöneldiği hedefte kullanır. Hatta onun zihni ve duygusal hazırlıkta kalarak fiile geçmeyen, en basit derecesinde bile yaratıcı olmayan bir inanma yoktur (B.D., ss.365–366).

3.1.3.6. Şüphe

Şüphe, “apaçıklık ve kesinlik arzusunun, önceki inançla veya sebepleri karşılıklı nedenle olan iki inancın birbirleriyle çatışması sonucunda ortaya çıkan, kararsız veya sabit olmayan ruh hali” (Hökekekli, 1998, s.195) şeklinde tanımlanmaktadır. Ülken, şüpheyi inanmanın karşıtı olarak görür. Bu anlamda şüphe ona göre “bilginin değil, bilgiyi muhteva olarak alan değer inanmasının sarsılması demektir. Şu halde şüphe bilgiye değil inanmaya aittir. Bir şeyin varlığını olduğu gibi, yokluğunu da tasdik etmek aynı derecede inanmaktır” (B.D., s.366).

Öyle ise şüphe etmek, inanmamak olmadığı gibi, olmadığına inanmamak da değildir. “Fakat inanma dediğimiz sağlam bir temelin sarsılması, kendini sanki boşlukta dayanaksız hissetmektir. Dalgalı bir denizde sallanan bir tahta üzerindeymiş gibi... Şüphe özce yine inanmanın karakterini taşır; inanmanın karşıtı ama onun bir türüdür. Nasıl çirkin güzelin bir karşıtı olmakla birlikte ikisi de estetik değere giriyorsa, şüphe de inanmanın karşıtıdır ama her ikisi de inanç dediğimiz halin içine girer ve onun karakterini taşır” (Ülken, B.D., s.366).

Görüldüğü gibi burada şüphe inanmanın karşıtı olmakla beraber, özünde yine inanmanın karakterini taşır. Fakat burada Ülken'in bahsettiği şüphenin karşıtı olan inanma kavramı, şüphenin psikolojik açıdan tahlilini yapan Kayıklık'a göre inanç kavramı olarak kendini gösterir. Bu bir iman değildir. Çünkü "daha çok bilişsel süreçlerin hâkim olduğu inanç aşamasında, güven duygusu henüz yeterince gelişmemiştir. Güven duygusunun bulunmadığı ya da yeterli gelişmeyi gösteremediği yerlerde şüphe ortaya çıkar. İman aşamasında ise güven duygusu gelişip teslimiyete dönüştüğünden, şüphe burada kendisine yer bulamamaktadır" (2005, s.155). Öyleyse diyebiliriz ki Ülken'in burada kastettiği inanma iman değil, inanç aşamasıdır.

3.2. Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde Ahlâk ve Aşk Ahlâkı

3.2.1. Genel Olarak Ahlâk

Ahlâk, bir bilim olarak "insanın iyi ve kötü diye isimlendirilen hareket ve faaliyetlerini araştırıp bunları ortaya koyan bir sistem veya bir ilim" (Yavuz, 1994, s.204), "hayrın ve vazifelerin ilmi" (Pazarlı, 1972, s.42), "yarar, iyi, kötü gibi sorunları inceleyen, törelere dayanan bir davranış yasası geliştiren, neyin uğrunda savaşılmaya değer, neyin hayata anlam kazandırdığı, hangi davranışın iyi ve hangisinin kötü olduğu gibi sorunları kendine konu edinen bilim" (Erdoğan, 2005, s.17), "insanın bireysel ve toplumsal ilişkilerini nasıl yönlendirmesi gerektiğini, iyi ve kötü söz veya davranışı belirleyecek ölçütlerin neler olabileceğini inceleyen bilimdir" (Demir ve Acar, 1997, s.17).

Ahlâk, başlı başına bir ilim dalı olmakla beraber hemen hemen bütün sosyal bilimlerin ilgi alanına girer. Yani ahlâkı, Felsefe'den, Sosyoloji'den, Psikoloji'den hatta dinden ayırmak mümkün değildir. Bu adı geçen alanların uzmanları ahlâka dair az veya çok bir şeyler söylemişlerdir. Bununla birlikte ahlâk konusu Felsefe'nin en eski

problemlerinden biridir. Felsefe konusunda söz söyleyen herkes ahlâk konusuna da değinmiştir. Hemen hepsi bir ahlâk tanımında bulunmuş ve ahlâkı temellendirme konusunda görüşler serdetmişlerdir. Fakat “ahlâki iyi ve kötü nedir?” gibi sorulara verilecek cevaplarla ahlâkın temellendirilmeye çalışılması bir göreceliğe yol açmış ve bu konuda şüphecilikten kurtulunamamıştır. Kılıç’ın da belirttiğine göre “gün geçtikçe gelişen Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji araştırmaları, değer hükümleri konusunda tam bir kültürel rölativizm’in hâkim olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu durum karşısında bilimsel doğrulama yöntemini esas alan Felsefe geleneğine mensup filozoflar için ahlâk anlamını kaybetmiş, ahlâk önermeleri anlamlı bir önerme sayılmamaya başlanmıştır. Böylece ahlâk, Felsefe’nin değil de Psikoloji’nin konusu olarak görülmüştür” (2004, s.198).

Kuşkusuz ahlâkın Psikoloji ve Felsefeyle olan ilişkisi konumuz dışındadır. Bizim burada yapacağımız şey ise Ülken’in ahlâk anlayışını ortaya koymaya çalışmak olacaktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ahlâk her ne kadar Felsefe’nin konusu olarak görülüyorsa da onun dini ve psikolojik boyutu vardır. Çünkü alanımız olan Din Psikolojisi “bireyin duygu düşünce ve davranışlarının dinle ilişkide olduğu alanı inceler” (Kayıklık, 2003, s.84). Ülken’in çok yönlü bir bilim adamı olması hasebiyle ahlâk konusunda yazdıklarının doğrudan Din Psikolojisi’ni ilgilendirdiğini söyleyemeyiz. Fakat onun ahlâk anlayışı özellikle yeni bir sistem önerisi olan *Aşk Ahlâkı* alanımız açısından değerlendirmeye değer kanaatindeyiz.

Hilmi Ziya Ülken konuyla ilgili olarak iki eser kaleme almıştır. Bunlardan birisi “*Ahlâk*” (1946a), diğeri ise “*Aşk Ahlâkı*” (ilk baskı 1930, son baskı 2004). Ülken’in ahlâk konusuna yaklaşımıyla ilgili fikirlerini biz öncelikle bu iki eserden yola çıkarak değerlendirmeye çalışacağız. Hilmi Ziya’nın ahlâk anlayışına değindikten sonra onun bazı ahlâki kavramlara dair açıklamalarını değerlendireceğiz.

Hilmi Ziya Ülken, bir felsefeci olarak “*Aşk Ahlâkı*” (2004) adlı eserinde yeni bir ahlâk sistemi ortaya koymaya çalışırken “*Ahlâk*” (1946a) adlı eserinde ise ahlâkı bir Felsefe problemi olarak ele almış ve konuyla ilgili görüşleri değerlendirmiştir. Özellikle “*Aşk Ahlâkı*”nda bazı ahlâki davranışları ele alışı ve değerlendirişi Psikoloji ve Din Psikolojisi açısından önem arz etmektedir. O, bu eserinde (*Aşk Ahlâkı*) normatif bir yöntem benimseyerek ahlâkın neler üzerine temellendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Ülken’e göre, “Ahlâk ilmini Felsefe’den, Sosyoloji’den, Psikoloji’den, hatta dinden ayırmak mümkün değildir. Ahlâk ilmi bütün bu alanlardan faydalanmakla beraber onların yan yana getirilmelerinden ibaret değildir. Öyle olsaydı insanın ayrı ayrı unsurların bütünü, bir nevi yamalı bohça olması lazım gelirdi. Hâlbuki o dinamik bir bütün, unsurları birbirlerinin içine geçmiş bir komplekstir. Ve her kompleks gibi o da unsurların çatışması sonucu meydana çıkar” (1946a, s.5). Buradan anlıyoruz ki, ahlâkın ne olduğunu anlamak için “insanın ne olduğu?”, sorusuna cevap vermeye çalışılmalıdır. İnsanın ne olduğu sorusuna cevap verilince onun neleri değerli sayması ve neleri yapması gerektiği hususuna da açıklık getirilebilir (Aydın, 1989, s.12).

Ülken, felsefe anlayışında olduğu gibi ahlâk konusunda da bütüncü bir yaklaşım içindedir ve bu bütüncü yaklaşım üzerine ahlâk felsefesini oturtur. *Ahlâk* (1946a) isimli eserinde bu anlamda bir ahlâk ilminin henüz oluşmadığını söyler. Buradan hareketle bütün bir felsefi düşünce geleneğindeki ahlâk anlayışlarını tartışır.

Fakat Ülken, bir felsefeci olması hasebiyle ve ahlâkın daha çok filozofların tartışmalarında önemli olmasından dolayı felsefi yaklaşımları değerlendirir. Yeri geldiğinde ise onun Sosyoloji ve Psikoloji’nin yardımını da aldığını söylemek gerekir. Biz burada Hilmi Ziya’yı daha çok Din Psikolojisi açısından değerlendirdiğimiz için onun dinle ahlâk üzerine söylediklerine bakacağız. Bilindiği gibi ahlâkın dinle olan münasebeti hep tartışılmalıdır.

3.2.2. Ahlâk ve Din

Aydın'a göre "din ile ahlâk arasındaki ilişki düşünce tarihinde iki şekilde ele alınmıştır. Dinden ahlâka doğru giden bir yol takip edilerek; ahlâktan dine doğru giden bir yol takip edilerek. Birinci yol, ahlâkı dine bağlamakta ve böylece dini vasfı ağır basan bir ahlâk anlayışına kapı açmaktadır. İkinci yol ise, insanın ahlâki tecrübesinden hareket ederek ilâhiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlâki yanı ağır basan bir ilâhiyata kapı açmaktadır. İkinci yol, Kant'ın meşhur 'Ahlâk Delili' ile felsefe tarihinde ön plana çıkmıştır" (1999, s.306).

Ülken ise, Kant'ın bu teorisini eleştirerek işe başlar. Kant, Ülken'e göre, "insandan yeni bir tanrı ve ahlâktan yeni bir din imkânı çıkarıyordu. Fakat gerçek dindarlar böyle bir görüşe büsbütün aleyhtardır. Çünkü Kant'ın gözünde ahlâka bağlanmış ve ahlâktan çıkarılmış olan din, insanı metafizik âlemin merkezi haline koymuştur" (1946a, s.44). Ülken bunu kabul etmez ve olduğu gibi dini ve olduğu gibi ahlâkı değerlendirir.

Ona göre, "bütün dinler ahlâki olmadığı gibi, bütün ahlâklar da dinî değildir. Çok tanrıcılık (Politeizm) gayri ahlâkidir. Çünkü bir tanrının istediğini öteki nakzeder. Ve kullar onların aralarındaki rekabete dayanarak her türlü kaçamaklar yapabilirler, birine dayanarak ötekine baş kaldırabilirler. Tanrılara karşı kâr pazarlığına ve hileye başvurabilirler" (1946a, s.45).

Dinlerin sihir şeklinin de büsbütün faydacı olduğunu belirten Ülken, sihirbaz veya onun vasıflarına sahip olan bütün insanların kötü ruhları başka insanlara karşı istediği gibi kullanabildiğini ifade eder. Buradan da bir gayri ahlâkılık çıkar. Buna karşılık Ülken, tamamı ile dinsiz olan ahlâk doktrinlerinin varlığından da söz eder ve

buna örnek olarak İslâm'da Dehriyyun'un⁷ ahlâkı, modern çağda ise sosyologların ve birçok tabiat felsefelerinin ahlâkını örnek olarak verir (1946a, s.45).

Öyleyse biz ahlâkla din arasında bir uzlaşma bulamaz mıyız? Bu soruya Ülken'in cevabı pek de olumlu değildir. “Din ile ahlâk arasında diyelim ki bir uzlaşma vardır. Hele tek tanrıcı dinlerde cemaat hayatının düzeni ile insanlar arasında tam bir ahenk doğduğu için, tek tanrı, cemaat vicdanının bekçisi haline geldiği için dinî ve ahlâki değerler daha çok uyuşabiliyorlar. Bu durumda bile dinî cemaatlerin kapalılığı yüzünden diğer dinî cemaatlerle tezat hale gelmesi, dinî ödevleri görenlerin üstün bir sınıf olması yüzünden bir baskı vasıtası şeklini alması ilerlemiş cemiyetlerde dinî inançların durdurucu, çöktürücü bir âmil haline gelmesi gibi vaziyetler dinle ahlâk arasında tam bir uyuşmanın sürekli olmadığını göstermektedir” (1946a, s.45). Burada görülüyor ki Ülken, dini inanan insanın gönlünde yaratıcı ile kurduğu çıkar ilişkisinden uzak samimi bir bağ olduğunu gözardı etmektedir. Oysa Ülken'in bahsettiği bu durum dinden değil dindarların yaşantılarından kaynaklanan problemlerdir.

Ülken, ahlâkla dinî uzlaştırmanın mümkün olmadığını, bunun da aralarındaki şu ayrılıklardan dolayı olduğunu söyler:

Ahlâkın temelleri:

1. Ahlâki şuurun (vicdanın) kendi prensiplerine sadıqlığı,
2. İradenin muhtarlığı (otonomi),
3. Şahsi yetiklik, yani ahlâki fiili yapan süjeye değer verilmesi,
4. İnsan cehdinin bu dünyada etkinliğine inanma.

⁷ Dehriyyun (Dehriyye): Zaman ve maddenin ebediliği görüşünü benimseyen kimselere verilen bir isimdir. Bunlara göre kainat kadimdir. Alem ezelidir ve yaratıcısı yoktur (Karaman ve ark., 2006, s.116).

Dinin temelleri:

1. Bu dünya karşısında umutsuz bir kötü görüşlük (dünyanın hor görülmesi),
2. Bütün saadet ve yetkinliği tabiatüstü başka bir âleme bağlamak,
3. İnsan iradesini tanrının iradesine bağlamak, ahlâkın zıttına olarak tümel irade adına insanın tikel iradesi ve ihtiyarından vazgeçmek,
4. Tanrısal prensipleri akıl dışı olarak almak; dine göre tanrının hikmetinden soru sorulmaz (1946a, s.46).

Öyleyse dinler ahlâkın kaynağı olarak nasıl kabul ediliyor? Ülken bunun birinci nedeni olarak ruhun ölmezliği fikrini gösterir. “Çünkü cezanın ve mükâfatın (vaad ve vaîd) müeyyide kuvveti ancak görülen şeylere aittir. İslam kelimcileri ‘Tanrı Karataş üzerindeki kara karıncayı görür’ derler. Şu halde Kant’ın vicdana götürmek istediği rolü dinler tanrıya gördürüyorlar. Fakat burada sırf ahlâk olmak bakımından, Tanrı vasıttan ibarettir. Ahlâk olmak üzere dinde temel, ruhun ölmezliği fikridir. Hatalarının cezasını çekecek ve iyiliklerin mükâfatını görecektir bir ruhun varlığına inanmaktır ki dinler ahlâkın aradığı müeyyideyi verebilirler. Ahlâki varlık olarak insan, ancak ruhun ölmezliğini sağladığı için tanrıya inanır. Eğer bir an ruhun ölmezliğini her türlü metafizik veya mistik dayanaktan ayrı olarak bulunabileceği düşünülse, tanrı fikrine lüzum kalmaz. Nitekim Budizm ve Jainizm’de tanrı fikri yoktur” (1946a, s.46).

Ülken’e göre ölüm korkusu da ahlâkın dine dayandırılmasının sebeplerinden biridir. “Ölüm korkusu değişmenin, kaybolmanın, zamanın şuurudur. Hatıra, tersine olarak yaşanıp bitmiş hallere klişe imajlara bağlanmanın şuurudur. Bizde zaman fikri hayal-hatıralar yani hafızadan değil, fakat değişme, yok olma endişesi, ölüm korkusundan ileri gelir. Hastalık, ihtiyarlık ve ölüm korkusu insana her an zamanı hatırlatır. Fakat imaj-hatıralar ve onların soyutlaştırılmasından çıkan kavramlar insanı

her an zamanın üstüne çıkarır. İşte bu çatışmada insan diyalektik bir aşama ile ebedi hayatı düşünür. Değişmeler üzerindeki değişmezliği, olaylar üzerindeki numeni, oluş üstündeki ezeli idealar düzenini kabul eder. Bu kabul ediş, hem kendisine sükûn verir hem ferdi istikrarlar sayesinde bu dünyada bulamadığı ahlâkı müeyyideyi elde eder” (1946a, ss.47–50).

Bir insanın ahlâklı olabilmesi için dindar olması gerektiği fikri, ya da başka bir deyişle ahlâkı dine dayandırmak bunların dışında tanrı fikri açısından da mümkün gözükmemektedir. Çünkü diyor Ülken, bizzat Tanrı fikri içinde bir takım tenakuzlar bulundurmaktadır.

Ülken, bu fikri Tanrının yetkinlik ve sıfatlarının çokluğu ile özünün birliğinin uzlaştırılamayacağını ifade ederek bunu felsefi-kelâmi bir çerçevede tartışır ve şu sonuca ulaşır: “Hasılı tanrı kavramı tenakuzları içindedir ve mantıkça açıklanamaz. Bu kavramın yerini tuttuğu antinomiler o kadar büyüktür ki bazı skolâstikler özdeşlik prensibinin sonsuz olan mutlak varlığın özüne ve fiiline tatbik edilemeyeceğini iddiaya kadar vardılar. Saint Thomas’a göre sonlu varlıklara tatbik edilen özdeşlik prensibi sonsuz varlık olan tanrı alanında hükümsüz kalır ve ispat edilemez. Böylece din alanında bir nevi bilinemezcilik (agnostisizm)’e girmek lazım geliyor. Fakat bu ulaşılan nokta problemi çözmiyor. Çünkü eğer ‘tanrı’nın hikmetine akıl erdirilemez, o zıtları kendinde toplar, dilediği gibi var ve yok eder, iyiliği de kötülüğü de yapan odur’ diyecek olursak böyle bir düşünce içerisinde ahlâkın aradığı her nevi iyi kötü ayırımına yarayan kriter ve bunun gerektirdiği ahlâk müeyyidesi, mükelleflik, sorumluluk, imkânsız kalır. Bunun için teoloji alanında bilinemezçiliğe gitmek dinde her türlü ruh hürlüğü, ahlâki muhtarlığı kaldırarak insanları mutlak kudret önünde heterenom, iradesizler haline getirmeyi başka deyişle ahlâkın gerçek alanı olan seçme hürlüğü ve ideal tercihini ortadan kaldırarak mistik bir mutlak önünde mutlak bir boyun eğmeyi

gerektirir ki bu yolda bir din görüşü mümkündür, fakat ahlâkla uzlaştırılmaz”(1946a, s.55–56).

Kısacası Ülken’in anlayışına göre ahlâkın dine dayandırılması mümkün değildir. Bu dinin ve ahlâkın farklı özelliklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

3.2.3. Yeni Bir Sistem Önerisi: Aşk Ahlâkı

Hilmi Ziya Ülken İstanbul’da felsefe cemiyetindeki tartışmalarla birlikte askerliğini yapmak üzere gittiği Edremit’te *Aşk Ahlâkı* üzerine öne sürdüğü düşüncelerini geliştirdi. Ve *Aşk Ahlâkı*’nı orada yazmaya başladı. 1931’de askerlikten dönüp de Galatasaray Lisesi’nde öğretmen olduğu sırada artık hazır olan *Aşk Ahlâkı*’nı yayımladı. Kitap felsefi içeriği bakımından bir sistem önerisi olmanın yanında, dilinin ve biçiminin kutsal kitaplardakine benzer yönüyle de ilgi çekmiştir (Kaynardağ, 2004, s.10).

Burada Ülken’in felsefeci kimliğinin yanında onun tasavvufun bazı konularını yeni bir yöntemle derinlemesine ele aldığını görmekteyiz. Ülken kitabının başından sonuna kadar yeni bir sistem öne sürer: O da insanın bütün zincirlerini kırarak, Aşk Ahlâkı’na ulaşmak. Bunun için insan mertebelerden geçecek ve Aşk Ahlâkına ulaşacaktır.

Ülken, eserindeki fikirlerin Platonun Şölen’ine, İsa’nın, mutasavvıfların ve mesela Mevlâna’nın aşk felsefesine benzeyebileceğini fakat biraz derinleştirilince bu benzerliğin sırf yüzeyde, hatta isim birliğinden ibaret olduğunu söyler: “Çünkü Platon’da aşk anlayışı tamamen idealist ve anti materyalist olduğu gibi, mutasavvıflarda da mistik ve esrarlı bir öze dayanmaktadır. Bu kitapta ise tutku ve aşk fikri mistik içeriğinden sıyrılmış olan, psikososyal tahlillere, organik bir temele dayanmaktadır” (2004, s.22). Aşk Ahlâkı’nda yeni bir proje sunduğunu Ülken şu cümleyle ifade ediyor:

“İsa ile Nietzsche’yi barıştırmaya çalışıyorum” (2004, s.22). Ona göre bu iki isim iki zıt kutup gibi görünebilir. Biri mistik öteki rasyonel görüşü temsil eden bu iki akımı bu bakımdan birleştirmeye imkân olmadığı şüphesizdir. Ancak onun uzlaştırmadan kastı, bireyle toplumu kudret felsefesinde uzlaştırmak istemek, demektir.

3.2.4. Aşk Ahlakı’nın Yazılış Amacı

Ülken’in kitabı yazdığı dönemde aydınlar zümresinde katı bir pozitivizm anlayışı hâkimdir. Oysa halkta henüz bu rasyonel düşünceye rastlanmamaktadır. İşte onun amacı bu ikisi arasındaki uçurumu ortaya koymak ve halkın sahip olduğu mistik düşünceden, rasyonaliteye geçişi sağlamaktır. Bu geçişi sağlamak, birdenbire kolay olmamaktadır ve toplumda sıkıntıya yol açabilmektedir. Öyleyse burada Ülken’in karşısına iki soru çıkmaktadır:

1. Bu birdenbire geçişlerden doğan kitle ruhundaki buhranı nasıl ve neyle tamamlayacağız?
2. Değişmeden hiç haberi olmayan kitle ile ondan büsbütün ayrılmış olan aydın arasındaki manevi boşluğu nasıl dolduracağız? (2004, s.24).

İşte bu sorulara cevap olarak Aşk Ahlâkı adlı eseri kaleme almış olan Ülken, bu eserinde halka dinî ahlâk yerine yeni bir ahlâk ve ideal telkin etmenin çabasına girmiştir.

Aşk Ahlâkı’nı değerlendirmeye geçmeden önce şunu da ilave edelim ki, Ülken bu eserinde sıkıca bağlı olduğu natüralist felsefeden daha sonra vazgeçmiştir. Kitabın 1958’deki yaptığı ikinci baskıya önsözde şunları söylemektedir. “Burada düşünce tarzı bugünkü fikirlerimizden bazı noktalarda ayrılmaktadır. Onları yalnız bu kitabın açıklaması olarak ileri sürdük. Her şeyden önce orada natüralist felsefeye bağlıyız. Esasında metafizik olmakla beraber yine de gelişme tarzında natüralist kalmaktadır.

Bugün ise esasta ona sadık kalsak da natüralizmle kalmamakta, aşkınlık aramaktayız” (Ülken, 2004, s.30). Sonradan bu anlayışı iyice geliştiren Hilmi Ziya Ülken, bu yolun çıkmaz olduğunu görerek vazgeçmiştir. 1951’de yayımladığı *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* ve 1957’de yayımladığı *Felsefeye Giriş* adlı eserinin ikinci bölümünde eskiden kabullendiği fikirleri eleştirerek yeni ahlâk anlayışını işlemiştir. Bu eserlerde sosyolojik, psikolojik, idealist ahlâk anlayışlarını eleştirir ve hazza, faydaya ve cemiyete dayalı ahlâk anlayışlarının eksikliklerini göstererek, aşkın varlık hesaba katılmaksızın yapılan bu teorilerin yararsız olduklarını belirtir.

3.2.5. Aşk Ahlâkı’nda İdeal Vasıflar

3.2.5.1. Aşk

Aşk, Hilmi Ziya’nın felsefesinde, bizi ulaşılması gereken hedef olan insanlığa götürür. “Tutkudan farklı olarak aşk kemâle gelmiş bir tutkudur. Ona göre sonsuz arzularımız kesintili vaziyet ve toplum hedeflerine kul olmaktan kurtulduğu zaman aşk olur. Tabiatı, birliği, güzelliği, sonsuzluğu konu edindiği zaman aşk olur. Tatmin ile sona erecek bir emele koştuktan vazgeçtiği zaman aşk olur” (2004, s.67). Öyleyse aşk, hiç durmadan doyumsuzluğu sevmektir. Ve Ülken’in düşüncesinde aşk daima ilerleme halindeki ruhu koşturan bir kuvvettir. Yani bir amaç değil araçtır. İnsanlığa götüren araçtır.

Ülken’in anlayışına göre aşk konusu içinde kaybolmaktır: “Aşk için ölenler insanlık sevgisi için, ideali için kendini feda etmiş ve şehit olmuşlardır. Aşk için ölenler göğe yükselmiştir. Her göğe yükselen insanları da yükseltecektir. İsa göğe yükseldi, Hüseyin göğe yükseldi, Ali göğe yükseldi. Buddha göğe yükseldi, Sokrates göğe yükseldi” (2004, s.71–73).

Ülken aşkı anlatmaya devam ederken dini literatürü kullanır. İslâm inancında ahir zamanda çıkacak ve insanlığı fesada sürükleyecek olan Deccal, Ülken'in anlayışında kin'in yerini tutar. "Kin deccaldır, çirkin ve eksik gerçektir." Deccala ve küfre karşı mücadele verecek olan Mehdi ise Ülken'in düşüncesinde aşk'tır. Ona göre "kin dağıtacak, aşk birleştirecektir. Kin öldürecek aşk tekrar diriltecektir" (2004, s.73).

Görülüyor ki; Ülken'in bu düşüncelerinde ilahi nitelikte ve öte dünya ile ilgili olanın değil bu dünya ve insanla ilgili olan her şeyin yükseltildiği, insanın merkeze konduğu ve her şeyin insan için olduğu hümanist anlayış hâkimdir. Öyleyse Ülken'in ahlâk anlayışının merkezinde insan vardır ve kaynağını insandan alır.

3.2.5.2. Tutku

Ülken, tutkunun felsefe tarihinde çeşitli şekillerde ele alındığını belirtir. Aristo'dan, Descartes'e, Kant'dan, Theodule Ribot'ya kadar birçok düşünürün konuyla ilgili fikirlerini aktardıktan sonra kendi düşüncesini açıklar. Ona göre birçok psikiyatri kitabı tutkuyu duygu hayatının anormal bir manzarası gibi göstermiştir. Bunun nedeni ise psikiyatristlerin, tutkunun organik bilinç hadiselerine benzememesinden, başlangıç anlamda uyumunu kaybetmiş olmasından kaynaklanmıştır. Oysa ruhi hayatta belirli bir seviyede kaybolan uyumun yerine üstün seviyede başka uyumlar geçebilir. Ülken burada felsefe tarihinin farklı görüşlerinden ayrıldığını belirterek, tutkuların tamamen psikolojik hayata ait süreçler olarak ele alınması gerektiğini ifade eder ve dış görünüş olarak bazı ruhi olaylara benzemekle beraber, onlarla temelde ayrıldığını söyleyerek tutkunun özelliklerini psikolojik olarak şöyle değerlendirir:

a) Tutku heyecandan şiddet ve müddeti bakımından farklıdır. Birincisi devamlı ve ağır, ikincisi devamsız ve şiddetlidir. Bununla birlikte, her devamlı tutkuya zaman zaman heyecanlar yandaşlık edebilir. Bu da onların karıştırılmasına sebep olur.

b) Tutku, duygu hayatının en yaygın hadisesi olan hislerden de farklıdır. İhtiraslar dinamik oldukları halde hisler daha ziyade statik, birinciler bir konu üzerinde derinleştikleri halde ikinciler yaygındır. Tutkularda tekellilik olduğu halde, hisler başka duygu halleri ile başka hisler ile barışabilirler.

c) Tutkular alışkanlıklardan da farklıdır. Tutkular duygu hayatına ait oldukları halde, meleke ve alışkanlıklar zihnî- eylemseldirler.

d) Tutkular, düşkünlüklerden de ayrılmalıdır. Düşkünlüklerin (manilerin) tutkuyla karıştırılmasının sebebi manilerin devamlı, derinleşmiş ve darlaşmış duygu halleri olmalıdır. Fakat tutkular her şeyden önce aktif ve yaratıcıdır. Aşağı derecede kaybolan uyumun yerine üstün dereceden bir uyum koymuşlardır. Hiçbir tutku mani ile karıştırılamaz. Yalnız bazı tutkular devrelerini tamamladıktan veya kırıldıktan sonra maniye dönüşürler.

e) Tutku bir bakımdan eğilime benzer. Gerçi tutkunun kaynağında daima bir eğilim bulunur. Fakat birçok eğilim bir arada yer alabildiği halde bir tutku başka bir tutkuyla bağdaşamaz. Tutkular kıskançtır, tekellidir. Tek başına bütün bilince hâkim olurlar (2004, ss.258–262).

Bu açıklamalardan sonra Ülken, tutkuları hedeflerine göre sınıflar. Örnek olarak, dinle ilgili olanları verecek olursak o, dini ve dini-siyasi hedeflere yönelik tutkulardan da bahseder. İlahi hedeflere çevrilen tutkuya, dini tutkular diyen Ülken, dini idealde tanrının, tutkunun nesnesi olduğunu belirtir. Hz. Hüseyin, Buddha, Hallâc-ı Mansur, Bâyezid-i Bestâmi, Nesîmi, Batı’da Sainte Ursule, Mme. Guyon, St. Paul vb. gibi mistik denen bu insanlarda tutku öznenin ilahi, dini nesne içerisinde erimesine, nesneden ibaret kalmasına sebep olur. Bundan dolayı, mistiklerde amaç Allah ile birleşmek, Allah’tan ibaret kalmaktır. Panteizm bir teori olmazdan önce dinî bir duygunun sonucu olan bir

ruh halidir. Dini-Siyasi hedeflere çevrili tutkular ise, ilahi amacı yeryüzünde gerçekleştirmeye çalışırlar. Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Musa vb. gibi (2004, s.263).

Ülken tutkuların bu şekillerinden sonra bunlardan farklı olarak onların gelişmelerinin de mümkün olduğunu söyler. Burada tutkular yücelir: “Bir tutkunun yücelmesi daha üstün bir amaç değere çevrilmek üzere ruha düzen vermesi demektir. Böylece, tutku araç değerlerle yavaş yavaş ilişkisini keser; tamamen başkacı ve evrensel olur. Sempati, sevgi ve aşk halini alır” (2004, s.281).

Tüm bunlardan anladığımız kadarıyla söyleyecek olursak, tutku insanı salt iyiliğe yönlendirmez, kötülüğe de yöneltebilir. Yani Ülken’in tabiriyle o, “inşa edici olduğu kadar tahrip edicidir de. Sevginin yaptığını kin yıkar. O sevgi halinde yüceldiği kadar kin halinde de daralır. Birinin yapıcı, birleştirici, yaratıcı gücüne karşı, öteki yıkıcı, uzaklaştırıcı, tahrip edici gücü ile hüküm sürer” (2004, s.279). Fakat Ülken, Aşk Ahlâkı kişiliğine erişmenin ancak müspet manadaki tutku ile mümkün olabileceğini kastetmektedir. Aşk ve tutku, Aşk Ahlâkı’nda sürekli ateşleyici ve kamçılایıcı bir özellik durumundadır.

3.2.5.3. Ârif olmak

Bir tasavvuf terimi olarak ârif, “mânevi tecrübeyle mârifet ve hakikât mertebesine erişen kimse” (Karaman ve ark., 2006, s.30) demektir. Burada geçen mârifet ise “Allah’ın zatı ve sıfatları hakkında şüphe götürmeyecek bir bilgiye sahip olmak demektir. Mârifetin kaynağı kalp, ruh, ilham ve keşiftir. İlmin kaynağı ise, akıl, duyu organları ve nakildir. İlim sahibine âlim, mârifet sahibine ise ârif denir” (Karaman ve ark., 2006, s.409). Hilmi Ziya kitabında bu kavramları kullanır, fakat onlara yeni anlamlar yükler. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Aşk Ahlâkı tasavvufi terimleri kullansa da aslında bir tasavvuf kitabı değildir. İşte ‘ârif’ terimi de Ülken’de yeni anlamına bürünür. Ona göre ârif “bilimle imanı birleştiren kimsedir. O yalnız bilen

değildir, yalnız inanan da değildir. Hepsinin üstünde o, gerçeklerin bütünlüğünü iç ve dış gözü ile görür. Ruhunda hareket ihtiyacı olan daima arayacak ve içinde inanma ihtiyacı olan arifliğe ulaşacaktır” (2004, s.94)

“Ârif hakka ulaşandır. Akıl ile ilke duyguyu birleştirendir. İlimle imanı uzlaştırandır. İdeal ile gerçeği, olanla olması gerekeni, yerle göğü bir kılandır. Ârif çokluğu bilen, birliğe inanandır ve bu çokluğu birlikten çıkarandır. Ârif için tabiattan başka tapacak ve aşktan başka kanun yoktur” (Ülken, 2004, s. 94).

Sosyal, siyasal, ekonomik ya da psikolojik bütün olay veya durumların doğal yasalarla açıklanabileceğini savunan bir yaklaşım olan Natüralizm (Demir ve Acar, 1997), Ülken’in ilk dönem düşünce tarzında o kadar önemli bir yer edinmiştir ki, ona göre arif insan idealine evet, fakat, dine dayanan, tasavvufi bir kökten gelen arif anlayışına hayır..!

Burada dikkat edilecek olursa, Ülken, Panteizm⁸ ya da vahdet-i vücudçuluk olarak da bilinen çoklukta birlik ya da birlikten çokluk felsefesine dayanmaktadır. Fakat Ülken’e göre bu bizim anladığımız manada mistisizm veya panteizm değildir. Ona göre “modern bilimde ‘kendini bilme’, biyoloji, sağlığı koruma, psikoloji vs. yardımıyla kendi varlığına dereceli bir nüfuz olarak anlaşılmaktadır. Mesela psikanaliz insana derinlemesine nüfuz eden bir bilimsel yoldur. Bunlar insanın anlaşılmasında yardım etmektedir. Fakat aşk ahlâkının natüralist bütüncül görüşü bunlardan faydalanmakla beraber, bunların verileri değildir. Çünkü insan bütün bu bilimleri aşmaktadır” (2004, s.295).

Öyleyse bilimlerin birbirini tamamlayan metotlarını insana nüfuz için zorunlu adımlar saymalı ve onları ihmal etmemelidir. Fakat insanın zıt kuvvetler arasındaki

⁸ Panteizm (Vahdet-i Vücutçuluk): Tanrı ile diğer varlıkların iç içe olduğunu, ne tanrının diğer varlıklardan aşkın bir yönünün bulunduğunu, ne de tek tek varlıkların birer tanrı olduklarını, buna karşılık varlığın bir bütün olarak tanrı, varlıkların da onun birer açılımı olduğunu kabul eden tanrı anlayışı (Demir ve Acar, 1997, s.179).

çatışmalar ve yeni yaratışlarla geliştiğini göz önüne alarak bu bilimlerin açılarını birbirinden habersiz bırakmamalıdır (Ülken, 2004, s.295). Ülken’e göre “karşılıklı etki ve karşılıklı bağıllık sürecinin ötesinde asıl yaratış ve oluş halindeki insani varlıkla karşılaşırız. İşte burada ona nüfuz için elimizdeki bilim metotları veya onların sentezi yetmez. O zaman insani varlığa ‘Âriflik’ gözü ile yani insanın bütünlüğünü parçalardan bilimlerin cephe görüşlerinden önceye koyan bir gözle bakmalıyız. Burada ‘Âriflik’, eski anlamından farklı olarak, insani varlığın bütünlüğüne, âlem içindeki yeri bakımından bakma tarzı olarak anlaşılmalıdır” (2004, s.295).

3.2.6. Aşk Ahlâkı’na Giden Yolda Engel Vasıflar

3.2.6.1. Korku

Korku, “gerçek ya da beklenen bir tehlike ile yoğun bir acı karşısında uyanan ve coşku, beniz sararması, ağız kuruması, yürek ve solunum hızlanması gibi belirtileri olan, ya da daha karmaşık fizyolojik değişmelerle kendini gösteren duygudur” (Enç, 1974, s.110).

Böyle bir tanıma rağmen “psikologların korkunun tanımı, muhtevası ve çeşitleri üzerinde fikir birilikleri yoktur. Ancak onların korkunun belirlenmesine yönelik bazı temel noktalarda birleştiklerini de görmekteyiz. Öncelikle korkunun psikolojik ve fizyolojik cephelerinin bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Psikolojik anlamıyla korku, bir insanın bir acı ve olası bir kötülüğü yeğin ve sürekli olarak tasarımından doğan duygusal tepkisinden ibarettir” (Yapıcı, 1997, s.227).

Korkuda “kişinin yaklaşan bir tehlikeyi hissetmesi ya da öyle kabul etmesinden yola çıkarak, kendini güvelikte hissetmemesi durumu vardır. İnsanlar tabiat içinde güçsüzlüklerinden ve zayıflıklarından ötürü bu duyguyu yaşarlar” (Adler, 2003, s.282).

Ülken, korku türlerini tahlil ederek bunun ahlâkla ilişkisini inceler. Onun tanımında korku, “şuurun uğradığı birden saldırış önünde kendi başına kalmasının verdiği ürküntüdür. Korkuda biz dış etkenlerden aldığımız elemelerde kendimize çekiliriz ve yalnızlığımızdan dehşet duyarız. Korku, Kierkegaard’ın dediği gibi, yokluk önündeki baş dönmesi, yokluk ürküntüsü değildir. Tersine varoluşumuzun yalnızlığının, başka varolanlarla her türlü ortaklığın kesilişinin verdiği ürküntüdür... Biyolojik veya metafizik korkuda acı şuurunu organizmayı sığınmaya, acıdan kurtulmak için başkalarına tutunmaya götürür. Fakat bu sığınma kendinden geçme gibi hakikî bir birlik değildir. Sırf yalnızlığın ve terk edilmiş olmanın ürküntüsü içinde bulunmaktır. Panik veya dehşet hallerindeki birbirine sığınma da kendinden geçmenin ortaklığından çok farklı bir yaklaşım doğurur. Bu dehşet halinde duyular ani olarak durdurulur, sanki felce uğrar. Bunu için her korku ve dehşet, eğilimler üzerinde bir baskı görevini görür. Eğilimlerin itilmesiyle organizma disipline girer. Hafızayla beslenen korkunun insanda ilk ahlaki fren olması bundandır” (2004, s. 301–302).

Görülüyor ki, Ülken, korkunun tanımını yapmış ve değişik korkulardan yola çıkarak insanın ahlâklı davranışlar sergileyemeyeceğini söylemiştir. Çünkü korku bir anda ortaya çıkar ve insanın duygularını felce uğratar. Bu da insanın iradî davranışlar sergilemesini önler. Böylece insan ahlâki davranışlar sergileyemez. Ülken’e göre insan korkularının önüne geçmeli ve korktuğu için yapmamalıdır. Ona göre “Allah korkusunu aşan Allah’a ulaşmıştır” (2004, s.84).

Ülken, ahlâk ve korku üzerine şu ifadeleri de kullanarak konuyu kapatmıştır. “Korku üzerine ahlâk olmaz. Cehennem korkusu ve kılıç korkusu, Allah korkusu ve kanun korkusu eğer bizi düzeltecekse, bu düzelmenin gözümde hiçbir değeri ve insani ahlâk ile ilişkisi yoktur” (2004, s.101). Böyle bir korku Ülken’in düşüncesinde kişiliğin kaybolması demektir.

Yalnız burada Yapıcı'nın ifadelerine katılmamak mümkün değildir. O, Ülken'in aksine Allah korkusuna farklı yaklaşır: "Allah korkusu diğer bütün korkulardan farklı bir nitelik arz etmektedir. Öncelikle bu korku salt bir korku hadisesi değildir. Diğer bir ifadeyle o, hayranlık ve saygıya dayalı bir korkudur. Öyleyse bir mü'minin Allah'tan korkması onun ferdi güvenliğini tehdit eden nesnelerden korkmasına benzemez. Esasen bu, inananın Allah'a saygısı, hatta O'na olan sevgisi ile de yakından ilişkili bir korkudur" (1997, s.229). O halde diyebiliriz ki Ülken'in burada bahsettiği Allah korkusunun, en azından bütün insanlara umumileştirilmesi mümkün gözükmemekle beraber diğer korkuların insanın güvenlik ihtiyacından kaynaklandığını ve Ülken'in bu konuda yaklaşımının doğru olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.6.2. 'Desinler' Ahlakı (Gösteriş, Riyakârlık)

Aşk Ahlâkı'na giden yolda, kişiyi yolundan alıkoyacak vasıflardan biri de 'desinler ahlâkı'dır. Aslında burada Ülken'in kastettiği şey gösteriş yani riyakârlıktır. Dini bir kavram olarak riyâ ise "sırf Allah rızası için yapılması gereken davranışları, kendini beğendirmek ve insanlara göstermek amacıyla yapmak demektir" (Karaman ve ark., 2006, s.560).

Ülken'e göre hiçbir şey 'desinler' amacıyla yapılmamalıdır. Dünün ve bugünün toplumları yalnız 'desinler' ahlâkına inanıyorlar. Öyle ki bu davranışlar erdemli olmak için değil öyle görünmek için yapılmaktadır. "Herkesin ona iyi demeleri için yapılan her şey de gösteriştir. Eğer bir zümre için feragat gösteriliyorsa, bu mutlaka 'bak ne babayiğit adam' desinler diyerdir. Olmamak, fakat görünmek onlar için yeter. 'Desinler' ahlâkında olan kimse hakka, adalete, iyiliğe, şefkate inandığı için değil, zümresi onu takdir etsin, onur kazansın, büyük görünsün diye bunları yapar. 'Desinler' ahlâkı riyakâr, bencil ve çıkar düşkünü bir ahlâktır. O kadar çıkarlarına esirdir ki, gerekirse en

geri toplumun mevhumelerine bile uyarak, ‘erdemli desinler’ diye, o hayatı taklide razı olacaktır. İşte buna karşılık ise, insanlığın bu aşağı devresinden büsbütün kurtulmuş, onlarla bağlarını kesmiş olan sevgi ahlâkı vardır. Sevgi ahlâkı, özgürlük ahlâkıdır. Kölelikten nefret eden, hiçbir kuvvete ve hiçbir insana ibadet etmeyen ahlâktır” (2004, s.108).

Ülken burada, sevgi ve aşk ahlâkına ulaşmış, ‘desinler’ ahlâkından bağlarını tamamen koparmış olarak insanlığı gerçekleştiren bir İslâm büyüğünü örnek verir: “Dönemin en büyük ruhu ve birliğin büyük aşkı gözlerini dünyaya kapamış; halktan onun yerine bir imam ve kutup seçilmesi günü gelmişti. Bir gece sabaha kadar bütün hak âşıkları dua ile rahmet secdesine kapandılar: Yarabbi! Mertebelerin en büyüğünü bana nasip et. Beni bu lütfundan yoksun eyleme, dediler. İçlerinde servetini halk uğruna feda etmiş Karunlar vardı. Gizli ve açık bütün fenleri bilen âlimler vardı. İlmin ve fazlın rütbesini yedi ceddinden nakleden kâmiller vardı. Fakat onlardan hiçbirisi hakkın kapısında makbul olmadı. Ve Bağdatlı bir marangoz ustası devrin imamı ve kutbu nasb edildi. Çünkü o gufrân gecesinde, bütün eller bir çıkar dileği ile göğe yükseldiği zaman, yalnız o, Allah’tan şöyle niyaz etmişti: ‘Yarabbi! Bu aciz tenime öyle nihayetsiz yanma iktidarı ver ki, bütün günahkârların, sapıklıkta ve gaflette kalanların yerine cehenneminde ben yanayım’, aşk ahlâkı diye buna derler, bu menzile erenler, insanlığı gerçekleştirenlerdir” (2004, s.109).

Ülken, buna benzer örnekleri Mesnevi’den ve Uygurların Budist oldukları sırada yazılmış olan Maitepia Semita adlı eserlerden verir.

Gösteriş, riyakârlık, aslında İslam ahlâkında kabul edilmeyen kavramlardır. Çünkü bir ayette (Bakara, 264) gösterişin, yapılan ibadet ve güzel amellerin sevabını ortadan kaldıracağı belirtilerek bu davranış tenkit edilmiştir.

Yeniden Ülken'e dönecek olursak ona göre kişilik bilincine dayanan Aşk ahlâkına ulaşmak için ahlâkın geçtiği aşamalar şunlardır:

1. **Organizma Ahlâkı:** Cinsel yasaklar üzerine kurulur. Vahşilerin tabularından, şiddetli cinsi yasaklarından başlar ve zamanımız toplumlarında, ahlâkın temeli olarak yalnız cinsel iffet meselesini gören görüşlere kadar gelir.
2. **Desinler Ahlâkı:** Bireysel övünmenin değerlere ayna görevini gördüğü erginlik ahlâkıdır ki, toplumların da aynı suretle erginlik hayatını temsil eden böyle bir ahlâktan geçtikleri veya içinde bulundukları görülür.
3. **Doğruluk Ahlâkı:** Sevgi ve tutku üzerine kişilik bilincinin gelişmesinden doğan cüret duygusu üzerine dayanır (2004, s.311–312).

Ülken'in burada hedeflediği şey, doğruluk ahlâkına ulaşmış fertlerden oluşan bir toplumdur. Çünkü organizma ahlakı yalnız bedensel yasakları içerdiğinden bunun diğer insan davranışlarına bir katkısı olmayacaktır. 'Desinler' ahlâkı da uzak durulması gereken gayri ahlaki bir durumdur. Burada samimiyetten yoksun, içselleştirilmemiş bir ahlak söz konusudur. Oysa kişilik bilincinin gelişmesiyle oluşacak doğruluk ahlakı, hiçbir güce ve duruma göre şekil almayan, bencil ve çıkarıcı olmayan, insanın özgürlüğünü gerçekleştireceği sevgi ahlâkıdır.

3.2.6.3. Dedikodu

“Aşk ahlâkına ermiş insanlar tembelliğin çukurundan kurtulmuş kimselerdir.” İşte Ülken burada dedikoduyu tembelliğin doğurduğu bir hastalık olarak görür. “Akşam, basık damlarda onun beslediği yetişkin kurtlar insan kalbini kemirmek için başbaşa verir, toplanırlar. Sokak başlarında ve kahve peykelerinde, gölgesinin takibinden kurtulmak için karanlık köşelerde dedikodu ocağını yakıp, hile kazanını kaynatırlar” (2004, s.203). Ülken, Aşk Ahlâkı'nda baştan sona sürekli bir çalışma, iş aşkından

bahseder. İnsan bu iş ahlakını kazanamazsa tembelliğin getirdiği sonuçlara katlanacaktır. Dedikoduyu da bu bağlamda değerlendiren Ülken, dedikodunun bir maraz olduğunu ifade eder; “Dedikodu ne tatlı bir hastalıktır! Alışan onu asla bırakmak istemez. Öyle cazip aldatıcı bir kapandır ki, şikâyet edeni az sonra kendisine esir eder. Bir an gelir ‘bu uğursuz alışkanlığı bırakınız!’ diye halka öğüt verirken, onun zevkine kapılıp yeniden bir zavallıyı tuzağa koymak için hazırlık yapılır. Herkes onu yerer, fakat yerer ve kötülerken, bilemeden, farkına varmadan yine bütün işi bir yeni av bulmak ve bir insanı çekiştirmektir” (2004, s.204). Demek ki, dedikodunun yanlış bir şey olduğunu savunan insanlar bile bu hastalığa yakalanabilmektedir. Çünkü onun özünde insanın haz duygusuna hitap eden bir özellik bulunmaktadır. Öyle ki Ülken’e göre “dedikodu tatlıdır; fakat içinde öldürücü zehirler saklayan bir yemiş gibi tatlı! Dedikodu masumdur, fakat koynunda yılan besleyen bir güzel kadın gibi masum! Sakın bu sahte yüzlü ahlâk ucubesine kendinizi kaptırmayınız” (2004. s.204).

Burada şunu söylemek gerekir ki Aşk Ahlâkı hemen birçok konuda İslâm Ahlâkına yaklaşmaktadır. Çünkü dedikodu İslâm ahlâkında kabul edilmeyen vasıflardan biridir. Ve iyi bir Müslüman bu hastalığa karşı uyanık olmalıdır. Hucurât Suresi 12. ayette gıybet (dedikodu) yasaklanmış, gıybet yapmak bir müslümanın ölmüş bir din kardeşinin etini yemesine benzetilerek bu davranıştan sakındırılmıştır.

3.2.6.3. Yalan

Yazara göre “yalan bir ahlâki düşüklük belirtisidir. Bu dedikoduyla birlikte ortaya çıkar ve bütün kötülüklerin anasıdır. Oraya hakikat tohumu atılır, oradan iftira çiçeği alınır. Yalan tabiata isyan etmek ve birliği baştan çıkarmaya çalışmaktır. Bütün günahlar yeryüzünden kalksa, yalan cehennemi doldurmaya yeter. Ve insan yalandan vazgeçmeyi kabul etse bütün günahlar ve kötülükler kendiliğinden ondan uzaklaşır. Çünkü yalan söyleyen ve yalanı her ne bahaneyle olursa olsun kabul eden kimse bütün

kötülükleri örtmeye güçlü demektir. Ve yalan söylemeyen, yalandan bir afet gibi kaçınan, bütün kötülüklerden kaçarak, sonunda en doğru en iyi insan olacaktır” (2004, s. 205).

Görüldüğü üzere Ülken, yalanı bütün kötülüklerin merkezine koymaktadır. Fakat daha da önemlisi yalanı organizma ile toplum çatışmasının bir eseri olarak görmesidir. Ona göre yalan “sahte hayatın ve ahlaksızlığın doğuşudur. Hastalıklı bir şuur içinde masum bir masal uydurma olarak başlayan yalan, normalleşen bilinçte faydacı bir amaca çevrildiği zaman ahlâksızlığın tohumu olur. Yalan ve sahte hayat insanın ömrü boyunca olduğu kadar, insanlığın ömrü boyunca da derece derece değişen bir rol oynamaktadır. Vahşi toplumların ayinlerine bakacak olursak, onlarda marazi bilince benzer pek çok manzarayla karşılaşırız. Fakat onların mitolojik zihniyetleri ile çocuğun masal uydurması, henüz ahlâksızlık ve sahte hayatın meydana çıkmasına elverişli değildir. Ancak insanların kendilerini zümre ile iç içe yaşamaktan kurtararak içlerine çekilebilecekleri, gizlenebilecekleri bir hayat şekline elverişli olan bir uygarlık seviyesinde yalan ve sahte hayat doğmaya başlar. Gerçek ile görünüş, gerçek insan ile onun maskesi birbirinden ayrılmaya başlar. İnsan başkalarına karşı asıl kimliği ile değil maskesi ile çıkar. Romalılar tiyatrolardaki bu maskelere *persona* diyorlardı. Bunun için *personne* ve *personnage* kelimeleri de başlangıçta ‘maske’ yani dış görünüş anlamlarında kullanılmıştır” (2004, s.306).

Önceleri hastalıklı bir bilinç halinde veya çocuğun masalında ortaya çıkan yalan, Ülken’e göre ahlaksızlık ve sahte hayat olarak değerlendirilmez. Ancak ne zaman bilinç normalleşir de yalanı ulaşacağı bir menfaate maske olarak kullanmaya başlarsa işte bu yazara göre ahlaki olmayan bir davranıştır.

Ülken’e göre yalan öyle bir zehirdir ki, söyleyenle kabul edeni aynı zamanda öldürür: “Yalancı tabiatın en güçsüz fakat en kuvvetli yarattığıdır. Yalan aczin kudret önündeki silahıdır, noksanlığın olgunluk karşısındaki dayanağıdır. Aciz, yalanla

eksikliğinin intikamını alır, tabiatın kendi esirgediği şeyi onunla tamamlar. Hiçbir bahane yalanı meşru kılamaz. Latife bu çirkin ejderin gülümsemesi, ‘kitabına uydurmak’ onun sahte ve hileli hikmetidir” (2004, s. 205).

Fakat bununla birlikte Ülken’e göre yalanın söylenebileceği ve gerekli olduğu yerler de vardır: “Haydutların takibinden kaçarak evinize sığınan masumu insanlık adına koruyunuz ve size onun hakkında sorulduğu zaman, görmedim, deyiniz. Çünkü zulüm karşısında insanlığı korumak en büyük erdemdir” (2004, s.206). Öyleyse onun anlayışında insanlığı ve vatani korumak söz konusu olduğunda yalan gereklidir.

Yalan İslâm dininde kabul edilmesi hiçbir şekilde mümkün olmayan gayri ahlakî bir davranıştır. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber yalan söylemenin münafıklığın üç alametinden biri olduğunu belirtmiştir (Nevevî, s.185).

3.2.6.3. Gurur Kibir ve Haset

Ülken, Aşk Ahlâkı’nın birçok yerinde telkinde bulunurken gurur ve kibirden uzak kalınmasını ister. Çünkü gurur ve kibir üstün değerlere gidişte en büyük engeldir. Bunun karşısında ise yine sevmek vardır: “Kibri olanlar, dünyayı kendilerinden ibaret sayanlar, fakat gerçekte hiçbir şey olmayanlardır. Dünyaya boşu boşuna gülüp gittiklerini unutarak her şeyin kendileri için olduğunu vehmedenlerdir” (2004, s.207).

Ülken’e göre kibirli insan kendi kendine yettiğini zanneden kimsedir. Hâlbuki böyle düşünen birisi büsbütün eksiklik içinde kalmaya mahkûmdur. Öyleyse yazara göre burada gurur ve kibirle birlikte bir hastalık daha ortaya çıkacaktır ki o da hasettir. Çünkü kibirde, kendinden başkasına muhtaç olmama ve her şeyin üstesinden gelme duygusu hâkimdir. “Oysa kibirli, saygının ve takdirin ve alkışın yalnız kendisine ait olmasını utanmadan isteyecektir. O kudretliyi kıskanacak ve erdemi hasetle karşılayacaktır. Kibirli, her şeyi hoş görecektir ve herkese kendinden aşağı bakacaktır.

Fakat yalnız sevmesini ve kendini feda etmesini bilen insanlara haset edecek, onları asla affetmeyecektir. Çünkü o, herkesi aşacağını yalnız onların karşısında güçsüz kalacağını bilir” (2004, s.209).

Kibir ve haset Kur’ân ayetlerinde de sık sık yerilen bir davranış olmuştur. Nitekim İsrâ Suresinin 37. ayetinde; “Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma. Çünkü sen (ağırlık ve azametinle) ne yeri yarabilir ne de dağlarla ululuk yarışına girebilirsin” denilerek, insan alçak gönüllü olmaya davet edilirken aynı surenin 38. ayetinde ise bunun Allah katında sevimsiz bir davranış olduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber de bir hadisinde “Hasetten sakınınız. Çünkü ateş odunları nasıl yer bitirir ise, haset de iyilikleri öyle yer bitirir” buyurarak bu konuda müslümanları uyarmıştır (Nevevi, s. 864).

Bu davranışın psikolojik olarak insanı nerelere sürükleyeceğini tartışan Adler ise; “Bunun ucu bucağı yoktur. Peri masallarında olduğu gibi, boş gururlu insanların göstermiş oldukları şiddetli çabalarda da güçlü olmak için gösterilen gayretlerin Tanrı’ya benzeme idealine ulaşma isteği şeklinde ortaya çıkmış olduğunu görmek çok ilgi çekicidir. Boş gururlu bir insanın (en aşırı durumlarda) sanki tanrı imiş gibi hareket ettiğini, kendisini tanrı’nın vekili imiş gibi gördüğünü, ya da yalnızca tanrı’nın gerçekleştirebileceği istekler ve dileklerde bulunduğunu görmek için uzun uzun araştırmaya gerek yoktur. Tanrı’ya benzemek için gösterilen bu çaba, boş gururlu bir insanın her türlü faaliyetinde kendini gösteren ve kendi kişiliğinin sınırlarına taşma isteğine kadar varan bir eğilimin en aşırı şeklidir” (2003, s.221–222).

Görüldüğü üzere küçük bir olay karşısında övünmenin insanı götüreceği durum, onun neredeyse tanrılık iddiasında bulunmasına kadar gidebilmektedir. Böyle bir durum ise aşk ahlâkının reddettiği bir davranıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Ülken'in *Aşk Ahlâkı* adlı eseri dışarıdan bakıldığında yer yer bir tasavvuf eseri olarak anlaşılabilir da onun satır aralarında dine karşı olumsuz bir yaklaşım söz konusudur. O, bu eserinde hümanist bir tavır içindedir. İdeal insanı anlatırken onu dinden uzak tutmaya çalışır. Fakat dini terminolojiyi hele de tasavvufi çizgiyi kullanmaktan çekinmez. Aşırı bir çalışma arzusu ve tabiat sevgisi vardır. Şu cümle Ülken'in o günlerdeki düşünce yapısını ortaya koymaktadır: “*Ârif için tabiattan başka tapacak ve aşktan başka kanun yoktur.*”

3.3. Tasavvuf Psikolojisi

Bu bölümde genel olarak tasavvuf hakkında bilgi verildikten sonra, Hilmi Ziya Ülken'in konuyla ilgili görüşleri makalelerinin yazılış tarihi göz önünde bulundurularak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İlk olarak Anadolu'daki mistik yaşantıları ele alındıktan sonra sırasıyla Ülken'in Tasavvuf Psikolojisi üzerine yazdıkları değerlendirilmiştir.

3.3.1. Tasavvufa (Mistisizm) Genel yaklaşımlar

Dini hayatın bir türü de Tasavvûfi yaşayıştır. Bu yaşayış türüyle Tasavvuf Psikolojisi ilgilenmektedir. “Tasavvûfi yaşayış, en içten duyulan dini yaşayışlardan sayılmaktadır. Böyle bir yaşayış türü, dini hayatta normal ve sağlıklı olarak görülmektedir. Tasavvûfî hal diye nitelendirilen bütün dini ayinler, bunlara ait davranış teknikleri ve tezahürleri psikolojik değerlendirmeye tabi tutulabilirler. Vecd, istiğrak, riyazet, zühdt, çile, itikâf vb. haller tasavvûfi yaşayış hallerinin başlıcalarıdır” (Yavuz, 1982, s. 93 -94, Armaner, 1980, s.10). Ve bütün bu hallerin incelenmesi işini Din Psikolojisi üstlenmektedir. Din Psikolojisi “Tasavvuf Psikolojisi” alt başlığıyla konuyu derinlemesine tahlil etmektedir. Biz de Ülken'de dini hayatı araştırma konumuz olarak

seçtiğimiz için Ülken'in konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Fakat önce tasavvuf ve mistisizm üzerine değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

Tasavvuf'a mistisizm diyenler de vardır. Bunlar mistik yaşayışı değişik şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır. Topçu'ya göre mistisizm, "dini yaşayışta en yüksek merhaleyi teşkil eder; ruhun içten ve doğrudan doğruya Allah'la birleşmesinin mümkün olduğunu kabul eden doktrindir" (1995, s.31). Ya da mistisizmi "bireye, sıra dışı ve özel yoğunluk biçimlerinde yeni; özellikle de dini içeriklere sahip idrak ve bilgilerin aktarıldığı tecrübeler bütünü" (Holm, 2004, s. 63) olarak tanımlayanlar da vardır. Güngör'e göre "tasavvuf İslâm mistisizminin adıdır. Hristiyan mistisizmi, Yahudi mistisizmi, Hindu mistisizmi olduğu gibi İslâm mistisizmi de vardır. Ve biz buna Tasavvuf diyoruz (1996, s.15). "Hepsinde amaç aşkın varlığa ulaşmak, onda yok olmaktır. Ya da Budizm'de olduğu gibi mutlak olgunluğu yakalamak, yani Nirvana'ya varmak (yokluğa ulaşmak) tır. Bunun için nefsi terbiye etmek, kalbi temizlemek, ruhu yüceltmek ve buna ulaşmak için mücâhede ve çilelere katlanmak, çeşitli dinlerdeki mistisizmin ortak yönleridir ve tasavvufta da vardır. Ancak şüphesiz dayanılan dini esaslarda ve başvuru metotlarında farklılıklar olduğu bir gerçektir. Fakat ruhî bir disiplin olarak ele alınınca bütün dinlerdeki ruhani hareketleri mistisizm altında toplamak mümkündür" (Peker, 2000, s.180). Bazı araştırmacılar da mistisizmin batı kaynaklı olduğunu belirterek bunun İslâm Tasavvufu'nun mukabili olamayacağını belirtmişlerdir (Pazarlı, 1972, s.158).

Ancak bizim buradaki amacımız tasavvuf ve mistisizm ilişkisini tartışmak değildir. Biz burada Hilmi Ziya Ülken'in tasavvufa Din Psikolojisi açısından yaklaşımının ne olduğunu öğrenmek istemekteyiz.

Ülken'in konuya yaklaşımı diğer konularda olduğu gibi değişimler göstermiştir. Önceleri katı bir materyalist psikoloji savunucusu olan Ülken, daha sonraları bu tutumunu bırakmıştır. Konuyla ilgili ilk değerlendirmelerini *Anadolu'da Dîni Rûhiyât*

Müşâhedeleri (1924) başlığı altında kaleme aldığı yazılarında görmekteyiz. Bundan sonraki düşüncelerini ise Ülken 1946'da kaleme aldığı *Tasavvuf Psikolojisi* adlı makalesinde yayınlamıştır. Biz bu makalelerin yazım tarihi sıralamasına sadık kalarak onun konuyla ilgili düşüncelerini aktaracağız.

3.3.2. Anadolu'da Dini Ruhiyât Müşâhedeleri

Hilmi Ziya Ülken'in Anadolu'daki bazı Türk mistiklerini ele almaya başlaması, onun Alevilik-Bektaşılık araştırmaları üzerine ortaya çıkmıştır. O, daha ziyade Sosyoloji araştırmaları için bu konuya yönelmiştir. Ülken'in bu yazıları kuşkusuz Din Psikolojisi'nin araştırma alanına girmez. Fakat bu yazılar içerisinde onun Din Psikolojisi'nden faydalandığını da görmekteyiz. Çünkü bazı Anadolu mistiklerini anlattığı yazısında o, bu kişilerin inanç dünyasını anlamaya ve ortaya koymaya çalışmıştır. Ülken'in bahse konu olan yazısı, *Mihrab Mecmuası* adlı derginin 13. ve 14. sayılarında yer almıştır. Ve *Anadolu Tarihi'nde Dini Ruhiyât Müşâhedeleri* adını taşımaktadır.

Ülken, W.James'in "Marazi haller, zihni hayatın bazı unsurlarını, her zaman kendilerini çevreleyen diğer olaylardan tecrit ederek, bizzat gözlememize yardımcı olurlar. Bedenin teşrihinde mikroskobun gördüğü vazifeyi bunlar ruhun teşrihinde görürler" sözüne dayanarak son devir psikologlarının marazi şuura önem verdiklerini ifade eder ve buradan yola çıkarak ilkel cemiyetlerdeki "sihir" olayını tahlile girişir (1924, http).⁹

Ona göre sihir, vecd halinin en yüksek derecede ortaya çıktığı bir alandır. "Sihirbaz, ağzından köpükler gelen, gözünün önünden hayaletler geçen, dimağı

⁹ Buradan sonra Ülken'in *Anadolu Tarihi'nde Dini Ruhiyât Müşâhedeleri* adlı internetten alınan makalesinin adresi (1924, http) şeklinde verilecektir.

girdaplar içinde dönen, hissi, cerrahi bozukluklar gösteren bir adamdır. Ve bu çoğu zaman, menasik ile uğraşan birinin kazandığı bir alışkanlıktır. Müstakbel sihirbaz bir ormana çekilir. Uzun müddet orada münzevi bir hayat geçirir. Daima vecd anlarının ortaya çıkardığı ruhi ve duygusal hazlanmalar, sürer gider. Bu dini hal, özellikle dış âlemle temas kesildikten sonra daha derin bir şekilde sihirbazın üzerinde kendini gösterir. Nihayet onun tabiatını ve şahsiyetini derinden derine değiştirir. Sihirbazın yeni bir hayatı vardır. Eski hayatı artık bitmiştir” (1924, [http](#)). İşte, ona göre mistiklerin bu hali, onların ilkel kabile sihirbazlarının halleriyle uyumunu ortaya koyar. Çünkü aşağıda geleceği gibi Ülken, bazı Türk mistiklerinin hallerini ortaya koyarken ilkel kabilelerin sihirbazlarını hatırlatır. Fakat ona göre bunlar birer misaldir fakat bütün bir İslâm mistiklerine teşmil edilebilir.

3.3.2.1. Barak Baba ve Geyikli Baba

Ülken, Barak Baba denilen bir mistikten bahseder. Ülken’in bu kişiyi anlatmasındaki maksat onun ilkel dönem kabile sihirbazlarını anımsatması ve müslüman olarak bilinmesine rağmen genel halinin hiç de İslâm’la bağdaşmadığını ortaya koymaktır. O, bu kişiyi, acayip kıyafetler giyen, normal olmayan, bazı hayvanlarda görülen hareketleri yapan anormal bir kişilik olarak tanıtır: “Barak Baba namıyla meşhur bu zât, hulûl inancına sahip, ahireti inkâr eden bir mülhit idi. Farzları ve haramları inkar edip esas farzların Ali sevgisi olduğunu belirtirdi. Barak Baba daima cezbe halinde bulunan, uzun süre itikâfa çekilerek züht ve takva içinde perhizkâr bir ömür sürdükten sonra, az yiyip içmek ve müskirat adına ne varsa kullanan bir ‘derviş-i ilahi’dir. Baba, bütün sufiler gibi vecde geldiği zamanlarda da eksik, manası müphem birçok cümleler, kırık mısralar sarf ederdi” (1924, [http](#)).

Ülken, bu kişi hakkında Şakâik-i Nûmâniye adlı esere dayanarak şöyle der; “Meşhur arif billâh bir şeyhtir. Geyiğe binerek dolaşırdı...” Bu kısa tanımdan sonra

Ülken bunlarla ilgili silsilenamelerde gizlenen bazı gerçekleri ortaya koyduğunu ifade eder; “Orhan Gazi’nin Geyikli Baba’ya vakfetmiş olduğu emlakla beraber hediyeleri vardı. Bunlar iki küp rakı ve iki küp şarap idi. Bu hal “kibâr-ı evliyâullâh’tan” telakki edilen birçok sûfide de aynı bağımlılık şeklinde görülmektedir” (1924, [http](#)). Ülken, burada Geyikli Baba’ya ait olduğunu zannettiği bir mısrayı ele alır;

“Gel gidelim Şirvan’a derman arayı cana

Derman bulunmaz imiş yârinden ayrılana

Erilmez yâre bî-yâr olmayınca cihan ki halkı ağyâr olmayınca

Hakîkat âlemine yol varılmaz bir mülkten külli bîzâr olmayınca” (1924, [http](#)).

Ve Ülken şu yorumu yapar: “Nasût (bu dünya) âlemin ‘yâr’inden fariğ olmadan, lâhutun ezeli ‘yâr’ine kavuşmak kabil olmayacağını söyleyen şeyh, bu yola ancak ‘dünya’ mülkünden feragat ile varılabildiğini anlatıyor. Şarap ve rakı ile ülfeti, hükümdar tarafından tasdik, hatta terviç edilen babanın, bu zahidâne tavsiyesine ne demeli? Bu nokta, bize sihri hayatta züht ile bu aşırılıkların ortaya çıkması için her ikisinin de müteakip amiller olduğunu gösteriyor” (1924, [http](#)).

Ülken, hemen hemen her tarikat mensubunun, şerîat, tarîkat, mârifet, hakîkat diye dört yoldan geçmek mecburiyetinde olduğunu söylüyor: “Birinci kademedede yalnız dinin erkân ve akaidini tatbik eden mürebbiye, ikinci kademedede kendisinde alışkanlık ve tekrarın ortaya çıkardığı vecdi meydana çıkarmak için ‘tesbih’ ile meşguliyet, üçüncü kademedede harekete geçen sinirsel, duygusal (asabi) uyarı (tembih), onu belirli bir yöne doğru yönlendirmek için ‘perhiz ve zikir’ ile ülfet, nihayet dördüncü kademedede vusûle mazhar olan derviş, bozuk bir cümle-i asabiye (sinirlerin tümü, tüm ruhsal haller), parçalanmış bir irade ve ihtiras ile vecd ve istiğrak haline gelir. İşte eski sihirbazın ve yeni nevropatinin teşekkülü” (1924, [http](#)). Anladığımız kadarıyla Ülken bu tahlilinde,

bir mutasavvıfın Allah'a ulaşmak, hayatına çeki düzen verip ruhi itminana ulaşmasını, bir ruh hastalığı, bir nevropati olarak görmektedir.

3.3.2.2. Hacı Bektâş-ı Veli

Hacı Bektâş-ı Veli (öl. Miladi 1271) Horasan'lıdır. Anadolu'ya göç ederek bugünkü Hacıbektaş'a yerleşmiştir. Bektâşiye adıyla onun ölümünden sonra ortaya çıkan tarikat, özellikle Anadolu'da ve Rumeli'de yayılmıştır (Kara, 2005, s.64).

Ülken, bu makalesinde (1924, <http>) Hacı Bektâş-ı Veli'nin kısa bir biyografisini vermeye çalışır. Onun eseri olduğu iddia edilen kitaplardan bahseder. Hacı Bektâş-ı Veli'nin nasıl biri ve kim olduğu üzerindeki tartışmalara değinir ve bunlar üzerinde etraflıca durur. Ülken burada da şeyhin (Bektâşilik'te bir şeyhin) 'mey' (içki) ile hem dem olduğunu vurgular. O'na göre Hurufilik akâidi Bektâşiliğe bulaşmıştır ve müskirat bundan sonra burada yaygınlaşmıştır. Ülken buradan yine ilkel kavimlerin sihri hayatına, ayin ve menasikine gider. Ve kabilelerde içkinin ve sihrin, ayinlerin bir sonucu olduğunu söyler. Senenin belirli gün ve zamanına ayrılan bu şeyler, o vakit gelince mebzul miktarda kullanılırdı. Fakat Hacı Bektâş-ı Veli bütün din mücedditleri ve inkılâpçıları gibi sihri hayat için mubah olan birçok şeyi yasakladı. Fakat ilginçtir ki Ülken'e göre bu yasaklar şer'iat ve tarîkat makamlarına münhasırdır. Bu aşamalardan geçerek 'ölmeden önce ölünüz' sırrına eren derviş için yasağın sınırı genişlemiş hatta belki kalkmıştır. Ve nitekim onun (H.Bektâş'ın) zâhirde hiçbir İslâmi kuralı yerine getirmedeği, dış görünüşe önem vermediğini anlatıyor.

Şurası bir gerçektir ki Ülken, bu yazdıklarını daha sonra aşağıda aktaracağımız "Tasavvuf Psikolojisi" adlı eserinde iyiden iyiye yumuşatmıştır. Her ne kadar o bu eserinde de mistiklerin halleriyle ilkel kabile sihirbazlarının hayatını karşılaştırıp, aynı sonuçlara ulaşsa da, bazı farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim o sonraki görüşlerinde Freud'un bilinçaltı teorisinden esinlenmiş, ayrıca tasavvufu İslâmi

kaynaklara dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Ülken'in yukarıda geçen görüşleri haliyle onun bu yıllardayken, (1924 ve civarı) natüralist ve hatta materyalist psikolojiden etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca o Anadolu'daki birkaç mistiğin anormal yaşayışlarını bütün bir İslâm tasavvufuna teşmil etmiştir. Her ne kadar İslâm'da zahirde Kur'ân ve Sünnet çizgisi dışına çıkan mistikler olmuşsa da İslâm mutasavvıflarının çoğu Kur'ân ve Sünnet dışına çıkan mistik yaşantıyı kabul etmemiş ve dışlamışlardır.

3.3.3. Ülken'in Tasavvuf Psikolojisi

Bu bölümde Ülken'in Tasavvuf'a dair düşüncelerinin uzunca yer aldığı *Tasavvuf Psikolojisi* (1946b) adlı makalesini inceleyeceğiz. Başta şunu söylemenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Hilmi Ziya Ülken'in konuya dair bütün bir makalesini incelediğimizde aslında artık bugün herkesin bildiği bazı bilgiler dışında yeni bir şeyin olmadığıdır. Freud'un kişilik kuramından etkilenen yazar, görüşlerini bu temel üzerinden açıklamaya çalışmıştır. O, Tasavvuf'un inanan insanın içinde yaşandığı haliyle ele alınmasını ifade etmiş, anlatılan, menkıbelere dönüştürülen hayatların bilimsel bir öneminin olamayacağını belirtmiştir. O, ayrıca tasavvuf'un inanan insanın ruhuna inmede önemli bir yol olduğunu ve bundan psikolojinin faydalanması gerektiğini ifade etmiştir.

Hilmi Ziya'ya göre tasavvuf, insan ruhunun yarattığı en eski eserlerden biridir. Kutsal ve ideal olan değerler âlemine ruhu yükseltmek için insan türünün yaptığı bu büyük egzersiz, her medeniyette ve her çağda ayrı bir çehre ile meydana çıktığı halde yine aynı ruh savaşını, aynı iç oluşunu temsil etmiştir. "İnsan yeryüzünde ilk olarak ortaya çıktığı zaman acaba yalnız çevresine fayda gözüyle mi bakıyordu? Onun 'Homo Sapiens' olabilmesi için kaç yüz asır beklemesi lazımdı? Dindar adam 'Homo Religiosis' bu iç oluşunun hangi merhalesidir? Bunları tam olarak kestirmeye imkân yoktur. Şurası muhakkak ki bütün insanlık tarihinde mistisizm ve İslâm dünyasında

tasavvuf diye tanınan ruh davranışı, bu olgunlaşma işinde en büyük payı üzerine alanlardan biridir” (1946b s.194). Buradan anlaşılıyor ki Ülken, tasavvufu sadece İslâm’da görülen bir ruh hali olarak görmüyor, bilakis tasavvuf’un mistisizm adıyla her zaman ve her kültürde varlığını gösterdiğini vurguluyor.

Ülken’e göre bugünkü Psikoloji ruh olaylarını fizik atomları gibi tetkik etmiyor. Ve insanın âleme hareketsiz bir seyirci gibi bakarken bütün güçlerini, kazançlarını elde ettiğini söylemiyor. Bunlar eski Psikoloji anlayışlarıydı. “Artık Psikoloji, insanın aslının etkinlik olduğunu ve bütün güçlerini bu etkinliği sırasında kazandığını öne sürüyor. İşledikçe, çevresiyle karşılıklı etkilere, faaliyetlere girdikçe kendisine yeni güçler, yeni olaylar meydana çıkar. O böylece kendi kendini teşkil eder. Önce basit reaksiyonlardan ibaretken gittikçe karmaşıklaşır, dıştaki olaylara tesir için kendine aletler yapar, çevresini kendi hesabına kullanır ve dış olaylarının karşı koyması ve tesiri yüzünden içine katlanır; dışarıya tesir bakımından kaybettiğini, iç âlemini yaratmak bakımından kazanır. Fakat böyle bir olgunlaşma sonunda, tekrar insan ruhunun eskisinden daha güçlü, daha gelişmiş olarak çevresine dönmesi, ona tesir etmesi mümkün olur. Böylece ruh olaylarının nöbetleşe dışa ve içe katlanmaları, gittikçe büyüyen bir ‘kişilik’ ve değer dünyasının yaratılmasına sebep olur. Biz, ne kişiliği, ne bütün manevi değerleri ne de topluluk hayatını insanlığın her çağında aynı kalan olup bitmiş şeyler olarak görmüyoruz” (1946b, s. 195).

Bu düşünce Ülken’e göre bugünün Psikoloji anlayışıdır ve insan ruhunun iç olgunluğu ve içten yükselme yolunda en eski egzersizi olan tasavvuf, bütün bunları perçinleyecek, doğrultacak zengin malzeme ile doludur. Fakat bu olay sadece tasavvufta görülmemiştir. Ülken, ilkel toplulukların, dini ayinlerini, sihirbaz yetiştirme merasimini, Şamanizm’de şaman veya kamların mistik egzersizlerini bu ruhi yetiştirme hamlelerine örnek gösterir. Ayrıca Budizm, Manihaizm ve Hıristiyanlık gibi büyük dinlerin sırrı hakikate yükselme egzersizlerinde her biri kendine mahsus bir eda ile her biri ayrı bir

üslupta, fakat daima iç hayatının kazanılması yolunda aynı ruhi safhalardan geçmiştir (1946b, s. 195).

Ülken, ruhu tek bir deruni faaliyet prensibi olarak kabul eden Fûti, İbni Hâit, İbn Râvendi gibi eski müelliflerin görüşüne katılır ve tasavvufu bir aksiyon olarak kabul eder: “Bu aksiyonun her safhasında ruh yeni bir merteye kazanır, latif olan âlemlerden bir perde açılır. Böylece insan nefis, kalp, ruh ve sır mertebelerini aşar. Her merteye bir perde ile ötekilerden gizlenir. Onların bilinmesi, ancak tadılma yoluyla. Tatma ise yaşamak, yani iç âleme ait aksiyonla kendini o merteye haline getirmekten ibarettir. Mutasavvıfın gözünde miraç işte bu ruhi yükseliştir” (1946b, s. 95).

Ülken, bundan sonra asıl olarak kendi fikirlerini ifade edecektir. Tasavvuf Psikolojisi nedir, neden gereklidir, şeklindeki soruları ise şöyle cevaplandırır: “Tasavvuf Psikolojisi insanla âlem arasındaki savaşın düğümünü çözmek, insanı âlem içerisinde muzdarip bir varlık yapan derin sebepleri bulduktan sonra onu bir iç muhasebesiyle safha safha bu sebeplerden uzaklaştırma, ona kendi içinde kendini buldurma, başka deyimle onu âlemden ayırdıktan sonra ona onun içinde tekrar âlemi buldurmak yoludur” (1946b, s. 196).

Ülken, tasavvufun bilimsel Psikoloji’den çok daha önceleri meydana çıktığını, hasta ruhları iyi ettiğini ifade ederek, bu yönüyle onun pedagojik, marazi psikolojilere, hatta ruh hekimliğine uygun bir tarzda ruhu işlediğini ve ilimden önce sezgi yoluyla bu alanı aydınlattığını ifade eder. Öyle ki bu yol ona göre ilmin yolundan daha hızlı sonuca ulaşır. Çünkü ilim, analiz yapar, benzerleri karşılaştırır, sınıflara ayırır, hepsinde birleşik sebepleri bulup çıkarmaya çalışır. Sezgi ise aynı olayları bir hamlede kavrar. Öyleyse ilim bu kazançlı yoldan istifade etmelidir (1946b, s. 197).

3.3.3.1 Psikoloji ve Tasavvuf

Bütün bir Psikoloji dünyasını fikirleriyle etkileyen Sigmund Freud, Din Psikolojisi üzerinde çalışmış olan Hilmi Ziya üzerinde de etki bırakmıştır. Öyle ki Ülken, mutasavvıfın ruhi terbiye yolunda kendi iç aleminde yaşadığı süreci Freud'un id ve ego'su arasındaki çatışmasına benzetir: "Freud'un kuramında kişilik birbiriyle etkileşim halinde bulunan, id, ego, süper-ego olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan id, kişiliği oluşturan doğal yapıdır; dürtüsel, irrasyonel ve asosyaldır; kendini düşünür ve her zaman zevk peşinde koşar. Gerçeklik ilkesinin hakim olduğu ego, idin ihtiyaçlarının karşılanması için ortamın uygun olup olmadığına karar verir ve uygun ortamı arar. Kişilikte ideal hedeflere ve sosyal standartlara (vicdana) öncelik tanıyan süper-ego ise, bir ahlak gözcüsü gibi davranır ve hazdan çok ideal olanı arar" (Ayten, 2006, s.25).

Ülken'in Tasavvuf Psikolojisi'nde ise mutasavvıf ruhi terbiye yolunda önce iç âlemin dramını keşfeder. Oradan değerler âlemine yükselir. Sonra bu ruhi terbiyeyi tamamlamak için tekrar sosyal hayata döner. Ülken, bunun birincisine "uruç" (yükselme), ikncisine ise "nüzul" (inme) der. İşte mutasavvıfın burada kullandığı metot Freud'un Psikanaliz'de kullandığı metot gibidir (1946b, s. 197).

Ülken'in Freud'un metoduna benzettiği yolda mutasavvıf önce bir iç diyalogla işe başlar; süjenin içinde sen ve ben diye iki şahsiyet vardır. Tanrı karşısında bizzat hazır olarak konuşan, ona cevap veren, adeta "ilahi bir nağme" halini alan bir diyalog. Bu diyalog, sonunda vuslatla neticelenir. İki şahsiyet tek şahsiyete döner. İşte Psikolojik ittihat budur. Bu iki şahsiyetten biri nefis veya ruh, akıl veya kalptir. Öteki cisim veya sanem (put), heykel veya berzahtır. Bunların içimizde çatıştığını ortaya çıkarmak görevi olan mutasavvıflar sonradan buna nefis-i emmare ve nefis-i levvame demişlerdir. Nefis-i emmare, maddi varlığımız, içgüdülerimizin merkezidir. Nefis-i levvame manevi

varlığımız, kalp yani nehyedici kuvvettir. Bütün diyalog bu iki varlık arasındaki savaştır (1946b, s.197).

Ülken'in ifadesine göre bu zıt kuvvetler arasındaki çatışmayı en açık bir şekilde ilk defa gören Hallâc-ı Mansur olmuştur. Ülken Hallac'ın acz ve hüviyet teorisini destekler: "Burada acz insanın maddi varlığını, hüviyet manevi varlığını temsil eder. Fakat bu manevi varlık kalbin son sığınağı ve nefsin içindeki sırdır. Başka bir deyişle o, derin şuur altıdır. Zahiri şahsiyeti idare eden, diyalogu düzenleyen ve sonunda diyalogu hemen lehine halledecek olan budur. Yaratıcı kudretimiz ve kişiliğimizin asıl bütünlüğü buradan gelir. Hallâc'a göre insan üç sıyrılma tarzı ile şuurdan şuur dışına, görünen kişilikten asıl kişiliğe doğru gider; bunlar da, uyku, ruhi yükseliş ve ölümdür. Bunlarda şuur altı, bağımsızlık kazanır, fakat hakiki bağımsızlık diyalogun zaferinden başka bir şey olmayan ruhi yükseliştedir (1946b, s.198). Ülken'in buradaki ifadelerine bakılacak olursa Hallâc Psikanaliz'den çok daha önceleri uykunun dolayısıyla rüyaların insan kişiliğinin karanlıkta kalan yönlerini ortaya çıkarmada bir vasıta olduğunu ortaya koymuştur.

Ülken, mutasavvıfların şuur dışına nüfuz etmek için türlü türlü yollar gösterdiklerini ifade eder. Farklı tavsiyelerde bulunmaları ise onların tedavi yolundaki üslup ve metot farklılıklarından ileri gelir. Bütün bu farklılıklara rağmen onlarda bütün temellerin aynı oluşu hepsinin aynı ruhi kanunları sezmiş olduklarını gösterir (s. 198).

"Tasavvufun 'inniye'¹⁰ dediğine Psikanaliz'de şuur dışı deniliyor. Mutasavvıfın nefs-i emmare'den¹¹ kastettiği şeye libido ve nefs-i levvame'den¹² kastettiği 'benlik hissi' yahut sansür kuvveti deniyor. Bu iki nefs arasındaki mücadele veya tasavvufi

¹⁰ Ülken'in kullandığı 'acz' ve 'inniye' kavramları bir sonraki sayfada kendi ifadeleriyle açıklanacaktır.

¹¹ Nefs-i Emmare: Sözlükte emredici nefis anlamına gelir. Dini bir kavram olarak kötülüğü ve şerri şiddetle emreden nefis demektir (Karaman ve ark., 2006, s.523).

¹² Nefs-i Levvame: Sözlükte kınayıcı nefis anlamında kullanılır. Tasavvufta ise, kalbin nuru ile bir parça nurlanmış, o nur ölçüsünde uyanıklık kazanmış nefis demektir (Karaman ve ark., 2006, s.524).

ızdırap Odipus kompleksidir. Bu kompleksten kurtulmak için yapılan gayretler yükselme “sublimation” dur. Kompleksin çözülmesi ile kazanılan ruhi rahatlık hali de nefs-i emmare ile nefs-i levvame mücadelesinden sonra ruhun nefs-i mutmainne¹³ derecesine yükselmesidir” (Ülken, 1946b, s.198). Sayar’a göre ise nefs-i mutmainneye ulaşmak; içsel çatışmalardan, dünyevi bağlanmalardan ve sahip olma eylemlerinden kurtulmak, hayatın ve var oluşun görünmez ritmine yaklaşmak demektir (2004, s.25).

Ülken’in düşüncesinde Freud psikolojisi, “şuur dışındaki ruhi buhrana vurduğu neşter ile yalnız hastalığı iyileştirmiyor, hasta ruhun birikmiş cerahatlerini boşaltmakla kalmıyor; aynı zamanda onu, cinsi itilmelerden kurtarıırken bir daha aynı yere dönmemesini temin eden bir manevi yükseliş eğitimi ile temayüllere yüksek hedefler yolu da buluyor. Nitekim tasavvuf psikolojisi de “inniye ile acz” arasındaki savaşmada iştahların doğurduğu ruhi buhranı çözerken müridin bütün ruhi gücünü yüksek bir hayata çevirmeye çalışıyordu” (1946b, s.198).

Freud’un Psikanalizi’nde insanın yaşadığı iç buhranların ve ızdırabın temelinde cinsi hayat (ya da ödip) kompleksi yatar. Fakat Ülken’e göre Tasavvuf Psikolojisi “acz” hakkındaki analizlerinde iç buhranın ve manevi ızdırapların temelini bütün temayüllerde, hatta daha ileri giderek uzviyet olması bakımından insanın eksikliğinde ve aczinde görmektedir. Ülken, bir anlamda yine Freud’la aynı noktada birleşir. Çünkü Freud’un insanın doğasıyla ilgili düşüncesi de genel itibariyle olumsuzdur. Ona göre

insan, saldırgan ve cinsel dürtüleri kontrol altına alınması gereken olumsuz ve yıkıcı niteliklere sahip bir varlıktır (Ayten, 2006, s. 21–22).

Peki Ülken, acz ve inniye derken neyi kastetmekteydi? Bu sorunun cevabını Ülken şöyle veriyor: “Acz; insanın sonsuzluk karşısındaki kudretsizliğini duyması

¹³ Nefs-i Mutmainne: Sözlükte “doyuma, huzura, rahata kavuşmuş nefis” anlamına gelir. Dini bir kavram olarak, iman eden, İslâm’ın emir ve yasaklarına uyan, bu konularda hiçbir şüphe ve tereddütü olmayan, neticede Allah ile manevi bir bağ kuran ve bunun lezzetine ulaşan nefis demektir (Karaman ve ark., 2006, s.524).

demektir. Tasavvufi psikolojinin hareket noktası budur. Hüviyet ise –ki buna inniye de diyorlar- insanın manevi varlığıdır. Bu kalbin son mahfazası ve nefsin içindeki sırdır. Başka deyişle mekni şahsiyet veya derin şuur aletidir. Asıl zahiri şahsiyeti idare eden diyalogu düzene koyan ve nihayet onu nefsin lehine halledecek budur. Yaratıcı kudretimiz ve şahsiyetimizin son bütünlüğü buradan gelir. Üç aşama ile de insan yavaş yavaş aczden ve zahiri şuurdan kurtularak derin şahsiyetini kazanır.” Bu üç aşama;

1. Uyku,
2. Ölüm,
3. Ruhi yükseliştir.

Bunlarla şuur altı istiklalini kazanır. Fakat hakiki istiklâl ruhi yükseliştir. Bu yükseliş hali birçok mücadele mertebelerinden geçerek kazanılabilir. Bunlar da şu mertebelerdir; Rıza, teslim, sabır, tevekkül, havf, hicâp, fakr, hüzn, gurbet, bela, hub veya aşk (1946b, s. 199, 1946c, s.137–138). Ülken’e göre “Freud’un psikolojisi de “ruhun dinamizmine sokulmak için zihnî şemaları bir tarafa bırakıyor, önce normal dışı olguları ele alıyor, onların tefsirine çalışıyor. Sonra rüyaların derin bir analizini yapıyor. Tasavvuf’un ‘tabir-nâme’lerini hatırlatan bir rüya ilmi kurmaya kalkıyor” (1946b, s.199).

Kısacası Ülken burada Freud’un bilinçaltı teorisini kısmen tasavvufa uyguluyor. Freud hasta ruhları derinlemesine incelerken, tasavvuf da insan-ı kamil’e ulaşmak için kendine özgü değişik tedavi metotları kullanmaktadır.

3.3.3.2. Tasavvuf’ta Mertebeler Nazariyesi

Ülken buradaki açıklamalarında mutasavvıfın, sezgisi ve tecrübesiyle ilimden önceki bir psikolog olduğunu ifade eder. Çünkü mutasavvıf, ruhun dramını çözerek onu

hastalıklardan kurtarmak, iyileştirmek gayesini üzerine almış bir ruh hekimi ve bir eğitmendir. O, insana bu ruh eğitimini tatbik için başlıca üç mertebeden geçilmesini tavsiye eder.

3.3.3.2.1 Züht

Sözlük anlamı itibariyle, “ilgi duymak, terk etmek, küçümseyip bırakmak demek olan zühd, sufinin dünyaya karşı takınacağı tavrı, eşyaya ve masivaya bakışını ihtiva eden bir anlama ve yaşama şeklidir” (Kara, 2005, s. 34). Ülken’e göre burada yetiştirilmesini veya iyileştirilmesini isteyen insan (mürid) bir takım hareket ve beden eğitimlerinden geçirilir. Cemiyetten uzaklaştırılır, tanrı düşüncesine yaklaştırılır (1946b, s.199). Bu hâl Kur’ân ayetlerinde doğrudan züht kelimesiyle geçmese de “dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte asıl hayat odur” (Ankebut, 29/64), “Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın”(Lokman 31/33) gibi ayetlerde yer alan ifadeler sufilerce bir dayanak noktası olarak gösterilmiştir.

Ülken burada zühdün ilk örneklerini ilkel kabilelerde arıyor: “Bütün dinler gibi İslâm’da da zühdün önemli bir yeri vardır. Phratric dinlerinde sihirbaz (magicien) vasfını kazanmak isteyenlerin devrî ayinler dışındaki zamanlarda inzivaya çekilerek, tek başlarına ayinlere devam etmeleri bir nevi züht hayatı gibi görülebilir. Nitekim bu devamlı dini egzersizler sonunda kazandıkları hususi kabiliyetler sayesinde onlar diğer kılan veya Phratric fertlerinden ayrılır; onlar üstün dinî-sihrî, hatta siyasi bir kuvveti temsil ederler. Adeta cemiyetin manevi bir reisi haline gelirler. Sitelerde bu züht hayatı rahipler tarafından yaşanır. Fakat bilhassa beden-ruh, dünya-ahiret ikiliğine dayanan bütün semavi dinlerde zühdün ve hususi dini terbiyenin yeri büyüktür. Buna, alelaide dini terbiyeden ayrılmak üzere mistik terbiye denir. Burada züht dünya ahiret ikiliğinden kurtulup birliğe erişmek için geçirilen dini imtihan devresidir. Bütün müminler için farz olan manevi temizlenme kaideleri burada aşılmıştır. Zahit, Allah’a

mecburiyetle değil kendi rızasıyla, sevgisiyle teveccüh eder. Farzlar ihmal edildiği zaman onların müeyyidesi olan ceza tehdidi yoktur. Zahidin geçirdiği imtihan ezoterik (Batınî) dinlerin esasıdır. Böylece mürid-salîk, mertebelerinden geçen zahid, vasıl ilallah olur. İslâm'da buna zühdün seyr-i sülûk'ü deniyor. Benzerleri hindin Yoga doktrininde, Budizm'in Mahayana mezhebinde, Hıristiyanlığın birçok tarikatında görülmektedir" (Ülken, 1954, s.105-106).

Ülken, burada zahidin geçirdiği süreci anlatırken zühdün sadece İslâm mistiklerinde değil hemen hemen bütün dinlerde ortaya çıkabileceğini ifade etmiştir. Aslında sadece zühd değil Ülken'in Tasavvuf Psikolojisi'nde bütün bir İslâm mistisizmini başka dinlerde de görmek mümkündür.

Ülken'e göre zühd, daima tasavvuf veya mistisizm demek değildir. Zühd hayatı yalnızca dini bir egzersizdir. Fakat sonunda insana hususi bir tecrübeyi yapmaya müsait bazı kabiliyetler kazandırabilir: "Zühdün gayesi suje-obje ikiliğini ortadan kaldırmaktır. (Burada objeden maksat Allah ve ilahi âlemdir.) Bu suretle bilhassa duyuların incilmesi, başka insanlardan farklı ve üstün bazı duyu kabiliyetlerin ilahi âlemlerle (veya üstün obje ile) temasa gelmesinden ibaret olan bu dini tecrübeye din psikolojisinde mükâşefe veya vision denir. William James, *Variétés de l'expérience religieuse* adlı eserinde bazı normal dışı insanlarda bu nevi tecrübeleri yapma imkânlarının ne suretle arttığını gösteriyor. Zahid böyle tecrübeleri yaparak sırrî hakikat ile temasa geldiğini iddia ettiği zaman sûfi (mistik) olur" (Ülken, 1946b, ss.105-106).

Burada Ülken tasavvuf tarihinin bu misallerle dolu olmasına rağmen zamanın ilmi düşüncesinin ilerlemesi ve tecrit zihniyeti yüzünden bunun gibi tecrübelerin şüpheyi karşılandığını belirtmektedir. Bugün bu tecrübelerin Ontolojik mahiyetinden ziyade Sosyolojik ve Antropolojik manaları üzerinde durulduğuna dikkat çekmektedir. (1946b, s.107).

Sayar’a göre ise zühd evresi, batılı psikoterapilerde olgunluk ve kişilik bütünleşmesi evrelerine karşılık gelir: “Bu evrede kişi kendisine, hayatına ve başkalarına biraz uzaktan bakmayı dener. Karen Horney’e göre olgunluk yanılsamalardan ve sanrılardan benliğini derece derece kurtarır ve gerçeğin ışığında, kendi güç ve sınırlamalarının farkına varır. Ericson’un bilgeliği ‘ölümün kıyısında, hayata daha mesafeli bakış’ olarak tanımlayışını hatırlarsak; sûfilerin zühdü ile olgunluk evresinin gelişmeyi engelleyen alışkanlık, davranış ve semptomlardan (belirtilerinden) kurtulma anlamına geldiğini fark ederiz. Yanılsamaların ani kaybı beraberinde umutsuzluk duygularını ve depresyonu getirebilir. Tedrici olarak yanılsamalardan kurtuluş da üzüntü ve çaresizlik duyguları uyandırabilir. Ancak çarpıtma ve yanılsamalardan kurtulmak narsisistik, travmatik, nevrotik ve şartlanmış davranışlardan kurtulmak demektir (2004, s.23).

Görüldüğü gibi, batılı psikologlarda zühdün karşılığı olgunluk ve kişilik bütünleşmesidir. Ve bu da metafizik boyutlarından sıyrılarak, olgunluk aşamasına geldiğinde son bulur. Oysa sûfi yolculuğunu sürdürmektedir.

3.3.3.2.2. Fena ve Beka

Ülken’in sûfi yolculuğunda ikinci mertebesi fenadır. Fena, yok olmak manasına gelir. Fenaillâh deyimiyle dile getirilir (Kara, 2005, s.39). “Burada mürid beşeri vasıflarından yani kendisini nefs-i emareye sevk eden sebeplerden birer birer sıyrılacaktır. Mutasavvıfın ‘ölmeden önce ölünüz’ dediği bu mertebede iki nefsin mücadelesinde, ikincinin birinciye galebesi temin edilir. Bu şimdiki Psikoloji’nin ruhi dönüş (Conversion) dediği safhadır. Yani insan artık başka bir insan olmaya başlamış, eski hayatı için ölmüş yeni hayatına doğmuştur” (1946b, s. 200).

Bekâ ise varolmak manasına gelir. Genellikle bekaillah deyimiyle dile getirilir. “Buna mutasavvıflar ‘ayn-el cem’ diyorlar. Hallâc aynı manada ‘ref’el inniye’ yani şuur

dışı, asıl kişiliğin meydana çıkması diyor. Burada insan aczi yener ve içimizdeki ıstırap konusu olan düğümü çözdüğü için, âlemle ve cemiyetle tekrar birleşir. Bu suretle mutasavvıfa göre insan artık ‘insaniyet’ derecesine yükselmiştir. İnsaniyetle tanrı arasında aykırılık yoktur, aykırılık ancak beşeriyet ile yani bizim yenilen aşağı şahsiyetimizle tanrı arasındadır. Bu mertebeler, içinde uruç ve nüzulünü tamamlayan insan olgun, aktif ve ruhunda genişlik, rahatlık olan idealist bir insan halinde tekrar cemiyete karışır” (Ülken, 1946b, s. 200). Fakat artık eski benliğin izleri kalmamıştır. Sûfide sabit bir şuur haline gelen Allah arzusu, diğer bütün insani arzular, etkisiz ve özlemsiz hale getirmiştir. Bir başka deyişle sûfi kendinde yok olmuş fakat Allah’da var olmuştur. Sûfi bu gelişmeler sonucunda kendisini tam bir ruh sükûneti, huzur ve tatmin içerisinde bulur. Bir yandan riyazet ve mücadelenin güçlüklerinden kurtulmuş, diğer yandan ise sürekli değişen ruh hallerinden sarsıcı etkileri son bulmuştur. Bu onda her şeyin yerli yerine oturduğu ahenkli bir dünya algısı ve temkin içerisinde bir kişiliği doğurur” (Hökelekli, 1998, s. 328).

Fena ile büyük bir ruhi değişim geçiren sûfi, beka ile asıl kişiliğine ulaşarak ruh genişliğinde kemale erer ve yeniden topluma dahil olur.

3.3.3.2.3. Tövbe

“Kelime manası itibariyle “dönmek” (rücû) anlamına gelen tövbe, dini terminolojide bir insanın işlenmiş olduğu günahından vazgeçmesi ya da spesifik anlamda gûnahtan vazgeçerek Allah’a itaate dönmesi ve işlediği suçu ya da kabahati bir daha işlemeyeceği hususunda Allah’a söz vermesi, başka bir deyişle o, ferdin dinen kötü olandan, olumsuz huy ve davranışlardan uzaklaşarak samimiyetle iyi ve güzel olana yönelmesi ve evvelce işlemiş olduğu günahını itiraf edip pişman olarak bir daha yapmamaya karar vermesi demektir” (Yapıcı, 1997, s.46).

Schimmel ise tövbenin ortaya çıkışını şöyle açıklar: “Zahiri bir olay; aniden dinsel bir anlam içinde algılanan din dışı bir söz; üzerinde, duruma uygun bir cümlelin yazılı olduğu bir kâğıt parçası; Kur’ân kıraatı; bir rüya ya da bir veli gibi bir insanla karşılaşma ruhta tövbe uyandırabilir” (2001, s.117).

Ülken’e göre ise tövbe, “tasavvûfi vahdet hayatının kapısıdır. Ruhun selameti için günahın zararlı olduğunu sanmaktan doğar. Çünkü onu biricik sevicecek şey olan amacından, tanrıdan ayırır. Bu hararetili inanış nedâmet denen bir elem uyandırır. O da iradenin bazı belirli fiillerde bulunması yani kasdı gerektirir. Bu fiiller günahın şimdiki halini terk etmek, gelecekteki bütün tehlikelerden kaçınmak ve geçmişteki yapılanlardan nâdim olmak ve ona zıt hareketleri yapmak suretiyle onlardan sıyrılmaktan ibarettir. Günah bizi tanrıdan yani birlik ve düzenden ayırır ve işte tekrar birliğe kavuşmak için inanış fiili ile bizde tövbe meydana gelir. Tövbenin tam olması için geçmiş hayatın, şimdiki halini, gelecek tehlikelerin ince bir muhasebeden geçirilmesi lazımdır. Bunun için önce hayatın bütün safhaları zaman sırasına göre gözden geçirilecektir. Sonra oruç, dua vs. gibi birçok egzersizler yardımı ile günahlardan kaçınılacaktır” (1946b, s. 201).

Günahla tanrıdan uzaklaşan insan, tövbeyle yeniden birlik ve düzen ifade eden tanrıya ulaşacaktır.

3.3.3.2.4. Havf-Reca

Kişi tövbe hadisesini yaşadıktan sonra kendine bir yol haritası çizecektir. Çünkü dinin kendisinden istediği bir daha aynı hataları istememesidir. Öyleyse salık her türlü tehlikeden uzak durmaya çalışacaktır. Bu arada kişi işlediği günahlardan dolayı yine de affedilmeyeceği korkusunu yaşayabilir. Fakat o, hiçbir zaman umudunu kaybetmez. İşte bu hal tasavvufta havf ve reca arasında olmak şeklinde tanımlanır.

Havf, sözlükte korkmak, bilinen ve hissedilen bir şeyden irkilmek, bir tehlike karşısında ne olacağı endişesi içinde olmak demektir (Karaman ve ark., 2006, s.242). Burada kastedilen korku ya da endişe Allah'ın azabıyla karşılaşma korkusudur. Reca ise kelime olarak ümit etmek, iyi bir beklenti içinde olmak anlamına gelir. Dini ıstılahta ise insanın dünya ve ahirette Allah'ın rıza, rahmet ve sevabını umması; azap, lanet ve cezasından uzak olmayı arzu etmesi demektir (Karaman ve ark., 2006, s.548).

Ülken, tasavvufta ruhi yükselişin en önemli mertebelerinden birinin korku ve umut (havf ve reca) arasında olmak olduğunu söyler. Bunlar zahidin hayatının iki kanadıdır. Ülken, Gazâli'ye dayanarak bunların tasavvuf yolunda koşmak için karşılıklı dizgin ve iğne ödevini gördüklerini belirtir: “Ümit halinde ruh amaca varmak için lazım gelen bütün şartların birleştiğini görür, fakat bu şartlar yetmezken akıl yanlış hükmederse, kuruntulu bir umut yani gurur doğar. Gazâli gerçek umudun dört motifini sayıyor:

- 1.Tanrının sonsuz rahmetine inanmak,
2. Sayısız lütuflarını hatırlamak,
3. Vaat ettiği mükâfatı düşünmek,
4. Tanrının zahid ruhuna bahsettiği af ve mağfireti düşünmek” (1946b,s.202).

Tasavvufta umudun karşısında korku vardır. Ve bu bir denge unsurudur. “Gerçek ya da beklenen bir tehlike ile yoğun bir acı karşısında uyanan ve coşku, beniz sararması, ağız kuruması, yürek ve solunum hızlanması gibi belirtileri olan bir duygu olarak tanımlanan korku (Enç, 1974, s.110), Ülken'in psikolojisinde bir heyecandır. Bu heyecanın sağlam olması için bunun tabiattan değil, tabiatüstü (ilahi) olan şu sebeplerden ileri gelmesi gerekir:

- 1-Tanrının kendine başkaldıranları tehdit ettiği büyük cezalar,
- 2-Geçen bütün günahları yüzünden mü'mini tenkit ve itham eden vicdanın hükmü,

3-Cehennem azabını katlanılmaz bir hale getiren kendi maddi ve manevi zayıflığı,

4-Ve hepsinin üstünde bizim değerimiz ve gayretimizle bağlantısı olmayan kaderin müthiş sırrı (1946b, s.202).

“Bu heyecanın tesirleri doğrudan doğruya uzviyet üzerinde kendini gösterir: acılar, ızdıraplar, delilik, hatta ölüme kadar gidebilir. Bu taşkın hallerde korku sıhhatli olmaktan çıkar. Bu derecelerde korku ümitsizliği doğurur. Bu halde o fazilet için iğne olmaktan çıkar ve her türlü iyi hareketi kolaylaştırmak şöyle dursun imkânsız kılar. Sıhhi korkuyu tanıtan alamet onun irade üzerine etkisidir ki bu iştahları baskıya alacak yerde, gûnahtan nefret ettirecek, fazilette zevk bulduracaktır” (1946b, s.202).

Görüldüğü üzere Ülken, korkuyu sıhhi olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırıyor. Sıhhi korkunun olumlu yönüne işaret ederken, sıhhi olmayan korkunun kişiyi ölüme kadar götürebilen bir duygu olduğunu belirtiyor. Yine o, sağlam bir korkunun “tabiatüstü” olmasına dikkat çekiyor.

Ayrıca o, sıhhi korku ile umudun tasavvufta ruhi yükseliş için önemli bir merteye olduğunu vurguluyor. Çünkü “havf ve reca, amelin iki kanadıdır; onlar olmadan uçmak imkânsızdır. Sehl Tutseri’nin de anladığı gibi havf eril, reca ise dişil bir unsurdur ve ikisinden, imanın en derin hakikatleri doğmaktadır. Gazâli’nin İhya adlı eserinin “havf ve reca” bölümü, bu haller hakkında mü’minlerin farklı tutumlar içinde olduklarını çok iyi bir şekilde yansıtır ve her iki güç arasında sağlanacak bir dengenin sağlıklı bir dinsel hayat için kesinlikle gerekli olduğuna ilişkin güçlü bir duygu sergiler” (Schimmel, 2001, s.133).

3.3.3.2.5. Vahdet-i Şühûd ve Vahdet-i Vücûd

Bütün buraya kadar anlatılan mertebelerden geçen, kendi ve ruhu terbiye edilen zahid, günahlarından arınmış tanrı sevgisine kalbini açacak mertebeye yükselmiştir.

Ülken'e göre tanrı veya ideal sevgisine çevrilen insan kalbini tevhitte yani hakiki birlikten alı koyan menfi iradedir. Öyleyse en mühim iş, iradeden vazgeçmek yani tevekkül olacaktır. İnsan iradesini tanrının iradesine bırakacaktır. Vahdete ulaşmak için birinci adım kendini varlıkla bir görmek yani vahdet-i şühûddur. Burada hakka giden yol vicdandır. Gözü yalnız içe çevirmek lazımdır. İkinci adım, kendini mutlak varlığın iradesiyle bir görmek yani vahdet-i kusûddur. Son adımda kendi varlığını mutlak varlıktan ibaret görmektir ki bu harici bir yoldur. Mistik burada sırrî tecrübeyle olduğu kadar ilim ve felsefe vasıtasıyla da varlığın birliğine ulaşmaya çalışır. Gözü nefsinden asıl varlığa çevrilmiştir. Bu tasavvufun asıl amacı ve son menzili olan ve ancak 'ayn-el cem' ile elde edilen vahdet-i vücûd mertebesidir (1946b, s. 203, 1954, s. 107).

3.3.3.2.6. İlâhi Aşk

Ülken buradan itibaren Gazâlî'nin aşk psikolojisini değerlendirir. Ona göre Gazâlî'nin burada bir orijinalliği yoktur. Bu düşünceler tamamıyla yeni eflâtuncuların aşk nazariyesine uyar. "Gazâlî, aşkı iradenin kendiliğinden veya içgüdüye dayanan temayülü diye tanımlar. Temayülü ise idrakin türüne göre çeşitlere ayırır. Buradan maddi aşk ve manevi aşk doğar. Gazali'ye göre;

1. Herkes önce kendi kendisini,
2. Sonra kendisine vücut veren varlığı,
3. İnsanlığa vücut ve refah vereni,
4. Maddi ve manevi güzelliği olan her şeyi,
5. Herhangi şekilde nefsine benzeyen şeyleri sever.

Bu beş sâikte iki türlü kurtuluş aramak mümkündür. Beden hazlarının aşkı ve eflâtunî (platonik) aşk. Kendisinden başka bir gayesi olmayan ve güzellik tarafından

uyandırılan bu eflâtuni aşk en yükseğidir. Gazali'nin bedî fikirleri, burada görülüyor ki, yeni eflâtuncu felsefenin yankıları gibidir” (1946b, s.203).

Burada Ülken'in eflâtuni aşk derken kastettiği ruh ile beden ikililiğinden doğan bir arayıştır. Buna göre “beden bizi dünyaya bağladığı için özleri kavramamıza engel teşkil eder. Ruhumuz ise bir bedene bağlanmış olmakla beraber ondan tamamen ayrıdır. Beden dünyevi şeylere yöneldiği halde ruh ebedi olanla ilgilidir. Fakat ebedi özlere yani idelere erişebilmek için bedenın esaretinden tamamen sıyrılmamız gerekir. Şu halde hakikati bulmak isteyen insanın ilk işi ruhunu her türlü dünyevi istekten arıtmak olmalıdır. Bizi mutlak bir olana ancak aşk götürür. İlim varlığın görüntüleriyle uğraştığı halde aşk doğrudan doğruya hakikate yönelmiştir, çünkü insanın ruhu ilahi tabiata sahiptir ve oradan ayrılıp dünyevi bir bedenle birleşmiş olmak dolayısıyla kaybettiği o eski birliğe susamıştır” (Güngör, 1996, s. 31–32).

Ülken'e göre “ilâhi aşkın, ruhta tesirleri pek çoktur. Arzu yahut ihtiraslı aşk bunların en göze çarpanıdır. Âşık maşukundan uzaklaştığı zaman yahut ona ancak eksik olarak ulaştığı zaman kalbinde arzunun harap edici ilcaları kaynamaya başlar. O zaman tanrıyı seven kalp, bu âlemde onu ancak duyulan şeyler perdesi arasından görebilir. Hatta cennette bile onun sonsuz güzellik ve yetkinliğini zihni bir kavrayışla tanıyamayacaktır. Orada ulaşılmaz bir arzu içinde yanacaktır. Bundan dolayı mutasavvıfa göre dünyada yaşadıkça sürekli bir ölmek arzusu olacaktır. Çünkü ölüm tanrıya ulaşmanın biricik şartıdır. İnsanın iç ve dış hayatına ait bütün fiillerinde tanrıya kavuşmak arzusu hayatın kuralı olunca bu dünya lezzetlerinden haz duymamak ve onları bırakmak kadar tabii bir şey olamaz. Yalnızlık onun biricik tesellisidir ve tanrıyı düşünmek en aziz işi olacaktır. Kökü tanrıdan gelen şefkat, kalbini tutuşturacak ve bütün insanlara yayılacaktır. Tanrının güzelliğinin yankıları olduğu için o her şeyi sevecektir” (1946b, s.204).

Ülken, amacı olan, kutsal âlemin içine giren dünyaya ve kutsal dışı âleme bağlı olan insani kuvvetler ve değerler âleminin bir unsuru haline gelen tasavvuf psikolojisinin ulaştığı bu hedefi bir kenara koyarak, tasavvuf psikolojisinin ruhu yükseltmek, derinleştirmek, iç âlemi ve onun manevi değerlerinin yaratmak için yaptığı çabayı önemser: “Bu çabalarında o her şeyden önce zihinci olmayan, etkici (aktivist) olan bir yoldan hareket eder. Fikirler, nasihatler ve öğretilerle değil, hareketler ve davranışlarla ruhu yetiştirmeye çalışır. Kişiliği parçaların eklenmesinden doğan bir sentez gibi değil, kendi kendini etkinliği ve hareketi içinde geliştiren bütün ve canlı bir şey gibi anlar. Kendi kendisiyle pençelesen içinde bir dram yaşayan günahkâr kişiden bütünlüğe ve yetkinliğe ulaşan en geniş kişiliğe kadar, bu aktif yerleşmenin merhaleleri vardır” (1946b, s.204).

Bütün bu anlatılanlar Tasavvuf Psikolojisi’nin insana yaklaşımını anlatır. Bunlar Ülken için bir yere kadar geçerlidir. Çünkü modern Psikoloji şüphesiz insanlık tarihinin bu en eski tecrübelerini hesaba hiç katmadan kurulmaktadır: “Modern psikolojisinin temelleri bugünün hayatı, laboratuvarları, hastaneleri, okulları ve bugünün iyileştirme ve inceleme tekniğidir. Hatta bu yoldaki araştırmalarında kendini her türlü peşin fikirlerden, yanlış düşüncelerden korumak için eskilerin ne yaptıklarını hesaba katmamaya bile mecburdur. Bunu içindir ki, yeni psikoloji yolları ilimden önceki tecrübelerin bulunduğu ve ulaştığına karşı ne kadar şüpheli gözlerle bakarsa baksın, bundan dolayı büsbütün haksız sayılmamalıdır. Hele onun gibi pozitif, deneyimci, akılcı bir yolda çalışanların, metot amaçları açıkça mistik olan cereyanlara dirsek çevirmeleri zaruridir. Fakat bu araştırmalar olup bittikten sonra böyle bir karşılaştırmaya girmek kadar da tabii bir şey olamaz. Mistiklerin tecrübelerine dair böyle bir karşılaşmada aradığımız şey, ilmi hakikatlerin kökleri değil, fakat âlimlerin ulaştıkları ruhi olayların kökleridir. Bu kökler de büyük felsefe sistemlerinde değil, hakiki mutasavvıfların hayatlarındadır” (1946b, s. 205).

Fakat buradan itibaren Ülken'in bilimsel Psikoloji anlayışıyla tasavvuf'un yolları ayrılmaktadır. Çünkü, Tasavvuf Psikolojisi, bu dünyayı başka bir alemin gölgesi gibi görmek, bu dünyaya ait bütün arzuları öldürmek, hakiki aşkı kazanmak için dünyanın mecazi aşkından vazgeçmek istiyor. “Bizim psikolojik ve içtimai eğitimimiz bu dünyaya hakikat gözüyle bakıyor. Fakat ferdi hayatımızın fâni ve ızdıraplı arzularını cemiyetin ebedi hayatıyla aşmak, cenneti yeryüzüne indirmek istiyor. Ferdi hayatımızın mecazi aşkını cemiyetin ideal ve hakiki aşkı için bırakmayı öğretiyor. Bizim psikolojimiz, bizim terbiyemiz ve ahlakımız ideali yeryüzüne indirerek iki alemi birleştiriyor ve fânilikten kurtulmanın sırrını yeryüzünde buluyor” (1946b, ss.205–206).

Yani Ülken Tasavvuf Psikolojisinin ‘öte dünyacı’ yaklaşımını tatmin edici bulmuyor ve kendi bilgi ve inanç dünyası açısından bu dünya mutluluğuna dikkat çekiyor. Her ne kadar bu dünya kişisel olarak acı ve ızdıraplarla çevrili olsa da toplumsal hayat ideali, onun ebediliği gibi bu acıları duymayı ortadan kaldırıyor ve dünyayı cennet kılıyor. Fakat yine de bunca farka rağmen Tasavvuf Psikolojisi yeni ideal için ruhumuza bir hazırlık ve hamle vermiştir. Bu nedenden dolayı onu saygıyla anmak bir borçtur.

SONUÇ

Araştırmamız Ülken'in bireysel dini yaşayışını değil de onun eserlerinde dini hayata nasıl yer verdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla birinci ve ikinci el kaynaklardan yola çıkarak onun din ve dini hayatın bazı boyutları hakkında düşüncelerini değerlendirmeye çalıştık.

Kuşkusuz her insan çevresinde gelişen olaylardan etkilenir. Ülken de içinde yaşadığı dünyanın ve toplumun siyasi ve kültürel değişimlerinde az ya da çok etkilenmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılışına Türkiye Cumhuriyeti'nin de kuruluşuna şahitlik eden Ülken gençlik yıllarında Turancılık akımının etkisinde kalmış bu yönde faaliyetlerde bulunmuştur. O yıllarda egemen olan Pozitivist düşünce Ülken'in düşüncelerini de etkilemiştir. "Yirminci asır filozofları" adlı eserinde o, metafizikten pozitif bilimlere, idealizmden materyalizme kadar etkisi altında kaldığı düşünce akımlarından bahsetmiştir.

1951 yılına kadar birçok düşüncenin etkisinde kalan Ülken, bu tarihte yazdığı "Tarihi Maddeciliğe Reddiye" ile bir dönüşüm yaşayarak o güne kadar savunduğu fikirlerinden vazgeçmiştir. Bundan sonra o, özellikle din konusunda daha olumlu bir tavır takınmıştır. Bu değişimde onun yaşanan siyasi olaylardan etkilendiği sonucu çıkarılabilir. Ayrıca Ülken'in Ankara İlahiyatta derslere girmesinin de onun bundan sonraki düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olması muhtemeldir. Ülken'in bu dönemden sonra yaşlılık yıllarına geçişi de onun dine karşı tutumunu değiştirmiş olabileceği inancındayız. Onun kişisel anlamda yaşadığı dini hayatı ise ayrı bir araştırmanın konusudur.

Din Psikolojisi, Psikoloji'nin bir alt dalı olarak görülmektedir. Psikoloji insan davranışlarının temelinde yatan nedenleri araştırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Din.

Din Psikolojisi alanına katkı sağlamayı amaçladığımız bu çalışmamızda ülkemizin yetiştirdiği önemli düşünce adamlarından Hilmi Ziya Ülken'in konuyla ilgili değerlendirmelerini bir araya getirmeye çalıştık.

Hilmi Ziya Ülken'in Psikoloji anlayışının temelinde ruha yüklediği anlam yatmaktadır. Bugünün psikoloji anlayışı ruhla ilgilenmemekte daha çok gözlenebilen, görülebilen davranışları araştırmaktadır. Oysa Ülken bunu tenkit eder. O'na göre modern Psikoloji hayatı laboratuvara sokmaya çalışarak hata etmektedir. Ruh ve faaliyetleri vardır. Fakat Psikoloji'nin konusu ruhi faaliyetler olmalıdır. Bu bağlamda ona göre ruh ve beden birdir.

İkisini ayırmak mümkün değildir. Mahiyet farklılığı olmasına rağmen ikisi bir bütünün parçalarıdır. Ve tek başlarına bir şey ifade etmezler. Ülken'e göre bütün sorunların temelinde bu ikisini birbirinden ayırma çabaları yatmaktadır. Ruhu ve bedeni eğitirken bu gerçeği göz ardı edemeyiz. Fakat öncelikli olan iyi eğitilmiş bir ruhun merkeze alınmasıdır. İdeal insan ruhu iyi eğitilmiş olan insandır. Burada çevrenin beden üzerinde etkisi olduğunu da ifade eden Ülken, ruh ve toplumun birbirini etkilediğinden bahseder. O'na göre karşılıklı bu etki birinin diğerine baskısı halinde değil fakat doğal süreci içerisinde gelişen bir olaydır. Toplumun ruh üzerinde şekillendirici bir etkisi vardır.

Kalıtım konusunda ise Ülken, mutlak kalıtımın ruhen mümkün olmadığını belirtir. Bu sadece bedende gerçekleşir. Toplumun baskısının ruh üzerinde etkisi vardır. O'na göre çocuk ve ilkelin ruhi gelişiminde birçok ortak benzerlik vardır. Heyecan, marazi, şuur ve kişiliğin oluşması insanın toplumla olan karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkmaktadır.

Ülken, naturalist psikolojiyi, ruhi hayatı, mekanik olaylara indirgediği ve insanın ruhi varlığını hayvanlar üzerindeki deneylerle anlamaya çalıştığı için tenkit etmiştir.

Psikanaliz'in kurucusu sayılan Freud'u gelişmiş toplumlarda görülen ruhi-cinsi kompleksleri ilkel kabilelerden yola çıkarak açıkladığı için tenkit etmiştir. Ülken'e göre Jung ise kollektif bilinçaltını abartmıştır. Ülken bu ikisine kıyasla Erich Fromm'a daha olumlu yaklaşmıştır. Ona göre Fromm psiko-sosyal gerçeği açıklamada hayli mesafe kaydetmiştir. Fakat onun da hatası marksist anlayışı psikolojisine hakim kılmaya çalışması olmuştur. Bu anlamda Fromm, materyalistlere yardımcı olmuştur.

Ülken'in dinin tanımı konusundaki yaklaşımı felsefi ve sosyolojik olmakla birlikte o dinin sübjektif ve objektif yönlerinden bahseder. Fakat her şeye rağmen din, kökü varlığımızın en derininde bulunan bir duygudur. Bu anlamda din, psikolojiktir.

Dini inancı derecelendiren Ülken, kömürçünün, dogmatik aklın ve tenkitçi aklın inancından bahseder. Allah'ın varlığını da bilgi dışındaki bir hakikat sahası olarak gören Ülken'e göre Allah yoksa ahlakın ve cemiyetin manası da yoktur.

Bilmenin inanmadan daha geniş olduğunu ifade eden Ülken, bilme ve inanmanın çocukta, ilkelde ve ileri insanda hep var olduğunu ve ilkelden ileri insana doğru bir değişim gösterdiğini ifade eder. Burada o, inanmanın bilmeye ilişkisine göre iki kavram üretir. Pozitif ve negatif inanma. Buna göre inanma; bilmeye ahenkli bir şekilde ise pozitif inanmadan söz ederiz. Akıl ile inanma karşıtlık halinde ise burada da negatif inanma söz konusudur denir. Burada şüpheyne de değinen Ülken, şüphenin bilme değil, inanma alanına ait olduğunu belirtir. Şüphe inanmanın karakterini taşır. İnanmanın karşıtı gibi gözükmesine rağmen onun bir türüdür.

Ahlak ilminin Felsefe'den, Sosyoloji'den, Psikoloji'den, hatta dinden faydalandığını belirten Ülken, ahlakla dinin temellerinin farklı olduğunu öne sürerek bunların uzlaştırılmalarının mümkün olmadığını belirtir. Aşk Ahlâkı'nda ise Ülken, hümanistik bir yol takip ederek yeni bir ahlak sistemi önerir. Ülken'in bu önerisinde dinlere yer yoktur. Ama bu dinlerin ahlakî boyutlarının olmadığını göstermez. Ülken

Aşk Ahlâkı'nı sanki bir tasavvuf kitabı gibi ele almış tasavvuf kültürünün birçok kavramına yeni açıklamalar getirmiştir. Hilmi Ziya Ülken, insanın Aşk Ahlâkı'na ulaşmak için gittiği yolda sahip olması ve olmaması gereken vasıfların psikolojik değerlendirmesini yapmıştır. Aşk, tutku, ariflik, korku, gösteriş, dedikodu, yalan, gurur ve kibir Ülken'in ele aldığı konulardır.

Dini hayatın en yoğun olarak yaşandığı bir alan olan tasavvuf ise, Ülken'in ilgi alanına girmiş ve “Anadolu’da Dinî Ruhîyât Müşâhedeleri” ve “Tasavvuf Psikolojisi” adıyla iki makale kaleme almıştır. Bazı Anadolu mistiklerinden örnekler veren Ülken bunları ilkel kabilelerdeki sihirbazların halleriyle kıyaslayarak benzerliklere ulaşmıştır. “Tasavvuf Psikolojisi”nde ise insan şahsiyetinin nefs-i emmâre ve nefs-i levvâme'nin çatışmasına sahne olduğunu söyler. Ülken burada Freud Psikoloji'sinin temel esaslarından olan şuur dışındaki eğilimleri tasavvuftaki nefs-i emmâre ile kıyaslar ve Freud'un yönteminin başarılı olduğunu ifade eder. Ülken burada züht, fena, beka, tövbe, havf-reca, vahdet-i şuhûd, vahdet-i vücûd ve ilahi aşk gibi tasavvufi yaşayış hallerini “Tasavvuf Psikolojisi” ışığında değerlendirir. Ona göre tasavvuf kutsal alemin içine girerek insanlığı yetkinliğe ulaştırmada önemli çabalar göstermiştir ve bu saygıya değerlidir. Tasavvuf'un yöntemi bugün geride kalmıştır. Artık modern Psikoloji'nin temelleri bugünün hayatı, laboratuvarları, hastaneleri, okulları ve bugünün iyileştirme ve inceleme tekniğidir.

KAYNAKLAR

- Adler, A., (2003), *İnsan Tabiatını Tanıma*, (Çev.: A. Yörükan), İstanbul: Kültür Yayınları.
- Allport, G., (2004), *Birey ve Dini*, (Çev.: B. Sambur), Ankara: Elis Yayınları.
- Armaner N., (1973), *Din Psikolojisi'ne Giriş 1*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Arslan, A., (2002), *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din*, Adana: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.
- Avcı, N., (2005), *Düşün Anaforunda Bir Adam: Hilmi Ziya Ülken*, İstanbul:Dem Yayınları.
- Aydın, M., (1999), *Din Felsefesi*, İzmir:İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ayten, A., (2006), *Psikoloji ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Baymur, F., (1994), *Genel Psikoloji*, İstanbul:İnkılap Yayınları.
- Bolay, S. H., (1974), "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken", Ankara: *Diyanet Gazetesi*, Cilt 5, Sayı: 104.
- , (2002), "Gülseren Ülken İle Babası H.Z. Ülken Hakkında Bir Söyleşi", Ankara: *Türk Yurdu Dergisi*.
- Bulut, Y., (2002), "Türk Batılılaşması Bağlamında Hilmi Ziya Ülken", Ankara: *Türk Yurdu Dergisi*.
- Cüceloğlu, D., (2000), *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Demir, ö., Acar, M., (1997), *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Vadi Yayınları.

Egemen, B.Z., (1952), *Din Psikolojisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi.

Enç, M., (1974), *Ruh Bilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu

Yayınları.

Erdoğan, M., (2005), *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar

Neşriyat.

Fromm, E., (1991), *Psikanaliz ve Din*, (Çev.: Aydın Arıtan), İstanbul: Arıtan

Yayınevi.

Gazâli, E. H., (1990), *El- Munkizu Mine'd Dalâl*, (Haz. ve şerh eden A.

Mahmud), İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Geçtan, E., (1998), *İnsan Olmak*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Günay, Ü., (2000), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Güngör, E., (1996), *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Hallahmi, B.B., (1989), *Psikoloji Din Sanat Kimlik*, (Çev.: H. Kayıklık).

Holm, N.G., (2004), *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Hökelekli, H., (1998), *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kara, M., (2005), *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Karaman ve ark., (2006), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları.

Karasar, N., (2003), *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Kayıklık, H., (2002), "Gazali'de Dinsel Yaşayışın Evrimi", *Dini Araştırmalar*

Dergisi, Cilt 5, Sayı 14.

-----, (2003), "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi", Adana:

Çukurova Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:3 Sayı1.

-----, (2006), “Psikolojik Açıdan İnanç İman ve Şüphe”, Ankara: *Ankara*

Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 46, Sayı:1, Yıl: 2005.

Kaynardağ, A., (2004), “Bir Felsefe Çalışması”, *Aşk Ahlâkı* İçinde, İstanbul:

Dünya Kitapları.

Kılıç, R., (2004), *Dini Anlamak Üzerine*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Nevevi, (Tarihsiz), *Riyâz’us-Salihîn*, İstanbul: Pamuk Yayınları.

Özdemir, Ç., (2002), “H. Ziya Ülken’in Eğitim ve Kültür Sorunlarına Bakışı”,

Ankara: *Türk Yurdu Dergisi*.

Pazarlı, O., (1972), *Din Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Peker, H., (2000), *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda Matbaası.

Sanay, E., (1991), *Hilmi Ziya Ülken*, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

Sambur, B., (2006), “Din ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Düşünmek”,

Ankara: *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt:19, Sayı: 3, Yıl: 2006.

Sayar, E., (2004), *Sufi Psikolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Schimmel, A., (2001), *İslâmın Mistik Boyutları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Topçu, N., (1995), *Din Psikolojisi Bahisleri*, (Haz: A. Vahit İmamoğlu),

Erzurum.

Ülken, H. Z., (1924), “Anadolu Tarihi’nde Dini Ruhیات Müşahedeleri” (Haz.:
A. Taşğın), http://alevibektasi.org/hilmi_ziya.htm.

(05.03.2004).

-----, (1931), “İnsanî Vatancılık”, İstanbul: *Mülkiye Mektebi Mecmuası*, Sayı: 7.

-----, (1932), “Akıl ve Din”, İstanbul: *Mülkiye Mecmuası*, Sayı 18.

- , (1938), “İlim Bitaraf mıdır?”, İstanbul: *İnsan Dergisi* , Sayı 6.
- , (1939), “Totemizm Etrafında Münakaşalar”, İstanbul: *İnsan*
- *Mecmuası*,
- , (1943), *Dinî Sosyoloji*, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- , (1946a), *Ahlak*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Yayınlarından No. : 310.
- , (1946b), *Tasavvuf Psikolojisi*, İstanbul Üniversitesi Konferanslarından
Ayrı Basım.
- , (1946c), *Türk Tefekkür Tarihi Araştırmaları*, İstanbul: Rıza Koşkun
Matbaası.
- , (1951), *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul: Kardeşler Matbaası.
- , (1954), *İslâm Düşüncesine Giriş*, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- , (1958), *Felsefeye Giriş: İkinci Kısım*, Ankara: Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, XXIV, Mars T. ve S.A.Ş. Matbaası.
- , (1970), *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- , (2004), *Aşk Ahlâkı*, İstanbul: Dünya Kitapları.
- , (Tarihsiz), *Bilgi ve Değer*, Ankara: Aytemiz Kitabevi.
- Vergote, A., (1999), *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev.: V. Uysal), İstanbul:
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wulff, M., (2005), “Hümanistik İncanın Umudu: Erich Fromm”,
Çev.: D. Karacoşkun) *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi V*
(2005), Sayı 4.
- Yaparel, R., (1987), “Dinin Tarifi Mümkün Mü?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IV.

Yapıcı, A., (1997), *İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, İstanbul:

Beyan Yayınları.

Yavuz, K., (1982), "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:5, Erzurum: Atatürk

Üniversitesi Basımevi.

-----, (1986a), "Dini İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik

Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:7,

Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.

-----, (1986b), "Din Psikolojisinde Metot Meselesi ve Yeni Gelişmeler",

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:5, Erzurum: Atatürk

Üniversitesi Basımevi.

-----, (1988), "Günümüzde Din Psikolojisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi, Sayı:8, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.

-----, (1994), *Çocuk ve Din*, İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.

-----, (1998), *Günümüzde Din Eğitimi*, Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Osman FEDAYİ

Doğum Yeri ve Yılı: Gaziantep–1975

Medeni Durumu : Evli

Telefon : 0537 659 12 00

Adres : İstiklal mh. 6. Sokak No: 37 Şahinbey/G.Antep

E-mail Adresi : ofedayi@hotmail.com

EĞİTİM DURUMU

2002-2007 Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler

Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Adana.

1996–2001 Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir.

1990–1994 Lise, G.Antep İmam-Hatip Lisesi.

1987–1990 Ortaokul, G.Antep İmam-Hatip Lisesi.

1982-1987 İlkokul, Dr. Cemil Karslıgil İlkokulu, G.Antep.

Yabancı Dil: Arapça, İngilizce.

İş Durumu: 2003- Şahinbey Müftülüğü