



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Muammer KUZUCU

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN AŞK AHLAKI İLE NURETTİN TOPÇU'NUN İSYAN
AHLAKI'NIN KARŞILAŞTIRILMASI

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Muammer KUZUCU

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN AŞK AHLAKI İLE NURETTİN TOPÇU'NUN İSYAN
AHLAKI'NIN KARŞILAŞTIRILMASI

Danışman

Prof. Dr. Rıfat Atay

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Muammer Kuzucu'nun bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Rıfat ATAY (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih DENİZ (İmza)

Tez Başlığı: Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı ile Nurettin Topçu'nun İsyah Ahlakı'nın Karşılaştırılması

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi :20/01/2021

Mezuniyet Tarihi : 28/01/2021

(İmza)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Hilmi Ziya Ülken’in Aşk Ahlakı ile Nurettin Topçu’nun İsyah Ahlakı’nın Karşılaştırılması” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımca yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Muammer KUZUCU



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Muammer KUZUCU
Öğrenci Numarası	20185263002
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Rifat ATAY
Tez Başlığı	Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı ile Nurettin Topçu'nun İsyan Ahlakı'nın Karşılaştırılması
Turnitin Ödev Numarası	1481897960

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 212 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 24/01/2020 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 9

alıntılar dahil % 14 'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orjinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orjinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orjinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

25/01/2021

(imzası)
Prof. Dr. Rifat ATAY

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
SUMMARY	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK AHLAK

1.1.Ahlak ve Etik Kavramları Üzerine Değerlendirme.....	10
1.2.Ahlak	17

İKİNCİ BÖLÜM

AŞK AHLAKINDAN AKADEMİK DEVLETE

2.1.Ülken'in Ahlak Anlayışının Temelleri veya Aşk Ahlakının Kaynakları.....	27
2.1.1.Ülken'in Değer Anlayışı.....	27
2.1.2. Ahlaki Fiil.....	38
2.1.3. Kişilik.....	49
2.1.4. Ahlaki Eylemin Gelişmesi	58
2.2.Aşk Ahlakı ve Akademik Devlet	63
2.2.1.İhtiras	70
2.2.2. İnsan (Ruh ve Beden), Madde ile Mana Birliği.....	77
2.2.3 Aşk Ahlakı Yolcusunun Kendine Telkinleri	85
2.2.3. Ahlak (Eylem) Meselesi	89
2.2.4. Siyaset Meselesi: Mertebeler Devleti ya da Akademik Devlet	110

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSYAN AHLAKINDAN ANADOLU SOSYALİZMİNE

3.1. <i>İsyan Ahlakı</i> 'na Girerken	122
3.2. <i>İsyan Ahlakı</i>	126
3.2.1. <i>İsyan Ahlakı</i> 'nda Özgürlük Problemi.....	126
3.2.2. <i>İsyan Ahlakı</i> 'nda İnsan Neye İsyan Eder?	134
3.2.3. Esaretten Kurtuluş: Sorumluluk İdeali	138
3.2.4. Taklit ve İnanç	142
3.2.5. Mistik İman.....	148
3.2.6. İmandan İsyana	154
3.2.7. <i>İsyan Ahlakı</i> 'nın Sonucu	157

3.3.Topçu'nun Eleştirdiği Ahlak Sistemleri.....	158
3.3.1.Akılcı Ahlak Teorileri.....	158
3.3.2. Deneyci Ahlak Teorileri	159
3.3.3. Sosyolojik Ahlak Teorileri.....	159
3.4. Bir İsyân Örneği: Akif'in İsyânı	160
3.5. İsyân Ahlakı Mı İslâm Ahlakı Mı?	163
3.5.1. İnsan Anlayışı	163
3.5.2. Kurtuluş Yolu: Kur'an'dan Doğan Mistisizm	164
3.5.3. İslâm Ahlakı.....	166
3.5.4. İslâm/İsyân Ahlakından “Kutsal Cihat”a.....	172
3.6. İsyân Ahlakından Anadolu Sosyalizmine: Topçu'nun Devleti.....	174

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÜLKEN VE TOPÇU'NUN DÜŞÜNCELERİNİN VE AHLAK TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

4.1. Ahlak Anlayışlarının Dayanakları: Batılılaşma, Din ve Mistisizm.....	182
4.2. Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması.....	201
SONUÇ	210
KAYNAKÇA	214
Ö Z G E Ç M İ Ş	219

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Tsz.	: Tarihsiz
Vb.	: Ve benzeri
Vd.	: Ve devamı
Vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yer Yok

Kısaltılmış Eser Adları:

A.	: Ahlak
AA.	: Aşk Ahlakı
AF.	: Ahlak Felsefesi
AN.	: Ahlak Nizamı
EAF.	: Etik Ahlak Felsefesi
FG.	: Felsefeye Giriş
H.	: Hakimiyet
İA.	: İsyan Ahlakı
İAN.	: İsyan Ahlakı Notlu
İD.	: İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi
İF.	: İslam Felsefesi
İİ.	: İslam ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf
İV.	: İnsani Vatanperverlik
KM.	: Kültür ve Medeniyet

MA. : Mehmet Akif
TÇDT. : Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi
TTT. : Türk Tefekkürü Tarihi



ÖZET

Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu yakın tarihte aynı dönemde yaşamış iki önemli düşünürdür. Onlar insanların ve devletlerin ahlaktan uzaklaştığına dair ahlaki bir buhrandan bahsetmiş ve ahlaki bir toplum ile devletin oluşabilmesi için birbirlerinden farklı devlet ve toplumsal ahlak tasavvurları ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda onlar ahlak teorilerini, topluma ve devlete yeniden ahlaki bir nitelik kazandırmak için geliştirip sistemleştirmeye çalışmışlardır. Ülken ahlak anlayışının temeline *ihtilas* ve *aşk* kavramlarını alırken Topçu da ahlak anlayışının temeline *isyan* ve *aşk* kavramlarını almıştır. Her ne kadar ikisinin de ahlak anlayışının temelinde *aşk* kavramı önemli bir yer işgal etse de felsefi düşüncelerinin genel yapıları bakımından *aşk* kavramını farklı şekilde yorumladıkları dikkat çekmektedir. Ülken, *aşk* temelli ahlak teorisinden *Akademik Devlet* ya da *Mertebeler Devleti* olarak kavramsallaştırdığı siyaset teorisini geliştirmişken Topçu da yine *aşk*la temellendirdiği ahlak teorisinden hareket ederek *Anadolu Sosyalizmi* siyaset teorisini geliştirmiştir. Bu tez, Topçu'nun ve Ülken'in ahlak ve siyaset teorilerini karşılaştırmakta ve onların düşünsel olarak farklı yerlerde durduklarını tespit ederek ahlaki buhrana yaklaşım ve çözümleri açısından düşüncelerini değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Ahlak, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu, Aşk, İsyan.

SUMMARY

A COMPARISON OF HILMI ZIYA ULKEN'S MORALITY OF LOVE AND NURETTIN TOPÇU'S MORALITY OF REBELLION

Hilmi Ziya Ülken and Nurettin Topçu are two important thinkers who lived in the same period in recent history. They talked about a moral crisis that people and states were moving away from morality, and they presented different conceptions of state and social morality in order to create a moral society and the state. In this context, they tried to develop and systematize their moral theories in order to restore a moral quality to the society and the state. While Ülken takes the concepts of passion and love as the basis of his moral understanding, Topçu has taken the concepts of rebellion and love to the basis of his moral understanding. Although the concept of love occupies an important place in the basis of their moral understanding, it is noteworthy that they interpret the concept of love differently in terms of the general structure of their philosophical thoughts. While Ülken developed the political theory that he conceptualized as the Academic State or the State of the Orders from the love-based moral theory, Topçu developed the political theory of Anatolian Socialism based on the moral theory, which he also based on love. This thesis compares Topçu's and Ülken's moral and political theories and evaluates their thoughts in terms of their approach and solutions to the moral crisis by determining that they stand in different places intellectually.

Keywords: Philosophy, Ethics, Hilmi Ziya Ulken, Nurettin Topcu, Love, Rebellion.

ÖNSÖZ

Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu'nun ahlak düşüncelerinin inceleneceği çalışmamız bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde daha çok ahlak meselesinin ne olduğu; ahlak ile insan, ahlak ile siyaset, ahlak sistemi ile insanın yorumlanması arasındaki ilişkiler tartışılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde yapılan temel vurgulardan birisi her ahlak sisteminin belli bir varlık tasavvuruna ve insan anlayışına bağlı olduğu fikridir. Bu vurgu temelinde Ülken'in ve Topçu'nun varlık ve insan tasavvurlarının ahlak anlayışlarına yansıması ileriiki bölümlerde açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca ahlak ve siyaset arasındaki ilişkiye dair yaptığımız vurgu da onların ahlaktan siyasete geçişlerini ahlak felsefesi çerçevesinde temellendirilmenin imkanını sağlamıştır.

İkinci bölümde alfabetik olarak önce geldiğinden ilk olarak Ülken'in ahlak anlayışının temelleri, insan şahsiyetinin oluşumuna dair yaklaşımları, bunlarla birlikte aşk ahlakı anlayışı ve aşk ahlakının siyasete yansıması olan mertebeler devleti ya da akademik devletin tasviri yapılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde Topçu'nun isyan ahlakı, insan ve siyaset anlayışı betimlenilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Topçu'nun isyan ahlakı anlayışı incelenmiş, isyan ahlakının bir uzantısı olarak tespit edilen Anadolu sosyalizmi siyaset düşüncesi açıklanarak isyan ahlakı ile arasındaki bağlantı gösterilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde ise Topçu ve Ülken'in genel olarak düşünceleri, fikrîsel duruşları, konumları, birbirleri ile benzerlikleri ve farklılıkları tespit edilmeye; ahlak anlayışlarının temelindeki farklılığın ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte her ikisinin de aşkı ahlak anlayışlarının merkezine aldıkları ancak aşka farklı yerlerden baktıkları belirtilmiştir.

Sonuç bölümünde ise çalışma boyunca betimlenen ve tartışılan bütün meseleler göz önüne alınarak bazı tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmada genel olarak Ülken ve Topçu'nun ahlak ve siyaset düşüncelerine odaklanılmış, bununla birlikte ahlaka yaklaşımlarının temel hareket noktasının tespit edilmesi için de onların diğer felsefî, dini ve siyasi görüşleri de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın odak noktasında onların ahlaka dair düşüncelerinin olduğu söylenebilir. Ayrıca konuyla alakalı diğer çalışmalardan, yüksek lisans ve doktora tezlerinden de istifade edilmiş, bu çalışmalarla alakalı bazı tespitler de çalışmanın ilgili kısımlarında dipnotlarda belirtilmiştir.

Çalışmada, düşünceleri incelenen yazarlar bazı özel kavramlar kullanmaktadır. Örneğin Ülken, “ihtiras” yerine, hatta onunla birlikte sık sık Fransızca *passion* kavramını kullanmaktadır. Yine Fransızca *emotivite* kavramını “boş heyecanlılık” olarak tercüme etmiş ve kavramsallaştırmıştır. İlgili yerlerde biz de Ülken’in kullandığı kavramları bazen paranteze alarak bazen de almadan benzer şekilde zikrettik. Bu husus, yazarların kavramsallaştırmalarını takip etmek açısından önemli olduğu için burada belirtilmiştir.

Son olarak gerek öğrencilik yıllarımda gerekse bu çalışmayı hazırladığım sıralarda hiçbir desteğini esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Rıfat Atay’a ve her türlü fedakarlığıyla çalışma sürecinde omzumdaki yükleri hafifleten sevgili eşime canı gönülden teşekkür ederim.



GİRİŞ

Çalışmanın Önemi ve Amacı

Türkiye'nin yakın tarihinde kendilerine özgü düşünüş biçimleriyle farklı alanlarda çalışmalar yapmış olan Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu, ahlak alanındaki çalışmalarıyla da ün kazanmış iki önemli düşünürdür. Onları Türkiye'de bir ahlak felsefesi oluşturmaya iten ana etken, yaşadıkları dönemde, genel olarak dünyada ve Türkiye'de varlığını hissettikleri ahlaki bir krizdir. Her iki düşünürün de ahlaki krize dair yaptıkları tespitler birbiriyle benzerlik gösterse de ahlaki krize dair çözüm olarak ürettikleri ahlak düşünceleri birbirinden farklıdır. Her iki düşünürün ahlak düşüncelerine dair ayrı ayrı yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalara bakıldığında bu düşünürlerin ahlak düşüncelerini oluşturmaya iten ana sebeplerin ortaya konulmadığı görülmektedir. Bu çalışma Ülken ve Topçu'nun ahlak düşüncelerini, ahlak düşüncelerinin altında yatan temel hareket noktalarını, bu düşünceleriyle hedefledikleri amaçları, genel olarak düşüncelerinin birbirleriyle ayrıldıkları noktaları tespit etmeyi amaçlamasıyla diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca yakın tarihimizin felsefe ve özellikle ahlak felsefesi açısından düşünsel ortamına kısmen ışık tutmaktadır. Bununla birlikte onların kendi dönemlerinde ahlaki krize ve ahlaki idealin nasıl olması gerektiğine dair düşünceleri günümüzde de Türkiye'de ahlak felsefesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

Çalışmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Üretken düşünürler olan Ülken ve Topçu'nun bir çok alanda çalışmaları vardır. Ülken, bu manada Topçu'dan daha farklı alanlarda daha değişik nitelikte eserler vermesiyle ayrılmaktaysa da bu çalışmada Ülken ve Topçu'nun diğer alanlarındaki düşüncelerinden ziyade ahlakla ilgili düşünceleri temel olarak alınmış, ahlakla bağlantılı diğer düşünceleri de değerlendirilmiştir. Spesifik olarak çalışmamızın kapsamını bu düşünürlerin ahlak anlayışları, ahlak anlayışlarının uzantısı olarak değerlendirilen siyaset anlayışları, ahlak anlayışlarının yönünü belirleyen düşünsel paradigmaları oluşturmaktadır.

Çalışmanın Kaynakları

Ülken'in ahlak anlayışının en belirgin bir biçimde ortaya çıktığı eserleri onun *Aşk Ahlakı*, *İnsani Vatanperverlik*, *Ahlak ve Hakimiyet* adlı eserleridir. *Aşk Ahlakı* Ülken'in ahlaka dair yazmış olduğu ilk eseridir. *İnsani Vatanperverlik* adlı eseri ise *Aşk Ahlakı*'ndaki düşüncelerinin bir devamı olarak değerlendirilmektedir. *Ahlak* adlı eseri ise onun ahlak felsefesi dersleri verdiği sıralarda hazırlanmıştır. Daha çok deneme türünde yazılmış olan *Aşk Ahlakı* ile *Ahlak* adlı eseri arasında içerik ve üslup açısından bazı farklılıklar göze çarpsa da *Ahlak* adlı eserinde ahlak felsefesine dair temel düşüncelerinin yer aldığı söylenebilir. Onun ahlak anlayışı

açıklanırken temelde bu kaynaklar referans olarak alınmış, zaman zaman ahlak düşünceleriyle bağlantılı diğer kaynaklardan da istifade edilmiştir. Topçu'nun ahlak anlayışı ortaya koyulurken ise *İsyah Ahlakı* adlı eseri merkeze alınmıştır. Kitap, Topçu'nun *Conformisme et Révolte* adıyla Soarbonne Üniversitesi'nde 1934 yılında savunmuş olduğu doktora tezinin tercüme edilerek yayınlanmış halidir. Ahlakla alakalı Topçu'nun bir diğér eseri de liseler için yazmış olduğu *Ahlak* adlı ders kitabıdır. Her ne kadar liseler için ders kitabı olarak yazılmış olsa da Topçu'nun genel olarak ahlaka dair düşüncelerini içermesi bakımından oldukça öneme haizdir. Dolayısıyla zaman zaman Topçu'nun *Ahlak* adlı eserinden de istifade edilmiştir. Bunun dışında Topçu'nun bir çok eserinden de faydalanılmaya çalışılmıştır. Örneğın Topçu'nun isyan ahlakının İslam ahlakı ile benzerlikleri ortaya konurken *İslam ve İnsan / Mevlâna ve Tasavvuf* adlı eseri; ahlak anlayışının siyasete izdüşümünün ayrıntısı yakalanılmaya çalışılırken de *İradenin Davası / Devlet ve Demokrasi* gibi eserleri kaynak olarak değérlendirilmiştir. Son olarak da konuyla alakalı bazı yüksek lisans ve doktora tezlerinden istifade edilmiş, bu çalışmalar da ilgili yerlerde dipnotlarda belirtilmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada, literatür taraması yapılarak öncelikle konuyla ilgili kaynaklar tespit edilmiştir. İlgili kaynaklardan faydalanılarak Ülken ve Topçu'nun ahlaka dair düşünceleri taranmış ve betimlenmiştir. Betimleme yapılırken düşünürlerin ahlaka dair düşüncelerinin bütünsel olarak ortaya konulması amaçlanmıştır. Bununla birlikte Ülken ve Topçu'ya ait derlenen düşünceler analiz edilerek karşılaştırma yapılmıştır. Karşılaştırma yapılırken ahlak düşüncelerinin temelde farklılaştıkları hareket noktası ve amaçladıkları ahlaki düzen, düşünsel bakış açılarının farklılığı eşliğinde objektif bir şekilde değérlendirilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK AHLAK

Bu bölümde ahlakın, ahlak çeşitlerinin, ahlak ile siyaset arasındaki ilişkinin ne olduğu, üzerine durulacaktır. Bu bağlamda ahlak ve etik kavramları üzerine bir değerlendirme yapılacak, ahlak ile etik arasında bir farklılığın olup olmadığı tartışılacaktır. Ancak çalışmanın en başında Ülken ve Topçu'yu bir ahlak düzeni arayışına iten bazı hususlara da dikkat çekilecektir.

Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu aynı dönemde yaşamış, ülkemizin en önemli düşünürlerindendir. Ülken, 1901'de İstanbul'da doğup 1974'te yine İstanbul'da vefat ederken¹; Topçu da 1909'da İstanbul'da doğup 1975 yılında yine İstanbul'da vefat etmiştir.² Her ikisi de tek bir alanla kalmayıp farklı alanlara yönelmiş ve birbirinden kıymetli çeşitli çalışmalara imzalarını atmıştır. Şöyle ki,, Ülken'in içerisinde yabancı dilde yazdığı, tercüme ettiği ve yayınlamadığı eserlerle birlikte 100'e yakın eseri olduğu, makale ve yazılarıyla birlikte toplam bin üç yüz kırk üç adet yayını olduğu tespit edilmiştir.³ Topçu'nun da yaklaşık 33 eseriyle gazete ve dergilerde yayınlanmış yaklaşık 200'e yakın makalesi ve yazısı olduğu belirtilmektedir.⁴ Her ne kadar bir çok alanda çalışma yapmış olsalar da asıl derinleştikleri noktanın felsefe olduğu söylenilebilir. Bununla birlikte Ülken, özellikle sosyoloji ve ahlak alanlarında ciddi çalışmalar yapmış, Topçu da özellikle ahlak alanında yaptığı çalışmalarla Ahlak Filozofu unvanını hak etmiştir.⁵

Öncelikle Ülken ve Topçu'nun ahlak alanında onların önemli ortak noktalarından biri dünyada ve Türkiye'de bir *ahlak krizi* olduğundan bahsetmeleri ve bu krizin çözümü arayışı içerisinde olmalarıdır. Sözgelimi Ülken krizi öncelikle bütün dünyanın eşiğinde olduğu bir kriz olarak ele almaktadır. Dünyanın o günkü konjonktürü içerisinde kapitalizm ve sosyalizm kutuplaşması, zamanla devletlerin birinci dünya, ikinci dünya ve üçüncü dünya diye ayrılmalarına sebep olmuş ve gittikçe devletler arasındaki rekabet dünyayı siyasi ve ahlaki bir krizin içerisine sürüklemiştir. Devletlerin, “insan”ı bir araç olarak görerek onu devletin gelişmesi, ilerlemesi, sanayileşmesi ve medenileşmesi amacıyla kullanması, insanı amaç olmaktan çıkararak bir araç haline getirmiştir. Totaliter rejimlerin kendini belli ettiği, demokrasilerin demokrasi olmaktan çıktığı, belli bir sınıfın güdümünde araç olarak kullanıldığı

¹ Mehmet Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, DİB Yay. Ankara, 2019, s. 16, 23.

² Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu*, DİB Yay. Ankara, 2019, s. 13, 31.

³ Ayhan Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitabevi Yay. İstanbul, 2006; Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 23-39.

⁴ Karaman, *Nurettin Topçu*, s. 32-44.

⁵ Ali Osman Gündoğan, *Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu*, Altınordu Yay. Ankara, 2018, s. 87.

ve George Orwell'in 1984'ünde, Aldoux Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sında rastlanılan ütopyaların gerçekleştiği o zamanda insanın şahsiyet olması önüne konulan bir yığın engel bu krizi betimleyen ana unsurlardır. Bu kriz ortamında insan makineleşmiş, duygusuz, sevgisiz, tutkusuz (Ülken'in deyimiyile passionsuz / ihtirassız) bir hale gelmiş, medeniyet makine-medeniyet şekline bürünmüştür. Dolayısıyla burada ahlaki kriz, insanın şahsiyet olamaması ve şahsiyetini inşa edememesi olarak tanımlanabilir.⁶ Yine Topçu'nun da ahlaki krizi betimlemesi kısmen Ülken'in düşünceleriyle paralellik gösterse de bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. Topçu da dünyada ahlaki bir krizden bahsetmiş ve bu krizi sanayileşmeye, tekniğe ve modernleşmeye bağlamıştır. Sanayileşme ve modernleşmeyle birlikte insan kendine yabancılaşmış ve maddi hırsların arkasından koşarak şahsiyetini ve ruhunu gölgede bırakmıştır. Bununla birlikte Topçu, Türkiye'deki ahlaki krizi Türkiye'nin modernleşmesinin bir sonucu olarak ele almış ve modernleşme ile taklit tutkusunun Anadolu insanının atalarından gelen sorumluluğunu unutmasına, bununla birlikte oluşan şahsiyetsizliğe, başka kurumlar veya insanlar tarafından güdürlülüğe bağlamıştır.⁷ Bu yüzden de Topçu Türkiye'nin modernleşmesine karşı olumsuz bir tavır sergilemiş ve bunun karşısında insan şahsiyetinin yeniden inşasını sağlayacak yeni bir geleneksel yorum olarak ahlak ve devlet tasavvuru geliştirmiştir. Ülken ise Türkiye'deki ahlaki krizi ve bunun getirdiği şahsiyetsizliği tamamen modernleşmemekte bulmuş, bu yüzden de Türkiye'de medeni bir ahlak ve şahsiyet anlayışının gelişmediğini düşünmüştür. Bu bağlamda Ülken'in aşk ahlakının medeni bir şahsiyet, toplum ve devlet anlayışını hedeflediği söylenilebilir.

Şahsiyetsizleşme, kişiliksizleşme veya yabancılaşma olarak tanımlanabilecek bu krizi Anadolu'da Tanzimat dönemine kadar uzatmak mümkündür. Çünkü bir milletin dayanmış olduğu felsefi temeli kaybetmesi ve kolektif duyusun, hissedişin, düşüncesin belli bir zeminden koparak farklı bir zemin arayışı içerisine girmesinin bu dönemle başladığı söylenilebilir. Bu krizi tanımlayacak anahtar kavramların en belirginini *Batılılaşma* kavramıdır. Bir milletin dayandığı temelleri terk etmeye çalışıp başka bir medeniyetin algılarını sahiplenme çabası, muhakkak ki basit bir olgu değildir. İbrahim Kalın'ın da işaret ettiği gibi medeniyet değiştirmek, bilim-teknoloji transferi gibi olgular, sadece bir nakil ve kabullenme işlemi olmayıp altında, bunların arkasında yatan varlık tasavvurunu, dünya görüşünü, medeniyet algısını ve ben-idrakini de bir bütün olarak değiştirmek anlamını barındırmaktadır.⁸ Nitekim,

⁶ Ahlaki kriz insanın şahsiyetini inşa edememesi olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla Ülken'in ve Topçu'nun ahlak anlayışlarının bu şahsiyetsizleşme karşısında geliştirilmiş şahsiyet kurma/personalizm anlayışı çerçevesinde geliştiğini şimdiden belirtilmelidir..

⁷ Ülken'in ve Topçu'nun sanayileşme, modernleşme ve tekniğe dair tutumları dördüncü bölümde s. 181-200'de ele alınmıştır.

⁸ İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, Küre Yay. İstanbul, 2013, s. 46.

ilk başlarda bilim ve teknolojisine öykünüp almaya çalıştığımız medeniyetin düşünüş biçiminin, varlık tasavvurunun ve ahlak anlayışının bilinçaltılarımıza işlemesiyle kriz iyice derinleşmiş, ben-idrakimiz kaybolmaya başlamıştır.⁹

Bu krize, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış büyük bir düşünür olan Said Halim Paşa da değinerek tasvirini yapmaktadır:

“Aydınlarımız, Batı’da şaşaalı, hoş a giden zevklerle dolu, parıltılar saçan bir medeniyet gördüler. Bu parlak medeniyetin aydınlık güzelliğı ile gözleri kamaştı. Gördükleri bu güzel eserleri, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannettiler. Batının yaşayışını, memleketlerine tatbik etmenin, dertlerine çare olacağına inandılar.”¹⁰

Alıntılanan bu paragrafta iki önerme bulunmaktadır: Bunlardan birincisi Batı’da şaşaalı ve parlak bir medeniyet olduğı, diğeri de aydınların bunu yanlış bir şekilde değerlendirerek kendi memleketlerinde uygulamaya çalıştıklarıdır. Bu önermelere bakıldığında zaman şu soruları sorarak konuyu açmak mümkündür: Acaba Batı’da şaşaalı bir medeniyet var mıdır? Burada şaşaalı ve parlak ile ne kastedilmektedir? Eğer şaşaalı bir medeniyet varsa bu medeniyetin ve bu medeniyeti oluşturan unsurların aydınlar tarafından benimsenip kendi ülkelerinde uygulamaya çalışmalarının ne sakıncası vardır? Netice itibarıyla medeniyet tarihinde bir çok toplum başka dinleri veya kültürleri benimseyerek medeniyet yapılarını belli bir ölçüde değiştirmişlerdir. Bu ve benzeri sorular oldukça önemlidir ancak ahlaki kriz açısından burada asıl dikkati çeken nokta şu olgunun varlığıdır: Anadolu’da bir modernleşme süreci yaşanmış ve bu süreç toplumda bazı sorunlara yol açmıştır. Türkiye toplumunda bazı kesimler modernleşmenin/Batılılaşmanın gerektiğini düşünmüş ve bunun için kendilerince gerekli olanları yapmaya çalışmışlarken bazı kesimler de modernleşmenin/Batılılaşmanın karşısında durmuş ve bu harekete karşı düşüncelerini ve davranışlarını sergilemişlerdir. Bu olgu, toplumda bazı krizlere yol açmış, ilerlemeci ve gerici olarak toplumun iki ana bölüme ayrılmasına sebep olmuş, bunun sonucunda da zamanla toplumun şahsiyetsizleşmesine sebep olarak ahlak krizini meydana getirmiştir.

Her milletin bir benliğı vardır ve toplumun bireylerinin benliğı o toplumun tarihiyle, tarihsel klasikleriyle doğrudan bağlantılıdır. Batı medeniyetinden Homeros, Yunan mitleri ve filozofları, Hristiyanlık, Antik Roma düşüncesi veya Avrupa tarihindeki filozoflar çıkarılsa orada artık Batılı bir benlikten veya karakterden söz edilebilir mi? Anadolu’da gerçekleşmiş

⁹ Bir milletin ben-idraki, o milletin kolektif benliğı, ortak düşünüşü ve hissedişidir. Bu bağlamda Anadolu’da Türk milletinin geleceğı üzerine ciddi bir şekilde düşünülmesi gerekmektedir: “Bir insan topluluğunun millet haline getirilebilmesinin, ferdlerin müşterek his ve adetlerle, birbirine uygun fikir ve inançlarla, aynı gaye etrafında birlik halinde bulunmalarına bağlı olduğunun bilinmesi lazımdır.” Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay. İstanbul, 2020, s. 117.

¹⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 110.

olan da budur: Toplumun modernleşerek zamanla kendi geçmişinden ve tarihinden soyutlanıp başka bir medeniyetin geçmişi ve tarihiyle bağlantı kurulmaya çalışılmasıdır. Dördüncü bölümde¹¹ de değinileceği üzere Ülken'in, Anadolu'nun topyekûn modernleşmesi gerektiğine dair düşüncesi kendi bağlamında düşünüldüğünde oldukça tutarlıdır. Yani eğer Anadolu halkı topyekûn modernleşmeyi isteseydi o zaman aynı şekilde kişilik ve yabancılaşma krizi olacak mıydı? Nitekim Türkler “müslüman olduktan sonra”¹², Anadolu’yu İslam yurdu yaparak Anadolu’da farklı bir medeniyet tasavvuru oluşturmuşlardır. Bu yeni medeniyet anlayışını oluşturanlar da topyekûn Müslümanlığı seçenlerdir. Eğer modernleşme sırasında Anadolu halkı topyekûn modernleşmeyi tercih etseydi o zaman ahlaki krizden bahsedilebilemeyeceğini düşünmekteyiz.¹³ Netice itibariyle, Batı medeniyetinin kötü olup olmaması veya taklit edilmesinin gerekliliği ya da gereksizliği meselesi doğrudan konumuzla alakalı olmayıp, gerçekleşmiş olan olgunun toplumsal bellekte ve benlikte problemler doğurmuş olduğu ve bunun neticesinde de yukarıda da kişiliksizleşme/yabancılaşma olarak tanımlanmış olunan ahlaki krize yol açtığıdır.

Bu durumu yukarıdaki alıntının tanıklığında sürdürmek daha açıklayıcı olacaktır. Bu bağlamda alıntıda bahsedilen ‘modern aydınlar’ Fransız ahlak ve adetlerini taklit etmeye ve fikirlerini benimsemeye başladılar. Onlara göre, Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dinsiz geçinmek, servetini kumar oynayarak kaybetmek medeni olmanın en büyük göstergeleriydi. Eğitim için yurtdışına giden gençler, döndüklerinde memleketin dinine, geleneklerine, ahlak ve edep anlayışlarına karşı çıkarak aydın sınıf içerisinde yerlerini alıyorlardı. Böyle bir aydın sınıfının yetişmesi, toplumun dinine, yaşayış biçimine, gelenek ve göreneklerine bağlı olan aydın sınıfının tasfiye olmasına ve toplumun, geçmişine bağlı, geçmişiyile sürekliliğini sağlayacak olan bu aydın sınıftan mahrum kalmasına sebep olmuştu.¹⁴

Bu yeni aydın sınıf, gençlere sadece bilime uymaları gerektiğini, onun dışındaki şeylere uymamaları gerektiğini öğretmiş; böylece ahlaki kriz gitgide kendisini göstermeye, zamanla toplumsal ilkeler çözülmeye; karakter, usul ve edep, itaat ve ahlak gibi değerler saygıya ve korunmaya layık bulunmamaya başlamıştı.¹⁵ Halbuki Sait Halim Paşa’ya göre öncelikli olan

¹¹ Bkz. Dördüncü Bölüm, s. 181-200.

¹² Bu ifadenin tırnak içine alınmasının sebebi bu konuya dair farklı tezler olmakla birlikte genel kabul edilen tutumun bu olması sebebiyledir. Bu teze karşı farklı bir tez ise Türklerin önceki dininin şamanlık değil, zaten İslam olduğuna dair tezdur. Buna göre Türkler Hz. Nuh’un oğlu Yafes’in soyundan gelmekte ve o zamandan beri onlara İslam töresine tabi oldukları için *Török (töreye tabi olan)* denilmektedir. Bkz. Lütfi Bergen, *Hanif Türk Gök Millet Nuh’un Törelî Torunları*, Yazıgen Yay. İstanbul, 2019.

¹³ Anadolu halkının modernleşmeyi/Batılılaşmayı istememesi üzerinde durulması gereken bir konu olmakla birlikte bu çalışmanın konusunun kapsamı dışında kalmaktadır.

¹⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 111.

¹⁵ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 112. Ayrıca bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Kadim Yay. Ankara, 2018; Ahmet Mithat Efendi, *Ben Neyim?*, Dergâh Yay. İstanbul, 2014.

bilgi değil ahlaktır ve büyük bir hata olarak bütün felaketlerin sebebi cehalette aranmaktadır. Ancak bilgi ve ahlak birbirinden farklı şeyler oldukları için bilgi, insanı ahlaklı yapmaz, bu yüzden de bütün değerlerimizi uğruna feda ettiğimiz bilim ve teknik bizim krizimize deva olmayacaktır. Büyük ahlaki değerlerimiz olan gayret, irade, kararlılık, fedakârlık, merhamet gibi değerlerimizden uzak olduğumuzdan dolayı, bilgi ve sanata olan hırslımıza rağmen ciddi olarak hiçbir başarı elde edememekteyiz.¹⁶ Dolayısıyla Halim Paşa'ya göre insanın yönünü asıl tayin eden şey ahlaktır, zekâ ve akıl ancak insana etki eden ikincil vasıtalarlardır.¹⁷

Son olarak yukarıdan beri açıklanmaya çalışılan kişisizleşme, değerlerden yoksunlaşma ve en önemlisi yabancılaşma olarak tanımlanan ahlaki krizi günümüzle de ilişkilendiren Alev Alatlî'nin zikretmiş olduğu şu örneğin daha da açıklığa kavuşturacaktır:

“(...) 'pazar ahlâkı'nı en iyi Mişonaçi hikâyesi anlatır. Mişonaçi ile Solomon ortaklırlar. Sirkeci'de, kötü bir otel işletirlerken, birden işleri büyür, demeye kalmadan beş yıldızlı bir otel yaparlar, sonra bir tane daha, bir tane daha. Zaman içinde çocukları da büyür, onlar da çocuklarını evlendirmeye, parayı aile içinde tutmaya karar verirler. Düğün günü gelir çatar, iki baba nikâhtan önce çocuklarını çağırırlar, onlara nasihat ederler. 'Hayatta' der, Mişonaçi, 'en önemli mürşit, dürüstlüktür! *Birbirinize* karşı her zaman dürüst olacaksınız ki, Allah da size verecek!' 'Evet,' diye onaylar Solomon, 'Biz, bu günümüzü, önce Allah'a, sonra da dürüstlüğümüze borçluyuz. Biz iki ortak, *birbirimizi* bir kez olsun aldatmadık,' der, Mişonaçi. Solomon anlatır, 'Biz, Sirkeci'deki otelde, -bir gün ben yatakları düzeltiyorum, Mişonaçi, yerleri süpürüyor- bir çanta bulduk. Müşteri unutmuş gitmiş. İçini açtık, bir de ne görelim, silme altın! Hemen oturduk, bir altın bana, bir altın Mişonaçi'ye. Bir altın bana, bir altın Mişonaçi'ye! Ne bir altın fazla bana ne bir altın fazla Mişonaçi'ye! İşte, gözüm, çocuklarım, *DÜRÜSTLÜK BUDUR!*' Pazar ahlâkı, yalan söylememek, hile yapmamak, kaba kuvvet kullanmamak gibi geleneksel değerleri içerir gibi görünür. Ancak, pazar ahlâkı insanın 'komşu'sunu -burada, çantasını unutan garibanı- 'sevmesi', onu kendisini duyumsadığı gibi duyumsaması, gerekirse dönüştürmesi, tinsel güçlerini arttırması anlamında bir ahlâk sistemi değildir.”¹⁸

Asıl ahlaki krizin ne olduğu, insanın kendisine ve insana yabancılaşması ve bunun karşısında ahlaki bir şahsiyet oluş bir örnek ile manidar bir şekilde yine Alatlî'ye referansla açıklanabilir:

“Anadolu'da, Ankara civarında bir yerde, otomobille seyahat ederlerken, tipi altında bir çuval odun taşıyan bir ihtiyara rastlarlar. Nereye gittiğini sorarlar. Adam, kestiği odunları aşağıdaki köye, satmaya götürdüğünü söyler. Haline acırlar, kaçta satmayı plânlıyorduydu, ona o parayı vermeyi, yükünden kurtarmayı teklif ederler. Adam, önce kabul eder. Parayı alır, yükünü karın ortasına bırakır. Ama, hemen sonra kendisine gelir. 'Yok,' der, 'Aşağıda insanlar soğuktan titreyişirlerken, ben bu odunları buraya üç misli

¹⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 133.

¹⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 125.

¹⁸ Alev Alatlî, *Viva La Muerte*, Boyut Yay. İstanbul, 1993, s. 358-359.

para da verseniz, bırakamam. Alın paranızı geri.' Odunlarını gerisin geriye toplar, yürümeye devam eder. Üretimden amaçlanan tüketime sahip çıkmanın bildiğim en iyi örneğidir bu hikâye.”¹⁹

Alev Alatlî'dan bu alıntılarının yapılmasının sebebi tez boyunca tartışılacak olan, ahlakın, kişilik olmanın ve değer yaratmanın ne olduğundan bahsedilirken ne olmadığına da değinme ihtiyacının hissedilmesidir. Günümüzle de bağlantısını kuracak olursak günümüz dünya düzeni, insanın kendi değerini yaratamaması için her türlü alet edevatı üretmekten çekinmemiştir. Günümüz insanının, pazar ahlakı içerisinde kendi içine kapanıp, kendilik arayışına çıkıp, kendi ahlaki değerlerini üretmesi, inşa etmesi oldukça zor gözükmektedir. Bu daha çok, kendi kendisiyle vakit geçirmekten usanmayan, bu çağda nefes almasına rağmen başka çağlardan seslenen münzevilerin nasibi gibi gözükmektedir.

Bütün bunlar çerçevesinde Ülken ve Topçu'ya tekrardan dönecek olursak, Ülken *Aşk Ahlakı* 'nda²⁰ Topçu da *İsyân Ahlakı* 'nda²¹ ahlaki bir krizden bahsetmekte ve bu krize çözüm aramaya çalışmaktadır. Bu bağlamda her ikisi de belli bir ahlak anlayışı geliştirmiş, belli yerlerde birbirlerine benzerken temelde birbirlerinden ayrılmışlardır.²² Onların bahsettiği kriz Batılılaşma macerasının köklerine kadar uzanmaktaysa da daha ağır bir şekilde yukarıda da bahsedildiği gibi kendi zamanlarındaki dünyanın siyasi durumuyla çok yakından bağlantılıdır. Ülken, bu krizi yayın hayatının en başından en sonuna kadar önemseyip çözüm aramaya çalışmıştır. İlk defa 1931 yılında yayınlamış olduğu *Aşk Ahlakı* adlı eserinde krizden bahseden Ülken, en son yazdığı hatta hasta yatağındaiken tamamlayabilmek için eşinden kendisini eve götürmesini istediği *Hakimiyet*²³ eserine kadar bu krizden bahsetmektedir. Ülken, fikri hayatında bir çok liman değiştirmiş olsa da 1931 yılında yayınlanan *Aşk Ahlakı* ile en son yazdığı *Hakimiyet*'te ahlaki düşüncelerinde bir paralellik olduğu, *Aşk Ahlakı*'ndaki düşüncelerini *Hakimiyet*'te de devam ettirdiği ve bu bağlamda *Akademik Devlet* olarak kavramsallaştırdığı ahlak-siyaset teorisini ömrünün sonuna kadar koruduğu gözlemlenmiştir. Onu, ahlak-siyaset teorisini oluşturmaya iten sebep de yine süreklilik göstermiştir. Ülken, döneminin dünyasının durumunu tasvir ederek, dünyada birinci dünya, ikinci dünya ve üçüncü dünya olarak ülkelerin tasnif edilmiş olduğunu belirtmekte ve üçüncü dünya ülkeleri özellikle Türkiye için Amerikanizm ile Sovyet Rusya-Çin veya kapitalizm ile sosyalizm arasında

¹⁹ Alev Alatlî, *Viva La Muerte*, Boyut Yay. İstanbul, 1993, s. 360.

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, İş Bankası Yay. İstanbul, 2015. (Esere bundan sonra AA şeklinde atıf yapılacaktır.)

²¹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, Dergâh Yay. İstanbul, 2015. (Esere bundan sonra İA şeklinde atıf yapılacaktır.)

²² Bu mesele çalışmanın dördüncü bölümünde (s. 181-200) tartışılacaktır. Bu çalışmada Ülken ve Topçu'nun farklı yerlerde konumlandırılışına dair zikredilecek olan sebepler yanında Topçu'dan aktarılan şu ifade de dikkate alınabilir: “Eğer bir daha dünyaya gelsem Hilmi Ziya ile çalışmam. Fakat o dünya çapında büyük bir alimdir. Onun yazdığı eserler emsalsiz birer büyük fikir ve araştırma eserleridir.” Bkz. Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 220.

²³ Hilmi Ziya Ülken, *Hakimiyet*, Doğubay Yay. Ankara, 2018. (Esere bundan sonra H şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.)

sıkışmış olmanın yaratmış olduğu krize vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Ülken, kapitalizm ve sosyalizme ciddi tenkitlerde bulunmuş ayrıca demokrasiyi de eleştirerek geliştirmeye çalışmış, bunu da belirtildiği gibi *mertebeler devleti/akademik devlet* olarak Platonvari bir şekilde akademisyenlerin, ilim muhterislerinin yönetici olarak belirlendiği siyaset teorisiyle açıklamıştır.

Topçu ise krize dair Ülken’le benzer düşüncelere sahipse de temelde ondan ayrılmaktadır. Öncelikle Ülken’le benzer yönü sosyalizmi, kapitalizmi ve demokrasiyi eleştirmesidir. Hatta Topçu’nun kapitalizme özellikle tekniğe dair nefis tenkitleri günümüzde hala ufuk açıcı olarak değerlendirilmektedir.²⁴ Bu bağlamda Ülken’le Topçu’nun bir başka benzerliği de ahlak meselesini siyasi bir mesele olarak ele almaları ve ahlak görüşlerini bir ideal devlet tasavvuruna bağlamalarıdır.

Topçu ahlak görüşlerini ilk defa sistemli olarak 1934 yılında *Conformisme et Revolte/Uysallık ve İsyan/İsyan Ahlakı* adlı eserinde ortaya koymuş, daha sonraki yayınlarında ahlaka dair görüşlerinde isyan ahlakı paralelinde düşüncelerini sergilemiştir. Bu eserde Topçu’nun ahlak görüşleriyle birlikte, isyan ahlakının Anadolu için varoluşsal bir mesele olarak ele alınması, krizin çözülmesi için yegâne yaşam biçimi olarak arz edilmesi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Topçu krizin ilk örneğini hicri dördüncü asra²⁵ kadar dayandırmış, daha sonra Batılılaşmayla birlikte ele almış ve en son da Ülken gibi kapitalizm ile sosyalizm arasında sıkışmışlıkla birlikte değerlendirmiş, bütün bu krizin çözümünü de isyan ahlakından hareketle geliştirdiği *Anadolu Sosyalizmi* siyaset teorisinde açıklamıştır.

Son olarak Nurettin Topçu ve Hilmi Ziya Ülken’in birbirlerinin ahlak anlayışlarına dair tenkitlerine maalesef pek rastlayabilmiş değiliz. Sadece Ülken’in, bir dipnotta Topçu’nun isyan ahlakına dair şöyle bir işareti tespit edilmiştir: “Nurettin Topçu Fransa’daki doktora tezi olan *Conformisme et la revolte (İsyan Ahlakı)* adlı kitabında ahlaklılığı bilhassa isyanda aramakta ve boyun eğişe karşı menfi bir durum almaktadır. Bu tezin esasında M. Blondel tarzında Hristiyan felsefesinden mülhem olduğuna işaret etmek lazımdır.”²⁶ Topçu’nun ise Hilmi Ziya’ya dair bir yargısı şu şekildedir: “Eğer bir daha dünyaya gelse Hilmi Ziya ile çalışmam. Fakat o dünya çapında büyük bir alimdir. Onun yazdığı eserler emsalsiz birer büyük fikir ve araştırma eserleridir.”²⁷

²⁴ <https://www.lutfibergen.com/tag/hanif-turk> (erişim tarihi: 20.02.2020)

²⁵ Topçu’nun isyan ahlakı teorisi açıklanırken de belirtileceği üzere Topçu ahlaki krizi bin yıl öncesine yani hicri dördüncü asra kadar dayandırmaktadır. Bunun sebebi de hicri dördüncü asırda İslam toplumunda mistik/tasavvufi anlayışa karşı olumsuz olarak geliştirilmiş tutumdur. Örneğin Hallac-ı Mansur bu dönemde şehit edilmiştir.

²⁶ Ülken, A, s. 252.

²⁷ Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 220.

1.1.Ahlak ve Etik Kavramları Üzerine Değerlendirme

Ahlak kelimesi Arapça’da yaratmak manasına gelen “h-l-k” (خلق) fiilinden türemiş olan huy, yaratılış, seciye, mizaç, tabiat gibi anlamlara karşılık gelen “hulk” kelimesinin çoğuludur. Seyyid Şerif Cürcani hulk kavramını “nefiste yerleşmiş bir hey’etten (durum ve nitelikten) ibarettir ki, ondan fiiller bir fikir ve düşünceye ihtiyaç duyulmaksızın kolaylıkla çıkar”²⁸ diye tanımlamaktadır. Bu tanımdan ve İslam felsefesinde genel kabul görmüş tanımından hareketle diyebiliriz ki hulk, bireyin bir eylemi düşünmeden eylemesini sağlayan, bireyin ruhunda yerleşmiş olan huy ve niteliktir. Eğer bir kimsenin nefsinde ahlaki olarak iyi denilen huylar yerleşik ise o kimseye iyi huylu ya da (iyi) ahlaklı, yok eğer kötü huylar yerleşik ise ona da kötü huylu ya da ahlaksız (kötü ahlaklı) denilmektedir.

Bir kimsenin eylediği eylem eğer onda yerleşik bir huydan/hulkdan kaynaklanmıyorsa o eylem ahlaki olarak değerlendirilmemektedir. Şöyle ki,, hulk, eylemde ortaya çıkan bir şey değil, aksine eylemin kendisinden türediği şeydir. Örnek vermek gerekirse bir kimse itibar ve şan şöhret için sürekli malını insanlar için harcasa ona cömert kimse denilmez. İslam ahlakçılarına göre cömert kimse, cömertlik hulkuna/huyuna sahip olan ve insanlar için malını harcadığında bunu herhangi bir amaç için değil de nefsinde bulunun cömertlik hulkundan/huyundan dolayı harcayan kimsedir.

İslam ahlakçıları ahlakı iki kısma ayırarak birincisini yaratılıştan gelen huylar (hulk-i tabii), ikincisi ise kazanılabilen huylar (hulk-i kesbi) olarak düşünmüşlerdir. Hulk-i tabii, insanın yaratılışında, fitratında, özünde bulunan huylar iken, hulk-i kesbi ise insanın gerek çevresinden, yaşadığı toplumdan gerek de kendi isteği ve iradesiyle nefsinde sonradan yerleşen huylardır.²⁹ Yani cimri bir insan, kendi isteği ve iradesiyle cömertlik huyu kendisine yerleşene kadar malını sürekli insanlar için harcasa ve cömertlik huyu onun nefsinde yerleşip malını insanlar için tasarruf ederken sadece nefsinde yerleşmiş olan cömertlik huyundan dolayı tasarruf etse, o kimse için artık cömert sıfatı kullanılabilir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki her ne kadar kelime kökeni itibariyle ahlak kelimesi yaratılıştan gelen huylarla bağlantılı olsa da bireyin halihazırda yaratılışından gelen ya da sonradan nefsinde yerleşen huylara da tümüyle ahlak denilmektedir. Nitekim *Kamus-u Osmani*’nin yazarı Mehmet Salahi Bey ahlakı, “insanın yaratılışında haiz olduğu veya terbiye ile istihsal ettiği ahval-i ruhiyye”³⁰ diye tanımlarken

²⁸ Es-Seyyid el-Şerif Cürcani, *Kitabu’t Ta’rifat/Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, Bahar Yay. İstanbul, 1997, s. 99.

²⁹ Hüsamettin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-er Yay. Konya, 2003, s.14. (Esere bundan sonra AF şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.)

³⁰ “İnsanın doğuştan beri sahip olduğu ya da terbiye ile kazandığı ruhsal haller.” Mehmet Salahi Bey, *Kamus-u Osmani*, neşr. Ahmed Muzaferuddin, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, h.1313, s. 39.

küçük bir eklemeyle *Kamus-u Türkî*'nin yazarı Şemseddin Sami de “insanın yaradılışında haiz olduğu veya terbiye ile istihsal ettiği ahval-i ruhiyye ve kalbiyye”³¹ diye tanımlamaktadır.

İslam felsefesine baktığımız zaman bütün felsefe konuları “*hikmet*” başlığı altında incelenmektedir. Hikmet ise hikmet-i nazariyye/teorik hikmet ve hikmet-i ameliyye/pratik hikmet diye iki kısma ayrılır. Bu iki kısmı kapsayacak şekilde hikmetin tarifi de birçok tanımın yanında meşhur olan bir tanım olarak “insanın gücü ölçüsünde meseleleri tasavvur etmek, teorik ve pratik hakikatleri tasdik etmek suretiyle nefsini yetkinleştirme çabası”³² diye belirtilmektedir. Nasrettin Tusi'nin “hikmet, her şeyi olduğu gibi anlamak, her işi gereği gibi yapmaktır”³³ şeklindeki tanımına atıf yaparak açıklamalarda bulunan Kınalızade Ali Çelebi de hikmet-i ameliyenin amacının insanın nefsini arındırması, iyi huylarla bürünüp kötü huylardan kurtulması ile hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ermesi olarak ifade etmektedir.³⁴

Bütün bu ifade ve tanımlardan hareketle diyebiliriz ki İslam filozofları tarafından tanımlanan felsefe veya hikmet, insanın hem akıldan hem de bedenden oluşması sebebiyle tamamen rasyonel bir faaliyet değildir. Onlara göre mutluluk insanın ana gayesi olup, insanı ise mutluluğa, onu hem akılsal hem de bedensel ve ruhsal olarak eğiten, onu mutluluğa götüren temel faaliyet olan hikmet ulaştırır. Aynı zamanda yukarıda hikmetin gayesinin nefsin istikmalı yani nefsin yetkinleştirilmesi olarak belirtildiğini söylenmişti. İslam filozoflarına göre nefsin yetkinleşmesi ancak erdemli bir toplumda, erdemli bir yönetim altında gerçekleşebileceği için “ahlaki alan” ile “siyasi alan” birbirinden ayrık değildir.³⁵ Nitekim Farabi'de doğrudan ahlakla ilgili bir kavram olan “saadet” kavramını *Tahsilu's Saade* ismiyle kitabına başlık yapmış ve *Mutluluğun Kazanılması* olarak tercüme edilen bu kitabında ahlak ve siyaset konularını birlikte zikretmiş hatta öğretisini bir siyaset öğretilerinden ziyade ahlak öğretisi olarak inşa etmiştir.³⁶ Ayrıca 3 kısma ayrılan pratik hikmetin ilki ilm-i ahlak (tedbiru'n-nefs/nefsin idaresi) iken ikincisi ilm-i tedbiru'l menzil (ev idaresi), üçüncüsü de ilm-i tedbiru'l medine (şehir idaresi)'dir.³⁷ Yani kişinin bireysel ahlakı ile ailenin/evin durumu ve şehrin/yönetimin durumu doğrudan birbirleriyle bağlantılıdır. Sebebi de tekrar ifade edilmek gerekirse: Nefsin yetkinleşmesidir.

³¹ (İnsanın doğuştan beri sahip olduğu ya da terbiye ile kazandığı ruhsal ve kalpsel haller.) Şemseddin Sami, *Kamus-u Türkî*, neşr. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, İstanbul, h. 1317, s. 82.

³² Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, Ankara, 2017, s. 661.

³³ Nasrettin Tusi, *Ahlaki Nasiri*, çev. Rahim Sultanov, Litera Yay. Ankara, 2005, s. 58.

³⁴ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, hz. Mustafa Koç, Klasik Yay. İstanbul, 2007, s. 42.

³⁵ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, s. 660.

³⁶ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, İş Bankası Yay. İstanbul, 2019.

³⁷ Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 44-45.

Ahlak kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için ahlaki özne olan insanın nasıl tasavvur edildiğine değinilmesi gerekmektedir. İslam felsefesinde insan nefis ve bedenden müteşekkil ikili bir yapıya sahiptir ve insanı diğer varlıklardan ayıran temel nitelik de onun “*natık (ناطق)*” olmasıdır. Nitekim insan da “*hayvan-ı natık*” olarak tanımlanmaktadır. İnsanın nutk (نطق) ile tavsif edilmesi onun düşünme kabiliyetine, yeteneğine vurgu yapıp, onu diğer canlılardan ayıran temel özelliğe dikkat çekilmesi içindir. İnsanın düşünebilmesi ise sadece teorik zeminde kalmayıp pratik hayata da etki etmektedir. Düşünüş biçimi nasılsa eylemler de o doğrultuda kendini belli eder. Bunun sebebini ise Farabi şu şekilde açıklamaktadır: İnsanın hem bilme hem de yapma ile ilgili bütün fiillerinin onu mutluluğa ulaştırabilmesi için insanda mevcut olan bütün kuvvelerin/güçlerin (gazabiyye, şehviyye ...vb.) iradi olarak akıl gücüne bağlanması, akıl gücünün de pratik yönünün teorik yönüne bağlanması gerekir. İnsan mutluluğu bildikten sonra irade gücüyle onu bir gaye olarak belirler ve onu elde etmeyi ister; pratik akıl gücü ile onu elde etmek için yapması gereken şeyleri düşünüp taşınır; irade gücünün araçlarını kullanarak pratik aklın belirlediği fiilleri yapar; duyu ve hayal güçleri de mutluluğu elde etmek için gerekli olan belirlenmiş fiillere doğru yöneliminde akla yardımcı olur.³⁸ Toparlamak gerekirse insanın natık olması yani düşünme gücüne sahip olması onun kendini yetkinleştirmesi ve kemâle varabilmesi için en temel gücüdür. Bu gücü sayesinde insan mutluluğu belirler ve belirlediği hedefe varacak şekilde iyi davranışları ortaya koyarak bütün güçlerini/kuvvelerini belirlediği hedef doğrultusunda yönlendirir. Bu yüzden İslam ahlak felsefesinin gayeci, teleolojik olduğu söylenebilir. Gaye de mutluluktur, bu yönüyle de ‘eudaimonist’ tir. Gaye olan mutluluğa, belli erdemler vasıtasıyla ulaşılabilir ki bu yönüyle de erdem ahlakı olma özelliğine sahiptir.³⁹ Buradan baktığımızda İslam felsefesinde gerek hikmet gerek de onun alt dallarında bulunan siyaset, ahlak ...vb. teoriler insanın yetkinleşmesi merkezli teoriler olduğunu, amacının da insanın erdemli bir yaşam sürerek hem düzeni tesis etmesi hem de düzeni koruyarak erdemli bireylerden müteşekkil erdemli bir toplum anlayışı oluşturmak olduğunu ifade edebiliriz.

Ahlak kavramıyla bağlantılı olarak bugün de çokça kullanılan *etik* ve *moral* kavramları ilk akla gelen kavramlardır. Etik, Yunancada ahlak, töre, gelenek, görenek, alışkanlık anlamına gelen *ethos* kelimesinden türemiştir.⁴⁰ İngilizce sözlükte *ethics* maddesine bakıldığında zaman ahlaka uygun, ahlaki, ahlak ilmi, ahlak sistemi karşılıklarının verildiğini görülmektedir.⁴¹ Buna

³⁸ Hasan Hüseyin Bircan, “*Ahlak: Mutluluk ve Erdem*”, s. 666.

³⁹ Hasan Hüseyin Bircan, “*Ahlak: Mutluluk ve Erdem*”, s. 660.

⁴⁰ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, Notos Yay. İstanbul, 2019, s. 175. (Esere bundan sonra EAF şeklinde atıf yapılacaktır.)

⁴¹ *Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük*, Sev Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 328.

göre denilebilir ki etik kavramı hem tikel olarak ahlaki edimler için hem de bütün olarak ahlak sistemi için veya genel olarak ahlak ilmi için kullanılmaktadır.

Bir diğer kavram olan ‘moral’ kavramı ise Latince mizaç, terbiye, ahlak anlamlarına tekabül eden ‘mor/mos’ kökünden türemiş olan ‘*moralis*’ kavramından gelmektedir. Fransızcada ‘morale’, ahlakiyat, ahlak gücü, ruh hali anlamlarına gelmektedir.⁴² Yine İngilizcedeki karşılığına bakıldığında zaman da ahlaka ait, ahlaki, törel ahlaksal, iyi ahlaklı, doğru, manevi ifadeleri bulunmaktadır.⁴³ Burada etik kavramından farklı olarak ruhsallık ve manevilik vurgusu dikkat çekmekle beraber etik ile moral kavramları arasında net bir farklılık belirtilmemiş, üstüne üstlük etik ve moral kavramları çoğunlukla birbirleri yerine kullanılagelmiştir.⁴⁴ Ancak yine de etik ve moral kavramları arasında bazı farklılıkların olduğu ifade edilmektedir. Buna göre moral, daha ziyade tarihsel ve olgusal bir şey, ahlak, huy kavramının eşanlamlısı olarak ve ahlaki normlar, değer yargıları, töre, örf ve âdet gibi anlamları içerir. Etik de bu anlamları içerse bile o daha ziyade edep ilmi, ahlak ilmi ve ahlak felsefesi ile eş tutulur.⁴⁵ Her ne kadar etik kavramı ahlak felsefesi manasında kullanılsa da gündelik dilde etik kavramı tıp etiği, basın etiği, biyoetik, meslek etiği, çevresel etik, mühendislik etiği, yasal etik ...vb. gibi farklı özel alanlar için de kullanılmaktadır. İşte bu noktada dikkat çekmek istenilen ahlakla alakalı bir kavram daha vardır: Edep veya adab.

Edep kelimesi Arapça e-d-b (ادب) kökünden gelmekte, adap da edeb kelimesinin çoğulu olarak Arapça’da kelime kökeni itibariyle davet, çağrı anlamlarına gelmektedir.⁴⁶ *TDK Sözlüğü*’ne bakıldığında zaman edep için ‘toplum töresine uygun davranma, iyi ahlak, incelik, terbiye’ anlamlarına geldiği ifade edilirken adap için ise töre, yol yordam karşılıkları verilmektedir.⁴⁷ Kubbealtı lüğatinde ise “Davranışlarda ve karşılıklı ilişkilerde alışılmış usullere, ahlak ve terbiye kurallarına göre uyulması gereken esaslar, adet, yol yordam, yol erkan” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁸ *Kamus-u Osmani*’ye bakıldığında adap “bi’l cümle harekât ve muâmelatta riayet olunan usulü mustahsene” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁹ İslam geleneğindeki literatürde ise edeb/adab kavramını başlık olarak taşıyan birçok kitabın olduğu görülmekte⁵⁰, ayrıca Hadis literatüründe de birçok hadis kitabında ‘Kitabu’l-edeb’ başlığı

⁴² <https://www.etimolojiurkce.com/kelime/moral> (erişim tarihi:23.02.2020)

⁴³ Redhouse, 635.

⁴⁴ Özlem, EAF, s. 175 ve 184.

⁴⁵ Erdem, AF, s. 18.

⁴⁶ Abdulaziz Bayındır, “Adab”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. I, s. 410.

⁴⁷ <https://sozluk.gov.tr/>, adab maddesi. (erişim tarihi:23.02.2020)

⁴⁸ <http://www.lugatim.com/s/adab> (erişim tarihi:23.02.2020)

⁴⁹ Salahi, *Kamusu Osmani*, s.18.

⁵⁰ İbnü’l-Mukaffa’nın *el-Edebü’l-Kebîr* ve *el-Edebü’s-Sagîr*’i, Maverdi’nin *Edebü’d-dünya* ve *d-Din*’i örnek olarak gösterilebilir.

bulunmaktadır.⁵¹ Bununla birlikte yine edeb/adab kavramının kullanımına bakıldığında adabü'l-mülük, adabü'l-vizare, adabü'l-muhaddis, adabü'l-mürid, adabü'd-ders, adabü'l-muallim, adabü'l-mütallim, adabü'l-bahs, adabü'l-müaşeret, adabü'l-müfti gibi kullanımlarına sıklıkla rastlanmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki adab kavramı öncelikle bireylerin uyması gereken toplumsal ahlaki normlar (töre), yaşayış kuralları olarak daha sonra da belli mesleklere, gruplara ait kimselerin uyması gereken kurallar olarak anlaşılmaktadır.

Özturan'ın da etik kavramının kullanımına dair yazmış olduğu makalesinde⁵² belirtildiği gibi etik ve ahlak kavramları birbiri yerine kullanılmakla beraber ortak kriterlerden yoksun olarak sübjektif ayrıştırmalarla ikisini birbirinden ayırma çalışmaları da görülmektedir. Bu ayrımı yapanlardan birisi olan Doğan Özlem'e göre, insan, doğduğunda belli bir değer ağı içerisinde doğmakta, içinde büyüdüğü ailenin, toplumun, kültürün ister istemez dayatması sonucu birey bu değer ağını benimsemekte ve yargılarını bu değer ağından edindiği ölçütlere göre oluşturmaktadır. "İşte tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilimi düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimine ahlak (moral) denir."⁵³ Eğer kişi belli bir dönemde yaşadığı toplumdan edinmiş olduğu değer yargılarını sorgulamaya başlayıp, iyi ve kötü kavramlarının neliğini, kaynağını, yerelliğini ve evrenselliğini...vs. düşünmeye başlamışsa kişi ahlak üzerine düşünmeye başlamış demektir. "O kişi artık adına etik veya aynı anlama gelmek üzere ahlak felsefesi denen bir felsefe alanına adımını atmıştır."⁵⁴ Bu bağlamda etik içine adımını atan kişinin ilk saptayacağı şeyin bir ahlaklar çokluğu olduğu söylenilebilir. Çünkü Özlem'in tanımladığı *ahlak (moral)* tanımına girecek bir sürü ahlak vardır: İslam ahlakı, Hristiyan ahlakı, Yahudi ahlakı, aristokrat ahlakı, köle ahlakı, iş ahlakı, meslek ahlakı, tıp ahlakı ...vs. Burada dikkat çeken husus moral kavramının ahlak kavramı ile karşılanmasıdır. Bunun dışında da Özlem'in tıp etiği, meslek etiği gibi kullanımlar yerine tıp ahlakı, meslek ahlakı gibi tercihlerde bulunması etik ve ahlak kavramları arasındaki farkı belirginleştirmektedir.

Özlem'in etik-ahlak kavramları üzerine yaptığı değerlendirmeleri toparlayacak olursak "*ahlak (moral)*, bireysel veya toplumsal planda fiilen yaşanan bir fenomenken, *etik*, bu fenomen üstüne kapsamlı bir felsefi düşünmenin gerçekleştirildiği alandır. Bu anlamıyla etiğe "ahlak felsefesi" de denilebilirken, ahlak felsefesi olarak etik ise praksis alanına ait bir fenomen olarak

⁵¹ Örneğin Sünen-i Ebu Davud'un Kitabı'l-Edeb bölümü; Buhari'nin el-Edebü'l-Müfred'i.

⁵² Hümeysra Özturan, "Etik ile Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 9, S. 17, 2011, s. 169-202.

⁵³ Özlem, *EAF*, s. 19-20.

⁵⁴ Özlem, *EAF*, s. 21.

ahlakı ve tekil ahlaklar çokluğunu teorik bir inceleme ve eleştiri konusu kılan felsefe disiplini”⁵⁵ olmaktadır. Bunun dışında Doğan Özlem, bu ayrımı yapmakla birlikte birkaç hususa da dikkat çekmektedir: Bunlardan birincisi her ne kadar etik ve ahlak ayrımı yapsak da bu ayırım ona göre, etik ve ahlakın birbirinden ayrılamaz olması sebebiyle daima bulanıktır. Şöyle ki, ona göre, ‘etikçi’ ve ‘ahlakçı’nın tarihsel bir varlık olan insan olması nedeniyle her etikte bir ahlak veya bir veya birkaç ahlakın belli yönleri içerilmiştir.⁵⁶ Çünkü insan belli bir zamanda belli bir değer ağının içerisinde dünyaya gelip, her ne kadar içerisinde bulunduğu ‘değer yargılarını’ sorgulasa da diğer ahlakları eleştirme ve betimleme yaparken mutlaka durduğu bir yerden, kendini yerleştirmiş olduğu bir konumdan yapmak zorundadır. Örneğin A.J. Ayer, bir mantıkçı empirist olarak, ahlaki kavramların ve yargıların nötr ve nesnel olarak inceleme konusu kılınabileceğine inanmasına rağmen sorumluluk, özgürlük, belirlenim gibi kavramları çözümlerken ahlak alanındaki belirlenimin zorunlu belirlenim olmaması gerektiğini aksi takdirde insanların eylemlerinden ötürü sorumlu tutulamayacağını belirterek özgürlükçü ahlak tipi içerisinde seslenmektedir.⁵⁷

Etik-ahlak ayrımına değinen bir başka müellif olan Ahmet Cevizci’ye göre etik birincil olarak, “felsefenin ahlaklılıkla, ahlaki değerle ilgili olan alt dalı veya disiplini” anlamına gelirken⁵⁸ ahlak da insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemi olarak bir düzen kavramı olmaktadır.⁵⁹ Ahlak pratikle alakalı bir kavramken etik teori ile bağlantılı, hatta pratiğin teorisi konumundadır. Ahlakta birey pasif ve alıcı olmasına rağmen etikte kurucu ve etkindir, ayrıca ahlak yerelken etik evrenseldir.⁶⁰ Buradan şu sonuçların çıkarılması mümkündür: Öncelikle Cevizci, etiği iki anlam üzerine kullanmakta, birinci anlam olarak felsefe disiplini manasında olan etiği tanımlamaktadır. Bilindiği gibi felsefenin bu alanı ahlakla ilgili kavramları, ahlakın kaynağını, ahlaki sistemleri ...vs. belli ilkeler doğrultusunda inceleyip, çözümleyen, açıklayan bir disiplindir. Etik bu anlam doğrultusunda kullanıldığında doğrudur, etik evrenseldir. Çünkü belli bir yerin ürünü olmayıp dünyanın her yerinde varlığını sürdüren olgu, değer, iyi, kötü, ahlak, töre ...vs. kavramları değerlendirir. Ama Cevizci’nin etiği ikinci başka bir anlamda kullandığı yerler vardır ki yukarda da belirtildiği gibi pratiğin teorik boyutudur. Mesela kitabında anlattığı ahlaki sistemleri Kant’ın Ödev Etiği, Aristoteles’in Erdem Etiği, Sorumluluk Etiği ...vs. gibi etik kavramına izafe ettiği anlamdır. Görüldüğü gibi

⁵⁵ Özlem, *EAF*, s. 178.

⁵⁶ Özlem, *EAF*, s. 181.

⁵⁷ Özlem, *EAF*, s. 179-180.

⁵⁸ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yay. İstanbul, 2018, s. 11. (Esere bundan sonra *EAF* şeklinde atıf yapılacaktır.)

⁵⁹ Cevizci, *EAF*, s. 13.

⁶⁰ Cevizci, *EAF*, s. 11-20.

bu ‘etikler’ belli bir filozofa veya felsefî akıma bağlıdır. Bu durumda bunların evrensel olduğu söylenebilir mi? Ayrıca çoğu ahlaki sistemi etik kavramına izafe ederken Hristiyan Ahlakının da ‘ahlak’ kelimesine izafe edildiği görülmektedir.⁶¹ Diğerleri etik kelimesine izafe edilmişken Hristiyan ahlak sistemi ise neden etiğe değil de ahlaka izafe edilmiştir? Sonuç olarak tanımlarda etik-ahlak ayrımı yapılıyor gibi görünse de net bir ayırıştırma söz konusu olmamakla birlikte tanımlarda yapılan bu ayırıştırmaların da kafa karışıklığına yol açtığı söylenilebilir.

Bütün bu anlatılanlarla birlikte belirtilen kavramlara dair bir anlam belirlemesi denemesi yapılırsa bu şu şekilde ifade edilebilir: Öncelikle etik kavramı ilk mana olarak felsefenin alt disiplini manasında, ahlak da birincil mana olarak insanın yani bireyin kendi içerisinde sahip olduğu hulkaların/huyların bütünü ve doğrudan birey ile alakalı olarak kullanılmasıdır. Bu tarz bir kullanımın ilk örneklerini Hz. Peygamber’in hadislerinde rastlamaktayız: “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.”⁶² “Ey Allah’ım! Yaratılışımı (halk) düzgün/ güzel yaptığın gibi, ahlakımı (hulk) da iyileştir.”⁶³ “Terazide güzel huydan (hüsnü’l-huluk) daha ağır basacak bir şey yoktur”⁶⁴ “... huyunu (hulk) güzelleştiren kimse için de cennetin en yükseğinden bir köşk verilmesine kefilim.”⁶⁵ Aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’de de “Şüphesiz sen büyük bir ahlak (huluk) üzerindesin.”⁶⁶ buyrulmaktadır.

İkincil mana olarak da ahlak, belli bir toplumda belli bir zaman diliminde ortaya çıkmış toplumsal yaşayışın düzeni için bireye dayatılan davranış ilkelerinin bütünüdür. İlk dönem kaynaklarda bu ilkelerin kaynağına bakıldığı zaman öncelikle hadis kitapları içerisinde genel olarak ‘Kitabu’l-edeb’ başlığı altında görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in hulukun/ahlakın güzelleştirilmesine dair ve ‘İslam Ahlakı’nın da temelini oluşturan bu buyrukları Kütüb-ü Sitte yazarları da “Kitabu’l-edeb” başlığı altında toplamışlardır. Buradan hareketle şu söylenebilir ki bireysel/kişisel ahlaki buyrukların tamamına edeb denilmektedir. Nitekim sözlüklere de baktığımızda edep/adap kelimesinin kullanımı ahlak kelimesinin kullanımından daha çeşitlidir: Edep etmek, edep yahu, edep yeri, edebi edepsizden öğren, edebini bilmek, edebini bozman, edebini takınmak, edeb-i kalam, edebü’l-bahs, edeben...vs. gibi. Bu bağlamda insanların kendisinden öğrenerek iyi davranışlar sergileyip kötü davranışlardan kaçınmalarına yönlendiren ilkeler, tavsiyeler bütününe edep/adab diyebiliriz. Bu görüşümüzü, Lisanu’l Arap’ın e-d-b maddesinde geçen şu ifade de destekler niteliktedir:

⁶¹ Cevizci, *EAF*, s. 91.

⁶² Malik b. Enes, *Muvatta*, Hüsnü’l-Hulk, 8.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaut), Müessesetü’r-risale, Beyrut, 2001, C. 42, s. 125, (Hadis no: 25221).

⁶⁴ Ebu Davud, *es-Sünen*, Dar’ul Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2015, Kitabu’l-edeb, 4799, s.100.

⁶⁵ Ebu Davud, *es-Sünen*, Kitabu’l-edeb, 4801, s. 101.

⁶⁶ Kalem 68/4.

“Edeb, insanları güzel, övülecek şeyler (mehamid) yapmaya davet eden ve kötü şeylerden de yasaklayan, kaçıdırandır.”⁶⁷

Ahlak kelimesinin üçüncü manasına bakıldığında ilm-i ahlak olarak yani ahlak İlmî (felsefesi) manasında kullanıldığını söyleyebiliriz. İlm-i ahlak ise İslam felsefesinde doğrudan İlmü’n-nefs (Ruhiyyat/ Ruh Bilimi) ile bağlantılı olması nedeniyle daha çok bireyin ruhsal/ manevi yapısını inceleyerek ahlak teorisi geliştiren ilim dalıdır. Yunan metinlerinin Arapça’ya tercümesi esnasında etik teriminin karşılığında ilm-i ahlak teriminin kullanıldığı söylenilebilir.

Sonuç olarak, etik, felsefenin bir alt dalı mahiyetinde ‘edebi’ ve ahlaki değerleri, olguları inceleyip çözümleyen felsefe disiplini olup ahlak ile tamamen aynı şey değildir. Ancak ilm-i ahlak veya ahlak felsefesi ile karşılanabilir. Ahlak da ilk anlamı itibariyle Özlem’in de belirttiği gibi ‘moral’ kavramı ile karşılanabilmekle beraber tıp etiği, meslek etiği, basın etiği ...vs. gibi kullanımlar yerine tıp adabı, meslek adabı, basın adabı gibi edep/adap kavramının kullanılması daha uygun gözükmemektedir. Örneğin ödev etiği/ahlakı gibi ancak felsefi ahlak sistemleri için de etik tabiri kullanılabilir..⁶⁸

1.2.Ahlak

Ahlak doğrudan insanla ilgili bir kavram olarak, insan dışındaki hiçbir varlık için kullanılmamaktadır. Çünkü ahlaki eylem doğrudan, yeryüzünde sadece insana has kılınmış bir nitelik olan iradeyle ilgilidir. Yalnız insan bilerek ve isteyerek davranma yetisine sahiptir.⁶⁹ Çünkü insan iradi olarak bir eylemi gerçekleştirirken dört basamaktan geçerek eylemini varlığa getirmektedir: Önce bir gaye tasarlar, daha sonra gayesi üzerine düşünüp taşınır, düşünüp taşındıktan sonra bir tercihte bulunur bir karar verir, son olarak da verdiği karara göre eylemde bulunur.⁷⁰ Bütün bu basamakları geçip de eyleyebilen, insandan başka bir varlık düşünülememektedir. Ahlakın doğrudan insanla bağlantılı olduğu belirtildikten sonra ‘insan’ kavramının değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü bütün ahlak sistemleri, kendisinde insanın tanımlandığı bir felsefeye, bir dünya görüşüne, bir ideolojiye bağlanmakta olup bu büyük sistemin tanımlamış olduğu ‘insan’a göre hüviyet kazanmaktadır. Bir başka deyişle her ahlaki sistem, içerisinden neşet etmiş olduğu felsefenin varlık ve bilgi anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır.⁷¹ Örnek vermek gerekirse, Platon’un varlık görüşüne bakıldığında öncelikle

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisanü’l Arab*, Dar Sadir, tsz. E-d-b maddesi.

⁶⁸ Farklı bir ayırımı da Özturan şu şekilde yapmaktadır: “Etik kavramının ‘ahlak felsefesi’ni, ahlak kavramının ise ‘normatif ahlaki öğretiler’i ifade ettiği şeklindeki bir belirlemeyi benimsemek suretiyle böyle bir kullanımı teklif etmekteyiz.” Bkz: Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak; Aristoteles ve Farabi’de Aklın Kaynağı*, Klasik Yay. 2014, İstanbul, s.14.

⁶⁹ Nurettin Topçu, *Ahlak*, Dergâh yay. İstanbul, 2017, s. 58.

⁷⁰ Topçu, A 58.

⁷¹ Cevizci, *EAF*, s. 24,25.

Episteme ile Doksa ayrımı görülmekte, gerçek varlık ile duyular aleminde var olanın birbirinden ayrı şeyler oldukları dikkati çekmektedir. Varlık/Episteme/İdealar alemi, Varolan/Doksa/duyular alemi karşısında aşkın olandır. Bu da demektir ki Varlık'ın bilgisine deneyim yoluyla ulaşılamaz. Buradan hareketle Platon'un akılcı (Rasyonalist) olduğu, hakikate akıl ile ulaşılabileceği görüşünü savunduğu ifade edilebilir. Platon'a göre varlık biri duyuların dünyasında olan, var oldukları sanılan dünya (*doksa*) iken diğeri de hakikatte var olan dünyadır (*episteme*). Episteme ilk temeldir, Doksa ancak Episteme'ye yani idealar dünyasına nispetle anlaşılabilen, ona dayanan ve ondan türeyendir. Bir başka ifadeyle Platon'da Doksa ilkel ise Episteme ikincildir. Aynı zamanda Doksa'lar, Episteme için ilk örnek, numune veya surettirler. Bu da demektir ki duyular aleminde var olduklarını zannettiklerimiz kendilerinden ve kendiliklerinden var olamazlar, daima bir niteliğe sahip, o nitelikle belirlenmiş bir konumdadırlar. Platon gerçek varlığı da "İyi (ideası)" olarak tanımlamakta, Varlık ve İyi'yi aynı şey olarak görmektedir. İyi ise asıl yetkinlik olmakta, duyular aleminde var olanlar İyi'den aldıkları pay nispetinde yetkinleşmektedir. Yine Platon'a göre ahlaki eylemin en yüksek ereği mutluluk olup, mutluluk da İdealar yönünden bir yetkinlik, tamlık hali olarak belirlenmektedir. Mutluluğa ulaşmak İyi ideasını gerçekleştirmek, İyi ideası ile bütünleşmektir. Yine açıklanan şekliyle Platon'un anlayışıyla doğaya (*physis*)⁷² baktığımızda doğa Episteme-Doksa birliğini ifade eder. Yani iyiden aldığı yetkinliğe göre hareket eden, şekil almış bir yapıdadır. Örneğin bir yemek masasını düşünüldüğü zaman yemek masasının asıl yetkinliği kendisiyle en yetkin bir biçimde yemek yenilmesidir. O yemek masasında yemek yiyenler yetkin bir şekilde yemek yiyemiyorlarsa o masanın 'iyi' bir masa olduğunu söylenebilir mi? Yine ona göre işçinin görevi işini yetkince yapmak, askerin görevi vatani yetkince müdafaa etmek, yöneticinin görevi de devleti yetkince yönetmektir. Aslen ona göre erdem (*arete*) de bu manaya gelmektedir.⁷³ Kendi varoluş amacına yönelik işlerlikte bulunmak Platon'un doğa görüşüne uymak, yetkinleşmek ve erdeme göre hareket etmek demektir. Yine Platon'un yapmış olduğu Doksa-Episteme veya duyular alemi-idealar alemi ayrımının insan tasavvuruna yansımaları da insanın düalist yapıda olduğu fikridir. İnsan aklı aracılığıyla idealar alemi ile iletişime geçerken, bedeniyle de duyular alemine, arzulara, güdülere ve bedensel isteklere bağlıdır. Mağara alegorisi⁷⁴ de hatırlanacak

⁷² *Physis* Yunanca'da doğa anlamına gelmektedir, Latince'de *natura*, İngilizce'de *nature* kavramlarıyla karşılık bulmaktadır. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay. İstanbul, 1998, s. 56.; Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. İstanbul, 1999, s. 250.

⁷³ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay. İstanbul, 2001, s. 9-18.; Özlem, *EAF*, s. 52, 53.

⁷⁴ Platon'un bu alegorisinde insanlar çocukluklarından beri elleri, ayakları zincirlenmiş bir şekilde sadece önlerini görebilecek bir vaziyette yaşamaktadırlar. Arkalarında mağaranın bir girişi bulunmakta, onların önüne sadece gerçek varlıkların gölgeleri yansımakta ve insanlar sadece o gölgeleri görebilmektedirler. Onlar çocukluklarından beri hep o gölgeleri gördükleri için o gölgelerin hakikat olduğunu zannetmekte ve o gölgelerin gerçek varlıklarından habersiz olarak yaşamaktadırlar. Bir gün içlerinden birisi zincirlerini kırar ve mağaranın girişine

olursa insanın duyuları sebebiyle bir nevi zincirlenmiş olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte yine Platon'un ahlak felsefesinin konusu olan siyaset felsefesi (ilm-ü tedbirü'l-medine) hakkındaki görüşlerine bakılacak olursa Platon'un varlık ve bilgi görüşlerinin ahlak görüşleriyle doğrudan irtibatlı olduğu anlaşılabacaktır.⁷⁵

Bütün bu örneklerin zikredilmesindeki maksat ahlak görüşü ile insan, varlık ve bilgi görüşünün birbirleriyle doğrudan bağlantılı olduğuna dikkat çekmektir. Bu yüzdendir ki birbirlerinden farklı ahlaki sistemler var olagelmış birbirinden farklı ahlak anlayışları gelişmiştir.

Başka bir örnek daha vermek gerekirse insanı evrenin merkezine koyan, onu eşref-i mahlukat olarak tavsif eden bir insan tasavvuruna sahip dünya görüşünün ahlak anlayışıyla, insanı 'tüketen hayvan (*homo economicus*)' olarak tanımlayan bir dünya görüşünün ahlak anlayışı aralarında oldukça büyük bir fark olacaktır. Yine aynı şekilde varlık tasavvurunun ahlak anlayışına etkisine bir başka örnek de insanın evrim teorisine göre tanımlandığı dünya görüşünün ahlaka yansımalarının da farklı olmasıdır. Daha farklı bir örnek vermek gerekirse bilgi anlayışında vahyin de bir yerinin olduğu dünya görüşünde ahlaki bilginin de vahiyle ilişkisi olurken tam tersi durumda ahlaki bilgi vahiy ile ilişkilendirilmemektedir.

Bu anlatılanlarla bağlantılı olarak ahlak felsefesine farklı yaklaşımlar söz konusu olmakta, ahlak felsefesi kitaplarında bunların etik/ahlak felsefesi türleri başlığı altında incelendiği görülmektedir. Burada ilk olarak zikredilmesi gereken etik türü olan *klasik etik* aslı itibarıyla insana bir amaç belirleyip (örn. *summum bonum*⁷⁶, mutluluk (*eudaimonia*), haz ..vb.) bu amaca ulaşması için hangi ilkelere binaen eylemde bulunması gerektiğine dair soruşturma yapan etik türüdür. Bu etik türü insan için uygun gördüğü en yüce amaca insanı ulaştırmak için belli buyruklar, ilkeler belirler ve insanın bu ilkelere uyması gerekliliğini ifade eder. Başka bir deyişle *normatif etik* nasıl yaşanılması gerektiğini, nelerin iyi ve yapılması gerektiğini, nelerin de kötü ve yapılmaması/kaçınılması gerektiğini araştırır ve insanı buyruklarıyla bu doğrultuda yönlendirmeye çalışır.⁷⁷ Örneğin Sokrates Yunan'da ruhun bilinçliliğini yani o zamanın Yunanlıların bildiği şekliyle ruhu sadece canlılık kaynağı olarak değil de aynı zamanda akıl,

doğru yüzünü döner. Hep gölgeleri gördüğü için gözü karanlığa alışmış, bu yüzden de mağaranın girişine baktığı için aydınlıktan dolayı gözleri kamaşmıştır. Güç bela zorlanarak mağaradan dışarı çıkar ve hep gölgesini gördüğü varlıkların bu sefer asıllarını görür. Büyük bir hayranlık ve şaşkınlık içerisinde. Geri dönüp mağaradakilere gördüklerini anlatır ve onların da zincirlerini çözerek varlıkların asıllarını göstermek ister, ancak mağaradakilerin şiddetli tepkisiyle karşılaşır. Onlar, ona inanmazlar ve gerçeğin hala gölgeler olduğunu düşünürler. İşte Platon bu alegorisiyle duyular alemi ve idealar alemini, bunun karşısında da insanın durumunu betimlemeye çalışmıştır. Bkz. Platon, *Devlet*, İş Bankası Yay. İstanbul, 2016, s. 231-235.

⁷⁵ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 33-58.

⁷⁶ En yüksek iyi.

⁷⁷ Cevizci, *EAF*, s. 43.

bilinç ve ahlaki karakterin ikamet ettiği yer olarak görmekte,⁷⁸ onun teleolojik dünya görüşünde de her varolanın bir yetkinliği olmaktadır. O da insanın yetkinliğini, özünü araştırıp insan için ‘iyi yaşam’ın ne olduğunu soruşturmuş, “madem ki insanın yetkinliği ruhtur o halde insan, ruhuna uygun yaşamalı” sonucuna ulaşmıştı. İnsanın ruhuna uygun yaşamasına, ‘iyi yaşam’asına dair düşüncesünün en büyük göstergesi ise onun “Kendini bil!” veya “Sorgulanmamış bir hayat, yaşanmaya değer olmayan bir hayattır” mottolarıdır.⁷⁹ Bu bağlamda ona göre insanın amacı da ruhuna özen göstermesi, *psukheyi* olabildiğince iyi kılması olurken, *Psukhe*’nin olması gerektiği gibi olduğu, gerçek bir huzura eriştiği, mutlak bir memnuniyet hali içerisinde olduğu bu durum ya da yaşantıya da *eudaimonia* adını vermektedir.⁸⁰ Sokrates’e göre mutluluk maddi şeylerden kaynaklanan veya toplumsal konumla (makam/mevki) ulaşılabilen bir şey olmayıp tamamen ruhun yetkinliği, dinginliği, mutlak huzur içerisinde olmasıdır ve ona göre mutluluk da budur. Yine ona göre doğru bilgi ile erdem aynı şeydir, kimse bilerek kötülük yapmaz, kötülüğün kaynağı ise cehalettir. Bu bağlamda onun bilgeliği temel erdem olarak düşünmesi de normaldir.

Görüldüğü gibi Sokrates, belli bir insan tasavvuru oluşturmuş, bu tasavvura göre bir amaç belirlemiş ve bu amaca ulaşma yolunda ilkeler koyarak yönlendirmede bulunmuş ve rehberlik etmiştir. Yine aynı şekilde Kant’ın “Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun!”⁸¹ buyruğunu merkeze alan ahlak sistemi de normatif, buyurucu ahlaka örnek olarak gösterilebilir.

Bir diğer etik türü olan *betimleyici etik* ise adı üstünde ahlaki sistemleri betimleyici/tasviri bir bakış açısıyla inceler. Aynı zamanda betimleyici etik yöntemiyle oluşturulan ahlaki sistemlerin merkezinde gözlem vardır. Bilindiği gibi gözlem, pozitivist bilim anlayışının temeline aldığı yöntem olarak pozitivist bilgi anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Betimleyici etikte ahlaki buyruklara rastlanmaz ve dolayısıyla normatif de değildir. Sadece gözlem yaparak olgusal hükümlerde bulunur. Normatif ahlak anlayışı ile betimleyici ahlak anlayışı ayrımının temelinde olgu-değer ayrımı yatmaktadır.⁸²

Olgu-değer problemi ahlak felsefesinin problemlerinden biridir. Olgu nesnel gerçekliklere ait olan olaylardır ve bu olaylar ifade edilirken olgusal yargılar kullanılır. Örneğin, “Fatih, İstanbul’u 1453’te fethetmiştir” veya “Önümdeki masa ceviz ağacından yapılmıştır” gibi. Bu tarz önermeler sınanabilir ve doğruluğu veya yanlışlığı üzerine tartışılabilir olan

⁷⁸ Cevizci, *EAF*, s. 139. Ayrıca bkz. F.M. Conford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A.M. Celal Şengör, İş Bankası Yay. İstanbul, 2015.

⁷⁹ Cevizci, *EAF*, s. 139.

⁸⁰ Cevizci, *EAF*, s. 140.

⁸¹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Değerlendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yay. Ankara, 1982, s.38.

⁸² Cevizci, *EAF*, s. 38.

önergelerdir. Değer ise daha çok bir olguyla duygusal, hissi bir bağ kurulmasıyla ortaya çıkan şeydir. Şöyle ki, insan salt akıldan var olan bir canlı olmayıp eşyayla ilişkiye girerken sadece akılsal değil aynı zamanda duygusal, hissi bir ilişkiye de giren bir varlıktır. “Fatih, İstanbul’u 1453’te fethetmiştir” önermesi üzerine düşünülebilir. Bu önerme üzerine düşünen bir tarihçi bu olgunun sebepleri, sonuçları, dünya tarihine etkileri üzerine duygusal bir bağ kurmadan düşünebilir. Ancak bu tarihçinin Osmanlıcı ya da fanatik Yunanlı olduğu düşünülürse bu önerme her iki durum için de aynı bilgiyi ifade etse de aynı duyguları, aynı hisleri yaratmayacak hatta tam zıt duyguların uyanmasına sebep olacaktır. Bu önermenin ifade ettiği olgu birisi için ‘iyi’yken diğeri için ‘kötü’ olacaktır. İşte ‘iyi, kötü, güzel, çirkin, sevap, günah, helal, haram’ gibi değer ifade eden kavramlar kullanılmaya başlanıldığında değerler dünyasına girilmiş olunmaktadır. O halde değer yargıları için denilebilir ki “değer yargıları, *bize bağlı olarak* ortaya çıkan mantıki, ilmi, fiziki, tarihi, dini, sosyal, siyasi, ekonomik olgu veya olaylar üzerine verdiğimiz hükümlerdir.”⁸³ Değer yargıları/önergeleri kurulurken yukarıda örnekleri verilen değer kavramları yüklem olarak kullanılır. “İstanbul güzeldir”, “hırsızlık yapmak kötüdür” gibi. Genel olarak değerleri bu şekilde açıkladıktan sonra ahlaki değer ve ahlaki değer yargılarından bahsetmemiz gerekmektedir.

“Ahlaki değerler en basit şekliyle ‘iyi’ veya ‘kötü’ diye nitelendirilen davranışlarla ilgili değerlerdir.”⁸⁴ Ahlak felsefesi için, insan davranışları söz konusu olduğunda hangilerinin iyi veya kötü olduğu ya da hangilerinin iyi veya kötü olması gerektiğini inceleyen felsefe disiplini denilebilir. Yani ahlak felsefesi insan eylemlerinin iyi ve kötülüğü üzerine eğilir. Ancak şöyle ki, “iyi ve kötü toplumdan topluma değişmekte midir yoksa evrensel olarak iyi ve kötünden bahsedilebilir mi?” sorusunun ahlak felsefesinin merkezinde olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz itiraf edilmelidir ki ahlak felsefesinin veya etik sistemlerin bu kadar çeşitli olmasındaki en büyük sebep de iyi ve kötü değer kavramlarına farklı anlamlar yüklenilmiş olmasıdır. Örnek vermek gerekirse İslam ahlakına göre zina yapmak haramdır. Ama duygusal hazcı anlayışına sahip birisi için zina yapmak iyi olabilir. Faydacı bakış açısına sahip birisi de eğer bu eylem fayda doğuruyorsa herhangi bir kötülük yoktur aksine iyilik vardır diye düşünecektir. Burada iyi, kötü kavramlarına farklı manalar yüklendiği görülebilir. İlkinde kötü haram olan, iyi helal olan olarak belirlenmişken, ikincisinde iyi haz, kötü ise elem/acı veren olarak değerlendirilmiştir. Üçüncü örnekte de iyinin karşılığının fayda olduğu görülmektedir. Daha sonra daha da ayrıntılı görüleceği üzere ahlaki değerlerin toplumdan topluma değiştiği

⁸³ Erdem, *AF*, s. 35,36

⁸⁴ Erdem, *AF*, s. 41.

aşıkardır. Ancak yine de iyinin ve kötünün evrensel ahlak anlayışı teşkil edebilecek şekilde tanımlamaya çalışanların da olduğunu belirtmek gerekir.⁸⁵

Olgu-değer probleminin temelinde Yeni Çağ felsefesinin, epistemolojiyi felsefenin ve bilimlerin merkezine alması yattığı, Eski Çağ ve Orta Çağ felsefesinde olgu-değer ayırımı gibi bir ayrıma rastlanılmadığı görülmektedir.⁸⁶ Şöyle ki, Eski Çağ felsefesinin merkezinde varlık felsefesi/ontoloji vardı. Bu ontolojinin de tesis edildiği varlık görüşü düzenli, yasalı ve ereksel bir tabiat/doğa anlayışı yani kozmostu. Bunun neticesinde üretilen felsefenin de kozmolojik metafizik olduğu söylenebilir. Orta Çağ felsefesinde ise temel felsefe anlayışı teolojik metafiziktir. “Her iki çağda da evreni, toplumu ve insanı bir en yüksek ilkeden, ilkelerin ilkesinden hareketle bir bütünsellik içinde kavrama kaygısının ağır bastığı görülebilir.”⁸⁷ Yeni Çağ felsefesinde ise felsefenin temel disiplininin epistemoloji olduğu, epistemolojinin ise felsefenin temeline alınması durumu diğer felsefe disiplinlerini de doğrudan etkilediği görülmektedir. Örneğin Yeni Çağ felsefesinde epistemolojinin bir disiplin olarak kurucularından sayılan John Locke, “Tanrı”, “ruh”, “kosmos” gibi tasarımlara başvurmada önce onları nasıl olup da bildiğimize ve dolayısıyla bilginin kaynaklarına, sınırlarına ve niteliğine eğilmemiz gerektiğini bildirirken; felsefenin temel disiplinin neden dolayı epistemoloji olması gerektiğinin gerekçelerini de sıralamış ve diğer disiplinlere buradan geçilmesi gerektiğini ileri sürmüş oluyordu. Bu yeni temel disiplin çerçevesi içinde, örneğin David Hume, Locke’la birlikte, bilginin kaynağını deneyimde (empiri) bulurken, örneğin Immanuel Kant, bilginin, duyumların, zihnimizin düzenleyici ilkeleri, kategoriler altında biçim alması yoluyla oluştuğunu söylüyordu. Böylece Yeni Çağ epistemolojisi, deneyimci (empirist) ve akılcı (rasyonalist) çizgilerde olmak üzere iki temel çizgide gelişimini buluyordu. Bununla birlikte, her iki çizgide yer alan filozoflar da bilginin bize duyumlar yoluyla açık nesneler dünyasına, *olgulara* ilişkinliği konusunda birleşiyorlardı. Kısacası bilgi, *olan* ile ilişkiliydi; ancak *olanın* bir bilgisinden söz edilebilirdi. Böyle olunca, “*olanın* ötesindeki şeylerin bilgisi peşine düşmüş bulunan İlk Çağ ve Orta Çağ’ın ontolojileri, metafizikleri, bu türlü bir bilginin olanaksızlığı ileri sürülerek elemeye tabi tutuluyorlardı.”⁸⁸

Bu bilgi anlayışından ahlak da nasibini alarak, “iyi”, “kötü”, “değer”, “ödev” gibi ahlak kavramlarının olgudan çıkarılamayacağı, olguyla temellendirilemeyeceği anlayışı ahlakın normatif yapısını elinden alırken onu sadece ahlaki kavramları analiz ve betimleme işleviyle sınırlandırmıştır.

⁸⁵ Bkz. Rabia Soyucak, *Ahlakta Evresellik ve Değişme*, Ötüken Yay. İstanbul, 2019.

⁸⁶ Özlem, *EAF*, s. 139.

⁸⁷ Özlem, *EAF*, s. 137.

⁸⁸ Özlem, *EAF*, s. 138.

Dolayısıyla bir diğer etik türü olan *betimleyici etiğin* ahlaki değerler konusunda normatif ifadeler kullanmayan, sadece olgudan hareketle yani doğayı, insanı sosyolojik, psikolojik olarak bilimsel bakış açısıyla analiz ederken insanın tercihleri hususunda yalnızca tespit yapan etik/ahlak felsefesi türü olduğu, buna göre betimleyici etiğin değerle, olması gerekenle ilgilenmeyip sadece olguyla, olanla yetindiği söylenilebilir.⁸⁹ Örneğin Thomas Hobbes modern bilimi de etkileyerek benimsemiş olduğu mekanik evren ve doğa görüşü üzerine etiği olandan hareketle açıklamaya çalışarak modern biyoloji, psikoloji, sosyoloji bilim anlayışıyla insanı tanımlamaya kalkışmış ve bunun üzerine etik görüşü inşa etmiştir. Yukarda da belirtildiği gibi her ahlak anlayışının temelinde insanın tanımlanması meselesinin yattığı unutulmaması gereken bir olgudur. Hobbes genel olarak modern bakış açısında da görüldüğü gibi geleneğin ve Tanrı merkezli insan, evren, ahlak anlayışının karşısında durup modern anlayış çerçevesinde tanımladığı insanı evrenin, ahlakın merkezine koymuştur. Ona göre insan makinaya benzeyen mekanik bir yapıda olmasından ötürü bütün davranışlarının temelinde sebeplilik aranabilen bir varlıktır. Ona göre insanın bütün eylemlerine yön veren şey insanın bütün davranışlarının temelinde yatan, kendi öz varlığını koruyup devam ettirme çabası olan konatif yapısıdır. Aynı zamanda insan bu konatif yapısıyla paralel olarak doğası gereği bencil olup, eylemleri sadece bireysel istek ve arzular tarafından güdülenmekte ve onun bu bireyselliğine halel getirecek şekilde kimse insandan fedakârlık yapmasını da beklememelidir. İnsan daima kendi hazzı peşinde olup hep kendi varlığını daha güçlü ve güvenilir bir şekilde idame ettirme arayışı içerisinde. Bu yönüyle insanın daima kendi çıkarını gütmeye eğiliminde olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu *doğalcı* insan anlayışına binaen Hobbes insan ve toplumun davranışlarına yönelik temel yasalar olduğunu belirtip, bu yasaların tespit işini de etiğe yükler. Ona göre ahlak felsefesi insanın davranışlarına yön veren bu temel yasaları tespit etmektir.⁹⁰ Şöyle ki, insan doğal yaşam durumunda yani devletin varlığının yadsındığı, devletin var olmadığı durumda öz yaşamını idame ettirme merkezli arzularının giderilmesi için uğraşacak ve salt kendi öz çıkarını korumak için eyleyecektir. Bu durum da doğal olarak anarşi ve toplumsal karışıklık meydana getirecek, ‘doğal savaş’ durumu olacaktır. Bu toplumsal karışıklığın giderilmesi, insanın yaşamının daha rahat bir şekilde olması ve huzurlu yaşam sürmesi için devleti, bununla birlikte toplumu, toplumsal kuralları inşa etmek zorundadır. Toplum sözleşmesinin kaynağı da burada yatmakta olup, böylece toplumsal kuralların da insanın kendi çıkarını koruması için ürettiği kurallar olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹¹ Hobbes’a göre bütün ahlaki norm ve kurallar, insanların bütün ahlaki yükümlülükleri, onların, güvenli ve mutlu bir yaşam sürmelerinin kaçınılmaz bir

⁸⁹ Cevizci, *EAF*, s. 40.

⁹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2007, s. 116.

⁹¹ Hobbes, *Leviathan*, s. 92-106.

yolu olarak birbirleriyle yapmış oldukları sözleşmeden doğmaktadır. İyinin, kötünün, değerlinin, değersiz de merkezinde insan yatmaktadır. İnsandan bağımsız olarak iyi ve kötünden bahsetmek mümkün olmamakla birlikte iyi ve kötü de insanın durumuna, haline yani insanın göreceli konumuna göre değişebilmektedir.⁹²

Betimleyici etikle alakalı tamamlayıcı örnek olarak verilen Hobbes’a dair bir anlatı onun ahlak anlayışının anlaşılmasında önemli ipuçları vermektedir: Hobbes, St. Paul Kadetrali avlusunda yoksul bir adama sadaka verirken bir Anglikan papazı onu görür. Herkesin gözünde dinsiz imansız ve ateist olan Hobbes’a “acaba İsa emretmeseydi sadaka verir miydin” diye sorar. Hobbes ise yalnızca yoksul adamı hoşnut ettiği için değil, fakat kendisinin de yoksul adamı hoşnut görmekten hoşnut olduğu için sadakayı verdiğini söyler. Bu şekilde verdiği cevapla Hobbes, davranışının, kendisinin savunduğu insan arzularının hepsinin öz-çıkara dayandığı teorisiyle tutarlı olduğunu sergilemeye çalışır.⁹³ Görüldüğü gibi Hobbes belli bir insan tanımından yola çıkarak ahlakı yeniden tanımlamış ve bu tanımlama doğrultusunda normatiflikten ziyade, tanımladığı insan doğasına göre insan davranışlarını, eylemlerini sebeplilik ilkesine göre betimleyici bakış açısıyla ahlak anlayışını ortaya koymuştur.

Etik türleriyle ilgili zikredilmesi gereken bir başka yaklaşım olarak *eleştirel etik*, “etik tiplerini betimlemeye⁹⁴ onları birbirleriyle karşılaştırmaya, çözümlemeye, ortak ve farklı yanlarını göstermeye, dayandıkları ilkelerin ve normların çeşidine göre onları sınıflandırmaya yönelik etik çalışmadır.”⁹⁵ Bu tanıma göre eleştirel etik ile etik/ahlak felsefenin aynı manaya geldiği söylenilebilir. Bu bağlamda Aristoteles’in *Nikhomakhos’a Etik*’inde gördüğümüz diğer ahlak görüşlerini, sistemlerini, tiplerini sınıflama, betimleme ve sistematik olarak eleştirel inceleme tutumu eleştirel etik denilen anlayışın ilk örneğidir.⁹⁶ Bundandır ki Aristoteles etik/ahlak felsefesinin kurucusu sayılmakta, hatta onun yukarıda mezkûr kitabında geçen etik sözcüğü de o günden beri “ahlak felsefesi”nin karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁹⁷ Bu bakımdan eleştirel etik ile etik/ahlak felsefesi arasında örtüşme görünmektedir. Ancak eleştirel etiğin bir diğer manada kullanıldığı durum vardır ki zikredilmeye değerdir.

Bir diğer manada eleştirel etik “tarihsel olarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle modern etiğe veya klasik normatif etiğin modern versiyonuna tepki olarak

⁹² MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 137,163; Cevizci, *EAF*, s. 64-73.

⁹³ MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 153.

⁹⁴ Buradaki betimleme tabiri yukarıda bahsetmiş olduğumuz betimleyici etikten farklıdır. Burada kullanılan betimleme tabiri edebi anlatım türlerinden olan betimleyici anlatımla ilgili olup, yukarıda bahsettiğimiz betimleyici etik gibi belli bir etik anlayışı ortaya koymaktan ziyade, etik tiplerini betimleyici anlatımla açıklayıp, etik tipleri arasında değerlendirmede bulunma, karşılaştırma yapma manasındadır.

⁹⁵ Özlem, *EAF*, s. 148.

⁹⁶ Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997.

⁹⁷ Özlem, *EAF*, s. 26.

ortaya çıkmıştır.”⁹⁸ Kıta felsefesinin kurucu düşünürleri tarafından ortaya atılıp genel olarak Kıta felsefesinin etik anlayışını temsil eden eleştirel etik, özünde modern dünyada öne sürülmüş olan iki temel etik kuramının yetersizliği hakkındaki görüşüyle öne çıkmaktadır.⁹⁹ Yetersizliği öne sürülen iki modern etik anlayışından birisi Kant’ın ödev ahlakı iken diğeri de yararcılık ahlakıdır. Ödev ahlakının eleştirilme noktası, çok soyut ve bütünüyle rasyonel bir yapıda olması; yararcılık ahlakının eleştirildiği nokta ise amaçlarının aşağı ve değersiz olmasıdır.

Etiğe dair bir başka yaklaşım da *analitik etik* ya da *metaetik* denilen anlayıştır. Metaetik terimi Anglosakson felsefe çevrelerinden çıkmış bir terimdir. Yirminci yüzyılda birçok Anglosakson kökenli filozofun etik görüşleri bu ad altında anılır. Yirminci yüzyılda neopozitivist/mantıksal pozitivist/mantıkçı ampirist bilgi anlayışı, analitik ve dil çözümleyici felsefi yaklaşımın etkisiyle ortaya çıkmış olan etik yaklaşımdır. Bu etik anlayışı herhangi bir etik sistem, normatif ahlaki kurallar ortaya koymaktan ziyade etikleri ele alıp çözümleyen, tüm etikler karşısında tarafsız olan ve bu nedenle onların üstünde bulunan çözümleyici etik türüdür.¹⁰⁰ Analitik etik ya da metaetik ahlak yargıları ortaya koymaktan ziyade ahlaki argümanlar üzerine akıl yürütme işlevini benimser. Yukarıda da değinildiği “gibi metaetik yirminci yüzyıl Anglosakson dünyada yaşanan ‘dile dönüş’ hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkan analitik felsefenin etik alandaki karşılığıdır.”¹⁰¹ Bu sebeple analitik etik ahlaki söylemde kullanılan terimlerin, ifadelerin analizi ve ahlak yargılarının yapısıyla anlamının çözümlenmesi işiyle meşgul olur. Yani, analitik etiğin yapacağı şey sadece, ‘doğru-yanlış, iyi-kötü gibi kavramlar ne ifade eder’; ‘ahlaki hükümlerin mahiyeti nedir’; ‘onları diğer hükümlerden ayıran özellikler nelerdir’ gibi mantıki, epistemolojik, semantik türden sorular sormak ve bu soruların cevaplarını aramaktır.¹⁰² Diğer yandan metaetik olgu-değer ilişkisiyle de bağlantılıdır. Şöyle ki, analitik/çözümleyici etiğin normatif etik tiplerini yöntemsel olarak eleştirdikleri görülmektedir. Buna göre ahlakla ilgili kullanılan kavramların betimlenebilir birer gerçeklikleri olduğu düşüncesi kabul edilebilir bir düşünce olmamakla birlikte yanıltıcı bir sanıdır. Etik alanında karşılaşılan kavramların hiçbir gerçeklik içeriği, olgusalılığı bulunmamaktadır. Örneğin A. J. Ayer’e göre ahlaksal değer yargılarında dile getirilen şeyler bireyin psişik yapısında kaynağını bulan duygusal içerikler, duygulardır.¹⁰³ Bu böyle olunca şahsa, kültür ve devirlere göre değişmeyen, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük yükleyen, bilince göre aşkın ahlaki değerler

⁹⁸ Cevizci, *EAF*, s. 255.

⁹⁹ Kıta etiğinin pek çok çeşitlerinin olduğunun da belirtilmesi gerekir. Ayrıca bkz. M. Calarco-P. Atterton, “Introduction”, *The Continental Ethics Reader*, Taylor and Francis Books, New York, 2003, s. xi.

¹⁰⁰ Özlem, *EAF*, s. 149-150.

¹⁰¹ Cevizci, *EAF*, s. 184.

¹⁰² Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay. Ankara, 2016, s. 14,15. Ayrıca bkz. Kai Nielsen, “Ethics, Problems of”, *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), C. 3, s. 117.

¹⁰³ Özlem, *EAF*, s. 150.

olamaz ve objektif ahlaki prensiplerden ve genelgeçer ahlaki doğrulardan da söz edilemez.¹⁰⁴ Sonuç olarak ahlakla ilgili kavramlar da “asılsız, sözde kavramlar (*pseudoconcepts*)”, ahlaki hükümlerin de “ne doğru ne de yanlış olabilen, sırf heyecan ifadeleri” olduğu savunulmaktadır.¹⁰⁵

Özetle bu bölümde, öncelikle çalışmanın hareket noktası olan, Ülken ve Topçu’yu ahlaki bir sistem üretme çabasına iten temel saik olan krize değinilmiş, daha sonra etik ve ahlak kavramlarına dair değerlendirme yapılmış, ahlak ile insan, ahlak ile siyaset ilişkilerinden bahsedilmiştir. Ayrıca normatif etik, betimleyici etik, analitik etik, gibi ahlak felsefesine dair temel yaklaşımlar da açıklanmıştır.

Bu alt yapıdan sonra şimdi Ülken’in aşk ahlakını incelemeye geçmek yerinde olacaktır.



¹⁰⁴ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 123.

¹⁰⁵ J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Pelikan Books, London, 1971, s. 143.

İKİNCİ BÖLÜM

AŞK AHLAKINDAN AKADEMİK DEVLETE

Bu bölümde öncelikle Ülken'in ahlak anlayışının temellerini oluşturan düşünceleri incelenecek ve aşk ahlakına geçilecektir. Ülken'in ahlak anlayışının temelleri olarak incelenecek olan düşünceleri, onun değer anlayışı, ahlaki fiilin neliğine dair düşünceleri, kişilik ve kişilik ile ahlaki eylem arasında kurduğu ilişkidir. Bu zemin üzerinden Ülken'in aşk ahlakı ve aşk ahlakında önemli bir yer tutan ihtiras anlayışı, daha sonra da aşk ahlakının bir uzantısı olan akademik devlet anlayışı açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1. Ülken'in Ahlak Anlayışının Temelleri veya Aşk Ahlakının Kaynakları

2.1.1. Ülken'in Değer Anlayışı

Hilmi Ziya Ülken'in ahlak anlayışı öncelikle onun değer anlayışıyla doğrudan bağlantılı olduğu için ilk olarak değer anlayışı açıklanmaya çalışılacak ve aşk ahlakının dayandığı temeller tespit edilecektir.¹⁰⁶ Ülken, ahlaki anlayışların iki ana sınıfa ayrıldığını belirttikten sonra bu iki ana sınıfa ayrılmanın sebebi olarak gördüğü *değerler alanı* meselesini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Değerler alanına girmeden önce Ülken'in ayırdığı iki temel ahlaki yaklaşımın belirtilmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi kaidelere, normlara önem veren, onları merkeze alan ahlaki yaklaşım ki bunu daha önce normatif ahlak olarak açıklamıştık; diğer ahlaki yaklaşım ise birincinin tersine olarak “teşkil edici kuvvetlerle, ahlaki etkinliği (failliği)”¹⁰⁷ birincil olarak göz önüne alan ahlaki yaklaşımdır. Neden temelde bu iki tip yaklaşım bulunmaktadır veya Ülken'in deyişiyle “Neden bazı ahlakçılar yalnız boş kalıplara, normlara, kurallara önem vermişler, bazıları da özne ile, onun niyetleriyle, ahlaki fiilin özü ile uğraşmışlardır? Neden bazıları sırf formalist, bazıları sırf yani içerikçidir?”¹⁰⁸ Bu ayrışmanın temelinde *değer* problemi yatmaktadır. Değer, bilgiden farklı olmakla birlikte bilgiyle de birçok ilişkisi vardır.¹⁰⁹

Bilginin, psikolojik hayatımızdaki temeli ve onu oluşturuvcu kuvveti çaba ve telkin olduğu halde, değerler alanının oluşturuvcu kuvveti arzu ve arzulara karşı engellerdir.¹¹⁰ Arzular öznenin dışı doğru hareket etmesini tetiklerken engeller de onun dışı doğru hareketini

¹⁰⁶ Harun Tepe, “Türkiye’de Etik Çalışmaları”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 1, s. 2,3.

¹⁰⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, 3. Baskı, Doğu Batı Yay. Ankara, 2016, s. 157. (Esere bundan sonra A şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.)

¹⁰⁸ Ülken, A, s. 158.

¹⁰⁹ Ülken, A, s. 158.

¹¹⁰ Ülken, A, s. 158.

durdurmaya çalışmaktadır. Değer sürecinin arzu-engel çatışması içinde gelişmesi, her değerde birbirine zıt iki karakterin olduğuna delalet eder. Bunlardan birincisi *kararlılık, süreklilik* iken ikincisi *iğretilik* yani *kararsızlık, süreksizlik* tir.

Ülken'e göre değer iki boyutu vardır. Birinci boyutu değer süreklilik, kararlılık ve devamlılık boyutuyken ikinci boyutu ise karar kılammamış, değişmeye elverişli olan durumudur. Şöyle ki, değer kaynağı arzu ve meyiller, iştahlar, ihtiyaçlar ve onların derecelenmesidir. Bunlar ise hayata, ruha, sosyal gerçeklere bağlı değişmeye elverişli olan şeylerdir. Eğer değer değişmeye elverişli, ahlaki ve ilerleyici boyutu olmamış olsaydı, değer tıpkı üçgen gibi değişmez, sarsılmaz bir şey olur ve dolayısıyla da o zaman değer yukarı-aşağı ayrımı, derecelenme, mertebelenme, yetkinlik imkânsız olurdu.¹¹¹

Ona göre değer bu mertebelenme ve yükselme halleri önemli bir vasıftır. Şöyle ki, akledilir alanda üçgen düşünüldüğü zaman daha yetkin bir üçgenden bahsedilemez. Yani üçgen düşünüldüğü zaman herkesin aklında olan üçgen aynıdır. Ancak değer alanında her zaman daha yetkin bir eserden, bir hareketten bahsedilebilir. Yani akledilir alan hiçbir türlü rekabete imkân vermezken değer alanı ise tersine olarak her türlü rekabeti (yarışmayı) kabul eder.¹¹²

“Değer, acaba birbirine tamamıyla zıt olan bu iki vasa birden nasıl sahip olabiliyor?”¹¹³ Çünkü değer olup bitmiş değil, olmakta olan bir şeydir. Dolayısıyla değer her olmakta olan şey gibi *zamansal bir süreç* tir. Bizzat hareket gibi değer de zamanın içindedir ve zaman içindeki hareketi, onun aynı zamanda hem değişmeyen, kararlı hem de değişken olmasını gerektirir. Ülken, değer bu çift vasfını daha iyi belirtmek için onları *düzen* ve *kuvvet* kavramlarıyla açıklamaktadır:

“Her değer bir kuvvettir. Çünkü onun kökleri arzular, temayüller, niyetler, irade ve ihtiraslardan gelir. Başka cihetten her değer bir düzendir. Bu düzen tabiat kanunları, sosyal disiplin, sosyal ideal, zihin ve akılla kavranır düzen şekillerinde meydana çıkabilir. Değer, kuvvet olarak *arzu* ve düzen olarak *mânia(engel)* köküne dayanır. Kuvvet olmak bakımından *sübjektif*, düzen olmak bakımından *objektiftir*.”¹¹⁴

Bu kısmın biraz daha açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Ahlak felsefeleri zaman zaman, bu iki zıt ve tamamlayıcı sıfatların aynı zamanda kavranmalarının imkânsız oluşu sebebiyle bu iki kutuptan yalnız biri üzerinde durmuşlardır. *Değerlendirme* fiili her zaman bir özne-nesne bütünü olup nesne olarak kararlılık, özne olarak kararsızlıktır. Bunu örnekle açıklamak gerekirse Kant, özellikle değer alanının kararlılık üzerine durmuş ve analiz

¹¹¹ Ülken, A, s. 158-159.

¹¹² Ülken, A, s. 159.

¹¹³ Ülken, A, s. 159.

¹¹⁴ Ülken, A, s. 159.

metoduna uygun olarak bunu o kadar abartmıştır ki değerin en önemli yönü olan içeriğe ve duyulara bağlılık özelliğini tamamen terk ederek değeri akledilir ile karıştırma hatasına düşmüştür. Deneyciler ve psikologlar ise, tersine olarak, değişmekte olan muhteva yönünü merkeze almışlar, değeri acıma, sempati, ihtiras, aşk gibi kuvvet sıfatlarıyla tarif etmeye çalıştıkları için de onun değişmeyen, kararlılık tarafını görememişlerdir.¹¹⁵

Buraya kadar anlatılanlardan şunları çıkarsayabiliriz ki Ülken'e göre değerin iki boyutu vardır. Bunlardan birisi ideal boyut, diğeri de reel boyuttur. İdeal boyut akledebilirlik ve akledilenlerle alakalıdır. Çünkü akletmek soyutlamak ve bir şeyin özünü, mahiyetini evrensel boyutunu yakalamak demektir. Reel boyut ise tam tersine tek bir şekilde akledebildiğimiz şeylerin farklı sıfatlarla varlıkta ortaya çıkmış halidir. Örneğin üçgeni düşündüğümüz zaman aklımızda üç açılı üç kenarlı olan bir şekil oluşur. Az bir miktar da olsa matematik eğitimi almış kime sorarsak soralım üçgen denilince bu kimselerin üzerine mutabakat sağladığı şeyin üç açılı, üç kenarlı bir şeklin olduğu tespit edilecektir. Ancak üçgeni varlığa getirdiğimizde, cisimleştirdiğimizde durum hemen değişecektir. İslam sanatlarında kullanılan üçgen, Roma sanatında veya Yunan sanatında örneğin Parthenon'da kullanılan üçgen, bununla birlikte Eşrefeoğlu Camii'nin süslemelerinde kullanılan üçgenle Akdeniz Üniversitesi Camii'nin veya Çamlıca Camii'nin süslemelerinde kullanılan üçgen, yukarıda açıklamış olduğumuz ideal boyutta olduğu gibi aynı üçgen midir?

Bu bağlamda Ülken diyor ki eğer değer Kant'ta olduğu gibi sırf kararlılık/ideal boyutunda ele alınmış olursa burada tam bir zorunluluk alanı oluşur. Çünkü değer yalnızca kararlılıktan/değişmezlikten ibaret olsa orada tabiat kanunlarını bile aşan mutlak bir zorunluluğun hüküm sürmesi gerekirdi. Şayet tam tersi bir durum olarak değer sırf kararsızlık/reellik olsaydı, bu kararsız fillerin kökü kasıt ve niyet olduğu için, orada mutlak bir özgürlük düşünülebilirdi. Bu özgürlük ise hiçbir zorunluluğa bağlanmayan, dilediği gibi hareket eden bir özgürlük olacaktı. Dolayısıyla mutlak zorunluluk ve mutlak özgürlük alanında değer gerçekleşmez. “Değer alanı, bu mutlak zorunlulukla mutlak özgürlüğün arasında bulunan ve asıl gerçeğin vasıflarına uygun bulunan *muhtemel alandır*.”¹¹⁶

Muhtemel alanı, değerlendirdiğimiz şeylere ve hareketlere ait göreceli olarak kurduğumuz bir *ihtimaliyet kadrosu* ile biz tayin ederiz. Değerlendirme fiili en az muhtemelden en çok muhtemele doğru gelişmektedir. Ülken burada değerin derecelendirilmesi, belirlenmesi ve değerlendirilmesi meselesi üzerinde durmaktadır. Şöyle ki, değer alanında bir çift kutupluluk hüküm sürmektedir. Bu kutuplardan birisi pozitif kutup diğeri de negatif kutuptur, ancak burada

¹¹⁵ Ülken, A, s. 160.

¹¹⁶ Ülken, A, s. 160.

pozitif kutbun aktif, negatif kutbun pasif olduğu düşünülmemelidir. Bununla birlikte her iki kutup da aktiftir. Yani iki kutup da duyulara, gerçeğe, arzu faktörüne dayalıdır. Ancak birinin düzenle meydana getirdiği netice diğerinin düzenle meydana getirdiği neticenin zıddıdır. Örneğin doğru söz bir değer olduğu gibi yalan söz de bir değerdir. Fakat yalan olumsuz/negatif/menfi bir değerdir. Bundan dolayı Ülken'e göre ikisi de aktiftir. Yalancının yalancı olabilmesi için doğru söyleyebilecek bir potansiyele sahip olması lazımdır. Nitekim doğru söylemenin de bir değer olarak kabul edilebilmesi için yalan söyleme potansiyelinin olması gerekmekte fakat doğruyu yalana tercih edip, doğru söylemelidir. Ülken aynı durumun güzel-çirkin için de geçerli olduğunu belirtmekte, ona göre çirkin, güzelin yokluğu değil, güzellik karşısında başka bir değer olmaktadır. Yine zalim, adil olmayan demek değildir. Adaletin ne olduğunu bildiği ve adaletli olmaya muktedir olduğu halde onun zıddına hareket eden demektir.¹¹⁷

Burada bir parantez açarak şunu belirtmek istiyoruz ki Ülken'de şu nokta kapalı kalmaktadır: Birisinin adaletli olmaya gücü vardır ve adaletli olmanın gerekliliğini de bilir ancak çıkarları gereği zulmü adaletle tercih ederse burada olumsuz bir değer ortaya çıkmaktadır. O kişi adaletin ne olduğunu bilmiyorsa ve yine kişi doğru söylemenin ne olduğunu bilmiyorsa o takdirde bunların durumu ne olacaktır? Örnek vermek gerekirse *Katil Doğanlar* isimli bir filmde¹¹⁸ adı üstünde katil karakterler vardır ve sürekli sanki iyi insanın iyilik yaparkenki duyarlılığıyla kötülük yapmaktadırlar. Senaryoya göre bunun sebebi de bu kişilerin çocukluklarından beri hep kötülük görüp iyilikle tanışmamış olmaları, bu kişilerin iyilik nedir bilmemeleridir. Kötülüğü, zıt değeri olan iyiliği düşünmeden, normalmişçesine kötülük yapmaktadırlar. Bu durumda bu kişilere nasıl hükmedeceğiz? Yani bilmeden zulmeden, bilmeden yalan söyleyen için bir değerlendirme söz konusu mudur?¹¹⁹

Ülken değerlerin ancak zıtları göz önüne alınarak değerlendirilebileceğini düşünmekte, bunu da o, *çift değerlilik* kavramıyla ifade etmektedir. Değerlerdeki bu çift değerlilik meselesi aynı zamanda bilgiyle değer de ayrıldığı yerdir. Mesela bilgiyle alakalı yargılarda doğru-yanlış yargısı verilirken herhangi bir zıtlığı düşünerek derecelendirme yapılamıyor. Burada kâğıt gördüğüm doğrudur yargısı eğer burada bir kâğıt yoksa burada kâğıt gördüğüm yanlıştır

¹¹⁷ Ülken, A, s. 161.

¹¹⁸ Orijinal adı *Natural Born Killers* olan Oliver Stone tarafından yönetilmiş olan 1994 yapımı Amerikan filmi.

¹¹⁹ Burada Sokrates'in 'bilginin erdem olduğu, kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı' görüşü hatırlanabilir. Acaba gerçekten dünya üzerinde iyiliğin ne olduğunu bilmeyen, adaletin ne olduğunu tatmayan ve sırf bu yüzden kötü veya zalim olan insanlar var mıdır yoksa sadece film senaryolarında mı geçmektedir? Eğer yoklarsa iyilik ve kötülük bilgisinin her insanda mevcut olduğunu ve Ülken'in de söylediği gibi pozitif ya da negatif kutbu bireyin kendisinin yarattığını söyleyebiliriz. Ama eğer bu tarz insanlar varsa ve eğer bu tarz insanlar anormal olarak kabul edilmezlerse o zaman bu insanların iki kutup arasından bir değeri bilinçli olarak gerçekleştirdiklerini söyleyebilir miyiz? Şayet anormal veya psikolojik hasta olarak kabul edersek problem ortadan kalkmaktadır.

yargısını alacak. Burada doğru-yanlışla verdiğimiz yargıyla “bu hareket iyidir” veya “bu şiir güzeldir” yargılarını verirken sergilediğimiz tavır aynı değildir. İkinci durumda “bu hareket iyidir” yargısının karşısına “filan hareket kötüdür” yargısını koymaya mecbur olarak değerlendirme yapıyoruz. Hatta Ülken’e göre bu iki hareket arasındaki zıtlık ne kadar belirginse iyiliği o derecede daha iyi fark ediyoruz. Örneğin bir şeye haram dediğimiz zaman onu helalden kesin bir şekilde ayırmış oluyoruz. Yine bir hareketi erdemli gördüğümüz zaman o hareketi kesin bir şekilde düşük olan, erdemsiz olan hareketten ayırmış oluyoruz.¹²⁰

Ülken’e göre bu çift değerlilik hakikatten veya gerçeklikten ayrı bir alan olan *değerler alanına* aittir. Değerler ister eşyaya ister kişilere ait olsun hakikat ve gerçekten farklı bir tarzda kavranmakta, onlardan farklı araçlarla elde edilmektedir. Değerleri kavramayı ve değerlendirmeyi sağlayan asıl unsur bizim *duygusal-eylemsel*¹²¹ hayatımızdır. Teessürden maksat heyecanlar, hisler, iştihalar gibi edilgen/etkilenimsel haller iken fiilîden maksat da arzular, eğilimler ve istekler gibi aktif/etken hallerdir.¹²² Yani değer kavranmasında her ne kadar “bir gerçeğin kavranmasını sağlayan idrak veya bir hakikatin kavranmasını sağlayan hüküm rol oynasa da” değerleri asıl kavrayan ve değerlendirmeyi temin eden insanın duygusal ve eylemsel hayatıdır.¹²³

İnsanın *duygusal ve eylemsel* hayatını ve bu alandaki çift kutupluluğu biraz daha açıklamakta fayda var. Duyular, algılar, hayaller, tasavvurlar -ki bunlar bilgiyle ve bilgi edinme süreciyle alakalıdır- şiddet dereceleriyle ölçüldüğü ve karşılıklarına zıt bir kutup konmadığı halde; dış dünyayla temastan doğan ilk duygusal-eylemsel olaylardan en yükseklerine kadar hemen hepsinde bir taraftan kabul edici diğer taraftan reddedici; bir taraftan toplayıcı ve bütülcü diğer taraftan genişleyici ve yayılmacı karakter kendini belli ettirir. İhtiraslarımız bizi ya aşkıta olduğu gibi başkalarına bağlar yahut kinde olduğu gibi onlardan tamamen uzaklaştırır. İrademiz ya yapma kararında olduğu gibi bizi harekete geçirir ya da vazgeçme kararındaki gibi bizi hareketten alıkoyar. Hislerimiz ya sevinç ve merhamette olduğu gibi bizi başkalarına ve tabiata bağlar ya da keder ve yalnızlık hissinde olduğu gibi onlardan uzaklaştırır. Bütün bu bilinç hallerimizdeki çift kutupluluğun köklerini hayatın temeline, arzularımızı, ihtiyaçlarımızı idare eden haz ve acılarımıza kadar indirmek mümkündür.¹²⁴

Ülken, bu çift kutupluluk (değerlilik) meselesinin temelinde haz ve acı anlayışının olduğunu düşünmektedir. Hatta öyle ki tarih boyunca bütün ahlak teorileri değerlendirme işinde

¹²⁰ Ülken, A, s. 161-162.

¹²¹ Ülken bu şekilde kavramsallaştırdığı için biz de onun kavramsallaştırmasını kullandık.

¹²² Teessür hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kamus-u Felsefe*, Doğu Batı Yay. İstanbul, 2015, s. 126-127.

¹²³ Ülken, A, s. 162.

¹²⁴ Ülken, A, s. 163.

haz ve acının en başta incelenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Ona göre kaba hedonizmden en yüksek spiritüalizme¹²⁵ kadar bütün teorileri haz ve acı odağında birleşmeye iten sebep *değerlerin hakikat veya gerçek gibi sırf akılla ve yargıyla kavranamayacağı* hakkındaki kanıdır. Bu değerlendirme oldukça dikkat çekicidir. Ülken'e göre, ahlaki duyulardan tamamıyla kurtarmaya çalışan Kant bile, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*¹²⁶ adlı eserinde estetik yargıların analizini yaparken tekrar haz ve acıdan başlamak ve bir yargılar derecelendirmesi kurmak zorunda olmuştur.¹²⁷

Bununla birlikte Ülken, Antik Yunan'da da haz ve acı üzerine fikir yürüten iki önemli filozofun -Platon ve Aristoteles- haz ve acı anlayışlarını tahlil etmektedir. Bu bağlamda aşağıda da görüleceği üzere Ülken oldukça dikkate değer özgün tespitlerde bulunmaktadır. Platon ve Aristoteles'te temelleri konulmuş olan haz ve acıya dair ortak nokta haz ve acının aslında aynı cins, birinsten, aynı kökten gelmiş olduğu fikridir. Eğer onların düşündüğü gibi haz ve acı tek cinsten (*homogène*) iki olaysa o halde onların çift kutupluluğu yalnız görünüşten ibarettir. Eğer bütün duygusal-eylemsel hayatımızın kökü olan haz ve acı olayı son tahlilde, zihinsel olan bütün olayların duyulara indirildiği gibi, tek köke indirgenebilirse o halde değerler dünyasının hakikat ve gerçek dünyasından farklı olarak “çift değerli” olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Bu takdirde hakikat ve gerçek en sonunda birliğe indirgenebileceği gibi, bütün değerler de aynı Birlik içinde toplanabilecektir. Nitekim bu eski teorilerin bütün değerleri *akledilirlike* bağlamaları ve hepsinin temelinde akledilirliği bulmalarının sebebi de budur. Ülken'e göre Yunan felsefesinin ileri sürmüş olduğu bu tez Batı düşüncesi üzerinde o kadar etkili olmuştur ki asırlarca değerlerin çift kutupluluğu üzerinde durmayı hemen hemen kimse düşünmemiş ve değer problemi hakikat probleminin içerisinde erimiştir. Zerdüşt'ün ortaya attığı *çift değerlilik* fikri gnostiklerin bütün çabalarına rağmen Batı felsefesine nüfuz edememiştir. Ülken'e göre hatta böyle bir düşüncenin Yakın Doğu'da yayılabilme tehlikesini de Plotinos, İslam dünyasında sudur teorisi olarak bilinen teorisiyle durdurabilmiştir. İslam dünyası da gerek filozofları gerek mutasavvıflarıyla bu Yunan teorisini kuvvetlendirmiştir. Spinoza ve Leibniz de aralarındaki farklılığa rağmen değer problemini hakikat problemine bağlamak noktasında birleşmiş ve eski felsefenin görüşlerini devam ettirmişlerdir.¹²⁸

Değerlerin çift kutupluluğunu kabul etmeyen bu eski teorinin doğruluğunu sınamak için Ülken, Platon ve Aristoteles odaklı haz ve acı meselesinin ayrıntılarına inmektedir. Öncelikle Platon'u ele alarak Platon'a göre haz ve acının aynı cinsten olduğunu, ikisinin de kökünün arzu

¹²⁵ Kaba hedonizm, mutluluğu bedensel hazların tatmininde ararken spiritüalizm de bedensel hazları tamamen terk ederek ruhsal hazlarla mutluluğu amaçlayan ahlak teorisidir.

¹²⁶ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul, 2006.

¹²⁷ Ülken, A, s. 162-163.

¹²⁸ Ülken, A, s. 164.

olduğunu belirtmektedir. Arzuların tatmin edilmesi hazzı, edilmemesi ise acıyı doğurur. Bundan dolayı her hazzı bir acı kovalar ve insan mutluluğa yani devamlı hazza ulaşabilmek için maddi haz ve acıları aşarak manevi hazlara yükselebilmelidir.¹²⁹

Platon'un bu görüşünün zorunlu sonucu olarak da iyi-kötü değerleri de aslında yalnız varlığı, *bir* ve yetkinliği temsil eden *iyi* değeriyle ifade edilebilir. Kötüye gelince o ancak yokluğu, eksikliği ve belirsizliği ifade etmesi bakımından iynin karşısında silinecektir.¹³⁰ Yine Ülken'e göre Platon'un yolundan giden Epiküros da "bütün hazların kökü mide hazzıdır" dediği için süreli ve geçici olan maddi hazların üzerinde ayrı bir alem olan manevi hazlara yükselme imkanını ortadan kaldırmıştır. Bundan dolayı Epiküros'un felsefesi her tatmini bir tatminsizliğin, her hazzı bir acının kovaladığını ve geçici hazların acılarla kuşatıldığını söyleyerek adeta çok uzaktan Schopenhauer'un kötümserlik felsefesine zemin hazırlamıştır. Ülken'e göre Epiküros, böyle bir krizden kurtulmak ve Aristippos'un kaba hazcılığına da düşmemek için hazlar ve acıların üzerinde, bütün bu haz ve acıların duyulup tadılmasından sonra çıkılan tarafsız bir ilgisizlik halini kendi tabiriyle bir nevi *ataraxia* kavramını geliştirmek zorunda kalmıştır. Burada Ülken şöyle bir soru sormaktadır: Acaba hakikaten böyle bir ilgisizlik hali mümkün müdür? Yani insan haz ve acı dediğimiz bu iki kutuptan kurtularak, böyle tamamen tarafsız bir alana çekilebilir mi? Ülken'e göre bu sorular karşısında ne Epiküros felsefesi ne de ona benzeyen sonraki akımlar kesin bir şey söyleyemedikleri için, bu girişimlerden hiçbir sonuç elde edilememiştir.¹³¹ Nitekim Ülken'e göre haz ve acının köklerini Platon gibi anlayan filozoflar sonradan bu görüşün götürdüğü yer olan kötümserliğe (*pessimisme*) düşmek durumunda kalmışlardır.¹³²

¹²⁹ Burada Platon'un ahlak görüşünün eudaimonist yani mutlulukçu olduğu bununla birlikte mutluluğun da daimi haz olduğu belirtilmelidir.

¹³⁰ "İyi'nin Varlık'ın olanaklı en büyük yetkinliği olarak anlaşılmış olması, 'kötü'nün Varlıktan yoksunluk olarak anlaşılmasını getirmiştir. Origenes'te, Augustinus'ta, Skolastikte, Giordano Bruno'da ve Spinoza'da bu durum hep tekrarlanır. İşin ilginç yanı, bu filozof ve okullarda 'kötü' sözcüğünün değil, 'fena' sözcüğünün kullanılmış olmasıdır. (Almancada kötü anlamına gelen 'schlecht' sözcüğü, üstü örtülü olmak, perdelenmiş olmak, perdelemek, peçelemek anlamlarına gelen 'schleichen' fiilinden gelir.) Gerçekten de 'fena' sözcüğü, yokluk, yoksunluk bildirir ki, Varolanlar dünyası Varlık dünyası karşısında bir kopya, suret olarak, sınırsızca akıp gideni ele avuca gelmeyen, şekillenemeyen, belirsiz, kısacası Varlık'tan yoksun olması dolayısıyla 'fena' bir dünya ve tüm bunlardan dolayı yetkin olarak kavranamayan bir dünyadır. İyi, doğru ve güzel ancak şekil almışlıkta, konturlu olmada kendilerini gösterirler. Varolanlar dünyasını bir yokluk dünyası ve bir 'fani' dünya olarak görmek, hepsi de Platon çıkışlı olan panteist ve özellikle mistik/tasavvufi nitelikteki düşünce tarzında zaten belirleyicidir. Bizim için önemli olan şunu saptamaktır: Etik tarihine baktığımızda, bugün 'iyi' teriminin karşıtı olarak kullandığımız 'kötü' teriminin hiç de bireyin ahlaksal eylemleri kastedilerek kullanılmadığını, 'kötü'nün bireye mal edilmediğini görürüz. O, ontolojik ayırım gereği, Varolanlar dünyasının bir niteliği olarak ve 'fena' diye adlandırılır. (Türkçe'ye Arapça'dan geçmiş bir sözcük olan 'fena'yı, gündelik dilde 'kötü' karşılığı kullanmaya devam ediyoruz. Fakat 'fena'nın asli, birincil anlamı 'yokluk'tur ve sözcük tasavvufta bu dünyanın sonlu, gelip geçici, ölümlü dünya, 'fani' dünya sayıldığını göstermekte, bu demektir ki, onun Varlık dünyasının Tanrı'nın silik bir kopyası sayıldığını belirtmekte kullanılır." Özlem, EAF, s. 51-52.

¹³¹ Ülken, A, s. 164.

¹³² Ülken, A, s. 165.

Beklendiği gibi Ülken haz ve acı meselesine Platon'dan sonra Aristoteles'le devam etmektedir. Ülken'e göre, Aristoteles de Platon gibi haz ve acının bir cinsten, aynı cins olduklarını düşünmekle birlikte Platon'dan farklı bir teori ortaya atmıştır. Şöyle ki, Aristoteles'e göre haz ve acılardan her ikisi de duyulardan gelmektedir. Duyuların şiddetine göre biz haz ve acı değerlendirmeleri yaparız. Duyular ifrat veya tefrit halinde oldukları zaman acıyı, mutedil oldukları zaman hazzı doğururlar.¹³³ Yine insanın manevi hayatında da mutedil, tam orta olan hareketler hazzı doğurmaktadır. Böylece Aristoteles'e göre mutluluk itidalden ve ölçülerden, ölçülülükten gelecek, değerler hakkındaki bütün bilgimiz hakikat hakkındaki bilgimize dayanacaktır.¹³⁴

Platon ve Aristoteles'in bütün bu benzerliklerine rağmen felsefe tarihi boyunca farklılıkları nereden kaynaklanmaktadır? Ülken bu soruyu, Platon'un haz ve acıyı insanın içinde bulması, Aristoteles'in de insanın dışında bulmasından kaynaklandığı şeklinde cevaplandırmaktadır. Şöyle ki, Platon'a göre haz ve acıyı, bütün çift kutuplu gibi görünen olayları doğuran *arzular*, benliğimizden dışarıya doğru açılan ve hareket eden kuvvetlerdir. Aristoteles'te ise tam tersine, haz ve acı, bütün duygusal-eylemsel hayatımızı doğuran *duyular*, bize dışarıdan gelen uyarımlar sonucudur. Ülken'e göre bu iki uç anlayıştan dolayı felsefe tarihinde açılan çığır Yunan felsefesinin çift kutupluluk meselesini fark edememesinden kaynaklanan krizin sonucudur. Eğer, Platon'un görüşünün doğru olduğu varsayılırsa bu tek görüşlü teoriyle insanın bütün manevi hayatını açıklamak mümkün olmaktadır. Eğer Aristoteles'in düşüncesinin doğru olduğu varsayılırsa o zaman da insan bir otomat haline gelmiş, insanda kendiliğindenlik, kişilik ve yaratıcılık adına ne varsa hepsinin çevreye indirgenmiş olmasından kaçınılamayacaktır. Bu bakış açısının bilimci zihniyete bazı avantajlar sağlamış olabileceği düşünülecek olsa da değer problemi askıda kalmış olacaktır.¹³⁵

Platon ve Aristoteles'in haz ve acı anlayışlarının tetkik edilmesinden maksat değerlerin çift kutupluluğudur. Ülken'e göre Yunan felsefesi bu çift kutupluluğu fark edememiş, felsefe tarihinde bir kriz oluşturmuştur. Platon ve Aristoteles aynı geçişte farklı iki cepheden yaklaşmıştır. İnsanın duygusal eylemsel hayatı ve bu hayatının ifade etmekte olduğu değerler düzeni esas bakımından, Platon ve Aristoteles'in yaptığının aksine indirgenemez bir şekilde çift

¹³³ Aristoteles'in bu şekilde itidale dayanan ahlak görüşü İslam Ahlak felsefesinde de oldukça yaygındır. Örnek vermek gerekirse Kınalızade Ali Çelebi, Nasrettin Tusi, İmam Rabbani ve İmam Gazali'nin böyle düşündüklerini belirterek onlardan şöyle bir alıntı zikreder: "Adâlet hulkı hikmet ü iffet ü şecâ'atin ictimâ'ından hâsıl olur, zirâ bu üç hulk müctemî' ü mümtezic ü mütesalim olıcak üçünün terkibinden bir hâlet-i müteşâbihe hâdis olur ki fezâyilin kemâli ve tamâmı olup ana 'adâlet' tesmiye olunur." (Adaletli olma huyu hikmetin, iffetin ve cesaretin birliğinden elde edilir. Çünkü bu üçünün ruhta birleşmesi, karışması ve harmanlanmasıyla bunlara benzeyen bir ruh hali meydana gelir. Bu da erdemliliğin tamlığı ve zirvesi olan adalet diye isimlendirilen ruh halidir.) Bkz. Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 95.

¹³⁴ Ülken, A, s. 165

¹³⁵ Ülken, A, s. 166.

kutupludur. Hazlar ve acılar esas itibariyle ayrı cinsten ve karmaşık olaylardır. Hazzın kökü *arzular*, acının kökü ise *duyulardır*. Hazlar bizden çevreye, dünyaya doğru çevrilen, bizim dışarıya doğru genişlememizi, yayılmamızı sağlayan konulardır. Acılar ise, hazların tersine dışarıdan, çevreden bize doğru çevrilen, çevrenin baskısı yüzünden toplanıp büzülmemize sebep olan acılı duyulardan ibaret kuvvetlerdir. Bu nedenle ne hazlar acılara ne de acılar hazlara indirgenebilir. Fakat aynı duygusal-eylemsel hayatın iki kutbunu teşkil etmeleri bakımından onlar karşılıklı olarak birbirine bağlıdırlar. Bundan dolayı haz ve acı birbirini takip edecek yerde karşılıklı ve çatışkan olarak faaliyete geçtikleri için aynı zamanda ve aynı öznedeki ikisi birden rol oynayabilir. Bununla birlikte hazzın yokluğundan ibaret bir çeşit acı vardır ki Ülken'e göre psikolog ve filozoflar bunu asıl acıyla karıştırmışlardır. Platon'un tatminsizlik dediği bu çeşit acıları hakiki acılardan ayırmak için bunlara *sahte acı (pseudo-douleur)* denilebilir.¹³⁶

Arzularımız çoğalabildiği ve bunlardan daima bir kısmı tatminsiz kalabileceği ya da her arzu yeni bir tatminsizliğe kapı açacağı için *sahte acılar* sayısızdır. Ancak bu sahte acılar bir yönden de arzu-tatmin sürecine bağlandıkları ölçüde kolaylıkla haz halini alabilirler. Sosyal ve fiziksel çevrenin şartlarına göre farklı tarzlarda arzu-tatmin sürecinin derecelendirilmesi mümkün olabilir. Bundan dolayı da sahte acılar sosyal tabakalara, milletlere, doğal çevrelere veya bireyin ruhsal gelişme evrelerine göre değişebilirler.¹³⁷

Ancak gerek hazlar gerek acılar arasında yapılacak olan bir derecelendirmeye bu sahte hazlar ve sahte acıların yerlerini belirlemek ve onların mutlak haz ve acı kadrosu içinde değişebilirliklerini göstermek mümkündür. Bu açıklamalara binaen Ülken'e göre haz ve acıda ve onun temel görevini gördüğü bütün manevi değerler düzeninde sabit ve mutlak olan yön, değerlerin çift kutupluluğu ve çift değerliliğidir.¹³⁸ Sonuç itibariyle değerler daima çift değerlidir. Bu çift değerlilik aynı zamanda bize bir ihtimaliyet alanı oluşturmakta biz de bu ihtimaliyet alanında değerlendirme yapma imkanına kavuşmaktayız.¹³⁹

Yukarıda da belirtildiği gibi çift değerlilikte pozitif ve negatif iki kutup bulunmaktadır. Bu pozitif ve negatif iki değerden her birinin eksilme halleri olabilir. Örneğin, ahlaki veya estetik bir hareketin derecelendirilmesi mümkündür. İyi-kötü, güzel-çirkin değer kutupluluğunda biz bir *değerlendirme* yaparken çok güzel, en güzel, daha güzel, az güzel, fena değil vb. ihtimali değerler skalası kurarız.¹⁴⁰ Normal bireyler için kıyaslama yoluyla yapılan, bir değere, değerler skalasında bir yer tayin etme işlevi bir nevi kıyaslamayla mümkündür: Çünkü kendi en güzelimize kıyasla diğer güzelleri tayin ederiz.

¹³⁶ Ülken, A, s. 166.

¹³⁷ Ülken, A, s. 166-167.

¹³⁸ Ülken, A, s. 167.

¹³⁹ Ülken, A, s. 167-168.

¹⁴⁰ Ülken, A, s. 168.

Ülken'e göre *değerlendirmenin* yanı sıra bir de *değer verme* vardır. Değer verme, yukarıda da belirtildiği gibi değerlendirme gibi mevcut değerlerin arasında bir yerleştirme değil fakat bizzat yeni bir değer olarak koymadır. Değer vermede değer koyuş, değerlendirmede olduğu gibi kıyaslama ile değil, mutlak olarak cereyan eder. Çünkü değer koyarken her türlü karşılaştırma ve benzetme fiilinden kendimizi sıyrırız. Ahlaki fiilde kahramanın hareketi, sanat eserinde yeni bir yaratış mutlak bir fiil gibi konulur. Zamansal olan değerlendirme o sırada zamansızlaşır, adeta zaman üstü bir kategori gibi olur. Bunun sebebi, her değer yöneliminde bir kuvvet ve düzen, kararlılık ve kararsızlık, arzu-engel çatışmasının yeni bir yaratış meydana getirmesidir.¹⁴¹

İşte Ülken'e göre değerde çift kutupluluk, kararlılık ve kararsızlık, arzu ve engel çatışması, değer yaratışını meydana getirmektedir. Ülken'in çift kutupluluk üzerinde bu kadar durmasının sebebi de bizce budur. Ayrıca burada aşk ahlakının temelleri de atılmış bulunmaktadır. İlerde aşk ahlakı incelenirken görüleceği üzere ahlaki fiil bir değer yaratırcasına kâinata atılan eşsiz bir yaratıştır. Nitekim ahlaki tecrübe alanında iki türlü düzen vardır: Bunlardan birincisi *gerçek düzendir* ki bu, arzu ve kuvvet faktörünün engellenmesinden, sınırlandırılmasından gelir. Bu sınırlandırmayı yapan toplumdur, kalabalıktır, çevredir. Diğer düzen ise *ideal düzendir* ki bu da değer tecrübesinden sonra *kişiliğin doğuşu*yla beraber gelişen değer yaratılmasından başka bir şey değildir. İşte Ülken'e göre ahlak, hukuk veya sanat değerlerinin yaratılması bu suretle meydana çıkar.¹⁴² Burada şunun altını çizmekte fayda görüyoruz: Yukarıdan beri açıklanmaya çalışılan değerın çift değerlilik boyutu ile kararlılık ve kararsızlık, arzu ve engel çatışmaları, bununla birlikte ahlaki bir yaratışın ortaya çıkmasını sağlayan ideal düzen ve gerçek düzen arasındaki bağlantıların dikkatten kaçmaması gerekmektedir. Çünkü ihtiras ile aşktan doğan aşk ahlakı, bütün bu çatışmaların aşılmasıyla oluşan kişilik ve şahsiyetin yarattığı ahlaki değerle varlık kazanmaktadır.

Kişiliğin doğuşuyla ahlaki yaratış nasıl meydana gelmektedir? Ülken'e göre insan bir takım arzu ve isteklere sahip olma kabiliyetiyle doğar. Fakat insan sosyal bir varlık olması sebebiyle toplumda, kalabalık içerisinde yaşamaktadır. Kalabalığın, toplumun yasaklı hayatı insanın bu arzularını ve isteklerini sınırlandırır. Sınırlanan arzular türlü durumlar olarak ya alışkanlık halini alır ve çevreye uyarlar, ya isyan ederler, yollarından saparlar ve hedef değiştirirler ya da direnç (karşı koyma/mukavemet) karşısında kendi içlerine katlanırlar. Bu iç katlanma bir değer tecrübesinin başlangıcıdır. İnsan arzuları ile kalabalığın değerleriyle çatışma durumunda kendini asıl değerler alanına ait tecrübenin yetkinliğinin ortaya çıktığı yalnızlık ve

¹⁴¹ Ülken, A, s. 168.

¹⁴² Ülken, A, s. 169.

inziva halinde bulur. Yalnızlıkta insan toplumdan kaçır. Ortalama sosyal düzen veya toplum, arzuların yayılmasını sağlayan kuvvet faktörünü ezme durumunu meydana getirmiş olur. Ancak yalnızlık içerisinde insan sadece sosyalliği kaybetmez, kendini de kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu durumda bireyin en büyük korkusu ortalama değer düzeniyle bağları kesildiği için kendi kendini kaybetme korkusudur. Şu hâlde arzu kuvvetinin yayılımı ve çevre tarafından oluşturulan baskı nedeniyle arzuların tatmininde hata, başarısızlık ve yalnızlık tecrübesinden geçen insan, eğer bu tecrübeleri ciddiye duymuş yaşamış ise, yukarıda belirtilen birinci ve ikinci şekiller içerisinde kapanmayacaktır. Onun yerine başarısızlığı ve inzivayı aşan aynı zamanda da bütün ruhların kaynaştığı evrensel bir ruh düzenine çevrilen yüksek bir düzen yaratacaktır.¹⁴³ Burası inzivanın şahsiyeti ve ahlaki değerleri oluşturma ve yaratmada ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ancak burada kastedilen inzivayı, mistik bir inziva olarak anlamamalıdır. Çünkü Ülken'e göre mistiklik kabul edilebilir bir hal değildir. Bu konu dördüncü bölümde¹⁴⁴ tartışıldığı için burada sadece inzivanın mistik olarak anlaşılmaması gerektiğine dair işaretle yetiniyoruz.

Yine, belirtildiği gibi değerlendirme ve değer yaratma birbirinden farklıdır. Değer yaranların, yalnızca mevcut değerler arasında karşılaştırma yapanlardan farklı olmaları da bundan ileri gelir. Birincilerden yani değerlendirme, kıyaslama ile değer tayin edenlerden ortalama ve genel ahlak doğır. Burada esas olan basiret (*prodence*)¹⁴⁵, taklit ve alışkanlıktır. Bu ahlak gelenek ve görenekle yayılır ve sürekliedir; örf ve âdet şeklini alır. Bu ahlakta amaç doğrudan doğruya toplumun alışkanlık halini alan değerlerine uymaktır. İkincilerden doğan *kahraman ahlaki*'dir ki burada esas, adalet, hayırseverlik ve şereftir. Böyle bir ahlakın amacı ise gerçek toplumu ideal toplum hesabına değiştirmektir.¹⁴⁶

¹⁴³ Ülken, A, 169. Ayrıca burada Ülken'in de örneklendirdiği Konfüçyüs, Buddha, İsa (as.) ve Muhammed (sav.) vb. örneklerinden Hz. Muhammed'in ahlaki yaratış tecrübesini örnek verebiliriz. Hz. Muhammed evliyken, maddi işleri de yolundayken acaba neden Hira mağarasında inzivaya çekilmiştir? İnzivasından döndüğü zaman ise kendi içinden dışarıya sıçrayan bir yaratışla ahlaki bir yaratış meydana getirmiştir. Burada Hz. Muhammed örneğinin, O'nun ahlaki yaratışının vahiy ile desteklendiği, bu yönüyle bireysel değil Tanrı tarafından sağlanan bir yaratış olduğu yönünde itirazlar gelebilecek olsa bile henüz peygamberlik gelmemişken toplumdan uzaklaşıp zaman zaman uzlete çekilip kendisiyle, değerleriyle hemhal olması O'nun, toplumla ve kendi ruhsallığı arasındaki çatışmanın varlığını göstermez mi? Onun kendi değerleriyle toplumsal değerler arasındaki bir uyumsuzluğun sebebi değil midir? Bizce Ülken'in de anlatmaya çalıştığı şey budur. İnsanın kendisi evvela Sokrates'in de dediği gibi 'kendini bil' düsturundan yola çıkıp toplumsal yaşamın kendine dayatmış olduğu değerlerin uyulabilir değerler olup olmadığı veya kendi değerleriyle çatışıp çatışmama durumuyla yüzleşmesinin gerektiği ve böylece kişilik ve şahsiyet oluşturup ahlaki yaratış meydana getirmesi gerekliliğinin Ülken'in anlattıklarıyla paralellik arz ettiği düşünülebilir.

¹⁴⁴ Bkz. Dördüncü Bölüm, s. 201-211.

¹⁴⁵ Burada basiret farklı bir anlamda kullanılmaktadır. İngilizce olarak *providence* burada bağlamdan da anlaşılacağı üzere 'sağduyu' manasında kullanılmaktadır. Ayrıca basiret kelimesine Ülken, "egoist önceden görüş" manası da yüklemektedir. "...Sempatı ve merhamet Hobbes'a ve La Rochefoucauld'ya göre egoist önceden görüşün (basiret) gizlenmiş şekilleridir..." bkz. Ülken, A, s. 97.

¹⁴⁶ Ülken, A, s. 169. Özellikle bu kısma, ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız aşk ahlakının kökenleri, temelleri olmak açısından dikkat edilmelidir. Yine burada evrensellik vurgusu ve ileride de ele alınacak olan Ülken'in 'insanî vatanperverlik' kavramı arasındaki benzerliğe mülâhaza etmek gerekmektedir.

Buraya kadar Ülken'in genel olarak değerle, değer karakteriyle ilgili açıklamalarından bahsettikten sonra şimdi değer tasnifi ve ahlaki değer değerler içerisindeki yerini belirtmeye çalışacağız.

Ülken, değerleri öncelikle iki sınıfa ayırmaktadır. Birincisi insan ürünü olan değerler, ikincisi de doğada mevcut olan değerler. Birinci değerlerin temelinde iş vardır çünkü onlar insanın eseridirler. Bu değerler de iki kısma ayrılmaktadırlar: Birincisi, işin meydana getirdiği şeye ait olanlar; ikincisi de bizzat iş fiiline ait olanlardır. İktisadî değerler, teknik değerler, estetik değerler Ülken'e göre 'işin meydana getirdiği şeye ait olan' değerlerdir. Ahlaki değerler, hukukî değerler ve fikrî değerler de 'bizzat iş fiiline ait' olan değerlerdir.¹⁴⁷

Doğada mevcut olan değerlere gelince, onlar doğrudan doğruya realiteye ait olan değerlerdir. Burada Ülken, değerlerin rölatif mi yoksa insanın haricinde objektif olarak varlıklarının olup olmadığı tartışmasına değinmektedir. O bu tartışmanın eskiden beri sürüp gelen bir tartışma olduğunu belirtmektedir: Değerler gerçek midir yoksa ideal midir? Değerlerin ideal olduğunu kabul edenler, bizim eşyaya ve doğaya değer verdiğimizi iddia ederler. Değerlerin gerçek olduğunu söyleyenler ise bizim doğrudan doğruya doğanın ve eşyanın taklidiyle değerleri elde edebileceğimizi söylerler. Ülken'e göre iki yaklaşım da uç yaklaşımdır. O değerlerin varlığı meselesini de değerlerin çift kutupluluğu anlayışıyla açıklamaktadır. Ona göre değerler hem gerçektir hem de idealdir. Onları yalnız gerçek veya yalnız ideal olarak anlamak değerlerin bu çift karakterliğini görmemekten kaynaklanır.¹⁴⁸

2.1.2. Ahlaki Fiil

Ahlaki değerden ahlaki eyleme veya ahlaki fiile gelince, ahlaki fiilin gerek kuvvet gerek düzen olması açısından bağlı bulunduğu üç ahlaki prensip vardır:

- 1) *İdeallik* prensibi,
- 2) *Evrin* prensibi,
- 3) *Ahlaki kesinlik* prensibi.¹⁴⁹

2.1.2.1. İdeallik Prensibi

Ahlaki eylemin kuvvet tarafı içeriksel ahlakı; düzen tarafı ise formel ahlakı vücuda getirir. Ahlaki eylem bir bütün olduğu için, orada formeli içerikselden ayırmak, yapma bir soyutlama işidir. Ancak pratikte ihtiyaca binaen biz böyle bir soyutlamaya başvuramaktayız.

¹⁴⁷ Ülken, A, s. 170.

¹⁴⁸ Ülken, A, s. 170.

¹⁴⁹ Ülken, A, s. 170, 171.

İdeallik prensibi, şekil olma açısından akledilirlik prensibinin vasıflarını taşır. Fakat içerik olmak bakımından ondan ayrılır ve asıl bir değer prensibi olma özelliğini de bundan kazanır.

Ahlaki eylemin ideallik prensibinde iki boyut bulunmaktadır. Birincisi formel boyut¹⁵⁰, zihinsel olan boyuttur. İkincisi de içeriksel, duyusal boyuttur ki bu da yerle, duyularla bağlantılı olan boyuttur. Ahlaki idealliğin formel prensibinde esas *tamamlıktır*. Tamamlık, ahlak alanındaki mantıki çelişmezliğin karşılığıdır. Çelişmezlik, sırf soyut ve totolojik bir prensip olduğu halde, bu gerçek ve soyuttur. O içeriksiz olduğu halde, *tamamlık* içeriklidir. Ahlaki tamamlığın ne olduğunu belirleyen belli başlı vasıfları vardır:

Ahlaki sonuçluluk: Bu, düşünce ile aksiyonun birbirine uyması, yani düşüncenin veya sözün zorunlu sonucu olmak üzere aksiyonun meydana çıkması, başka bir deyişle düşünce ile söz ve hareket arasında hiçbir çelişmezlik bulunmamasıdır.

Ahlaki tutarlık: Ayrı ayrı zaman ve mekanlardaki sözler ve hareketlerin birbirini tutması, türlü hareketlerin birbirini nakzetmemesi demektir.

Evrensellik: Sözlerin ve hareketlerin yayılabilir, yani herkes için ve her yerde geçer olarak ileri sürülebilmesi demektir. Ülken'e göre ahlaki eylemlerde bu evrensellik vasfını ilk defa açıkça ileri süren Kant'tır. Bu üç şartı kendinde toplayan ideal ahlaki hareketin *tam* ve *bağımsız* olduğu söylenebilir.

Yukarıda bir de ideallik prensibinin içeriksel, duyusal boyutunun olduğu belirtilmişti. İdeallik prensibinin bu materyal boyutunun esası *değerlendirmedir*. Değerlendirmenin olabilmesi için ise mutlaka bir değerlendiren özne bir de değerlendirilen nesne olmalıdır. Değerlendirilen nesne bir insan veya bir şey olabilirken değerlendiren de bir birey veya grup olabilir. Buna göre türlü türlü durumlar doğar ve bunların sınıflandırılmasından bireysel, grupsal, milli ve insani türlü değerlendirme çeşitleri ortaya çıkar. Bu değerlendirme çeşitleri daha da artırılabilir. İdeallik prensibinin içerikli, maddi boyutunun da gerçekleşmesi için şu dört sıfatın ahlak eyleminde bulunması gerekmektedir:

- 1) Duyulara bağlılık,
- 2) Duyuların şiddeti, canlılığı,
- 3) Mükemmellik derecesi
- 4) Çift değerlilik, yani değer eksikliği yerine pozitif-negatif iki değer varlığı.¹⁵¹

¹⁵⁰ Burada Ülken'in Kant'ın ahlakını sınıflandırırken 'formel ahlaki sistemler' başlığı altında sınıfladığını belirtmeliyiz. Çünkü Kant, duyusal/içeriksel boyutu dikkate almamış tamamen akılsal, formel bir emir üzerine ahlakını inşa etmişti: "Öyle eylemde bulun ki senin isteminin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin." Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1999, s. 35.

¹⁵¹ Ülken, A, s. 171-172.

Ahlakın ideallik boyutunun bu prensipleri Ülken'in ahlakının anlaşılması ve aşk ahlakının hangi temeller üzerine bina edildiğini görmek noktasında oldukça büyük bir öneme sahiptir. Bu yüzden bu prensipleri daha fazla açıklamak faydalı olacaktır.

2.1.2.1.1. Ahlaki Sonuçluluk

Ahlaki sonuçluluk özü itibariyle ahlaklı insanın sözü ile eyleminin birbiriyle tutarlı olması demektir. Yani ahlaklı insanın hareketi, sözünün zorunlu sonucu olarak gerçekleşmelidir. Sözü hareketini veya hareketi sözünü nakzeden kimsenin hareketi, formel olarak eksiktir. Ülken'in de belirttiği gibi bu kural bütün ahlak sistemlerinin dikkatini çekmiştir. Anadolu'da yaygın bir şekilde söylenen “âyinesi iştir kişinin lafa bakılmaz” sözü buna delalet etmektedir. Ancak lafa bakılmama durumu lafın küçümsenmesi gerektiğini değil, laf ile iş arasında sonuçluluk bulunmadıkça lafın ahlaki olarak değersiz olduğunun belirtilmesindendir.¹⁵² Yine Hz. Muhammed'in münafıklığın alametlerinin birinin de söz verdiğinde tutmamak olduğunu belirtmesi bu ilkeye paralellik arz etmektedir.

Burada sonuçluluktan kastedilen eylemin sonucunda başarıya ulaşip ulaşmaması değil, söz ile yapılan eylem arasında, eylem sonuç itibariyle sözün vadettiğini gerçekleştirememiş olsa bile eylemin sonuca giden süreç içerisinde niyet ve kastının söz ile uyuşup, söze karşı bir zıtlık içermemesidir.¹⁵³ Burada söz konusu olan şey başarı değil, *aksiyondur*. Bu ilkedен, Ülken şu veciz sözüyle neyi kastettiğini açıklamış gibidir: “Hiçbir zihni prensibe dayanmayan bir aksiyon kör bir hareket olacağı gibi, hiçbir aksiyonla neticelenmeyen zihni bir prensip de soyut fıkirden ibarettir.”¹⁵⁴ Başka bir deyişle teorik ve pratik arasında tam bir bütünlük ve birlik görmeyen bir anlayış içerisinde yalnız pratik veya yalnız teorikle ahlaklılığın gerçekleşebileceğini zannetmek hatadır.

Ülken burada bir çeşit üst-mutluluk ahlakı kurmak isteyen bazı metafizik ahlakçıların sadece teoriye dayanan ahlaki görüşlerini de eleştirmektedir. Ülken'e göre onlar sadece teoriye bağlandıkları için bu ahlaki sistemler *tam bir ahlak* sayılmaz. Çünkü prensiplerinin gereğince eğer dünyayı kötü görüyor ve onun değiştirilmesini istiyorlarsa, bu kötü ve değişmesi gereken dünyayı değiştirmek istememek veya bu soruya karşı ilgisiz kalmak ahlakın ana prensibine aykırı ve bundan dolayı da ahlaksızlıktır.¹⁵⁵

¹⁵² Ülken, A, s. 173.

¹⁵³ Burada “ameller niyetlere göredir” hadisi hatırlanabilir. Ayrıca eylemde sonuçluluğu esas alan faydacılığın da bu ilkedен mahrum olduğunu belirtebiliriz. Bkz. Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Buhari Tercüme ve Şerhi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, C. 1., s. 143.

¹⁵⁴ Ülken, A, s. 174.

¹⁵⁵ Ülken, A, s. 173-174.

2.1.2.1.2. Ahlaki Tutarlılık

Ahlaki ideallik prensibinin ikinci neticesi ahlaklılıkta mantıki tutarlılıktır. Tutarlılık doğrudan doğruya *akıl alırlık* alanıyla birleşir. Ahlaki tutarlılık, ahlaki sonuçlulukta olduğu gibi söz, ilke, prensip ile hareket arasındaki tutarlılık değildir. Ahlaklı insanın bir zaman ve mekânda belirlenmiş bir sözü, ilkesi, prensibi ile başka zaman ve mekânda belirlenmiş ilke, söz veya prensibinin tutarlı olması demektir. Bir başka deyişle bir zaman ve mekânda yaptığı hareket ile başka zaman ve mekânda yaptığı hareketin birbiriyle çelişmemesi tutarlı olması demektir. Yani söz ile söz, hareket ile hareket arasındaki tutarlılıktır.¹⁵⁶

2.1.2.1.3. Evrensellik

Ahlakın ideallik prensibinin üçüncü sonucu evrenselliktir. Evrensellik kelimesini Ülken tümellik anlamında kullanmaktadır. Ülken'e göre ahlaki evrensellik ile akli evrensellik birbirinden farklıdır. Akli evrensel olanın sınırı yoktur, sınırsızdır. Ancak ahlakilikte evrensel olan genişleme potansiyeli olan tümellik tasavvurudur. Bazen bir kabile, bazen bir millet bazen de insanlık olabilir. Nitekim Ülken'in hedeflediği evrensellik insanlıktır. Yani bütün insanlığı kapsayacak şekilde bir evrenselliktir. Bu anlayışını daha çok *İnsani Vatanperverlik* ve *Aşk Ahlakı* adlı eserlerinde açıklamaktadır.

Ülken'e göre bu kriterleri gerçekleştirmiş kimse insani *kişiliğin tamamlığına* ulaşmıştır. Ahlaki kişiliğin tamamlığı, sayılan bu kriterleri gerçekleştirmiş olmanın zorunlu sonucudur. Tamamlık ise Ülken'e göre insanın kendi kendine sadık kalması, hiçbir dış tesire bağlı olmaması, kendi ahlaki prensibinin sonuçlarına göre yaşaması, bunların sonuçlarını kabul etmesi, prensiplerini bazı kayıtlar ve şartlarla değil bütün insanlığa yayabilmesi ahlaki kişilik tamamlığıdır. Yani şu söylenebilir ki ahlak evvela insanın kişilik ve şahsiyet olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Kişilik sahibi olmak evvela hiçbir otoriteye bağımlı olmadan eyleyebilmek dolayısıyla ahlaki özgürlük demektir. Ancak ahlaki özgürlük insanın herhangi bir sınır gözetmeksizin özgürce hareket etmesi değil, şahsiyetin bağlı olduğu prensipleri gerçekleştirebilme özgürlüğüdür. Yine kişilik sahibi olmak demek eylemlerin sorumluluğunu da kabullenmek, eylemle, benlikle barışık olmak demektir. Zaten eylemin sorumluluğunu üstlenmekle, eylemi özgür bir şekilde gerçekleştirmek birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Eylemini özgür bir şekilde, şahsiyetine ve şahsiyetini teşekkül ettiren prensiplerle gerçekleştiren birey, bunun bilincinde olduğundan dolayı eylemin sonuçlarını başka mercilere

¹⁵⁶ Ülken, A, s. 175-176.

aktarmak, başkalarını sorumlu tutmak daha açıkça söylemek gerekirse bahaneler ileri sürmekten uzaktır.¹⁵⁷

Yine tam bir kişiliğin özgürlük meselesini biraz daha açmak gerekirse, evvela tam bir kişilik hiçbir baskı altında olmamalıdır. Baskıya tabi olmamak başıboş ve anarşik yaşamak değil, aksine, Ülken'e göre tamamlık insanlığın kendisinde bulduğu bir disiplinin sonucudur. Ancak kişilik sadece sosyal veya bireysel bir gerçek de değildir. Fakat “*türlü gerçekler arasındaki çatışmaların mahsulü olan insanın ta kendisidir.*”¹⁵⁸ Bu diyalektik gelişmede fizik, biyolojik, sosyal ve başka faktörlerin belirli rolleri vardır. Başka bir deyişle kişilik tek taraflı sadece akılsal bir oluşum değil, bununla birlikte sosyal faktörlerin de etkisiyle oluşturulan bir şeydir. Bu, insanın aynı zamanda tarihsel bir varlık olmasıyla alakalıdır. Çünkü insan tarihin belli bir zaman diliminde belli bir mekânda ve belli değerleri bulunan sosyal çevrede yaşamak zorundadır. Her ne kadar insan şahsiyetini ve şahsiyetini oluşturan ilkeleri toplumun dayattıklarını yadsıyarak oluştursa da bu yadsıma eylemi bile belli bir zaman ve mekandaki değerlerin yadsıması olacağından yine onun tarihselliğiyle bağlantılıdır. Dolayısıyla insan ne tamamen ideal, akılsal, ruhsal bir varlık ne de tamamen yere, mekâna, zamana, sosyal ortama bağlı bir varlıktır. Onun şahsiyetini oluşturmada işte bu diyalektik yapısının çatışmasının ürünüdür. Dolayısıyla diyebiliriz ki Ülken'e göre, “*tam adam* fizik veya sosyal bir determinizme körü körüne bağlanmaktan ziyade, hareketlerinde ruhunun özerkliğine sahip olan adamdır.”¹⁵⁹

Tam insanlık, tam insanın evrensel olarak koyduğu prensibin gerçek hayat karşısında irkilmemesinde ve gerçek hayat için, gerçek hayat üzerinde etkili olmak için yaptığı aksiyondadır. Ahlaklı insanın ahlaki bir aksiyonu şu üç vasfı içerisinde barındırmalıdır: *İstemek, mecbur olmak ve muktedir olmak.*¹⁶⁰

Ahlaklı insan öncelikle bir ideal düzeni isteyen, sonra da o düzene göre yaşamaya kendi kendini mecbur eden ve son olarak da bu düzeni gerçekleştirmek için başkalarını etkileyen, etkilemeye çalışan kimsedir. Ülken'e göre ahlaklı insanın ahlaki aksiyonu bu üç vasfı içerisinde barındırmalıdır. Antik Yunan filozofları bu üç vasıftan en çok istemenin, Kant ikincisi olan mecbur olmanın, modern ahlak ise muktedir olmanın üzerinde durmuşlardır. Fakat hakikatte her ahlak aksiyonunda bunlardan herhangi birisi değil bu üç vasfın birlikte olması ve bu bütünlüğün sağlanması gerekmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁷ Ülken, A, s. 178.

¹⁵⁸ Ülken, A, s. 178.

¹⁵⁹ Ülken, A, s. 178.

¹⁶⁰ Ülken, A, s. 180.

¹⁶¹ Ülken, A, s. 180-181.

Ahlaki ideallik prensibinin iki boyutunun olduğu belirtilmişti. Birinci boyutu daha çok akledilirlik ve aksiyonla alakalıyken ikinci boyut da duyularla, duyu verileriyle bağlantılıdır. Bu ikinci boyutun da bazı kaidelerinin olduğu yukarıda belirtilmişti. Şimdi Ülken'in bu kaidelere yaklaşımını açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1.2.1.4. Duyulara Bağlılık

Ahlaki değer duyulara ve duyu verilerine de bağlıdır. Dolayısıyla ahlaki değerde haz ve acının, sevinç ve kederin, sempati ve antipatinin, sevginin ve kinin yeri vardır. Yani ahlaki değer Ülken'e göre diyalektiktir. Hem akılsallık/ideal tarafı hem de duyusal/fiziksel tarafı vardır. Dolayısıyla Ülken'e göre ahlakı sadece duyulara veya sadece rasyonel ilkelere bağlayanlar yanılgı içerisindedirler. Ahlaki değer ne akıldan ne de duyulardan tamamen soyutlanabilir. "Nasıl belirli bir istikrar ve tamamlık idealine çevrilmeyen bir arzu veya haz, ahlaki olamazsa hiçbir arzu, haz veya duygu haline karşılık olmayan soyut bir mantıkî tutarlılık ve evrensellik fikri de ahlaklılık için kâfi değildir."¹⁶²

2.1.2.1.5. Duyuların Şiddeti

Nasıl ki ahlaki hareketlerin sonucu bazı etkilenimler ve duygulanımlar olabiliyorsa aynı zamanda bazı duygular da ahlaki aksiyonun ilk hareket ettiricisi, tetikleyicisi olabilirler. Ülken'e göre bu tarz tetikleyiciler, *eğilimler*, *duygular* ve *ihtiraslar* (tutkular)dır.

İlk olarak temayüller/eğilimlerdir ki ahlaki eylemde tetikleyici olabilmeleri için gerek sosyal baskı ile gerek de ruhsal boyutta kuvvetli-zayıf, yüksek-aşağı vb. derecelenmeleri, sıralanmaları ile tercih ve seçim konusu olurlar. Yani eğilimlerin, ahlaki eylemlerin tetikleyicileri olabilmeleri için bilinç ve sosyal bilinç arasındaki zıtlıktan beslenen eğilimleri terbiye ve tasnif etme, onları bilinçselleştirme edimlerinin olması gerekmektedir.¹⁶³

Duyulara gelince duygular da ahlaki eylemin hareket ettiricisi olabilirler. Ancak duyguların tetiklemeyle oluşan her eylem ahlaki eylem sayılmaz. Örnek vermek gerekirse annelik içgüdüğü ile yavrusunu ateşten kurtarmak için kendisini ateşe atan bir annenin veya babanın davranışı ahlakidir. Fakat evlat sevgisi nedeniyle çocuğunu görevden kaçırın veya asker kaçaklığı yaptıran bir annenin durumu Ülken'e göre ahlaki sayılamaz. Yani mutlak olarak duygular ahlakiliğin kaynağı olamazlar. Yine *aşk* da ahlaki idealin gerçekleşmesini sağlarsa, bir fedakârlık halini alırsa ahlakidir. Yok eğer ideallikle bir ilişkisi yoksa aksine ideallik veya evrensellik açısından yüksek bir değer bozulmasına yol açıyorsa ahlaki değildir.¹⁶⁴

¹⁶² Ülken, A, s. 190.

¹⁶³ Ülken, A, s. 191.

¹⁶⁴ Ülken, A, s. 192.

Ülken'e göre duyguların, hislerin ahlaki muharrik veya tetikleyiciler olmaları bakımından ahlak eyleminde oynadıkları roller derecelendirilebilirler. İlk olarak *korku* derecesidir. Çocuk ve ilkel insan, reaksiyonlarını düzenlememiş oldukları için genel olarak denilebilir ki onlar korku derecesindedirler. Korku derecesinin hem içsel hem de dışsal olmak üzere iki türlü etkisi vardır. Aşağılama, tenkit, ayıplanma korkusu şekillerinde dıştan, vicdan azabı, kendini tenkit, pişmanlık vb. şekillerinde de içten etki eder.¹⁶⁵

İkinci derece de *ümit* derecesidir. Burada ahlaki his korkudan daha yüksektir. Bu derece ideal düzenin ulaşılabilir bir şey olacağı ve ona ulaşmak için de çaba imkanının bulunduğu fikrinin birlikteliğini içermektedir. Ümidin doğması için, insanların bulundukları halden daha rahat, daha yetkin bir hale geçebilme imkanının hiç değilse tasavvur halinde başlaması gerekmektedir.¹⁶⁶ Ülken'e göre ümidin doğabilmesi için insanın kendi kendini aşmak istemesi lazımdır. Bu da ancak bir rekabet ortamıyla ve insanın gerçekten kendini aşabilmesinin imkânlılığıyla birlikte olabilir. Dolayısıyla Ülken'e göre Hindistan'da kast sistemi içinde sıkışmış bireyin ümidi olamaz.¹⁶⁷

Üçüncü derece ise *gurur* derecesidir. Gurur, kişiliğin gelişmesinde, ahlaka temel olması bakımından diğerlerine kıyasla daha yüksek bir histir. Gurur, kişisel tamamlığın başlangıcıdır. Bu duyguyu da ümitte olduğu gibi rekabet (yarışma) duygusu doğurur. Ancak ahlaklılığın gelişmesi için gurur tek başına yeterli bir duygu değildir. Çünkü gururda insan, kendisini yarattığı değerlerin mihrakı, merkezi zanneder. Bütün yargılarında kendisini, kendi nefisini ölçüt olarak alır ve yarattığı ideal düzeni şahsi bir düzen olarak görür. Oysa ahlaklılığın ideal düzeninin temelinde evrensellik, tamlık ve tutarlılık yatmaktadır. Gurur derecesinde olan insanın, tutumuna göre ahlaki ya da ahlaki olmaması söz konusudur. Şöyle ki, eğer gurur, insanı fedakarlığa ve fayda gütmeye sevk eden bir kuvvet halini alırsa böyle bir hareketin sonucu ahlaki olur. Örneğin savaşlarda ve devrimlerde şehit olmak, bayrağı dikmek için herkesten öne tepeye çıkmak, sosyal yardım, fedakârlık ve kahramanlık yarışmasında herkesten öne geçmek, en önde olmak arzusuyla yapılan bütün hareketler kuvvetini gururdan almaktadır. Bu tarz

¹⁶⁵ Ülken, A, s. 193. Ayrıca burada Ülken, dini korkuyu da eleştirmektedir.

¹⁶⁶ Tasavvufî anlayışta da ne tamamen korku halinde ne de tamamen ümit halinde bulunulmaması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. *Beyne'l-havfi ve'r-recâ* anlayışı denilen bu anlayış insanın korku ve ümit arasında olması gerektiğini ifade eder. Her ne kadar bu anlayış insanın akıbeti, ahiretteki durumuna ait tasavvuruna binaen söylenmiş olsa da Ülken'in duyguların ahlaki boyutuyla ilgili düşünceleri bağlamında ahlaki eylemlerimize de teşmil edebiliriz. Şöyle ki, ahlaki eylemlerimizi yaratırken tamamen korku halinde bulunmak sağlıklı neticelere ulaşamayacağımızı hatta ahlaki eylemimizle bilinç arasında bir boşluk oluşmasına sebep olacağı için uygun bir hal değildir. Tamamen ümit halinde olmak da bilinçle eylemimiz arasında boşluk oluşturarak ahlaki eylemlerimizde Polyannacılığa düşmemize sebep olabilir. Dolayısıyla korku ve ümit duyguları ile ahlaki eylem arasındaki ilişkiye nazaran şunu söyleyebiliriz: Ahlaki eylemde bilinçlilik hali ile birlikte korku ve ümit arasında eylemek ahlaki eylemsellik alanında sağlıklı sonuçlara ulaşılabilmesini sağlayacaktır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Reca", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXIV s. 502.

¹⁶⁷ Ülken, A, s. 193. Ayrıca kastta ümit belki sadece reenkarnasyon bağlamında olabilir. Ama Ülken'in demek istediği dünyada bir ideali gerçekleştirmeye ve kendini aşmaya dair bir ümidin olamayacağıdır.

durumlarda gururdan kaynaklanan edimler Ülken'e göre ahlaki olmayan eylemler sayılmazlar.¹⁶⁸

Dördüncü derece, *sevgi* üzerine dayanan ahlaktır. Ahlaki eylemin bir başka tetikleyici duygusu ise sevgidir. Ülken sevgiyi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi *mistik sevgi*dir ki bahis konusu olan bütün somut şartlarından sıyrılarak, mutlak varlığın içinde istiğrak haline gelmek, mutlak varlığın içinde kaybolmaktır. Bu anlamda anlaşılan sevgi Ülken'e göre ahlaklılığın temeli olamaz. Çünkü burada özne nesnenin içerisinde erimekte, kişiliği nesneye indirgemektedir. Halbuki Ülken'e göre ahlaklılığın esası kişiliğin kazanılması, özgür bir seçme ve aksiyondur. Sevginin bir diğeri ise *somut* olan, genel manada insanlar arasında gerçekleşen sevgidir. Ancak bu sevgi de mutlak olarak ahlaklılığın temeli olamaz. Çünkü insan sevdiğini haksız durumdayken kayırıp ahlaksızlık yapabilir. Ancak Ülken bir başka sevgiden *soyut ve entelektüel sevgiden* bahsediyor. Mesela okulunu sevmek, çevresini, etrafını sevmek, insanlığı sevmek vb. gibi. Ancak bunlar mistik ve somut sevgilerden ayrıldıkları zaman, artık eski kuvvet ve şevklerini kaybederler. Onlar kadar derin ve devamlı olamazlar. Fakat zihinleşmiş sevgiler ahlaklılığa en elverişli olabilirler.¹⁶⁹ Bunu şu şekilde anlayabiliriz: Soyut olan zihinleşmiş sevgi somut olan sevgiden beslenmelidir. İnsanlığı seven birisinin insanları sevmemesi düşünülebilir mi? İnsanlığı sevmek ahlaki manada insani bir ideale yönelik eylemeyi gerektirmelidir. Fakat tikel manada insanı sevmeyip tümel olarak insanlığı sevmek muhakkak ki insani ideale yönelik ahlaki bir eylem gerekliliğini ortaya koymaz.

Ahlaklılığın ilk hareket ettiricisi olarak sonuncu derece ise *ihtiraslar/passionlar* (tutkular)dır.¹⁷⁰ İhtiraslar ahlaki hayatta pozitif ve negatif rol oynarlar ve her iki şekilde de aktiftirler. İhtirasların, gayesi kendi içinde ve sonsuz eğilimler oldukları için kişiliğin teşekkülünde büyük yerleri vardır. Ancak ihtiraslar herhangi bir sosyal düzeni tamamlayıcı veya bozucu rol oynayabilirler. Böyle bir düzeni bozdukları zaman ahlaksız, tamamladıkları zaman ise ahlakidirler.¹⁷¹ Şunu da belirtmeli ki ihtirasların, iptilalardan (*manie*)¹⁷² ayrılmaları gerekmektedir. Manyalar ihtirasa benzerler ve ihtiras gibi vasıtayı gaye yerine almaktan doğarlar. Fakat iptilaların hareket noktası heyecan hastalıkları veya heyecanlanma yatkınlığıdır. Örnek vermek gerekirse bilim ihtirası laboratuvar ve topluma çevrilmiş aktif ve yaratıcı bir ihtirastır. Ancak bilim iptilası kitap toplamak veya kelime dedikodusu yapmaktan başka bir şey değildir.¹⁷³

¹⁶⁸ Ülken, A, s. 194.

¹⁶⁹ Ülken, A, s. 195-196.

¹⁷⁰ *Aşk Ahlakı* 'nda ileride de görüleceği üzere ihtirastan sıklıkla söz edilmektedir.

¹⁷¹ Ülken, A, s. 196.

¹⁷² Fransızca 'manie'. Aşırı düşkünlük, fikir saplantısı, manya.

¹⁷³ Ülken, A, s. 197-198.

Burada Ülken, aslında insanlarda baskın olan duyulara göre insanları derecelendirmekte ve bunu da daha açık bir şekilde *Aşk Ahlakı*'nda açıklamaktadır. *Aşk Ahlakı*'nda mertebeli cemiyet/aşamalı toplum anlayışı toplumu bireylerde baskın gelen duyguya göre sınıflandırmaktadır. Buna göre birinci aşama korku, ikinci aşama ümit, üçüncü aşama gurur dördüncü aşama ise aşk ve ihtiras aşamasıdır. Bu tasnif ileride ayrıntılı olarak açıklanacaktır ancak burada Ülken'in toplumu bu şekilde aşamalandırması onun psikolojik bir temele dayanarak bu sınıflandırmayı yaptığını göstermektedir.

2.1.2.1.6. Mükemmellik Derecesi

Ahlaki eylemlerin kendi türü içerisinde sayılan bütün şartları toplamasından sonra yapabileceğinin en son sınırına ulaşmasına *ahlaki mükemmellik* denir. Ahlaki mükemmellik ölçüsü, her ahlak eyleminin gayesi olan ideal düzendir. Ancak bu düzen önceden hazır bulunan gerçek düzen değil fakat o gerçek düzeni aşmak için ahlaki özne tarafından teklif edilmiş olan ideal düzendir. Onun için ideal düzen, ahlak eylemlerine mükemmelliğini verir demekten çok ahlak eylemlerinin mükemmelliği ideal düzeni yaratır demek daha doğru olur. Bu anlamda ahlaklılık örfleri, adetleri ve sosyal düzeni aşar.¹⁷⁴

Ülken'e göre sosyal hayat erdemlilik arar ve erdemliliğe sağduyu ile ulaşır. Halbuki erdemlilik asıl ahlaklılık değildir. Çünkü erdemlilik yalnız belirli gerçek bir düzene uymak ve ona uygun yaşamak için onun alışkanlıklarını kazanmakla temin edilebilir. Toplum asi, isyankâr istemez, itaat eden ister.¹⁷⁵ Ülken burada erdemi uysallık anlamında kullanmaktadır. Ayrıca isyan vurgusu da dikkat çekmektedir. Burada Ülken ile Topçu arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. İleride de görüleceği üzere Topçu'nun, *İsyân Ahlakı* kitabının asıl adı *Uysallık ve İsyân*'dır. Bu manada Topçu'nun da uysallığa karşı olumsuz bir bakışının olduğu görülecektir. Ayrıca Topçu, uysallığa karşı isyan kavramını geliştirmektedir. Ülken ise isyan kavramı üzerinde fazla durmamaktadır.

Hakiki ahlaklılık gerçek düzenle arzu arasındaki çatışmada gerçek düzeni aşan bir ideal düzenin yaratılmasıyla kaimdir. Hakiki ahlaklılık ileri veya geri istikamette inkılapçıdır. Dolayısıyla ahlaklılık vasfına sahip her eylem normali aşan bir kuvvet ve şiddet mükemmelliği göstererek kendi içinde mükemmel olacaktır.¹⁷⁶

Ahlaki mükemmellik derecesini kazananlar, zamanlarının toplumlarına ahlak ideallerini teklif eden *kahramanlardır*. Yeni bir ahlaki değer yaratan insan hem bir değer mucidi hem de bir değer kaşifidir. O gerçek düzeni aşması bakımından mucit, fakat daha geniş bir ihtimaliyet

¹⁷⁴ Ülken, A, s. 198

¹⁷⁵ Ülken, A, s. 199.

¹⁷⁶ Ülken, A, s. 199.

kadrosunda yeni bir düzeni göstermesi bakımından da kaşıftır. Ülken'e göre sahte ahlak kahramanlarının yarattıklarını iddia ettikleri değerlerin de gerçekleşmemesi yani keşif halini alamamasından dolayıdır.¹⁷⁷

Ahlaki mükemmellik vasfıyla ortaya çıkmış ahlaki eylemlerin yarattığı değerler sonsuzdur. Her ne kadar tarihsel olarak eski olsalar bile, değer açısından sonsuzluklarını korurlar. “Bu bağlamda Konfüçyüs’ün, Buddha’nın, İsa’nın, hatta Sokrates’in büyüklüğü sırf sözlerinin doğruluğundan değil, hareketlerinin mükemmelliğinden ileri gelmektedir. Şu hâlde ezeli değer fikirlerin doğruluğuyla değil, hareketlerin mükemmelliğiyle ölçülür.”¹⁷⁸

2.1.2.1.7. Çift Değerlilik

Ahlaki değer yukarıda da görüldüğü gibi çift değerlidir. Ancak doğru yanlış skalası gibi bir skalaya indirilemeyen mutlak iki değerdir. Her ahlak sisteminde kaçınılmaz olarak iyi ve kötü değerleri vardır. Ülken, iyi ve kötüyü dini değeri içeren bir metaforla “melek” ve “şeytan” olarak ifade etmektedir. Bu bağlamda iyi, melekî olan hareket olarak bütün bir gerçek veya ideal düzeni tamamlayıcı hareket; şeytanî olan hareket olan kötü ise bütün bir gerçek veya ideal düzeni dağıtıcı, bozucu harekettir. Her iki hareket de karşılıklı olarak aktiftirler.¹⁷⁹

Ahlakiliğin çift değerliliği doğru yanlış değer skalası gibi olmadığı yukarıda belirtildi. Ülken bunu yalan-doğru çift değerliliğini örnek vererek açıklamaktadır. Yanlış-doğru ikiliği yalan-doğru ikiliği gibi değildir. Yanlış-doğru ikiliği zihinsel bir kesinlikle alakalıyken yalan-doğru ikiliği ahlaki kesinlikle ilgilidir. Ülken'e göre eskiden bu ikilikler birbirine karıştırılmaktaydı. Halbuki, herhangi bir şey zihince *yanlış* olduğu halde ahlakça *doğru* veya zihince *doğru* olduğu halde ahlakça *yalan* olabilir. Mesela kalpazanlık yalan bir harekettir. Fakat doğru bir parayı sahte zannederek başkalarını kandırmaya çalışmak ahlakça yalan bir harekettir. Çünkü başkalarını kandırmak amacı vardır. Halbuki bu paranın sahte olmadığı zihinsel olarak doğrudur. Demek oluyor ki ahlaki hareketi zihinsel hareketten ayıran esaslı karakter *niyettir*.¹⁸⁰

Niyetlerin özgürlüğü yalanı doğrudan ayırır ancak zihinsel olan doğru ve yanlışta niyetin hiçbir rolü yoktur. Ülken'e göre niyet ve niyetin özgürlüğü ahlaki eylemin ahlakiliğini sınavabileceğimiz bir kriter olması bakımından kabul edilmesi zorunludur. Niyet esas alınmadıkça, niyetten hareket edilmedikçe ahlaki eylemin kriterini bulmaya imkân yoktur. Yani ahlaki kesinliğin ayırt edici vasfı ancak ondaki niyettir. Yine Ülken, ahlaki doğruluğu

¹⁷⁷ Ülken, A, s. 200.

¹⁷⁸ Ülken, A, s. 200.

¹⁷⁹ Ülken, A, s. 200.

¹⁸⁰ Ülken, A, s. 201.

anlayabilmek için de özgür hareketin imkanının kabul edilmesinin mecbur olduğunu belirtmektedir. Eğer özgür hareketin imkânı olmasa ne niyet ne seçim ne de tercih etme eylemleri olur. Ahlaki determinizmin içine sıkışıp kalınan bir dünyada da ne ahlakilik ne ahlaki eylem ne de ahlaki doğruluğun ölçütü kalır.¹⁸¹

Özgürlük sayesinde insan ahlaki çift değerlerde iyi ve kötü sınırlarından birini seçebilme imkanına sahip olmaktadır. Tercih, beğenme ve seçme eylemleri arzuların objelerinin niteliksel farklılığıyla başlamaktadır. Şöyle ki, eğer arzuların nesneleri birbirlerinin tamamıyla aynı ve tek cinsli olmuş olsaydı onlardan birinin ötekine tercih edilmesine hiçbir sebep olmazdı. Bu farklılıkla birlikte seçme eylemini yapabilecek ruhsal güce sahip olmak, yani zihinsel eylemlerin belirli bir derecede gelişmiş olması gerekmektedir. Bu şekilde yaptığımız seçimlerde arzularımıza elverişli olanlara pozitif, elverişli olmayan negatif değer; başka bir deyişle müsait olanlara pozitif, elverişli olmayan ve müsait bulunmayanlara negatif değer dediğimize göre seçme karşısında çift değerlilik meydana çıkmaktadır.¹⁸²

Ahlaki değerler, çift olmakla beraber, bunlardan her biri bir değer skalası kurmaya elverişlidir. Mesela doğru-yalan ikiliği kaldırılamaz. Fakat doğrudan ve yalandan her birinin ayrı ayrı farklı dereceleri olabilir. Mesela yalanın incelendiği zaman sayısı yüzlere çıkabilen derecelerinden başlıcaları şunlardır: Kasti yalan, telkinle söylenilmiş yalan, zorla söylenilen yalan, göz yumulmuş yalan vb.¹⁸³ Bu yalan derecelerinin ahlaki değer açısından aynı oldukları tabii ki de söylenemez. İşte değerlerin çift kutupluluğu ve pozitif-negatif değer arasındaki skala bu şekilde mertebeleniyor olmaktadır. Bu iki kutup arasındaki bütün dereceler de ihtimaliyet kadrosunu oluşturmaktadır.

Normal bilincin veya kişiliğin kazanılması, çift değerlilik karşısında seçme özgürlüğünün doğması demektir. Ahlaki eylemin temeli olan bu seçme özgürlüğünü Ülken, psikolojik olarak dört dereceye ayırmaktadır. Birinci derece kasıt ve niyet, ikinci derece niyette ısrar, üçüncü derece karar, dördüncü derece de kararı uygulama derecesidir. Tam bir ahlaki seçim eyleminde bunlar ayrılamaz. Ahlak eylemini ilgilendiren bir şey varsa o da sonuç, yani icradır.¹⁸⁴ Ayrıca ahlaki eylemin ortaya çıkışında Topçu da hemen hemen benzer düşüncelere sahiptir: “İrade hareketi bizde şu dört basamaktan çıkma yoluyla meydana gelir: Gayenin tasarlanması, düşünüp taşınma, karar, yapma.”¹⁸⁵

¹⁸¹ Ülken, A, s. 201.

¹⁸² Ülken, A, s. 202.

¹⁸³ Ülken, A, s. 202.

¹⁸⁴ Ülken, A, s. 210.

¹⁸⁵ Topçu, A, s. 58.

2.1.3. Kişilik

Ahlaki hareketin gerek etkeni gerek hedefi ve amacı olmak bakımından temeli, kişiliktir. Ancak Ülken'e göre kişilik, ahlaklılığın ideal değil evrim prensibidir. Çünkü kişilik herhangi bir ahlak yapısında aynı kuvvette ve kaplamda bulunmaz. Kişilik bütün devirler için aynı kalan bir öz (mahiyet) değil tarihi bir süreçtir. Kişiliğin rolü ve sınırı genişledikçe ahlaklılığın alanı da genişler.¹⁸⁶

Ülken kişiliği evrimsel bir süreç olarak algılamaktadır.¹⁸⁷ Kişiliğin evrimsel boyutu ise Ülken'e göre iki şekilde incelenebilir: Formel ve içeriksel (materyal, muhteval) boyutu. Formel evrim, insan ruhunun zamanın ilerlemesiyle birlikte içselleşmesi, evrenselleşmesi ve aklîleşmesidir. Ülken bu gelişimi sosyoloji, genetik, psikoloji, etnoloji ve tarih bilimlerinin verilerine dayandırmaktadır.

İçselleşme, insanın başka insanlarla ve toplumla ilişkilerinde bilincin, vicdanın daha açık olarak içsel hayatın vicdan muhasebesi sonucunda genişlemesidir. Bu durum ilkel insanlardan modern dönem insanlarına, çocuktan yetişkine doğru büyük ve küçük iki evrimsel boyutu vardır. İçselleşmenin neticesi olan *vicdan* bütün devirler ve medeniyetler için aynı kalan bir veri değildir.¹⁸⁸

Kişilik evriminin ikinci aşaması da ahlakın *evrenselleşmesidir*. Ahlaki hükümler derece derece kapalı toplumlardan bütün yeryüzüne doğru yayılma kabiliyeti gösterdikleri için evrenselleşmektedirler. İlkel örf ve adetlerden milli medeniyetin ahlakına doğru ilerlemek üzere yapılacak olan ahlaki hükümler incelemesi, bunların gittikçe daha insani ve evrensel bir karakter almakta olduğunu göstermektedir. İnsanlık, sosyal ve ruhsal olayların genişleme istikametine göre çevrildikleri bir idealdir ve bu idealin yolu kişiliğin gelişmesiyle açılmıştır.¹⁸⁹

Kişilik evriminin üçüncü aşaması ise *aklîleşme (rationalisation)* sürecidir. Aklîleşme insanların diğer insanları nesne gibi değil, kişi gibi algılamaları sebebiyle, kişilerin birbirine indirgenmemesi ve bu şekilde insanların ahlaki bakımdan rasyonel ölçüye yükselebilmeleridir. Ülken'e göre aklîleşmenin bir zıttı *mistik dünya görüşüdür*. Mistik dünya görüşü içerisinde insan kendini akıl üstü bir güçle kuşatılmış ve onun tarafından idare edilir varsaydığı için başka insanlarla ilişkilerinde, onların da bu akıl üstü kuvvetin elinde olduğunu kabul ettiği için kişileri

¹⁸⁶ Ülken, A, s. 214.

¹⁸⁷ Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla Ülken'in evrimsellik anlayışı ve pozitif bilimlerin verileri bağlamında birçok meseleye evrimsel yaklaşımı onun modern dönem algısından etkilendiğini göstermekte ve ahlak anlayışını da bu temellerden hareket ederek geliştirdiğini göstermektedir.

¹⁸⁸ Ülken, A, s. 215.

¹⁸⁹ Ülken, A, s. 215.

özerk gibi görememektedir.¹⁹⁰ Rasyonel ölçü İlkçağ'da (daha açıkçası Antik Yunan'da) kullanılmaya başlanmıştır. Ancak kastlara ayrılmış medeniyetler aklîleşmenin tam gelişmesine elverişli değildir. Çünkü insanlar bu toplumlarda eşyaya ve diğer insanlara karşı bakışlarını birbirinden ayırabilecek olan böyle bir kriteri kullanmamaktadır. Ülken'e göre kapalı (mistik) medeniyetler de aklîleşmenin gerçekleşmesi için ikinci önemli engeldir. Ancak Ülken'e göre dünya medeniyeti olma kabiliyeti olan modern medeniyet rasyonel medeniyettir ki gittikçe daha çok bu karakteri kazanarak buna sahip olabilmektedir.¹⁹¹

Ülken'in kişilik evriminin ikinci boyutunu da içeriksel bakımından incelediğini yukarda belirtilmişti. Bu boyut daha çok bireysel ve ruhsal özellikler açısından evrimsel aşamaları ifade etmektedir. Şöyle ki, kişilik aynı zamanda bireye ait olan ruhsal hayatın zenginleşmesini içerir. Bu zenginleşme sonucunda bireylerin derece derece genel toplum hayatına göre özel vasıfları ve böylece topluma kıyasla bireyin kısmen özerklikleri doğar. Bunun sonucunda bireylerin hayatı ile toplumun genel hayatı arasında ayrılıklar büyümeye başlar. Yani birey özerkliğini sağladıkça tamamen topluma bağlı hareket etmeyip kendi hareketlerini kendisi belirler. Kişiliğin bireyin ruhsallığıyla alakalı evrimsel boyutunun da üç aşaması vardır.¹⁹²

İlk aşamayı Ülken *ruhsal içeriğin evrimi* olarak açıklamaktadır. Burada bireysellik gelişir, bireysel hisler ve ihtiraslar (tutkular), eğilimler farklılaşır ve özellikler kazanırlar. Kişilik ne kadar gelişirse, insanlar eğilimleri ve ihtirasları ile, yetenek ve zekâ farkları ile birbirlerinden o kadar fazla ayrılırlar. Bu nedenle ahlakı tekdüze bir kural içine sokmak o kadar yükselir. Bu şekilde ahlaki kuralın istediği evrensellik ve tek şekillilik ile kişiye ait farkların istediği çok şekillilik ve değişiklik arasındaki zıtlık esaslı bir antinomi (çatışkı) doğurmaktadır. Fakat bu çatışkı ancak görünüştedir. Çünkü ruhsal içerik zenginleştikçe insanların türlü durumlar karşısındaki beğenme, seçme güçleri, başka bir deyişle özgürlükleri o derecede arttığı için, ahlaki eylemlerin temel göstergesi olan özerkliği kazanmaya o kadar fazla hazırlanıyorlar demektir. Yani ruhsallık, bireysellik ne kadar güçlenirse bireyin özgürlüğü ile ahlaki eylemine kişiliği ile katılımı da o derecede yüksek olmaktadır.

İkinci aşama ise birinci sürecin bir neticesi olarak doğallıktan özerkliğe doğru olan evrimdir. Burada doğallıktan maksat *heteronomidir*. Heteronomi de otonomluğun, özerkliğin zıttı olarak bireyin eylemlerini dışardan bir kuvvetten (din, cemaat, toplum vb.) alarak icra etmesidir. İşte bu aşama bireyin eylemini işlerken kendi özerkliği ve kendi ruhsal kuvveleri veya potansiyelleri ile eylemesidir. İşte kişilik geliştikçe insan o kadar fazla özerk olmaktadır.

¹⁹⁰ Ülken mistisizm anlayışına kitabında ara ara değinir. Hatta görüleceği üzere mistik ahlak anlayışını tenkit dahi etmektedir. Ayrıca açık medeniyetin (rasyonel medeniyet) zıddı olan kapalı medeniyetin karşılığı olarak mistik kelimesini kullandığına da dikkat çekmekte fayda vardır. Bkz. Ülken, A, s. 216.

¹⁹¹ Ülken, A, s. 216.

¹⁹² Ülken, A, s. 216.

Bunu Ülken daha genel bir ifadeyle ‘*ruhsal özgürlüğün gelişmesi*’ olarak ifade etmektedir. İlkel toplumlarda ‘biyografi’ sahibi olan yalnız kahramanlardır. Modern toplumda ise herkesin kendi biyografisi vardır veya herkes bir kişi olmak istemektedir. Ülken’e göre çağdaş toplum insana bir özgürlük *monadoloji*’si manzarası göstermekte, modern dönemde toplumlar özgür kişiliklerin çatıştığı bir anarşi değil, fakat özgürlüklerin birbirini tamamladığı bir ahenk üzerine kurulmakta ve bu ahengi aramaktadır. Bundan dolayı çağdaş toplum özgürlüğü zorlama ve baskıya veya kuralın özerk-otonom olarak kabul edilmesi halini kurala bilinçsiz ve iradesiz boyun eğmeye veya özerk olmayan bir itaate tercih etmektedir. Her yerde ve her zaman bunu gerçekleştirememiş olsa bile böyle bir hali daima kendi ideali olarak ortaya koymaktadır. Bunun sonucunda Ülken’e göre “eski çağların dini cemiyetine karşı modern cemiyet *ahlaki cemiyet* olarak görünmektedir.”¹⁹³

Maddi, muhtevasal, içeriksel evrimin üçüncü aşaması ise *dışarıktan içreklığe doğru (haricilikten deruniliğe) doğru evrimdir*. Bu, içselleşme dediğimiz formel halin ruhsal ve toplumsal sürecidir. Kolektif sorumluluk bireysel ve içsel sorumluluk olmuştur. Toplumsal yaptırımcılık bireysel yaptırımcılık halini almıştır. Değerlerin bireyin iç hayatına nüfuzu veya içrekleşmesi sadece birey olmanın bir sonucu değildir. O bireyin ruhsal gerçeklerinin özelleşmesi ve kişisel özerkliğin kazanılması ile ilgilidir. Köklerini bizzat dini hayattan alır. Orada *mânâ*’nın, özün kişiselleştirilmesi ile başlamaktadır. Büyük dinlerde ortak ibadet ve inanç, bireylerde özel şekiller alarak *iç muhasebesini* doğurarak *tasavvuf* (mysticisme) olmaktadır. Örneğin tarikat mertebelerinde yükselmek için mutlaka insanın iç hayatını zenginleştiren dini bir terbiyeden geçmesi gerekmektedir. Burada artık ortak olan toplumsal dini cezbeyle duymak ve ortak dini kaidelere uymak yetmemekte, bireyin bunları özel egzersizlerle kendi hayatına mâl etmesi ve sırf kişi olarak iç mücadelesi ile dinin istediği mertebeleri kendi içerisinde kazanması istenmektedir. Ülken’e göre bunun doğurduğu sonuç içrekleşmeye doğru evrimin köklerinin dini hayatta olduğudur. Ancak modern hayat işbölümü, bireyciliği ve demokrasi terbiyesi ile bu hazırlıklardan istifade ederek içrekliliği geliştirmeye devam etmektedir.¹⁹⁴

Kişiliğin bu iki boyutlu evrimiyle birlikte Ülken’e göre kişilik ahlaki hareketin bir taraftan öznesi ve faili, diğer taraftan da aynı hareketin nesnesi ve hedefi olması itibarıyla her iki bakımdan da esası olmaktadır.¹⁹⁵ Ülken kişilik hakkında biyologların, psikologların, sosyologların, fenomenologların görüşlerine de değinerek bir kişilik anlayışı sunmaktadır.

¹⁹³ Ülken, A, s. 216-217.

¹⁹⁴ Ülken, A, s. 217. Modern toplumun ‘birey, bireycilik, bireyselleşme’ anlayışı ile tasavvufi ve dini anlayıştaki anlamları arasında ciddi bir fark olduğuna değinmekte fayda vardır.

¹⁹⁵ Ülken, A, s. 217.

Kişiliği anlayabilmek için evvela Ülken, kişilikle ilgili problemlerden, kişiliğin ne olmadığından bahsetmektedir: Buna göre, kişiliği zayıflayanlar veya benlik duygusunu kaybedenler bazı ruhsal melekelerini kaybeden kimseler değildir. Tersine olarak, kişiliğin kaybolmasında karakteristik nokta, gerçeklik duygusunun zayıflamasıdır. Kişilik hastalarının hafızası, zekâsı ve diğer melekeleri işlemeye devam eder, hissel veya zihinsel bozuklukları yoktur. Fakat bunlarda gerçeklik duygusu zayıflamış, realiteye uyum gücü kaybolmuş veya eksilmiştir. Kendi hayatlarını adeta yaşamıyormuş gibi hissederler. Onlara sanki etraflarında bulunan insanlar, eşya ve kendi hatıraları kendilerine ait değillermiş gibi gelir. Bütün dostlarını, toplumsal bağlarını kaybetmişler de onlar başka bir dünyaya aitmiş zannederler. Şu hâlde kişilik hastalığı bütün ruhsal melekeler sağlam kalmak şartıyla bilincin şiddetindeki bir alçalmadır. Bu alçalış veya yetmezliğin derecesine göre gerçekle ilgisi de o oranda azalır veya çoğalır. Bundan dolayı kişilik ruhsal olaylara ve melekelerine ait bir sentez olarak kabul etmek Ülken'e göre doğru görünmemektedir. Hatta, kişilik her şeyden önce bireyin ruhsal hayatının asıl birliği ve bizzat ruhsal hayatla birlikte inkişaf etmekte, ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁶

Yine Ülken'e göre kişilik benlik duygusu da değildir. Çünkü kişilik hastalıklarında da benlik duygusu devam eder. Hasta, "ben artık yaşamıyorum; bu eşya benim değildir" dediği zaman gene kendini var olarak kabul etmektedir. Ayrıca kişilik bazı sosyologların iddia ettiği gibi tamamen toplumsal, toplumdan kazanılan bir şey de değildir.¹⁹⁷

Kişiliği izah etmek için her şeyden önce, onun özelliklerinin belirtilmesi gerekmektedir. "Ben kişilik sahibiyim" demek sadece ben başkalarına benzemeyen insanım demek değildir. Böyle bir tarif herhangi bir farklılaşmayı ifade eder. Bu anlamda bir ağacın yapraklarının veya bir kuşun kanadının da kişilik olması gerekirdi.¹⁹⁸

Kişiliğin en önemli vasfı Ülken'e göre *irade özgürlüğü*dür. Bu irade özgürlüğü seçme eyleminde kendini gösterir. Ahlak alanında olan özgürlük, bireyin kasıt ve niyetlerini karar ve uygulama haline geçirebilmek için kullandığı *seçme özgürlüğü*dür. Tam kişilik işte ancak seçme özgürlüğü içinde gerçekleşir. Burada Ülken birbiriyle bağlantılı olan üç kavramı birbirinden ayırmaktadır: Bunlar *beğenme*, *tercih etme* ve *seçme* kavramlarıdır.¹⁹⁹

Her beğenme tercih etme değildir. İki şey aynı zamanda ve aynı derecede beğenilebilir. Nitekim her tercih etme de seçme değildir. Birçok şey arasından biri tercih edildiği halde o seçilmeyebilir. Veya tercih edilmeyen şey seçilebilir. Beğenme ve tercih etme subjektiftirler.

¹⁹⁶ Ülken, A, s. 218.

¹⁹⁷ Ülken, A, s. 219.

¹⁹⁸ Ülken, A, s. 220.

¹⁹⁹ Ülken, A, s. 221.

Onlar ancak karar ve uygulama ile gerçekleşirler. Tercihlerde, bireye kendini kabul ettiren dışsal kuvvetler vardır.²⁰⁰

Yukarı ve aşağı eğilimler, yukarı ve aşağı değerler, kolay ve güç hareketler söz konusu olduğu zaman birincileri ikincilere tercih ederiz. Nitekim bize daha yakın olanları, ilgi alanımıza girenleri, bize sempatik gelenleri de aynı şekilde tercih ederiz. Ülken'e göre filozofların birçoğu tercihle seçmeyi birbirine karıştırmaları sebebiyle kişilik anlayışında belirsizliğe düşmüşlerdir.²⁰¹

Ahlaki kişiliğin hareket noktası eğer tercih ise, bencil eğilimler hâkim demektir. Benlik tercihlerimizin merkezi vazifesini görür, bizi daha çok tatmin edenin daha az tatmin edene tercih edilmesi kadar doğal bir şey olamaz. Bununla birlikte tercihlerimizin kökeninde biz yani toplumsal ben olabilir. Bu takdirde toplum heyecanlarını veya yargılarını tatmin eden şeyleri bireysel eğilimlerimize tercih edebiliriz. Ülken'e göre tercihin ideal bir vasıf kazanması ve ahlaki alana girmesi bu şekilde mümkün olur. Toplumsal ve insani gayeler söz konusu olduğu zaman daha yüksek amaçların daha sınırlı ve aşağı amaçlara tercih edilmeleri ahlaki değer kazanır.²⁰²

Seçme eylemi ise tamamıyla objektif ve aktif bir eylemdir. Zihinsel ve etkilenimsel bir yargıyla başlayabilirse de ancak karar ve uygulama ile gerçekleşir. Her tercih seçme olmadığı gibi her seçme de tercih değildir. Mesela, piyangoda elimiz bir kâğıda gider ve onu seçeriz. Burada hiçbir tercih bahis konusu değildir. Fakat birçok şeyi tercih ettiğimiz halde, onlardan yalnız birini seçebiliriz; bundan da anlaşılır ki bu iki kavram tamamen ayrıdır. Örneğin birçok insanı beğenir, hatta bunlardan bazılarını tercih edebiliriz. Fakat evlenme söz konusu olduğu zaman hiçbirini seçmeyebiliriz.²⁰³

Ülken seçme eylemi bağlamında bununla bağlantılı başka bir olgudan daha bahsetmektedir: *Ket vurma kudreti (inhibition)*. Ket vurma kudreti ilkel insandan medeni insana, çocuktan yetişkine göre değişebilmektedir. Olgun, medeni, reşit insanda ket vurma sisteminin karakteristiği hareketlerin lazım olan yerlerde kullanılabilmesi, kuvvetlendirilmesi veya sınırlandırılması, daha açıkçası fren vurmasıdır. Bunun sayesinde, insan sinir sistemi kendi hareketleri üzerinde kontrol vazifesini görür.²⁰⁴

Kişiliğin bütünlüğü ve tamamlığı için başka insanların da kendimiz gibi kişilik olduklarını eylem ve kuvve halinde kabul edilmesi gerekmektedir. İlkelerde kişilik olan, yani anonim bir sınıf arasından özel vasıflarıyla ve bağımsızlığı ile ayrılan, yalnızca sihirbazlardır.

²⁰⁰ Ülken, A, s. 221.

²⁰¹ Ülken, A, s. 221.

²⁰² Ülken, A, s. 221.

²⁰³ Ülken, A, s. 222.

²⁰⁴ Ülken, A, s. 225.

Modern dönemde ise hiç olmazsa kuvve halinde, bütün insanlardır. Ülken'e göre kişilik ve toplum yapısı birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Örneğin kabile ve aşiretlerde aile reisleri ve dini liderler, sitelerde aristokratlar ve dini liderler, imparatorluk, derebeylik, monarşi ve millet gibi toplumlarda gittikçe genişlemek üzere güçlü sosyal sınıflar ve bunlarla mücadele eden yeni sınıflar içerisinde bilincin geliştiği oranda kişiliğin de sınırları genişlemekte ve kuvvetlenmektedir.²⁰⁵

Ülken'e göre ahlaki değerlerin hem öznesi hem de nesnesi insandır. Bu değerlerin insana çevrilmiş olması bakımından, kişilik ahlaki eylemin hedefi ve nesnesidir. Fakat yine bu değerleri gerçekleştirenin insan olması sebebiyle ahlaki eylemin öznesi de gene kişilik olmak bakımından insandır. Ahlaki eylemin öznesi olmak bakımından insanı ve kişiliği merkeze koymak, insanın özgürlüğü ve ahlaki eylemini özgürce eyleyebilip eyleyememesi problemi ile doğrudan irtibatlıdır. Bu sebeple Ülken, *ahlaki özgürlüğün* ne olduğunu, hangi şartlar altında nasıl meydana geldiğini tetkik etmektedir:

Ahlaki özgürlük nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu özgürlükte ilk göze çarpan husus *muhasebe* özelliğidir. Ahlaki özgürlüğü genel olarak irade özgürlüğünden ayıran özellik budur. İrade özgürlüğü eğer bir uygulama özgürlüğüyse ahlaki özgürlük uygulamak ve uygulamamak arasındaki muhasebedir. O halde mesele Ülken'e göre bu muhasebenin nasıl doğduğu ve ne olduğudur.²⁰⁶

İnsan çocukluğundan beri toplumsal ve doğal hayatı içerisinde birbiri ardından gelen ve birbirini tamamlayan şu üç aksiyona girişmektedir: *Başlamak, devam etmek ve bitirmek*. Muhasebeyi anlayabilmek için bu üç aksiyona değinmek zorunludur. Ülken muhasebe meselesini anormaller psikolojisi ile açıklamaktadır. Birinci anormaller grubu histeriklerdir. Histeriklerde her türlü ruhsal ve ahlaki kontrolü kaybederek rezaletle bile sonuçlansa akıllarına geleni hemen yapmak isterler. Bitirme aksiyonları çok kuvvetlidir ve bunu skandal haline getirirler. Fakat devam etme aksiyonları çok zayıftır. Bundan dolayı histeriklerde vicdan muhasebesi adeta yoktur denilebilir.²⁰⁷

Tersine olarak ikinci anormaller grubu psikasteniklerde ise bilinç muhasebesi son dereceye varmıştır. Bu vasıflardan dolayı onlara kararsızlar ve kuruntulular da denilebilir. Bütün ömürleri devam etme aksiyonunun krizleri içerisinde geçer fakat bitirme aksiyonuna hiçbir zaman giremezler.²⁰⁸ Normal bilinçte bu birbiri ardınca gelen üç aksiyomun normal bir biçimde gerçekleşmesi ile ahlaki eylem tamamlanmaktadır. Başlamak, devam etmek ve

²⁰⁵ Ülken, A, s. 227.

²⁰⁶ Ülken, A, s. 236-237.

²⁰⁷ Ülken, A, s. 237-238.

²⁰⁸ Ülken, A, s. 238.

bitirmek aksiyonları muhasebeyi gerektirir ve normal bilincin yaptığı muhasebe de ahlaki özgürlüğün ayırıcı özelliğidir. Bu şu şekilde ifade edilebilir: Muhasebe yapabiliyoruz demek ki özgürüz.

Kişiliğin aynı zamanda ahlakiliğin hedefi olduğunu da yukarıda belirtmiştik. Kişilik ahlaki eylemin hedefidir çünkü ahlaki eylemin asıl hedefi bütün insanların sırf amaç olmak bakımından birer kişi olarak görülmeleri, birer şey veya vasıta olarak görülmemeleridir.²⁰⁹

Ülken'e göre ahlak eyleminde hareket noktası bir *arzu-tatmin* sürecidir. Arzu fizik veya sosyal fakat yine insanlar tarafından yaratılan engellere uğradıkça, bilgi sürecinde olduğu gibi bir taraftan objektifleşecek ve kendini tekrar edecek özdeşlikler, idealler halini alacak; bir taraftan da sübjektifleşecek, potansiyel bilinç hallerini gerçekleştirerek oluşturacaktır. Arzu sürecinin sübjektifleşmesi demek, bilincin kendini inşa etmesi, aynılaştırması yani toplumu yaratması demektir. Bu şekilde ahlak alanında sübjektif ve objektif arasında bir çelişki meydana çıkacaktır. Arzu süreci, Ülken'e göre bu çelişki karşısında iki türlü davranışta bulunabilir: *Ümitsizlik davranışı* ve *cesaret davranışı*.²¹⁰

Arzu süreci birinci davranışta kendi içine katlanır. Buradan şizofreni, otizm gibi yarı delilik şekilleri, içe kapanmalar, inziva, ruhsal sapıklık vb. doğar. İkinci davranışta ise ya çelişkiyi hallederek ya da halletmeden açılır ve gelişir. Çelişmeyi halletmeden ortaya çıkan eylemlere ahlak dışı eylemler, çelişmeyi hallederek gelişenlere de ahlaki eylemler denir. Bir kimsede arzu süreci ile engel süreci çatışma haline geldiği zaman, engel sürecini aşmak isteyen insan bu zıtlığı kaldırmaksızın onu aşabilir. Çelişkiyi ve zıtlığı kaldırmadan yapılan bu teşebbüslere Ülken bazı örnekler vermektedir. Ancak bu örneklerin değerlendirilme kriteri yukarıda da açıklamış olduğumuz çelişkiyi aşıp ahlaki yaratım yapma meselesidir. Eğer çelişki aşıp ahlaki yaratım yapılırsa o zaman ahlaki eylem gerçekleşmiş olur. Yok eğer çelişki aşılmazsa şu tarz durumlar ortaya çıkabilir:

İnsan çelişkide ne tarafı tuttuğunu belirtmeden belirsiz ve kesintisiz bir durum alır, bu durum *karışıklık halidir*. Buradaki hareket kaçamak bir harekettir, insan kendini engelden kurtarır ancak bu sırada kişiliğini kaybeder. Bu tarzda yapılan bir eylemle insanın özne-nesne çelişkisini aştığı iddia edilemez. Çünkü o yeni hiçbir şey yaratmamıştır. Bunun için bu eylem aslında ahlak dışıdır.

İnsanın engel veya arzudan bir tarafı tuttuğu ve cesaretle onun üzerinde durduğu bir hal daha vardır ki bu hal de *taraflılık halidir*. Bu durumda da kriz kaldırılmamıştır ve çelişki devam etmektedir. Tarafı tutulan eylem hangi şekilde olursa olsun çelişkiyi devam ettirdiği için bu da

²⁰⁹ Ülken, A, s. 241.

²¹⁰ Ülken, A, s. 242.

ahlaki değildir. Ülken'e göre bu durumda insan bir kurala uyar gibi görüldüğü için ahlaklı zannedilir. Fakat kurala uygunluk, geleneğe veya göreneğe uygunluk ve arzu yüzünden engeli veya engel yüzünden arzuyu feda ettiği için ahlaki eylemin istediği sentetik karakterden mahrum ve bundan dolayı da ahlak dışıdır.

İnsanın özne-nesne tenakuzundan, iki sınıra karşı da aynı derece ilgisiz kalarak kurtulmaya çalıştığı *ilgisizlik hali* vardır. Fakat sentezden kaçıldığı için hakikatte ahlaki hiçbir çaba yoktur. Bir diğer hal de *uyum halidir*. Bu hal insanın, özne-nesne çelişkisini halletmek için öznenin nesneye adapte olması maksadıyla yaptığı çaba halidir. Fakat Ülken'e göre ahlaki eylemde hiçbir çelişki basit bir adaptasyon ile halledilemez. Tam adaptasyon ya öznenin yok edilmesine gider bu durumda ahlaki eylem ortadan kalkar, ortada yalnız otomatik bir iş kalır ya da özne-nesne çelişkisi devam eder. Fakat özne çelişkili olduğu halde nesneye adapte olursa buna da sahte kişilik denilmektedir. Yalan, riyakarlık ve sahtekarlıkların esası budur. Bu hallerde insan, kurallara uyuyormuş gibi görünür fakat böyle bir hareket tamamıyla ahlak dışıdır.

Öznenin nesneye karşı çelişik durumunun belirginleştiği, kendi içine katlandığı durum olan *isyan durumu*, anormal durumlardan farklı olmakla birlikte onlara benzemektedir. Bu durumda çelişkiyi halletmeye yönelik hiçbir çaba yoktur. Böyle bir durum çelişkiyi halledemediği için yaratıcı değildir ve evrensel bir kural olamadığı için anarşik ve kanunsuzdur. Dıştan kurallı (*heteronomi*) hareketler kadar bunlar da ahlak dışıdır. Ayrıca isyan durumu Topçu'nun üzerinde durduğu bir kavram olarak Ülken'in açıkladığı şekilde değil de Topçu tarafından daha farklı bir şekilde kavramsallaştırılmaktadır. Topçu, özne ve nesne veya arzu ve engel arasındaki çelişkiyi aşmada isyanı bir araç olarak kullanmakla birlikte burada isyan anarşik ve kanunsuz bir hal değil aksine kişiliğin oluşumunda belli temellere dayanan bir hareket tarzıdır. Dolayısıyla burada Ülken'in isyan kavramını değerlendirmesi ile Topçu'nun değerlendirmesi arasında büyük bir fark olduğu görülmektedir.

Bütün bu haller özne-nesne çelişkisini aşmadığı ve yaratıcı bir terkip olmadığı için ahlaki eylem değillerdir. Ahlaki eylemde ruhun değerler tercihine ait bir isteğinin eylem haline geçmesi, eyleme geçme gücü olan bir istek olduğu için Ülken ona *istek eylem* demektedir.

Her istekli eylem öznenin nesne ile çelişkisini aşan ve bu bakımdan “hem bir eylem halinde özneyi genişleten ve haricileştiren hem de hüküm halinde nesneyi derunileştiren ve inkişaf ettiren bir yaratıcılık vardır.”²¹¹ Ahlaki eylemin bu yaratıcı olan vasfına Ülken, *mecbur olmak* veya *vazife* demektedir. Vazife mekanik ve sırf objektif bir hareket değildir, fakat sadece içsel ve sübjektif bir eylem de değildir. Vazife ancak, her kişinin kendine göre, kendi cinsinde

²¹¹ Ülken, A, s. 244.

bir defa için gerçekleştirdiği bir sentezdir. Her vazife eylemi yeni bir sentezdir ve bu yüzden hiçbir kimsenin vazifesini yapması başkasınıninkine benzemez. Çünkü her bireyin özne-nesne çelişkisi kendisine mahsustur. Dolayısıyla Ülken vazifeye başka bir anlam katmaktadır. Ülken'e göre vazife Kant'ta olduğu gibi bir kurala uymak değil, bireyin kendisinin kendisine mahsus olan çelişkiyi aşarak ahlaki yaratım yapmasıdır. Burada vazife, ahlaki eylemin çıkış noktası değil, sonucudur. Ayrıca vazife evrensel, çünkü bütün bilinçlerde çelişkiyi halletmek için o, ilk ve ortak olgudur.²¹²

Ülken'e göre bütün çağlar ve zamanlar üstünde bir vazife vardır. Çünkü her dönem ve her zamanda kişilikle çevre, özne ile nesne arasında herhangi bir çelişki meydana çıkabilir, o bir kriz doğurabilir ve onu aşmak gerekir. Her türlü toplumlar, dönemler, sosyal tabakalar ve sınıflara göre vazifenin içeriği ve şekli değişir. Bir sınıf için vazife olan başka bir sınıf için olmayabilir.

Vazife bir taraftan sübjektiftir, çünkü içsel bir yapıma dayanır. Bir taraftan da objektiftir çünkü o ancak eylem halinde dışsallaştığı ve gerçekleştiği zaman, yargı halinde genelleştiği zaman vazife olur.²¹³ Yani Ülken'e göre çelişki aşıldığı zaman bir ahlaki yaratım, bir sentez gerçekleşir. Gerçekliğe bürünen bu sentez aynı zamanda bir vazife doğurur. Çünkü çelişki aşılmış evrensel bir yaratım inşa olmuştur.

Vazife aynı zamanda özgürdür, çünkü insan vazife eylemi sırasında o kadar zıt doğal kuvvetlerin çatıştığı bir yerde bulunmaktadır ki bu diyalektik zıtlık insana bir özgürlük verir. Artık insan kendisini yalnızca fiziksel ve sosyal determinizmin oyuncağı sayamaz ve bu vesile ile kendini mazur göremez. Bunun için ki vazife özgürlüğü bize ahlaki sorumluluk, yükümlülük ve vicdan özgürlüğünü kabul etmek imkanlarını verir. Nitekim, ahlakta yaptırımcı kuvvet de bu sayede kurulabilir ve ahlaki yaptırımcılığı hukuki ve fikri yaptırımcılıktan ayıran da budur.²¹⁴

Ülken'e göre vazife anonim değil kişiliğe bağlıdır. Biz herhangi bir iş dolayısıyla bir insana “vazifeyi yap!” demeyiz fakat “vazifeni yap!” deriz. Çünkü herkesin yaptığı ortak ve isimsiz bir vazife yoktur. Her kişinin yaptığı ve sırf kişiliğine ait, kendine mahsus bir sentez eylemi olan *kendi vazifesi* vardır. “Vazifeni yap” demek, ancak “kendi kişiliğin tarafından ve kendinde duyulan özel ve kişisel bir çelişkiyi kendine göre hallet!”, “kendi ahlaki sentezini yap!” demektir. Bunun içindir ki, teşebbüs olarak evrensel olan vazife, gerçekleşme olarak kişiden kişiye değişir; özellikler kazanır. Bu anlamda vazife hem mutlak hem görelidir. Ülken'e göre Kant'ın hatası vazifeyi evrensel ve mutlak olarak sırf şekil bakımından ele almasıdır.²¹⁵

²¹² Ülken, A, s. 244.

²¹³ Ülken, A, s. 244-245.

²¹⁴ Ülken, A, s. 245.

²¹⁵ Ülken, A, s. 247.

Bu bağlamda Ülken'e göre normatif bir ahlak kurmak gerekmektedir. Ancak bu normatif ahlak Kant'ta olduğu gibi ne sırf mutlak, formel, şekilsel olmalı ne de Durkheim'de olduğu gibi sırf görelî, salt topluma bağlı olmalıdır. Ülken'in de özenle tesis etmeye çalıştığı ahlak anlayışı, diyalektik bakımdan inceleyerek bu mutlak ve görelî tarafı birlikte ele alarak vazifeyi de buna göre tesis edecek şekilde normatif bir ahlak anlayışıdır.²¹⁶

2.1.4. Ahlaki Eylemin Gelişmesi

Ülken'e göre ahlaki eylem yukarıda açıklanan zıtlık (çatışma/çelişki) ve sentez evrelerinden geçerek kendi kendini yaratır ve gelişir. Bu gelişme hakikatte ahlaki kişiliğin gelişmesidir. Normal insan ile ahlak kahramanlarının meydana çıkması bu şekilde mümkün olur ve her ahlaki hareket manevi değerler dünyasını biraz değiştirir. Büyük bir ahlak kahramanının hareketi, değerler sahasında bir yenileşme, bu sahanın bir genişlemesi olduğu için az veya çok bir yeniliktir. Bundan dolayı ahlaki eylemin gelişmesi yalnız sübjektif değil, aynı zamanda objektif; yalnız bireysel değil aynı zamanda toplumsal bir gelişmedir. Bu gelişmenin nasıl meydana geldiğini görmek için Ülken üç evre açıklamaktadır.²¹⁷

Birinci evre *temayül/eğilim* evresidir ve bu evre insanın toplum hayatına uyum sağlamasından önce geldiği için, *sosyallikten önceki evre* de denilebilir. Çocuk henüz toplum dışı bir varlıktır fakat onun ilk faaliyetleri ile beraber, başka insanlar ve çocuklarla ilişkisinde ahlaki hayatı başlar. Çocuğun kişiliğinin oluşumu, onun ilk ahlaki kişiliğinin ve sosyalliğinin oluşumu demektir. Bu evrede arzu-engel çatışmasında, arzu doğrudan doğruya ilkel haz, acı ve eğilimlerden ibarettir. İçgüdülerden kökünü alan, arzu ve hazların üzerine kurulan ve onun türlü türlü sapışları ve yükselişlerini meydana getiren bu evreye *ahlaki hedonizm evresi* denir. Bu aşamada ahlakın ölçüsü haz ve acıdır. Ülken'e göre bazı teoriler, yanlış olarak bütün ahlaklılığı bu evreden çıkarmak istemişlerdir. Ona göre hedonizm ahlakı insanın en ilkel yanı olan bu eğilim evresinin ürünüdür.²¹⁸

İkinci evre artık insanın sosyalleşmeye başladığı *teknik* aşamasıdır. Burada toplumun alışkanlıklarına, aletlerine uyum sağlanmış ve onların en iyi, en elverişli şekillerde kullanılması öğrenilir. Ahlaki kişilik teknik içinde işini tam olarak yapmakla gerçekleşir. Ahlaklılık bu evrede işin tamamlayıcı unsurudur ve bu sosyal fonksiyon ile eş anlamlıdır. Bu aşamada gelişen ahlaklılık pragmatik ahlaklılıktır. Ülken'e göre, William James'in de savunduğu pragmatizm ahlakının²¹⁹ kökeni bu evredir. Bu aşamanın gelişmesi ahlaklılığın

²¹⁶ Ülken, A, s. 248-249.

²¹⁷ Ülken, A, s. 250.

²¹⁸ Ülken, A, s. 251.

²¹⁹ Bkz. William James, *Faydacılık*, Yeryüzü Yay., Ankara, 2013. Ayrıca bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 711, 712.

mevcut sosyal değerleri gerçekleştirme derecesidir. Sosyal değerler de dini, hukuki, ailevi vb. değerlerdir. Burada ahlaklılık gaye-değer haline gelirken ahlaki insan da dini, aileyi, siyasi düzeni devam ettiren insandır. Ahlaki hareket bütün bu değerleri devam ettirme *vasıtasıdır*. Bu durumda ahlaki değer bir vasıta değerdir ve başka değerler ise ona nazaran gaye-değerlerdir. Ülken Platon, Aristoteles gibi Yunan filozoflarının da böyle düşündüğünü belirtmektedir. Nitekim yukarıda Yunan filozoflarının erdem anlayışlarına kısmen değinilmişti. Bu filozoflara göre ahlaklılık, sosyal hayata vücut ve ahenk verdiği için bize de mutluluk, *eudaimonia* verir ve ahlaklılığın gayesi de mutluluk aramaktır. Ülken'e göre eudaimonist, mutlulukçu ahlakların kökeni de bu teknik evredir.²²⁰

Üçüncü evre ise toplum üstü, sosyallik üstü evredir ve bu evre öz ahlak evresidir. Burada birey, kişilikli olmak bakımından toplumu aşar ve ahlaklılık bu gaye-vasıta sisteminin unsuru değildir ancak “kendiliğinden gaye”dir. Burada ahlaki hareket haz ve eğilim için, teknik için, toplumsal mutluluk için değil, kişiliğin tam gelişmesi içindir. Toplum üstü hareket iki şekilde görülür: Biri ahlaki hareketin sosyal ve teknik hareketle zıtlık halinde bulunmasıdır ki böyle bir durumda ahlaki hareket kanunsuz veya kuralsız görünür. İkinci şekil ahlaki hareketin sosyal ve teknik hareketle uyuşmasıdır ki bu da dıştan kanuna bağlı veya dıştan kurallı (*heteronomi*) gibi görünür fakat hakikatte ikisi de ahlakidir. Çünkü toplum üstü hareket eğer bir görevin gerçekleşmesi, özne-nesne çelişmesinde kişiliğin daha geniş bir terkihi ve böylelikle evrensel bir kaide ise böyle bir hareketin sosyal hareketle uyuşması veya uyuşmaması bahis konusu değildir. Büyük bir ahlaki hareket bazen mutlak bir toplumsal itaat şeklini alır: Canını feda etmek, sosyal görevini yapmak vb. Bazen bir isyan halini alır: Toplumsal gelenekler veya önyargılarla mücadele etmek ve bu mücadele yüzünden şehit olmak gibi. Sokrates'in, bazı müslüman velilerin, Fransız devriminde ve sosyalizmdeki bazı önderlerin durumu Ülken'e göre böyledir. Nitekim İslam velisi olan Hallac-ı Mansur'un hareketi de bir isyan hareketi olarak Nurettin Topçu'nun ahlakının özünü oluşturmaktadır. Ülken'e göre boyun eğme veya isyan ahlaki hareketin prensibi değil, mukadder neticesidir. Nitekim toplum üstü ahlaki aksiyonlar ahlak örnekleri veya ahlak dehalarıdır ki toplumsal ilerlemenin en esaslı manevi önderleri, örnekleri de bunlardır. Ülken, ahlaki hareketin mukadder sonucu olan isyan meselesini açıklarken bir dipnotta Topçu'dan da bahsetmektedir:

“Nurettin Topçu Fransa'daki doktora tezi olan *Conformisme et la revolte (İsyan Ahlakı)* adlı kitabında ahlaklılığı bilhassa isyanda aramakta ve boyun eğişe karşı menfi bir durum

²²⁰ Ülken, A, s. 251.

almaktadır. Bu tezin esasında M. Blondel tarzında Hıristiyan felsefesinden mülhem olduğuna işaret etmek lazımdır.”²²¹

2.1.4.1. Ahlaki Eylem ve “İhtiras”

Beşikten emekleme veya yarı konuşma evresine kadar bütün hareketlerinde çocuk kendi çevresinin türlü direniş ve engelleriyle karşılaşır. Bu şekilde kendiliğinden onun arzu ve eğilimleriyle bu engeller arasında gittikçe karmaşıklaşan bir takım çatışmalar zinciri meydana çıkar. Taklit ve zıtlık olguları ile gelişmekte olan bu yeni hayat çocuğun benliğinin kişisel ve ruhsal hayatının başlangıcıdır. Nitekim bu yeni hayatın doğuşuyla beraber çocukta birinci evreye ait olduğunu söylediğimiz ahlaki hayat da başlar. Fakat çocuk bu taklit-tezat süresinin sonunda topluma uyum sağladığı zaman artık arzu-engel çatışması alışkanlıklarla ikinci plana geçmiş veya böyle bir çatışma devam etmiş olsa bile çocuğun kazanmış olduğu alışkanlıklar ve kolektif davranışlar böyle bir çatışmaya karşı vaziyet almasını mümkün kılmıştır. Fakat bu sefer çocuk için önemli olan nokta, onun sosyal bir varlık olarak toplumun iş organizasyonu içerisinde yerini almasıdır. Bu şekilde o, bu sistemin tabi bir unsuru gibi fonksiyonunu yapacak, bu sistemin tekniğini kullanacak veya kullandıracaktır. Yani çocuk artık yukarıda da belirtmiş olduğumuz teknik evresine geçmiştir.²²²

Çocuğun toplum içerisindeki faaliyetleri onda bu sefer ideal değerlerle biyo-psişik vasıtalar arasında yahut başka bir deyişle bir kısım değerlerle diğer kısım değerler arasında bir “gaye-vasıta” ilişkisi doğuracaktır. O zaman çocuk toplumun gayesi olan bir değerler sistemini gerçekleştirmek için diğer bir takım değerleri bütün ruhsal güçleriyle kullanan sosyal bir varlık olacaktır. Onda artık arzu-yasak süreci yerini bir *inanç sürecine* bırakacaktır. Çocukta daha küçük yaştan beri bu *inanma süreci* gelişmeye başlamıştır. Çocukla babası, annesi ve başka büyükleri arasındaki karşılıklı ilişkiler önce dar bir inanma çevresinin doğmasına sebep olur. Fakat çocuğun ilişkiler çevresi genişledikçe bu inanma alanı da büyüyecek ve kuvvetlenecektir. Çocuk önceden hazırlanmış ve billurlaşmış bir insan çevresine alışkanlıklar veya telkinlerle sokulmuş değil fakat en küçük ilişkiler çevresinden itibaren en büyük sosyal ilişkiler çevresine doğru genişleyen bir inanma süreci içinde diğer insanlarla az çok ortak olan inançlarını kazanmıştır. Çocuğun hayatı boyunca genişleyen ilişkiler şebekesinde bilgi çevresinin yanında bir de inanç çevresinin kuruluşu, onun tamamıyla sosyalleşmesi ve sosyal ideal değerler sisteminin kurulması demektir. İşte ideal değerler de bu sosyalleşme sürecinde, bireyden önce

²²¹ Ülken, A, s. 252.

²²² Ülken, A, s. 253.

onun dışında var olan varlıklar değil de bireyle beraber ve karşılıklı ilişkiler sürecinde gelişen dinamik varlıklardır.²²³

Ancak Ülken'e göre arzu sürecinden inanış sürecine yükselmek insanın kendi kişiliğini kazanması için yeterli değildir. Çünkü bu sefer de arzu-yasak çatışmasında baskıya uğrayan arzu süreci inanış süreci tarafından yükseltilecek fakat organik arzu ile sosyal arzu, ya da ilkel eğilimlerle inançlar arasındaki bir çatışma halini alacak, insanın aşağı kişiliği ile yüksek ve manevi kişiliği arasındaki aşamalı ve çatışmacı ikiliği doğuracaktır. Birinci süreç olan eğilimler süreci ve ikinci süreç olan teknik veya inanç sürecinde insanın bütün faaliyetlerinin genel karakteri, onların tatminle son bulan, gayeli ve sınırlı faaliyetler olmasıdır. Şu farkla ki birinci çatışma sürecinde tatminler doğrudan doğruya ve içkin olduğu halde (açlık, susuzluk, emzirme, cinsi tatmin vb.) ikinci çatışma sürecinde amaçlılık aşkın bir karakter almıştır: Ahlaklılık, güzellik veya kutsallık gibi türlü gaye-inançlara ve bunların nesnesi olan değerlere ulaşmak için teknik, politik veya ekonomik birtakım vasıta-inançlara başvurmak ve kullanmak gerekir. Fakat insanın hayatında bu vasıta ve gaye ayrılığı türlü şartlar altında vasıtanın gaye yerine geçmesi sosyal krizler şeklinde görüldüğü gibi bireyin hayatında da aynı ayrılık yeni bir arzu-inanış çatışmasına sebep olur. Çocuğun ve ilkel insanın ilk yaşlarındaki ruhsal çatışmaların faaliyet sahnesi artık doğrudan doğruya bireyin bilincidir. Bu şekilde arzu-inanış mücadelesi ya vicdan muhasebesi ya da hasta bilinç şekillerinden birini alacaktır. Her iki durumda da iki şahsiyet arasındaki çarpışmada onların ayrılığı, barışmazlığı görülmektedir. Gerek ahlakta gerek yalanda gerekse anormal kişilikte bilincin bütün çabası bu ikilikten kurtulmak ve yeni bir senteze ulaşmaktır. Yalan ve anormal kişilik daha aşağıdan bir sentez olduğu halde ahlaklı hareket aktif, yaratıcı ve pozitif olması bakımından yüksek derecede bir sentezdir. Ancak bütün bu durumlarda bilinç bu ikilikten, çatışmadan kurtulmuş olur. Arzuyu inanış veya inanışı arzu haline getirmiştir. Bu şekilde ya arzu edilen nesne inanılan bir konu olmuş ya da inanılan nesne aynı zamanda bütün arzusunun kendisine yöneldiği bir hedef halini almıştır. Örneğin, bir arzu nesnesi olan gıda veya insan aynı zamanda bir inanış konusu halini aldığı zaman burada kutsallık veya güzellik gibi değerlendirmelerle gıda, insan veya eşya gibi arzu konuları birleşmiş olacaktır. Nitekim arzularımızı sınırlandıran ve yasağa vuran kutsallık, doğruluk veya güzellik gibi inanışlar aynı zamanda bütün arzularımızın konusu oldukları zaman çelişki de ortadan kalkacaktır.²²⁴

Bu hallerde yani inanışlarla (değerlerle) arzuların birleştiği durumlarda arzu veya inanışta olduğu gibi gayeli, sınırlı ve fayda güder eğilimlerin yerini artık gayesi kendi içinde

²²³ Ülken, A, s. 254.

²²⁴ Ülken, A, s. 254-255.

veya başka bir deyişle gayesiz, sınırsız, fayda gütmeyen eğilimler tutacaktır. Bunlara kökleri organik veya sosyal eğilimleri aşan inanış alanı yani gayeli eğilimleri, sırf gayeleri kendi içinde olmaları (*autotelique*) bakımından *aşan* eğilimler denilebilir. Bu türlü eğilimlere genel olarak ihtiraslar (*passions*) denilmektedir.²²⁵

İhtiras (*passion*) kavramı Ülken'in ahlak anlayışında oldukça önemlidir. Nitekim aşk ahlakına ihtiras ahlakı bile denilebilir. *Aşk Ahlakı*'nda ihtiras kavramına sık sık başvurmakta, ahlak anlayışını da bu kavram çevresinde inşa etmektedir. Bu yüzden ki Ülken ihtiras kavramının Antik Yunan'dan günümüze kadar içerdiği anlamları tahlil edip ihtirası yeniden anlamlandırmaktadır.

İhtiras kelimesinin Antik Yunan'dan beri gittikçe değişen birçok anlamı olmuştur. Bunların ilki Aristoteles'in anladığı anlamda olanıdır ki, orada 'passion' (ihtiras) kendi zıddı olan 'action'la (etki, eylem) beraber metafiziğin on kategorisine girer. Plotinos'ta bu kelime Aristoteles'teki anlamından türemiş olmak üzere zihnin maddeye en yakın ve pasif hallerini ifade eder. René Descartes ve bütün Kartezyenlerde *passion*, ruhun maddeyle ilişkisinde meydana çıkan bütün pasif (edilgin) hallerdir ki bunlara arzu, algı, iman, duygulanım, heyecan ve asıl ihtiras dediğimiz birçok ruhsal haller girer. Çağdaş psikolojide bu anlam gittikçe daralmaya başlamış ve hissel hayatın yüksek derecelerinde derinleşen, kuvvetlenen, özelleşen eğilimler olarak anlaşılmıştır. Bununla birlikte ihtirasın bu anlamında da gene onun sırf duygusal hayata ait olduğu hakkındaki görüş baskın olmaya başlamıştır. Artık bu şekilde ruhsal hayatta birbirinden tamamıyla ayrı zihin, irade ve duygu olaylarından bahsedilemez: Örneğin dikkat, bir bakımdan zihinsel olduğu gibi bilincin odaklanmasını sağlayan bir çaba olmasından dolayı istekli fakat ilgimizi çeken bir konu olması bakımından da duygusaldır. Nitekim ihtiras da tek bir eğilimin bütün ötekileri yenerek bilince baskın olması bakımından duygusal bir olayken, bilincin zihinsel faaliyetini kendi konusu üzerinde en fazla merkezileştirdiği için zihinsel bir faaliyet, aynı zamanda eğilim ve zihinsel etkinin bu yüksek derecesinde bilincin yaptırımcı ve yaratıcı bir kudreti halini alması bakımından da istençli bir faaliyettir. Bu anlamda artık ihtiras kelimesine kadim felsefenin verdiği edilginlik anlamını vermemek, bunu bilincin genel gelişmesinde belirli bir evrenin karakteristik vasıflarından biri olarak görmek gerekir. Böylece organik bilincin bariz özelliği arzu (veya ilkel eğilim) olduğu halde sosyalleşen bilinçte bariz özellik inanış (veya değerlendirme), nihayet sosyal diye adlandırdığımız genel ve ortalama bilinci aşan, şahsiyetlerin, karakterlerin doğuşu ile paralel olan manevi hayatın bariz vasfı da ihtiras ve onunla birlikte göz önüne alınacak olan şahsiyet ve karakter psikolojisi veya genel anlamıyla gelişmiş olan bir irade psikolojisidir. Bilince kısa zamanlı ve ayrık tatminler

²²⁵ Ülken, A, s. 255.

veren, genelde eğilimlerden olduğu kadar, bilince gayeli ve oldukça sürekli tatminler vermesi sayesinde ona ilk manevi huzuru sağlayan telkinler ve inançlardan da ayrılan ihtiras, sonsuzluğu, gayesizliği ve fayda gütmeyi sayesinde bilincin en hâkim ve en sürekli bileşimini vücuda getirmektedir. Doymak bilmezliği yüzünden telkin ve inanış eylemlerinin verdiği huzuru bozmakla beraber onun yerine doğaya çevrilmiş ve doğa gibi sürekli ve sonsuz bir faaliyet olması sayesinde nesnesini bütün öncekilerden daha tam ve uygun bir şekilde kavramaya gücü yetmektedir. Huzurdan kaybettiğini güçten kazanan ihtiras, inanışla birleşme imkanını bulduğu, yani kendi varlığını bir değer haline getirmeye muvaffak olduğu zaman artık olağan inanışlar ve telkinlerin yarattığı ruhsal çevrelere benzemeyen hareketli, dinamik ve bir ucu sonsuza doğru açılmış olan yaratıcı bir kudret halini alır. İşte bütün değerleri ayrı ayrı hareket ettirici kuvvetler yapan ve onları dinlerin birleştirici çevresinin dışında kendi başlarına eşyaya ve insanlara çevrilmiş sonsuz ışık hüzmeleri haline koyan ihtiras, aynı şekilde ve aynı sebeplerden dolayı Ülken'e göre ahlaki değerini dini çevre dışında bağımsız bir rol almasını ve ahlaki şahsiyetin kuruluşunu hazırlayan temel psikolojik etken olmaktadır.²²⁶

2.2. Aşk Ahlakı ve Akademik Devlet

Ülken'in *Aşk Ahlakı* adlı eseri şu cümleyle başlamaktadır: “İnsan zincirler içinde uyanır; fakat kendi çabalarıyla bu zincirleri birer birer kırarak, büyük emekler ve kurbanlar karşılığında hürriyetini kazanır.”²²⁷ Bu cümle J. J. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin girişinde yer alan şu cümleyi anımsatmaktadır: “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.”²²⁸ Nitekim Ülken de Rousseau'nun hem *Toplum Sözleşmesi*'nde hem de *Emile*'de zikrettiği bu cümleye atıf yapmaktadır.

Ülken'in kitabına bu cümleyle başlaması onun insan anlayışı hakkında büyük ipuçları vermektedir. Öncelikle Rousseau'nun cümlesinden hareket edecek olursak: İnsan özgür doğar. Özgür doğar çünkü herhangi bir kayıtlamayla kayıtlanmamıştır. Henüz üzerine toplum baskısı veya toplumun kayıtları yüklenmemiştir. Ancak zaman geçtikçe insan toplumsallıkla ve toplumun normlarıyla, kurallarıyla, yaşayışıyla kayıtlanır ve onlara uymak zorunda hisseder kendisini. Toplum insan için kaçınılmazdır. Nitekim geçmişten beri insanın bir tanımı da “zoon politikon/ the political animal” yani “toplumsal hayvan”dır. Bu tanımdan Aristoteles, *Politika* adlı eserinde bahsederek²²⁹ insanın “doğası gereği politik bir hayvan” olduğunu

²²⁶ Ülken, A, s. 256-257.

²²⁷ Ülken, AA, s. xxxiiii.

²²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Yay. İstanbul, 2013, s.4.

²²⁹ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yay. İstanbul, 2017, s. 26. Aristoteles'in, insanı, zoon politikon yani “insan sosyal (siyasi) bir canlıdır” olarak tanımlamasından dolayı o, kimilerince sosyolojinin babası olarak görülmektedir. Ancak Aristoteles'in hareket noktası site değil ferttir. Dolayısıyla Ülken'e göre bu iddia doğru

zikretmektedir.²³⁰ Her ne kadar insanın politikliğinden, toplumsallığından söz edildiğinde insanın devletle/iş organizasyonu ile olan ilişkisine değinilse de burada bizim asıl dikkatimizi çekmesi gereken mesele insanın toplumla ve toplumsal normlarla olan ilişkisidir. Her insan bir toplum içinde doğmakta ve içerisinde bulunduğu toplumdan kaçınılmaz şekilde etkilenmektedir. İnsanın toplumdan etkilenmemesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Çünkü insan toplum olmadan yaşayamaz. Her ne kadar Hayy b. Yakzan örneğinde olduğu gibi, romanlarda bunun aksinin örneğine rastlasak da insanın tarih içerisindeki serüvenine bakıldığında zaman, ilk zamanlardan bugüne değin insanın daima toplum içerisinde yaşadığını görülmektedir. O halde, madem ki insan mutlaka toplum içerisinde yaşamaktadır dolayısıyla zorunlu olarak toplumdan etkilenmekte, ayrıca toplumu oluşturmaktadır. Nitekim toplum denilen yapıdan bireyler çıkarılırsa toplum diye bir şeyin de olmayacağı aşikardır.

Her ne kadar insan toplumsal varlık olsa da özgürlüğünü toplum dolayısıyla kaybetmez. Ülken'e göre insan özgür olarak doğmaz. Özgürlük insanın toplumsallığından sonra elde edebileceği bir şeydir. Ona göre özgürlük gasp edilmiş bir şey değildir. Aynı zamanda önceden var olan bir şey de değildir. Dolayısıyla o önceden var olan bir şey olmadığı için toplum tarafından da baskılanamaz. Güdüler ve eğilimler toplum tarafından baskılanabilir. Ancak baskılanan özgürlük değildir. Özgürlük geri verilecek, geri alınacak ve kurtarılabilecek bir şey değildir. "Ancak yeniden elde edilecek, çabalarla kazanılacak bir hazinedir."²³¹

Ülken'in cümlesine tekrar dönecek olduğumuzda, Rousseau'nun cümlesinden bir başka farkının şu olduğu dikkat çekmektedir: Rousseau "insan zincirler içinde doğar" derken Ülken "insan zincirler içinde uyanır" demektedir. Her ikisi de insanın toplumsallığına ve bundan dolayı giyinmek zorunda kaldığı prangalara dikkat çektikleri halde, Ülken prangaların kırılması durumunu öne çıkarmakta, Rousseau ise insanın her yerde zincire bağlı olduğunu vurgulamaktadır. İnsan zincirler içerisinde uyanır, yani insan kendisini fark ettiği zaman zincirler içerisinde uyanır. Bu an belki ergenlik zamanı belki olgunluk çağı belki de insanın hayatının başka bir zamanıdır. Ancak dikkat çekilen husus kişilik meselesidir. İnsan zincirler içerisinde olduğu halde uyandıktan sonra yani zincirlerini fark ettiği andan itibaren bir kişilik savaşı içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Cümlede geçen "kendi çabalarıyla" kaydı da buna dikkat çekmektedir. Nitekim yukarıda kişilikten bahsederken, kişiliğin oluşumunun merkezinde özne ile nesne arasında olan çelişkinin ve bu çelişkinin aşılması meselesinin olduğu belirtilmişti. Eğer çelişki, yaratıcı bir şekilde aşılsa işte orada hakiki bir kişilik ve ahlaki eylem

değildir. Ülken'e göre, Aristoteles fertten hareketle siteyi açıkladığı için ona sosyal psikoloji denilebilir. Bkz. Ülken, *H.* s. 295

²³⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 26.

²³¹ Ülken, *AA*, s. xxxiv.

vardır. Burada “kendi çabalarıyla” kaydıyla anlatılmak istenen de bu çelişki ve bu çelişkinin ancak insanın evvela zincirleri fark etmesi daha sonra da zincirleri kırmayı istemesiyle zincirlerin kırılıp çelişkinin aşılmasının mümkün olacağıdır. Bu zincirleri kırmakla birlikte insan, “büyük emekler ve kurbanlar karşılığında hürriyetini kazanır.” Yani Ülken’e göre özgürlük insana başkasının verebileceği bir şey değildir. İnsanın türlü fedakarlıklarla, türlü cefalara katlanarak, acılara göğüs gererek, direnerek, çabalayarak elde edebileceği bir şeydir. Nitekim Ülken, insana demagoji ve retorik yoluyla özgürlük vermenin acemi bir çocuğun eline tehlikeli bir silah vermeye benzediğini ifade etmektedir. Hatta bu durum ona göre yeni ata binmiş çocuğu uçurumların kenarında bırakmak gibidir. Ona göre özgürlük, “vesika ekmeği” değildir ki halka dağıtmakla elde edilebilsin. Özgürlük ancak içerden duyulacak ve çabalaya çabalaya elde edilebilecek “bir insanlık yapıtı, terbiye meyvesidir.” Yani özgürlük dışarıdan birisinin verebileceği bir şey olmamakla birlikte böyle bir şey aynı zamanda Ülken’e göre oldukça tehlikelidir.²³²

Bununla birlikte özgürlük, toplumla da doğrudan bağlantılıdır. Ülken’e göre insanın toplum içerisinde uyanıp zincirlerini kırmasından, arzularının toplumla çarpışmasından, insanın meyillerinin de toplumsal baskı ile *karşılıklı bir etkiler silsilesi* doğurmasından yepyeni bir gerçek olan ruh alemi ve ruhun özgürlüğü meydana gelir. Buna göre ruh, bireyin toplumla ilişkileri sonrası ortaya çıkan bir şey olup zamansal olarak da toplumdan sonra meydana çıkmaktadır.²³³

Ülken’e göre insan ruhunun doğması ve ilerlemesi, toplumla insan arasında veya başka bir deyişle insanın dışarıya doğru sıçrama ve yayılma isteği ile toplumun, insanın meyillerini, arzularını baskılaması arasındaki karşılıklı etkiler silsilesi sonucu doğmaktadır. Toplumun insanın doğal yapısını, doğal güdülerini kırbaçlaması, insanda bazı tepkiler ve uyumsuzluklar uyandırması, bunun sonucunda da Ülken’in “boşheyecanlılık” ve “hayal gücü” dediği evreleri doğurması şeklinde meydana gelen olgu, karşılıklı etki teorisinin ne olduğunu ifade etmektedir.²³⁴

²³² Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yay. İstanbul 1998, s. 168-169. (Esere bundan sonra İV şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.) Ülken, *Aşk Ahlakı*’na 1958 yılında yazdığı ikinci baskıya önsözde bu şekilde açıkladığı özgürlük fikrini değiştirdiğini belirtmektedir: “Organik ve sosyal gerçeklerin çatışmasından doğan şuur ve hürriyet fikriyle her türlü çatışmadan önceki dinamizm halinde anlaşılan hürriyet fikri birbirine indirgenemez. *Aşk Ahlakı* birinci tezi savundu. Onu ikinciyle uzlaştırmak isteyen kitabın buhranı buradan gelmektedir. Bugün düşüncemiz daha ziyade ikinci yön üzerindedir.” Bkz. Ülken, AA, s. xxii. Ayrıca Ülken’in fikri değişim süreciyle alakalı bir çalışma için bkz. Mehmet Vural, “Hilmi Ziya Ülken’in Fikri Değişim Süreci”, *Türk Yurdu*, 2002. Ayrıca Ülken’in *Aşk Ahlakı*’nın basımlarıyla alakalı bir hususa dikkat çekilmesi gerekmektedir. *Aşk Ahlakı*’nın birinci baskısı 1931, ikinci baskısı 1958, üçüncü baskısı ise 1971 yılında yapılmıştır. Bir yüksek lisans tezinde hatalı bir şekilde basım tarihleri sırasıyla 1958, 1968, 1971 şeklinde belirtilmiştir. Bkz. Yıldız Oğur, *Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Ahlak ve Siyaset (Aşk Ahlakı ve Hakimiyet Eserleri Çerçevesinde)*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2019, s. 9.

²³³ Ülken, AA, s. xxxiii.

²³⁴ Ülken, İV, s. 120, 121.

Ülken'e göre bilimin meydana gelmesini sağlayan soyutlama, sanatı meydana getiren sezgi, ahlaki kuran irade ancak *insani ruhun* gelişmesi ile açıklanabilir. İnsani ruh ne Platon'da olduğu gibi idealar aleminde ne de Kant'ta olduğu gibi numen aleminde aranabilir. O soyut bir şey olmamakla birlikte somut ve olmakta olan bir gerçektir. Bütün gerçeklikler gibi devamlı bir doğuş ve oluş halindedir. Ülken'e göre insani ruhun anlaşılması ancak karşılıklı etki teorisi ile mümkündür.²³⁵

İnsani ruhun anlaşılması ve ruhun ilerlemesine Ülken'e göre kabataslak iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi biyolojik yaklaşım, ikincisi ise sosyolojik yaklaşımdır.²³⁶ Biyolojik görüş ruhsal etkinliği açıklamak için yeterli değildir. Çünkü insanın sırf biyolojik yönünü merkeze almış, onun toplumla ilişkisini ve toplumla ilişkisi sonucunda oluşan ruhsal kabiliyetlerini ihmal etmiştir.²³⁷

İnsani ruhun gelişimine başka bir tek taraflı bakış da sosyolojik bakıştır. Sosyolojik bakış açısına göre ruhsal etkinlik, toplumun bir tavrı, arazi, bir niteliği gibi tasavvur edilmektedir. Ülken'e göre bu ayırım çok basit hatta yanlıştır. Çünkü ruhsal olan şey her zaman sosyalin, toplumun tavrı ve arazi değildir. Hiç sosyal olmayan ruhsal olay olduğu gibi hiç ruhsal olmayan sosyal olay da vardır.²³⁸ Dolayısıyla sosyolojik bakış ruhu, sırf topluma, kolektif tasavvurlara indirgemiş dolayısıyla tek taraflı bakarak insani ruhu ve ilerlemesini açıklamakta kifayetsiz kalmıştır.

Bu ikisinden başka Ülken, insani ruhu ve ilerleyişini açıklamak için başka bir teori savunmaktadır. Bu teori *karşılıklı etkiler teorisidir*. Sosyal ile organik yani birey ile toplum arasında bir paralellik ve birlikte olma ilişkisi değil ancak “karşılıklı etki” ilişkisi vardır. Buna göre dinamik bir olgular zinciri halindeki doğal eğilimlerin toplum üzerinde etkisi olduğu gibi; buna karşı sosyal mekanizmanın da insanın doğal yapısı üzerinde etkisi vardır. Ülken'e göre toplum, yoğunluğuna, hacmine, dayanışma ve şiddetine göre değişmek üzere bireyler üzerinde devamlı baskı yapmaktadır. Böylece sosyal baskı, insan yapısının içgüdü ve eğilimlerinin serbest işlemesine engel olmak, doğal heyecanlarını durdurmak, kırbaçlamak üzere sürekli kontrol etkisi yapmaktadır. Toplum, insanın doğal eğilimleri üzerinde “emir ve yasak”lar silsileleri şeklinde görünmektedir. Bir kısım doğal eğilimlerin aşırılıkla icra edilmesine karşı, diğer bir kısmının da aşırılıkla yasak edilmesine sebep olmaktadır.²³⁹

²³⁵ Ülken, *IV*, s. 115.

²³⁶ Ülken, *IV*, s. 116.

²³⁷ Ülken, *IV*, s. 116-117. Ayrıca Ülken'in, evrim ve ahlak görüşleri üzerine bazı mülâhazaları için bkz. Ülken, *A*, s. 141-143.

²³⁸ Ülken, *IV*, s. 119.

²³⁹ Ülken, *IV*, s. 119-120.

Buna karşı Ülken'e göre, insan yapısının da sosyal hayat üzerinde etkisi vardır. Sosyal hedeflere çevrilerek ruhsal dönüşüm geçiren, yönünü değiştiren eğilimler sosyal hayat üzerinde etkili olmaktadır. İnsanla toplum arasındaki çarpışmada içgüdüler en kuvvetli hareket ettiricilerdir. Durdurulan ve frenlenen eğilimler ya ilkel insan yapısının hayvani bilincini zenginleştirerek orada hayal gücünün kuruluşunu sağlar ya da eğilimlerin bilinç üstüne kadar çıkamayarak itilmesini, rüyalar ve otomatizmler şeklinde meydana çıkan zengin bir bilinçdışı hayatının kuruluşuna sebep olmaktadır.²⁴⁰

Sonuç itibariyle toplumla insan yapısının karşılıklı etkisi toplumun insan yapısını kırbaçlaması, onda tepkiler ve uyumsuzluklar meydana getirmesi, daha sonra da boşheyecanlılık ve hayal gücünü doğurması şeklinde meydana çıkmaktadır. İkinci olarak da Ülken'e göre insan yapısının topluma karşı etkisi, sosyal baskıya uyum sağlamanın, sosyal eğitim sonucunda derece derece boşheyecanlılık yerine durdurma evresinin ağırlık kazanmasına, bununla birlikte de iradenin, soyutlama ve akıl yürütme güçlerinin kurulmasına, hayal gücü ve irade tarafından yöneltilecek organik eğilimlerin ve içgüdülerin sosyal hedeflere çevrilmesine, bu şekilde de *yüksek ihtirasların* meydana gelmesine sebep olur.²⁴¹ İşte insani ruhun ilerlemesinin, ayrıca bilimi sağlayan soyutlamanın, sanat yaratışının kaynağı olan sezgi ve aşk ahlakının, Ülken'e göre ahlaklılığın temeli olan ihtirasın da kaynağı, insan organizması ile toplum arasındaki karşılıklı etki silsilesidir.

Özetle insanın zincirlerini kırması ve toplumla arasındaki karşılıklı etkiler sonucunda özgürlüğünü kazanması Ülken'e göre bu karşılıklı etkilere bilinç dahil edildiği takdirde mümkündür. Yukarıda ahlaki eylemin gelişmesi kısmında insanın toplumla olan ilişkisi bağlamında Ülken'in açıklamış olduğu evreler belirtilmişti. Ona göre insanın toplumla olan ilişkisi bağlamında üç evre görünmektedir. Birinci evre eğilimler ve güdüler evresi, ikinci evre teknik evresi, üçüncü evre ise sosyal üstü evredir. Ülken'e göre ahlaklılık üçüncü evrede gerçekleşmektedir. İşte insan, karşılıklı etkiler teorisi bağlamında eğer toplumla onun etkileşimi bilinçli bir şekilde kendi kişiliğini oluşturma yönünde geliştirilirse orada özgürlük yeniden doğmakta, ahlaklılık de orada gerçekleşmektedir.

Ülken'e göre özgürlük madem ki yeniden doğmakta olan bir alemdir o halde her toplum için ruh özgürlüğünden ve özgürlük isteğinden bahsedilemez. Özgürlük madem ki toplumla olan karşılıklı etkiler neticesinde gelişmektedir o halde toplumun da özgürlüğü doğuracak bazı kazanımlarının olması gerekmektedir. Özgürlüğün ve kişiliğin ortaya çıkacağı toplum öyle bir toplumdur ki “o toplumun bütün fertleri birer kişi (*persona*) olmuş kütlenin kör kuvveti üzerine

²⁴⁰ Ülken, *IV*, s. 120.

²⁴¹ Ülken, *IV*, s. 120.

yükselmiştir.”²⁴² Yani Ülken’e göre kişilik sahibi olmak toplumla da alakalıdır. Toplumun, kendi içerisinden kişilikler çıkarmaya müsait bir yapıda olması gerekmektedir. Bu noktada Ülken’in kişilik ile toplumun veya sosyal ortamın şartları ilişkisi bağlamındaki düşüncelerine değinmek daha açıklayıcı olacaktır.

Ülken, kişilik ve sosyal şartlar bağlamındaki düşüncelerine binaen öncelikle şunu belirtir ki kişilik evvela çağdaş toplumlarda tam ve hakiki gelişmesini kazanmıştır. Ancak bu üçüncü seviyeden önce iki aşamadan daha geçmiştir.

Birinci aşamada kişilik, öznenin nesneye bağlanması şeklinde diğer bir deyişle *mistik* insan olarak görünüştür. Kişiliğin bu şekildeki görünümü ilkel toplumların ilkel insanına karşılık gelir. Ancak bu aşama ilkel çağlarda kalmış, bugün tanık olmadığımız bir aşama değildir. Aksine bugün de kapalı olan, öznenin toplumda eridiği, bireyselliği yok olduğu toplumlarda da bu kişilik tarzı görülür.²⁴³ Ancak bu kişilik tarzını tam layıkıyla anlamak için Ülken primitif toplumların hayat tarzını örnek vermektedir. Primitif toplumların yaşamları tamamen doğaya bağlıdır ve toprak işlenmemekte olup insan salt toplayıcı olması bakımından doğa karşısında tamamen pasif bir hal arz etmektedir. Bu toplumlarda insan meyve toplamak, kara ve deniz avı şeklinde geçimini temin etmektedir. Bu geçim şekli insanı ister istemez toplu olarak yaşamaya sevk etmiştir. Toplayıcılık ve avcılık tek başına yapılacak işler değildir. Toplayıcılık ve avcılık doğal denge gereği belli zamanlarda yapılması gerekir. Çünkü meyvenin mevsiminin ve ayrıca av hayvanlarının da çoğalma zamanının gelmesi gerekmektedir. Dolayısıyla ilkel insanlar zorunlu olarak belli zamanlarda toplanıp dağılmaktaydılar. Bu durum, Ülken’e göre ilkel insanların çok yoğun ve kolektif bir hayat sürdüklerini göstermektedir. Yine bu mevsimsel toplanmalar ilkel insanların ayin ve ritüellerinin periyodik ve düzenli olmasını sağlamaktadır. Bu toplumlarda doğa insanı idare etmektedir. Coğrafya ve çevre şartlarının darlığı insanların sosyal faaliyetlerinde de çok sıkı ve gelişmeye elverişli olmayan bir kadro çizmektedir. İşte orada insanın çevreye ve genellikle doğada mutlak bağılıkları, öznenin nesne içerisinde erimesi, kişiliğin bağımsızlığı ve özerkliğine asla imkân vermeyen mistik dünya görüşü bu sosyal şartların insan organizması ile karşılıklı etkilerinden doğmaktadır.²⁴⁴

Kişiliğin ikinci evresi, birincinin tersine olarak nesnenin özneye indirgenmesi durumudur. Bu evre insanın doğa karşısında tamamen pasif olmadığı, aksine aktif olup doğa üzerinde hakimiyetinin olduğu insan-doğa ilişkisinin bir sonucudur. Burada insan doğaya hâkim, toprağı işlemektedir. Bununla paralel olarak toplum da doğaya hakimiyeti, eşya ve mülkiyet üzerindeki mutlak tasarrufu temsil etmeye başlamıştır. En büyük insan kullanma

²⁴² Ülken, AA, s. xxxiv.

²⁴³ Ülken, IV, 173.

²⁴⁴ Ülken, IV, s. 174.

şekilleri, kölelik, sınıf tahakkümleri, toprak köleliği vb. sınıflar, toprağa ve doğaya hakimiyetin oluşturduğu toplumlardan müteşekkil olan Eski Mısır, Asur, İran, Roma, Çin vb. uygarlıklarda görülmektedir. Bu toplumlarda geçim şekli tarım olup, en geniş anlamda toprağa bağlı bir sınıf ile onu idare ve üretimi tanzim eden bir hâkim veya müdür sınıfından teşekkül ederler. Dolayısıyla burada iki sınıf meydana gelmiş olmaktadır. Birinci sınıf toprak sahipleri, ikinci sınıf da toprağı işleyen, toprak sahiplerinin eline bakan köle sınıfıdır. Ülken'e göre köle sınıfı yukarıda açıklanmış olan mistik zihniyete sahip olduğu halde, üretimi idare eden sınıf da *romantik* zihniyettir. Ancak Ülken romantik kelimesini alışlagelmiş manada kullanmamaktadır. Burada romantik, bir kişilik tipidir. Belirli bir devir edebiyatının veya bir devir yaşayışının tipi olmakla kalmayıp türlü uygarlıklarda ve türlü manzaralarda hep benci (egosantrik) vasfıyla beliren kişidir.²⁴⁵

Bu ikinci aşamanın vasıflarıyla tebellür eden toplumlar, kolaylıkla imparatorluklar halinde örgütlenebilirler. Bu takdirde hâkim ve güçlü olan aile veya bir sınıf tarafından bütün değer düzeni temsil edilir. Ülken, bu tarz topluluğa 30'lu yıllarda Hindistan'ı örnek olarak vermektedir.²⁴⁶

Kişiliğin gelişmesindeki üçüncü evre ise Ülken'e göre, insanın toplum içerisinde tam ve hakiki bağımsızlığından ibaret olan çağdaş evredir. Burada kişilik, nesne ile özne arasında tam bir bitişiklik ve birlik halinde görünmektedir. Bu şekilde görünen insan da her şeyden önce realisttir. Ülken, realist insanın, doğa ve insanların karşılıklı ilişkileri, tam bir gelişmeye elverişli olan toplumlarda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu toplumlarda geçim şekli çiftçilikten, endüstri ve ticaret alanlarına doğru kaymaya başlamıştır. İnsanlar da üretim çevrelerine ayrı ayrı uyum sağladığı gibi aynı zamanda sosyal kuruluşta ve başka kuruluşlarla karşılıklı ilişkilerini düzenlemişlerdir. Orada üretim artık bir sınıfın disiplin ve tahakkümü altında düzenlenen uyumsuz bir faaliyet olmaktan çıkmıştır. Bununla birlikte bu tarz toplumlar doğal şartların esiri olmayıp toplumun tarihsel ve yapısal evrimi, bu doğal şartları geliştirmek veya onlardan faydalanma imkanlarını hazırlar. İşte Ülken'in realist insan dediği tam kişilik numunesi bu toplumların içerisinde ve onların insanın doğal yapısı ile karşılıklı etkileri sonucunda ortaya çıkar.²⁴⁷

Ülken'e göre hakiki kişilik her şeyden önce sorumluluk ve yükümlülük bilincine sahip, özerk ve bağımsızdır. Bu vasıfların gerçekleşebilmesi için mutlaka insanların kendi teşebbüs ve etkinlikleriyle yaşayabilecek; bir sınıf veya zümrenin baskılı yönetiminden kurtulmuş, bununla birlikte doğal veya sınırlı şartların da dar çemberinden tamamen çıkmış olmaları

²⁴⁵ Ülken, *IV*, s. 174-175.

²⁴⁶ Ülken, *IV*, s. 175-176.

²⁴⁷ Ülken, *IV*, s. 176-177.

gerekmektedir. Diğer taraftan hakiki kişilik Ülken'e göre eşitlik ve dayanışma bilincine sahiptir. Yani o başka insanların da kendisi gibi birer kişiliği olduğunu anlayarak onlarla kendi arasındaki ilişkiyi yukarı ile aşağı arasındaki bir bağıllık şeklinde değil ancak özerk bir birleşme şeklinde kabul eder. Hakiki kişilik diğer insanları da kişilik olarak kabul edip onları küçümseyici veya başkasının kendisinden daha büyük biri olması vehmiyle kendi kişiliğini büzücü bir yaklaşımdan uzak olur. Ülken'e göre bu tarz insanların yetişebileceği toplumun, yine aynı şekilde bireylerinin özgür ve dayanışmalı gelişmesine imkân verebilecek şartlarda bir toplum olması gerekir. Ülken bu tarz toplumlara kitabın yazıldığı 1930lu yıllar kaydıyla, Batı Avrupa ve kısmen Kuzey Amerika toplumlarını örnek olarak vermektedir.²⁴⁸

Ülken'in bu yaklaşımları gösteriyor ki özgürlük ve kişilik ile toplum yapısı arasında ciddi bir ilişki vardır. Nitekim aşk ahlakının oluşabilmesi için de aşk ahlakının erlerinden oluşan bir toplum yapısı gerekmektedir.

Bununla birlikte Ülken'e göre insanın özgürlüğü ancak kişi olmakla elde edilebilir. Kişi olmak ise duygululuk bakımından passion (tutku, ihtiras) haline gelmek ve sonsuz, sürekli arzulara sahip olmaktır. Çünkü tutku, ihtiras haline gelen arzu gayesiz ve tatminsiz olmuş, bu şekilde de bir gayeye veya tatmine bağlanan kesintili ve devamsız arzuları aşmıştır. Bedensel arzular, bedensel gayelere bağlıdır ve onların tatminiyle son bulurlar. Toplumsal amaçlar da değer hükümlerine bağlıdır ve onların gerçekleşmesiyle sona ererler. Ancak ihtiras sonsuzdur, hedefleri ve gayeleri kendi içindedir (*autotelique*). Bireyin veya toplumun faydası için değildir. Asla bir tatminle sona ermez. Bu sebeple Ülken'e göre, ruhun kuvveti bedenselliği ve toplumsallığı aşarak ihtiras haline geldiği zaman kişilik kazanır ve içsel özgürlüğe sahip olur. Ruhun özgürlüğü arzuları öldürmekle değil, onları olağanüstü geliştirmekle kazanılır. Ta ki ihtiraslar meydana gelsin ve yüksek hedeflere çevrilip sevgi halini alarak kişilik de kuvvetini buradan alsın. Ülken'e göre eski ve yeni bütün idealist hareketlerin kaynağı ihtirastır. Büyük dinler, büyük ahlak eylemleri, ilim hareketleri, keşifler ve icatlar ihtirasın ve aşkın eseridirler.²⁴⁹

2.2.1.İhtiras

İhtiras, sözlükte “bir şeyi şiddetle arzu etme, ona aşırı derecede tutkun olma, şiddetli ve sonu gelmeyen istek, taşkın arzu, aç gözlülük” gibi manalara gelen “hırs” kökünden türemekte olup aynı anlamları ifade etmektedir. Hırs İslami literatürde genellikle mal, mevki, şöhret, ilim gibi maddi veya manevi imkanları elde etmek ya da daha genel olarak belli bir amacı gerçekleştirme hususunda kişinin bütün benliğini saran tutkular için kullanılır. Görüldüğü gibi

²⁴⁸ Ülken, *IV*, s. 177. Ayrıca yukarıda kişilik ile ilgili kısma bakınız.

²⁴⁹ Ülken, *AA*, s. xxxiv.

ihtirasın olumlu ve olumsuz manaları bulunmaktadır. Zaten İslami literatürde de hırsın iyiliği ve kötülüğü nesnesine yani yöneldiği nesnesine göre değişmektedir. Ancak genel kullanımına bakıldığında kötü manalara delalet ettiği ifade edilmektedir.²⁵⁰

Yukarıda ihtiras kavramı kısmen açıklanmıştı ve Ülken'in aşk ahlakının temelini oluşturduğu ve sık sık kitabında da geçtiği belirtilmişti. Yine aşk ahlakını açıklarken yer yer ihtiras kavramına değinilecektir. Öncelikle şunu belirtelim ki Ülken'in aşk ahlakına ihtiras ahlakı da denilebilir. Aşk, tutku, ihtiras Ülken'de birbirine yakın manaları ifade etmektedir. Ülken *Aşk Ahlakı*'nın girişinde ihtirası şu şekilde tanımlamaktadır: “İhtiras, ruhun bir konuya kulluğu değil, tam tersine bütün kudretinin bir konu üzerinde yoğunlaşması, zekâ ve iradesinin en şiddetli, en yoğun bir hal alması demektir; buhranlı yaş çağlarında safha kişiliğin kurulması, orijinali yaratma gücünün doğması demektir.”²⁵¹

Ülken'e göre yukarıda hipersosyal evre olarak açıklanan evre ruhun, boşheyecanlılık/organik bilinç ve durdurma/ket vurma/sosyal bilinç evrelerinin aşılmasıyla oluşan hipersosyal bilinç/kişilik bilinci evresinde tebarüz eden ihtiras evresidir.²⁵² Bu üçüncü evre, kişilik evresi olup ruhun üç yetisinin gelişmesine imkân vermektedir. Bu üç yeti ise irade, zekâ ve ihtirastır.²⁵³ Zekâ ve iradeye paralel olarak ihtirasların gelişmesi kişiliğe özel rengini vermektedir. Şöyle ki, Ülken'e göre her kişilik bir ihtirasın disiplini altına girmektedir. Bundan dolayı kişiliklerin incelenmesinde ihtirasların incelemesi büyük önem arz etmektedir.²⁵⁴

Ülken, ihtirasları belli açılardan incelemektedir. Buna göre öncelikle ihtirasları tam kavrayabilmek için onların ne olmadığına dikkat çekmek gerekmektedir.

2.2.1.1. İhtiras Ne Değildir?

2.2.2.1.1. İhtiras Heyecan Değildir

Ülken'e göre ihtiras, heyecandan şiddet ve süresi bakımından farklıdır. Heyecanlar devamsız ve şiddetli olmasına karşın ihtiras devamlı ve ağırdır. Bazı şiddetli heyecanlara yanlış olarak ihtiras denilmektedir. Zaman zaman her devamlı ihtiraslara heyecanlar eşlik etse de ihtiraslar heyecanlardan ayrılmalıdır.²⁵⁵

²⁵⁰ Mustafa Çağrı, “Hırs”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII, s. 383,384.

²⁵¹ Ülken, AA, s. xxxv.

²⁵² Ülken, AA, s. 212.

²⁵³ Ülken, AA, s. 213.

²⁵⁴ Ülken, AA, s. 214.

²⁵⁵ Ülken, AA, s. 215.

2.2.2.1.2. İhtiras His Değildir

İhtiraslar dinamikken hisler statiktir. İhtiraslar bir konu üzerine yoğunlaşırlarken hisler için aynı durum söz konusu değildir. Konu açısından hisler yaygındırlar. İhtiraslarda sınırlandırma yetisi vardır ancak hislerde başka duygu halleri ve başka hislerle barışık olma durumu vardır. Baskın olan bir ihtiras başka ihtirasları hatta basit eğilimleri yener ve siler. Ülken, ihtirasın bu durumunu feodalleri kaldıran monarkın hüküm sürmesine benzetmektedir.²⁵⁶

2.2.2.1.3. İhtiras Alışkanlık Değildir

Ülken, ihtirasların, meleke ve alışkanlıkların ruhun yoğunlaşmasını sağladığını ifade etmekle birlikte ihtirasların duygu hayatına ait eylemler olduklarını, alışkanlıkların ve melekelerin ise zihinsel eylemler olduklarını ifade etmektedir. Ayrıca Ülken'e göre ihtirasların kuruluşunda alışkanlıkların büyük rolü vardır.²⁵⁷

2.2.2.1.4. İhtiras Düşkünlük Değildir

Eğer ruh, nesnesinin kulu oluyorsa orada ihtiras değil düşkünlük vardır. Ülken'e göre ihtiras ile düşkünlüğün, bağımlılığın birbirinden ayrılması gerekmektedir. O eskilerin, ihtirası (*passion*) düşkünlükle, alışkanlıkla, heyecanla karıştırdıklarını ifade etmektedir. Halbuki bütün bunlarda ruh bir konuya kul olmuş, onun hükmü altına girmiştir. Ülken'e göre bizim, arzularımızı, ruhumuzun kuvvetini bir hedefte odaklaştırarak onu elde etmeye çalışacağımız yerde bu hedef arzularımızı hapseder, bize rağmen bizi kendine bağlarsa bu tutku değil düşkünlük olur. Düşkünlük, arzuların ya bedene ya da topluma esir olması demektir. Tutkunluk ise arzularımızın sonsuz tabiatı kendine konu yapması, bütün kuvvetini bu konu/nesne üzerinde kutuplaştırması demektir. Böyle bir kutuplaştırma, nesnenin bir araç olarak gerçekleştirilmesi değil sırf kendisi için, gayesi kendi içerisinde olarak gerçekleştirilmesidir.²⁵⁸

Sanat, ilim, spor, teknik, keşif, icat, araştırma, siyasi etki, ahlak mücadelesi vs. gibi ihtiraslar yaratıcı ve aktif ruhsal faaliyetlerdir. Bunlarda ruhsal hayat tek konu üzerine toplanmış, yoğunlaşmış, şiddet kazanmış ve bundan dolayı da etki gücünü artırmıştır. Ülken'e göre bu tarz ihtiraslara sahip olanların bunlardan kurtulmaya çalışmak şöyle dursun, bu sayede iradeleri ve zekâları gelişmektedir. Bununla birlikte orta seviye insanların da ihtirasları vardır: Koleksiyon, spor, bahçıvanlık, çiçek yetiştirme vs. Bu tarz ihtiraslar da yetkinleştikçe, kuvvetlendikçe üstün seviyeler kazanmakta ve büyük adamların yaratıcılığını halini almaktadır.

²⁵⁶ Ülken, AA, s. 215.

²⁵⁷ Ülken, AA, s. 216.

²⁵⁸ Ülken, AA, s. xxxv.

Ancak ihtiraslar ruh-beden çöküntüsüne sebep olarak kişilik çözülmesi halini alırsa ihtiras olmaktan çıkarak düşkünlük halini almaktadır. Örnek vermek gerekirse okumak ve düşünmek tutkusu bibliyomani halini alarak sadece kitap toplama ya da fikir toplama, malumatfuruşluk derecesine düşerse düşkünlük halini almaktadır.²⁵⁹ Her düşkünlük Ülken'e göre bir mahkumluktur: Kumar, içki, siyaset ve söz düşkünlüğü gibi. Fakat Ülken'e göre her tutku hakimiyettir: Hakikat, ahlak, siyaset, sanat tutkuları gibi. Tutkunluk ancak tatminle sona ermeyen, sınırı olmayan hedeflere çevrilir. Çünkü zaten ihtirasın, tutkunun kendisi sonsuz arzudur. Ve ihtiras, tikel bir madde ve sınırlı bir nesneye çevrildiği zaman bitmezlik vasfını kaybederek düşkünlük halini alır. Ruh düşkünlük halinde kendi acizliğinin kölesidir. Ülken, ruhun ancak tutkunluk halinde faal ve yaratıcı olacağını hem ortama karşı özgürlük kazanıp hem de yeni bir gerçek olacağını, varlığın yeni bir görünüşü derecesine yükseleceğini ifade etmektedir. "Çünkü tutku ve kişilik halinde ruh ne maddenin ne toplumun kanunlarına bağlıdır; başlı başına bir alemdir. Ve ancak kendi kaderine, kendi kanunlarına bağlıdır."²⁶⁰ Ruh, ihtiras ve kişilik halini aldığı zaman sonsuz tabiat içerisinde yeni bir gerçek olup oluş halindeki birliği tamamlayan bir unsur haline gelir. Öylesine ki, doğa tutku ile sırlarını insana açar ve birlik ancak ihtiras ile tamam olur. Ülken'e göre ihtiras ile insan birliği yakalar çünkü ihtiras iledir ki vücudun bütün arzuları tek bir nesne üzerine odaklanabilsin. Sadece ihtiras iledir ki amaçlar bizatihi amaç olsun ve başka amaçlar için araç haline gelerek değerini kaybetmesin.

2.2.2.1.5. İhtiras Eğilim Değildir

Ülken'e göre ihtiraslar bir bakımdan eğilime benzerler hatta ihtirasın kaynağında daima bir eğilim vardır. Ancak birçok eğilim bir arada bulunabildiği halde bir ihtiras başka bir ihtirasla bağdaşamaz. Çocuklukta aynı zamanda uyanan birçok eğilim arasında birlikte gelişme ve yarışma olduktan sonra bunlardan biri ötekileri yenebilir, hatta bütün eğilimleri gölgede bırakarak tek başına insana hâkim olabilir. İşte bu durumda eğilim, ihtiras halini almış demektir. Eğer eğilimler ileri yaşlara kadar aynı oranda ilerler ve birisi ihtiras halini almazsa bireyin ruhsal hayatı bölünecektir.²⁶¹

2.2.1.2. İhtirasın Vasıfları

İhtirasın birinci vasfı *sürekliliktir*. Ülken, ihtirasın, her şeyden önce sürekli olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ihtiras, belirli bir hedefe vardıktan sonra sona ermez.²⁶²

²⁵⁹ Ülken, AA, s. 216-217.

²⁶⁰ Ülken, AA, s. xxxv.

²⁶¹ Ülken, AA, s. 217-218.

²⁶² Ülken, AA, s. 218.

İkinci olarak *gayesi kendindeliktir (Autotelique)*. İhtiraslar sürekli olduklarından yani belirli bir hedefe vardıldıktan sonra sona ermediklerinden dolayı onlara gayesi kendinde olan arzu demek gerekmektedir.²⁶³ İhtiraslar vasıta değeri değil, gaye değerlidir. Herhangi bir gaye için araç olamazlar. Örneğin bilgi, düşünme ihtirası ancak düşünmek içindir. Herhangi bir gayeye binaen, örneğin para kazanmak, bilgili görünmek, toplumu ıslah etmek vs. sebepler için değildir. Bilgi ihtiraslısına, “bilgiyi neden istiyorsun” diye sorulacak olsa o şöyle cevap verecektir: “Bilgiyi bilgi için istiyorum. Yani bilgi ile ulaşmak istediğim hiçbir gaye yoktur. Bilgiyi sırf bilgi olduğu için arıyorum.” Bu nedenle normal insanlar, dışarıdan baktıklarında bu cevaplar onlar için şaşırtıcı olabilir. Çünkü orta seviye insanların her hareketi gayeli olduğu için bu tarz soruların cevapları onlara göre düz olmalıdır. Ancak ihtiraslının eylemleri gayesiz/gayesi kendi içinde olduğu için anlamsız gibi gözükecektir.²⁶⁴

Üçüncü olarak *sonsuzluktur*. Ülken’e göre ihtiras sahibi kendi ruhsal eğiliminin asla sona ermeyeceği kanısındadır. Bundan dolayı ihtiras sonsuzdur. İhtiraslar gayesiz olduklarından dolayı insanda sonsuzluk bilinci doğurmaktadır. Ülken’e göre sonsuzluk bilinci ihtirasla doğduktan sonra ruhsal hayatın temeli halini almaktadır. Bu şekilde düşünce ve hayal gücünün sonsuzluğu ile uyumaktadır.²⁶⁵

Dördüncü olarak *fayda gütmeliktir*. İhtiraslar herhangi bir gaye için vasıta olmadıkları için fayda gütmelidirler. Çünkü bütün eğilimler belirli bir hedefe karşı ilgiden doğmaktadır. Bu hedefe ulaşma tatmini eğilimlerin faydasıdır. İhtiraslar ise tatminle sona ermedikleri için fayda endişesinden de âridirler.²⁶⁶

2.2.1.3. İhtirasın Hedeflerine Göre Tasnifi

Ülken ihtirasları konu/mevzu/nesnelere göre tasnif etmektedir. Hem ihtirasın gayesiz olduğunu hem de ihtirasların hedefleri olduğu zikredildi. Burada bir çelişki yok mu? Aşağıda verilen örneklere bakılırsa ihtiraslı, ihtirasının nesnesini tamamen hiç elde etmemiştir. Hayatı hep onu elde etmek için, onu peşinden kovalayarak geçmiştir. Öyleyse dikkatli düşününce burada bir çelişkinin olmadığı görülecektir.

İhtirasların bir kısmı ilahi hedeflere yöneliktir. Ülken bunlara *dini ihtiraslar* demektedir. Burada Tanrı ihtirasın nesnesidir. Ülken bu tarz ihtirasa, Hz. Hüseyin, Buddha, Hallacı Mansur, Bayezid Bestami, Nesimi gibi isimleri örnek vermektedir. Burada özne, dini nesne olan Tanrı içinde erimektedir. Bundan dolayı mistiklerde gaye Tanrı ile birleşmek ve Tanrı’dan ibaret

²⁶³ Ülken, AA, s. 218.

²⁶⁴ Ülken, AA, s. 231.

²⁶⁵ Ülken, AA, s. 218.

²⁶⁶ Ülken, AA, s. 218.

kalmaktır.²⁶⁷ Bir kısım ihtiraslar da dini-siyasi hedeflere yöneliktir. İlahi gayeyi yeryüzünde gerçekleştirmeye çalışırlar: Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa gibi. Bir kısmı doğrudan siyasi hedeflere yöneliktir: İskender, Sezar, Fatih, Yavuz vs. gibi. Bir kısmı da inkılap ve toplumsal reform idealine çevrilmiştir: Concordet, Danton, Atatürk gibi. İhtirasların bir kısmı da tabiata ve keşiflere yöneliktir: Arşimet, Pascal, Lavoisier gibi. Bir kısmı tabiattan yeni terkipler oluşturmaya, icatlara çevrilmiştir: Marconi, Edison, Stephenson gibi. Bir kısmı düşünceye ve ruha çevrilmiştir: Sokrates, Bruno, Descartes, Kant gibi. Bir kısmı da içsel sanatlarla yöneliktir: Fuzuli, Petrarca, Hafız, Goethe, Mevlâna gibi. Bir kısmı maceraya, bilinmez ülkeyi aramaya çevrilmiştir: Kolomb, Marco Polo, Vasco de Gama gibi. Bir kısmı da cinsi alakaya çevrilmiştir: Don Juan, Casanova gibi. Ülken'e göre tutkuların eski masallar ve mitolojiler içerisindeki örnekleri de dikkat çekmektedir. Herakles, Dionysos, Oedipus, Enea, Deli Dumrul, Tepegöz, Koroğlu, Gılgamış gibi. Ülken, bu sonuncu örneklerin, hikayelerinin ölmezliği, aramanın bitmez tükenmez macerası olduğu için ihtirasa en uygun örnekler olduklarını belirtmektedir.²⁶⁸

2.2.1.3.1.Hedeflerine Göre İhtiras Çeşitlerinin Ortak Noktaları

Öncelikle ihtiraslar, *nesneye (obje) bağlanma* konusunda bütün nevilerinde ortaktır. Ülken'e göre, kendinden geçerek nesneye kendini bırakmaktan ibaret olan bu hale *vecd (extase)* de denilebilir. İhtirasta öznenin nesneye kendini vermesi bilinçli ve istençli olarak gerçekleşir. Özne ve nesnenin bu bağlantısı öznenin kendini nesne için feda etmesi şeklini alarak, bütün ihtiraslarda az veya çok nefsinin feda etme özelliği ortaya çıkmaktadır. Ülken'e göre *passionlar*, kendini feda etme vasfından dolayı ahlakın temeli olma imkanına sahiptirler.²⁶⁹

Yukarıda değinilen Ülken'in dini ihtiras ile bununla birlikte vecd anlayışının, ihtiras olarak kabul edilmesi ve aynı zamanda Ülken'in birçok kitabının birçok yerinde mistik ruh halinin, vecdin, kendinden geçmenin eleştirilmesi bir çelişki görünümü arz etmektedir. Ancak Ülken'in mistik hikmetteki vecd anlayışını eleştirme sebebi, bu vecd ile bireyin gerçeklik duygusundan uzaklaşması olayıdır.²⁷⁰ Burada, her ne kadar Ülken'in ahlak anlayışı ihtiras üzerine kurulu olsa da Ülken'in, ahlakını her ihtiras üzerine bina etmediğini belirtmemiz gerekir. Ülken'de ihtiras gerçekle idealin birleşmesiyle anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla Ülken'in ahlak anlayışının üzerine oturduğu ihtirasın dini ihtirasa dolaylı yoldan bağlantısı olsa da doğrudan bağlantılı olmadığını söyleyebiliriz. Şunu da ilave edelim ki Ülken, aşk ahlakında kişiliğin mutlak varlık içerisinde erimediğini ifade etmektedir. Aşk ahlakında

²⁶⁷ Ülken'e göre panteizm de teori haline gelmeden önce dini ihtirastan kaynaklanan bir ruh halidir. Bkz. Ülken, AA, s. 220.

²⁶⁸ Ülken, AA, s. 220-221.

²⁶⁹ Ülken, AA, s. 221.

²⁷⁰ Ülken, AA, s. 242.

kişiliğin sonsuz hedefi, tabiat, tabiatüstü ve insanlıktır.²⁷¹ Yani aşk ahlakının merkeze aldığı ihtiras, insanlık ihtirasıdır ki Ülken'in de zaten ulaşmak istediği hedef budur.

İkincil olarak, Ülken'e göre, ihtiraslarda *ideal varlığın* merkeze alınması dikkat çekmektedir. Buna göre her tutku, nesnesini az veya çok idealleştirmektedir. Bundan dolayı Ülken, her *passionun* bir *idealleştirme çabası* olduğunu ifade etmektedir.²⁷²

Üçüncül olarak da ihtiraslardaki idealler tamamen soyut ve hareketsiz değildir. Hemen hareket ve eylem halini almaya yönelirler. Nitekim Ülken'e göre eylem (action) ahlakın merkezindedir.²⁷³ Nitekim o eyleme geçmeyen teoriyi olumsuzlamaktadır.²⁷⁴ Kuran-ı Kerim'de geçen şu ayete sıklıkla atıf yapmaktadır: “Yapmayacağınız şeyi niçin söylersiniz?”²⁷⁵

2.2.1.4. İhtiras ve Ruh İlişkisi

Ülken'e göre ihtiras, ruhun beden ve toplumdan kurtulmasıdır. Ruh ise bir gerçektir. Öyleyse onu eşyayı görür gibi görmek gerekir. Madem ki hakikat birliktedir ve ruh birliği tamamlayan bir aynadır, o halde ruh en görünen, en açık olan hakikattir. Ancak öyle bir ruh ki ihtiraslarıyla, tutkularıyla kişileşmiş bir ruhtur. Kendi kendisine dayanan, özerk, kendisinden başka hesap verme mercii olmayan bir ruhtur.

Ülken ruhu eşya gibi görmektedir. Bu da demektir ki Ülken, ruhu anlama noktasında bilinmezci değildir. O açıkça görüldüğü gibi ruhu anlama noktasında mistisizmden ve agnostisizmden de ayrılmaktadır. Ruhu eşya gibi algılamak demek daima aydınlığa ve açıklığa doğru gitmektir. Bu doğrultuda ona göre aydınlıktan kaçan, bilinmezden sırlardan medet umanlar hakikat için kaybolmuş olanlardır. Ona göre alem belirsizlikten, bilinmezcilikten aydınlığa doğru gitmekte her şey daha açıkça görülme yönünde gelişmektedir. Buna göre artık düşüncenin odak noktası mistik düşünce olamaz. Gittikçe daha mantıki ve daha açık hakikatin içinde ahlakı, sanatı, ilmi ve teknik çalışmayı toplayan rasyonel düşünce, düşüncenin mihveridir.²⁷⁶

Ülken'e göre, ruhun gücü ihtiras ile eyleme geçecektir. Ahlak toplumda gerçekleşerek siyasete ulaşacaktır. Ülken'in aşk ahlakında ihtiras, yerine getirilmeyecek ve tutulmayacak sözleri ortadan kaldıracaktır. Çünkü ihtiras halinde kişi sadece ihtirasının nesnesini isteyecek ve bu uğurda bütün çabasını sarf edecek, ruhun tasavvurunu gerçekliğe kavuşturacaktır.

²⁷¹ Ülken, AA, s. 242.

²⁷² Ülken, AA, s. 221.

²⁷³ Ülken, AA, s. 221.

²⁷⁴ Ülken, AA, s. xxxı.

²⁷⁵ Saf 61/2. Ayrıca bkz. Ülken, AA, s. 117, 293.

²⁷⁶ Ülken, AA, s. xxxvi.

Böylece teori ile pratik birleşmiş olacaktır. İhtirasla fikir insanı eyleme geçecek, eylem de mutlaka fikirden kuvvet alacaktır.²⁷⁷

2.2.2. İnsan (Ruh ve Beden), Madde ile Mana Birliği

Ülken'in aşk ahlakı ruh ve bedenden müteşekkil olan insan anlayışına dayanır. Ruh ve beden insanın hem ideal hem de gerçek boyutunu temsil etmektedir. Ülken'in insanı hayalperest yani hep hayallerle yaşayan, gerçeklikten kopmuş bir insan tipi değildir. Aynı zamanda tamamen gerçekliğe bağlı, determinizmin içerisinde sıkışmış bir insan tipi de değildir. Onun insanını gerçekliğin sınırlarında, sonsuzun peşinden giden insandır diye tanımlamak en doğrusudur.

Ülken'e göre insan evvela ahlaki bir varlıktır. Ahlakilik ise bireyin eylemleri aracılığıyla toplumsallaşması, parçanın kişilik halinde bütüne açılması demektir. İnsan bedeniyle insan değildir. Öğretileri veya hayalleriyle de insan değildir. Ülken'in insanı doymak bilmeyen bir eylem (*action*) kaynağı olan ihtirasından kurulmuş kişiliğiyle insandır. Onun insanı, sonsuz bir ruh ve beden gücüdür. Zira ona göre ruhsuz bir bedenin büyüüp yetişmesi, düşkünlüklerin dizginini salıvermektir.²⁷⁸

Ülken'e göre ruhun mutlak özgürlüğü arzuların sonsuz olması iledir çünkü bedensel veya toplumsal arzular gibi sonlu arzular düşkünlüğe yol açarlar.. Bu tarz arzular tatminle son buldukları için heyecansaldırlar. İhtiras gibi sonsuz değildirler. Tatminle sona ererler. Ancak Ülken'e göre arzuları tamamen öldürmek gerekmemektedir. Ülken bu manada "eskileri", aşağı arzuları hapsederek, ruhu bir zindan mahkûmu haline getirdikleri için eleştirir.²⁷⁹ Arzuları öldürmek meselesinde her ne kadar aklımıza hemen tasavvufi cereyanlar gelse de Ülken'in yaptığı bu tarz açıklamaya layık olanlar daha çok ruhbanlar ve bu doğrultuda düşünenlerdir. Tasavvufî anlamda arzuları öldürmekten ziyade arzuları terbiye etmek anlayışı vardır. Her ne kadar uçlarda olan tasavvufi akımlar olsa bile genel olarak İslam geleneğindeki tasavvuf anlayışının ana hattına bakacak olursak, en basitinden mürşitler evlenirler, müritlerini de evlendirirler. Tamamen hayattan el etek çekmezler. Aksine onlar toplumun içerisinde olup topluma yön veren şahsiyetlerdir. Nitekim Ülken'in *Aşk Ahlakı* 'nda arzuları tamamen öldürmek eleştirilse de Ülken de arzuların terbiye edilmesi görüşündedir. O bu manada şöyle söylemektedir:

"Hazlarına kul olmak düşkünlüktür. Kendinizi düşkünlükten kurtarınız! Haz bizi aşka götüren yol ise de haz bizi hakka götüren hayal ise de ona kul olmak aşkı öldürmek ve hakka gözlerini kapamaktır. Haz

²⁷⁷ Ülken, AA, s. xxxvii.

²⁷⁸ Ülken, AA, s. 1.

²⁷⁹ Ülken, AA, s. 2.

veren şeylerden zevk alınız ancak onlara ram olmayınız. Haz veren şeyleri sevincinizin ve sevginizin hizmetçisi gibi kullanınız ama onlara asla kendinizi kaptırmayınız.”²⁸⁰

Ülken’e göre yalnız madde yoktur. Hem yalnız maddeyi savunanları hem de ruhun varlığını inkâr edenleri Ülken şiddetle tenkit etmektedir. Maddeyi bütün bir bilinemezliği içerisinde topluma hakikat diye telkin etmenin, toplumu yeni bir hayaller dünyası içerisine atmaktan ve yeni bir puta taptırmaktan başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Ona göre hakikat, madde gibi hayatı ve ruhu da içine alan *birlikte ve tabiattadır*.²⁸¹

Ülken “kendinize bakınız!”²⁸² diyerek aşk ahlakına ulaşmanın insanın kendisine bakmasıyla gerçekleşeceğini savunmaktadır. Çünkü orada alemin küçük bir nüshası görülecektir. Orada unsurların birleşimi, tabiatın kanunları, hayatın büyüyüp gelişmesi, toplumun değerleri ve değişimleri bulunacaktır. İnsan kendine baktıkça, bakışını derinlere götürdükçe, kendisinde birleşen bu alemlerin aşama aşama sınırlarının açıldığını fark edecektir. Ancak her ne kadar bu unsurlar insanın içerisinde barınsa, onun kişiliğinin teşekkülünde aktif rol oynasa da insanın kişiliği tamamen bunlardan ibaret değildir. Daha derinlerde görülecektir ki insan, bütün bu unsurların bittiği yerde başlamaktadır. O derinlikte sonsuz bir hazine bulunmaktadır. Doymak bilmeyen ihtiraslar, kuvvetini o hazineden, o derinlikten almaktadır. İnsanı ölümlü yapan ve esir eden onun bedensel yapısıdır. İnsana ebediliğin ve özgürlüğün zevkini verecek olanlar ise bedensel arzuların ve hayallerin üstüne yükselen, tatmin olmayan sonsuz arzuları yani ihtirasları, tutkuları, *passion*larıdır.²⁸³

Ülken, ihtirasları açıklarken Spinoza’dan bazı alıntılar yapmaktadır. Yaptığı bu alıntılar Spinoza’nın Etika kitabının üçüncü ve dördüncü bölümlerindendir. Bu alıntıların ortak özellikleri *passion*larla ilgili olmalarıdır.²⁸⁴ Bu alıntılarla ilgili dikkat çeken husus Ülken’in *passion*ların birbirini aşarak yükselmesi konusunda Spinoza ile aynı kanaatte olduğudur. Spinoza’dan ayrıldığı taraf ise, Spinoza’nın, insanın birbirine rakip *passion*larından kötülük doğduğu halde, “akıl düsturuna göre” *passion*ların birbiriyle uyuştukları düşüncesidir.²⁸⁵

Buna göre, *passion*ları ve sevgiyi fenomenolojik metotla “saf duygu fenomenleri” halinde görmektedir. Ülken, ampirik veriler dışında öz olarak anladığı bu duygu fenomenlerini değerlerin temeli saymaktadır. Ülken’e göre, Spinoza’nın anladığı gibi akıl, bu mertebeler dışında tarafsız bir ölçü veya bir hakem değil, mertebelerin ulaştığı zirve, değerler piramidinde

²⁸⁰ Ülken, AA, s. 31.

²⁸¹ Ülken, AA, s. 4.

²⁸² Ülken, AA, s. 6.

²⁸³ Ülken, AA, s. 7.

²⁸⁴ Ülken, AA, s. 7-11. Ayrıca bkz. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay. Ankara, 2011, s. 129, 163, 164, 188, 240, 242. *Aşk Ahlakı*’nda yanlışlıkla Önerme XXII olarak geçen önermenin aslı Etika’da s. 188’deki Önerme XXVIII’tür.

²⁸⁵ Ülken, AA, s. 11.

“evrensel”e, aydınlığa ve insanlığa doğru yükselişin hedefidir. Akla uygun düşünmek, evrensel düşünmek ise bundan dolayı *passion*ların sonsuza, evrensele çevrilen eğitiminden geçerek değerler hiyerarşisinin zirvesinde evrenseli bulmak demektir.²⁸⁶ Bu doğrultuda Ülken’in evrensellik ve insaniyet/insanlık kavramlarının üzerinde durmasının amacı “*İnsani Vatanseverlik*”tir. Bu konuyu ileride açıklanacaktır.

Ülken, ortak duyunun (*sens commun*/ sağduyu) akli ile *passion*ların yücelmesinden ve “ideal sevgisine” yükselmesinden doğan akli birbirinden ayırmaktadır. İlmin, sanatın, tekniğin, insani ahlakın hedefi olan “akıl” bu ikincisidir. Ülken buna, “bulanık”tan aydına, karmaşıktan basite, özelden evrensele doğru yükseliş halindeki evrim demektedir. Ülken duyguların evrimsel süreçle geliştiğini düşünmektedir. Bu evrimsel süreç de art arda iki büyük aşamadan oluşmaktadır. “İntibaksız heyecanlılık/boş heyecanlılık(*emotive*)” ve “ketvurma/durdurma(*inhibition*)” evreleri. Ülken’e göre insanlık tarihinde *passion*ların yücelmesi, akıl ve irade yetilerinin kurulması bu evrelerin sonucundadır.²⁸⁷

2.2.2.1. Akıl ve İradenin Doğuşu: Boşheyecanlılık ve Durdurma veya Birey ve Toplum İlişkisi

Yukarıda Ülken’in insani ruhun ilerlemesi konusunda karşılıklı etki teorisinden bahsetmiştik. Buna göre insani ruhun ilerlemesi ne biyolojik ne de sosyolojik etkenlerin sonucu veya ürünü olup, “organizma” yani insan ile “toplum”un karşılıklı etkisinden doğan yeni bir olgular zincirinden ibarettir. İki zorunluluk aleminin arasındaki karşılıklı etkiler ve tepkiler süreci hayvan bilincinden ilerlemiş insan ruhunu çıkarmıştır.²⁸⁸ Ülken’e göre hayal gücü ve iradenin kuruluşu sırasıyla boşheyecanlılık ve durdurma süreçlerinin ürünüdür ve bu süreçler de yukarıda belirtildiği gibi evrimseldirler.

Bu evreler yani boşheyecanlılık ve durdurma evreleri birey ile toplumun, beden ile toplumun karşılıklı etkilerinden kaynaklanır. Bu aşamaları açıklamadan önce Ülken’in birey ile toplum ilişkilerinde dair düşüncelerine kısaca yer vermek faydalı olacaktır. Ülken’e göre beden ve toplum birbirine zıt iki alemdir. Varlığın bütünü içerisinde bakılınca iki unsur, yalnız başlarına alınırlarsa iki düşman ve çarpışan iki kuvvettir. Nitekim Ülken’e göre madde ile hayat bütün içinde iki tamamlayıcı unsur, fakat tek başlarına ise iki rakip kuvvettir. Madde tembel kalmak ister, hayat ise değişir ve çoğalır. Madde parçalanır, hayat nesillerde sürer gider. Madde

²⁸⁶ Ülken, AA, s. 11.

²⁸⁷ Ülken, AA, s. 11, 12.

²⁸⁸ Ülken, IV, s. 124.

her zaman aynı halde kalır, hayat ise gelişir, büyür ve ölür. Barutla ateş gibi, geceyle güneş gibi, alemlerin zıtlığı en fazla insan yapısıyla toplum arasında kendini gösterir.²⁸⁹

Bedensel yapı, iştahlardan ve onların doyurulmasından ibaret bir düzendir. Toplum ise, bir kısım eğilimleri geliştiren, bir kısmını yasaklayan bir baskıdır. Beden arzudur, toplum ise arzuyu durdurmadır. Beden doyum ve tatmindir, toplum emirdir. Bedenin bazı meyilleri vardır, toplum onları yasak ettiği halde birey onları icra eder. Bazı eğilimler de vardır ki toplum onların yapılmasını durdurur. Özetle, birey, toplumun emirler ve yasaklardan ibaret olan “baskı”sına kendi düzenini uydurmaz. Ya toplum baskısı bedenin “düzen”ini bozarak arzular ve hayallerde buhran doğuracak ve bundan marazi yani hastalıklı bilinç çıkacak ya da bedenin düzeni toplum baskısına uymadığı için sahte bir hayat doğuracaktır. Bu ikinci halde ya bireyin sükununa zıt gelen toplumun emirleri sanki yapılmış gibi görünecek ya da yasak olmasına rağmen, bedenin durdurmadığı eğilimler sanki yapılmamış gibi görünecektir. Sosyal görevin ağırlığı bireyi ya buhrana ya da firara götürecektir. Sosyal haramların şiddeti, iştahlar ve içgüdüleri ya ihtilale ya da gizli tatmine yönlendirecektir. Bütün bu bireyle toplumun zıtlığından doğan buhranlar, daha ağır bir hastalık olan “yalan”ı doğuracaktır.²⁹⁰ Bu şekilde hastalıklı bilincin doğmasıyla birlikte, doğru geliştiği takdirde sağlıklı bilinci de doğuran beden ile toplum ilişkisindeki iki süreci daha yakından incelemek açıklayıcı olacaktır.²⁹¹

2.2.2.1.1. Boşheyecanlılık (*Emotive*)

Boşheyecanlılık evresi hayal gücü yetisinin ortaya çıktığı evredir. Ülken bunu ispatlarken öncelikle hayvan organizmasını incelemektedir. Hayvan organizması ile doğal çevre arasındaki “tepki-uyum” ilişkisi biyo-psikolojik iki süreci meydana getirmiştir: Heyecan ve ilgi.²⁹² Hayvan, içgüdülerinin gelişmesi sırasında çevresine çeşitli ilgilerle bağlıdır. Her ilgi ise bir heyecan uyandırır. İlgi-heyecan doğuran her konu hayvan için anlamlı bir konudur. Ülken buna cinsi hayal (*image generique*) demektedir. Hayvan ve çocukta jenerik hayaller, ilgi ve heyecan gibi kesintilidir ve tatminle sona erer. Ancak devamlı bir heyecan olan ve dış uyarım olmadan veya orantısız bir derecede var iken önceki heyecanın tepkilerini doğurmak yeteneğinden ibaret bulunan boşheyecanlılık, bizde ilgi ve heyecanın uyandırdığı eşya anlamını, yani jenerik hayali, dış uyarım olmadığı halde doğurmak gücündedir. Ülken’e göre hayal gücünün bu başlangıç şekli, faydalı ve heyecansal olan ilkel insan ve çocuğun hayal gücüdür.²⁹³

²⁸⁹ Ülken, AA, s. 51.

²⁹⁰ Ülken, AA, s. 52.

²⁹¹ Ülken, AA, s. 52.

²⁹² Ülken, IV, s. 124.

²⁹³ Ülken, IV, s. 124.

Boşheyecanlılık, heyecanı doğuracak dış uyarım olmadığı halde bu heyecan uyumsuzluğuna sahip olma halidir. Dolayısıyla devam eden bir heyecan ya da en önemsiz dış uyarımlar karşısında aşırı tepkiler verme kabiliyetidir denilebilir.²⁹⁴ Ülken, boşheyecanlılığın çocukta ve ilkel insanda sosyal çevrenin uyarımı ürünü olduğunu ifade etmektedir. Buna göre toplum hayatı doğa hayatından tamamen farklı farklıdır. Toplum, organizmada birçok heyecanları durdurmaya, birçok arzuları ortadan kaldırmaya veya hedefini değiştirmeye ve birçok güdüsel hareketleri saklamaya zorlar. Buna karşı yine toplum bazı eğilimleri çok geliştirir, bazı içgüdü ve eğilimleri de kırbaçlar.²⁹⁵

Ülken boşheyecanlılığı şu örnekle açıklamaktadır: Kendisine ilaç içirmeye çalıştığımız vakit bize karşı direnmek için bir takım bocalamalar yapan ve tepkiler veren çocuğun durumu adeta boşheyecanlılıktır. İlaç içmeye alışan ve onu biz karışmaksızın yapan çocuğun hali ise “durdurma”lardan doğmaktadır.²⁹⁶

2.2.2.1.2. Durdurma (*Inhibition*)

Genel olarak durdurma, belirli uyarımlar karşısında belirli tepkiler yapmak, bir kısım tepkilerini istediği zaman hapsetmek, heyecan ve anlamı olan hayalleri çağırmak ve aralarında ilişki kurmak kabiliyetidir.²⁹⁷ İnsanda durdurma, içgüdüleri, heyecan ve eğilimleri hapsetmek hatta saklamak imkanını sağladığı için adeta bir su bendi, bir akıntı barajı görevi görmektedir. Kökleri insan yapısının içgüdü ve heyecanlarında olan fakat boşheyecanlılığın devamlı bir hale koymuş olduğu hayal gücü, durdurmanın duvarları arkasında durmadan tüketilmediği için, gittikçe zenginleşen bir hazine, bir biriktirici vücuda getirmektedir. Ülken’e göre durdurmanın en önemli eseri hayal gücünü faydacı ve heyecansal şeklinden çıkararak gittikçe entelektüelleşmesi ve yükselmesidir.²⁹⁸

Durdurma, insanın bedensel yapısına, organizmasına hâkim olması, nitelik olarak yüksek eğilimlerini aşağı eğilimlerine tercih etmesi ve karar vermesi, iki içgüdü arasında savaş yaparak birisini hâkim kılma imkanlarını hazırladığı için durdurmanın ikinci büyük eseri de iradedir.²⁹⁹ Yani Ülken’e göre hayal gücü, boşheyecanlılık evresinde, hayal gücünün gelişmesi ve iradenin oluşması da ikinci evre olan durdurma evresinde ortaya çıkmaktadır.

²⁹⁴ Ülken, *IV*, s. 125.

²⁹⁵ Ülken, *IV*, s. 125.

²⁹⁶ Ülken, *IV*, s. 125.

²⁹⁷ Ülken, *IV* s. 126.

²⁹⁸ Ülken, *IV*, s. 126

²⁹⁹ Ülken, *IV*, s. 126.

Sonuç itibariyle Ülken, sosyal evrimin, hayal gücünün gittikçe daha çok akıl yürütme etkinliği haline gelmesini sağladığını düşünmektedir. Mitostan logosa, heyecansallıktan akli evreye yani felsefi ve bilimsel aşamaya geçişin en büyük örneği Yunan medeni tarihidir.³⁰⁰

Bu bağlamda, kişilik de Ülken'e göre boşheyecanlılık ve durdurma süreçlerinin evrimine dayanmaktadır. Kişilik, hayal gücü ve iradenin birleşmiş etkinliğidir. Başka bir deyişle ona göre kişilik, yaratıcı hayal gücüdür. Dolayısıyla Ülken'e göre kişiliğin köklerini organik ve sosyal gerçekliklerin karşılıklı etkilerinde, temelini de ihtiras ve yaratıcı hayal gücünde aramak gereklidir.³⁰¹

Ayrıca Ülken'e göre birey ve toplum çatışmasının, bu karşılıklı dövüşün son eseri, ruhun kemali ve kişiliğin temeli olan ihtirastır. İhtiras hayal gücünün irade ile birleşmesidir. Tasavvurun eylemle evlenmesi, sonsuz arzuların iktidar haline gelmesi, toplumu aşması, yaratıcı olmasıdır. İhtiras iledir ki diyor Ülken, “ruh, hürriyetini kazanmış, tabiatın birliğini tamamlamıştır.”³⁰²

2.2.2.2. İhtiras ve Aşk

Ülken sevgi ve sevinci birbirinden anlam yönünden ayırmaktadır. Ancak ruhta ikisini birleştirmektedir. Ülken'e göre sevinç devamlıdır ve içtendir. Sevinç, olaylarla gelmez ve olaylarla gitmez. Günün küçük vakaları onu bulandıramaz. Ülken'in aradığı daima insanın özerkliğidir. Yani insan kendi başına kararlarını alacak, kendi başına eyleyecek ve kendi başına eylemlerinin sorumluluğuna katlanarak dışarıyı sorumlu tutmayacaktır. Sevinç bu manada Ülken'in ahlakında çok önemlidir. Çünkü içten sevinci olmayan kişi, eksil içten sevincini hep dışarıyla tamamlama ihtiyacı hissedecek ve dışarıya bağımlı olacaktır. Böyle bir kişi zaten Ülken'in eleştirdiği kişilerden olmakla birlikte aynı zamanda toplum düşkünlüğüne tutulmuş, kendisini kendisi tanımlayamayan ruh olarak eksik kişidir.

Aşka gelince o, kemale ermiş bir ihtirastır.³⁰³ Yani Ülken'e göre ihtiras boyutunda kalmamak, ihtirası kemale erdirmek yani aşk ile eylemek, ihtirastan aşka yükselmek

³⁰⁰ Ülken, *IV*, s. 127.

³⁰¹ Ülken, *IV*, s. 128.

³⁰² Ülken, *AA*, s. 54.

³⁰³ Ülken, *AA*, s. 13. Hilmi Ziya Ülken'in *Aşk Ahlakı* hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Merve Betül Tunç, *Hilmi Ziya Ülken'de Aşk Ahlakı ve Onun Diğer Ahlak Nazariyelerine Yönelttiği Eleştiriler* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009, s. 36. Yazar Ülken'in *Aşk Ahlakı*'ndaki aşk anlayışı için şunları söylemektedir: “Ülken'in ahlakın kaynağı olarak insanda güçlü bir şekilde var olan aşk duygusunu göstermesi oldukça dikkat çekicidir. Elbette ki kişi yaptığı eylemi sonsuz bir sevgiyle yaparsa ve bunun karşılığında maddi ve manevi hiçbir menfaat beklemezse, ahlakın zirvesine ulaşmış demektir. Ancak ahlakın kaynağı ne olmalıdır sorusu bizce açıkta kalmaktadır. Bizce aşk, insanı harekete geçiren etkin bir kuvvettir, ancak ahlakın kaynağı değildir. Ayrıca Ülken'in kastettiği aşk, bir varlığa duyulan tutkudan ziyade ruhi bir coşku halidir. Oysa ki bize göre coşku, maddi ya da manevi sebepler neticesinde, kişinin yapması gerektiğine inandığı harekete karşı içinde duyduğu güçlü bir istektir. Yoksa Ülken'in ifade ettiği şekilde ahlaki davranışın bizzat sebebi değildir.” Yazar bu paragrafı yazmadan önce Ülken'in aşk anlayışını açıklarken daha çok tasavvufi aşkı

gerekmektedir. Aşk ahlakı da her ne kadar ihtiras temeline oturtulmuş olsa da ihtirası aşır aşıp aşka ulaşmak gerekir. İhtiraslar yani sonsuz arzular, beden ve toplum hedeflerine kul olmaktan kurtulduğu zaman; tabiatı, birliği, güzelliği, sonsuzluğu konu edindiği zaman; tatmin ile sona erecek bir emele koşmaktan vazgeçildiği zaman aşk olur.³⁰⁴ Aşk ruhun, madde ile birliği ve kişiliğin maddeye olan hakimiyetidir. Bu manada, ruhun maddeyi istemesi, maddeye şevk duyarak dünyaya hükmetmesidir.³⁰⁵

“Size ‘İlkçağ Hikmeti’ ni değil, aşk ahlakını teklif ediyorum.”³⁰⁶ İlkçağ hikmeti, bilgeliği bilindiği gibi Aristoteles’in ahlakının ölçülü olma veya altın orta ile kaim olan ölçülülük ahlakıdır. Bu manada Ülken, aşk ahlakının muhataplarından, vazgeçmeyi, ölçülü olmayı, arzulara karşı koymayı ve azla yetinmeyi değil, sonsuzca istemeyi, küçük ve aşağı arzuları aşmayı ve o küçük ve aşağı arzulara ehemmiyet vermemeyi istemektedir.³⁰⁷

Ülken yine aşk ahlakının muhataplarına “ruhunuzu terbiye ediniz” demektedir. Ancak Ülken’in ruh terbiyesinden maksadı, ruha baskı yapmak, onu daraltmak, ona zulmetmek değildir. Ruha sonsuz hamleler vermek, öyle uçsuz bucaksız emeller arkasında koşturmak ki bu sayede küçüklükler ve bayağılıkların ruhtan uzak kalmasıdır.³⁰⁸ Ülken aşkı ve insanlığı aşk ahlakının hedefi olarak ve aşk ahlakı muhataplarına da hakikat olarak sunmaktadır. Çünkü ilki başlangıç, ikincisi ise sona erme. Biri daima ilerleme halindeki ruhu koşturan kuvvettir, öteki ise onun her zaman varmak isteyeceği akıbet. Birisi olandır, ötekisi olması gerekendir. Özetle biri yerdir, öteki göktür.³⁰⁹

Ülken’in ahlakı birlik ahlakıdır. Öyle bir birlik ki orada madde ile mana, gerçeklik ile ideal birleşmiştir. Ülken insanlığı, insani vatanperverliği ideal olarak sunmaktadır. İnsani vatanperver olan insanın ideali insanlık olup, bütün insanlığın iyiliğini isteyip aşk ile insanlığın iyiliği için çabalamaktır. Ülken, eylemle, cesaretle ruhun binek atını kırbaçlayan insanın, ihtirasa, sevgiye ve insanlığa dair düşünceyle akışına yatak bulacağını, cüretine hedef koymuş olacağını ifade etmektedir. Sürekli hareket ve kavgadan zevk alan insan, onunla aradığını

tanımlamaya çalışmaktadır. Ancak Ülken, aşkı bu bağlamda anlamamakta hatta kendisi aşk anlayışının tasavvufi aşkla aynı olmadığını belirtmektedir. Ülken, aşk ahlakını, yazarın kastettiği anlamda coşku olarak tanımlanan aşk üzerine değil, psikolojik bir kavram olan ihtiras üzerine temellendirmektedir. Dolayısıyla Ülken’in aşk anlayışını daha çok ihtiras yani passion/tutku kavramıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Aksi taktirde Ülken’in psiko-sosyal temellere dayanan ahlakı, yanlış değerlendirilebilecektir. Biz bu meseleyi özellikle dördüncü bölümde Topçu’nun aşk anlayışıyla Ülken’in aşk anlayışını karşılaştırırken mütalaa edeceğiz. Bkz. Dördüncü Bölüm, s. 191-198.

³⁰⁴ Ülken, AA, s. 13.

³⁰⁵ Ülken, AA, s. 5.

³⁰⁶ Ülken, AA, s. 14.

³⁰⁷ Ülken, AA, s. 14. Ülken’in burada arzuları yüksek ve aşağı arzular diye ikiye ayırdığı görülüyor. Bu ayrım J. Stuart Mill’in faydacılığında olan aşağı ve yüksek faydalar ayrımını akla getirmektedir.

³⁰⁸ Ülken, AA, s. 14.

³⁰⁹ Ülken, AA, s. 18.

bulacak ve yoluna ulaşacaktır.³¹⁰ Ülken, aşkın, konusunda kendini yok etmek olduğunu ifade etmektedir.³¹¹ Ancak bu düşüncesi, Ülken'in çelişkiye düştüğü izlenimini vermektedir. Çünkü onun karşı çıktığı anlayışlardan, olgulardan birisi de öznenin nesne içerisinde eridiği mistik düşünce veya mistik yaşam tarzıdır. Bu ifadesiyle eleştirdiği anlayışla paralel düşündüğü görünmektedir.

Aşkın, kendisinde yok etmek olduğunu söylediği konu ise Ülken'e göre insanlıktır. İnsanlık sevgisinin, insanlık idealinin var olması için kendini feda etmek, şehit olmak gerekmektedir. İnsani idealin şehitleri, Ülken'e göre bütün şehitlerden büyüktür. Ona göre, ihtiras için ölen toprakta kalacak, aşk için ölen ise göğe yükselecektir. Ülken, bu şekilde göğe yükselmenin ideale ulaşmak, insanlığı kurban halinde gerçekleştirmek, yok olarak unutulmamak demek olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre her göğe yükselen, insanları da yükseltecektir. Göğe yükselenler insanlığa varlık vereceklerdir. Bu bağlamda Ülken, İsa'yı, Hz. Hüseyin'i, Hz. Ali'yi, Sokrates'i ve Buddha'yı örnek vermektedir. Ona göre bu büyük şehitler bir dem için değil, bir kavim için değil, ebediyet için, insanlık için ölmüşlerdir.³¹²

Ülken öznenin nesne içerisinde erimesine karşı çıkmaktaydı. Ancak burada insanlık bir nesne değil mi? İnsanların kendi ideolojilerinin, dinlerinin içinde eriyerek kendi nesneleri için kendilerini feda etmeleri ile insanlık için feda etmeleri arasında nesnenin değişmesi dışında ne fark vardır? Ülken burada diğer nesneleri kaldırıp, öznenin karşısına insanlık nesnesini koymaktadır. Şu hâlde Ülken, kendisinin eleştirdiği mistik dünya görüşüne yaklaşmış olmuyor mu? Ülken'e göre olmuyor, çünkü mistik dünya görüşü kapalı toplumlarda öznenin nesne içerisinde erimesidir. Ancak burada insanlık kapalı bir toplum değil bütün insanlığı kapsamaktadır, dolayısıyla evrenseldir. Evrensel olduğu için mistik olarak değerlendirilemez.³¹³ Ülken'in örneklendirdiği bu büyük şehitler Ülken'e göre, bütün insanlığı sevmek için bir insanı sevmekten vazgeçenlerdir. Bütün insanlara mutluluk vermek için tikel bir mutluluğu yıkmaktan çekinmeyenlerdir. Bütün kalpleri kazanmak için bir kalbi kırmaktan korkmayanlardır.³¹⁴

³¹⁰ Ülken, AA, s. 19.

³¹¹ Ülken, AA, s. 19.

³¹² Ülken, AA, s. 19-20.

³¹³ Her ne kadar Ülken'den bu itirazları çıkarsak da sonuç itibarıyla insanlık neden bir tabu olarak kabul edilmesin? Modern dönem hakikatin evrenselliğinin sıklıkla vurgulandığı bir dönemdir. Evrenselliği tabu olmaktan çıkaran şey nedir? Sonuç itibarıyla şunu diyebiliriz ki her dönemde belli algılar temel kabul edilmiş ve onun üzerine sistemler kurulmuştur. Bilimsel bir örnek vermek gerekirse dünyanın düz olduğu veya dünyanın evrenin merkezinde olduğu anlayışı, bir zamanlar kesin doğrularken ve bunların üzerine felsefi düşünceler hatta dini sistemler inşa edilmişken daha sonra yanlışlıkları ortaya çıkmıştır. Bizim bu bağlamda sorumuz şudur: Genel olarak modern dönemin tikel olarak da Ülken'in insanlık ve evrensellik anlayışını sarsılmaz ve değişmez bir bilgi olduğu nasıl bilinebilir ve bu bilginin sarsılmazlığından emin olmadıkça nasıl ahlaki bir teori geliştirilebilir?

³¹⁴ Ülken, AA, s. 20.

Yukarıda “Duyuların Şiddeti” kısmını açıklarken, Ülken’in sevgiyi somut ve soyut olarak ayırdığını belirtmiştik. Ve orada tikelin sevilmeden tümelin de sevimeyeceğini söylemiştik. Ancak o bölümde Ülken’in düşünceleri daha sonraki yıllardaki düşünceleridir. Yukarı paragraftaki düşünceleri ise diğerinden yaklaşık 20 yıl önce ifade edilmişlerdir. İki düşünce arasında bir çelişki var gibi gözükmemektedir. Nitekim tikelin kalbi kırılırsa nasıl tümelin kalbini kırmamak hedeflenebilir? Tikel olan sevilmezse nasıl tümel olan sevillebilir? Eğer kalbi kırılan, sevilmeyen tikel, insanlık düşmanı bir tikel ise Ülken’e itirazımız yoktur. Ancak bir kişi eksildiği takdirde gemi kurtulacaksa, kimsenin denize atılacak kişi olmayı istemediği yerde diğer insanlar için birisini denize atmak niceliğe göre hüküm vermektir, adaletsizliktir. Ancak bizim anladığımız kadarıyla aşk ahlakının eri, diğer insanların selameti için kendi isteği ile tereddütsüz denize atlayan kimsedir. Nitekim Ülken’in örnek verdiği Sokrates de böyle yapmıştı.

Ülken’in insanlık anlayışı, insanın kendisini bütün bir insanlık hakkında sorumlu hissetmesidir. İnsanlığın dertlerini dert edinmeli ve bu dertlere deva olmayı amaçlamalıdır. İnsanlık sevgisi, insani ideali meydana çıkarmak için çektiği azabını sevmektir; mutlu olmaktır. Bütün insanların mutluluğu için kahrını ve cefasını sevmek, Ülken’in ahlakında mutlulukların en büyüğüdür.³¹⁵ Ülken’e göre aşk ile kin birbirine zıttır. Kin parçalar aşk birleştirir, kin böler aşk ise bir yapar. Ona göre kin Deccal’dır, aşk ise Mehdi’dır. Kin öldürür aşk ise tekrar diriltir. Bu bağlamda toplumlararası savaşlar da Ülken’e göre kinin ürünüdür. Kini terk etmeli ve insanlık idealini gerçekleştirerek insanlığa sevgiyi vermelidir. Böylece insani vatanseverliğe yükselebilmelidir.³¹⁶

2.2.3 Aşk Ahlakı Yolcusunun Kendine Telkinleri

Aşk’a yükselip insanlığı ideal yapabilmek için Ülken, arayış içerisinde olan kişinin kendisine yapması gereken telkinleri zikretmektedir. O bu telkinlerin gerekliliğini şu örnek ile açıklamaktadır:

“Bahçıvan, elma ağacını temizlemek için lüzumsuz dallarını ve kuru yapraklarını keser, kökündeki azmış otları ayıklar. Nitekim biz de, ruh ve beden ağacına temizlik ve asillik vermek için onu kaba ve kötü unsurlardan ayıracağız. Bünyesine karışan eksik kuruluşlardan onu sıyırmaya çalışacağız. Şu kadar var ki, burada bizim ruh ve bedene karışmamız bahçıvanın elma ağacına karışması gibi olmayıp, su kaynatan bir adamın kaynama fiiline karışması gibidir: Çünkü ruhun arınması, kendi içinde olup bitecek bir şeydir. Ve su kaynatan adam ısıyla suyu yan yana getirdiği zaman kaynama fiili kendiliğinden olup bittiği gibi, bir insanın iç alemini temizlemek istediğimiz zaman da, ona kendisine bakmasını ve kendine telkin

³¹⁵ Ülken, AA, s. 20.

³¹⁶ Ülken, AA, s. 20.

yapmasını öğretmemiz yetecektir. Aradığımız asillik ve temizlik fikri, yalnız şartlarını hazırlamakla yol arayanın ruhunda yerleşecek, yayılacak, ona hâkim olacaktır.”³¹⁷

Aşk ahlakında öncelikle talip olmak, yolu aramak ve yolu bulmayı istemek gerekmektedir. Nitekim yolu aramak istemeyene ne yapılsa nafiye. Ülken’e göre kimse dışarıdan zorla değiştirilemez, zorla yola sokulamaz. Çünkü bu, Ülken’in kişilik ve ruh anlayışına da terstir. İnsan yolu bulmak ister, ahlaki krizi fark eder, çözmek veya düzeltmek ister ise ona, suyun kaynaması için suyla ateşi buluşturduğumuz gibi doğru yolu işaret eden tabelaları göstermek yetecektir. Nitekim bulmak isteyen, tabelalar üzerine düşünecek ve yolu bularak menzile ulaşacaktır.

2.2.3.1. Birinci Telkin: Çalışmak

Ülken’e göre yolunu arayanın kendisine yapacağı ilk telkin, sürekli çalışmaktan zevk almak, dinlenme, eğlence ve çalışma zamanlarını düzene koyma telkinidir. Talip, bütün bunları yapmaya karar vermeyecek, “yapmak istiyorum ya da yapacağım” demeyecek, belki “yapmaktayım, zaten yapıyorum diyecektir. Böylece o boş durmaktan azap duyacak ve çalışmalarından da zevk almakla birlikte zamanını tanzim ettiği için de yorgunluk ve neşesizlik duymayacaktır. Ülken’e göre, yolunu arayan, bu telkinleri her gün, çevrenin gürültülü ve dağıtıcı etkilerinden en uzak olduğu uyuma ve uyanma saatlerinde, kendi kendine çekildiği zaman yapacaktır.”³¹⁸

2.2.3.2. İkinci Telkin: Halinden Memnun Olmak

İkinci telkin ise, halinden memnun olmak, günlük hayatın mutluluğunu duymak, işinden ve hayatının şeklinden neşe ve tat çıkarmasını bilmek telkinidir. “Yaşayışımдан memnunum mutluluk duyuyorum, her gün daha iyi oluyorum ve ileride daha iyi olacağım!” diyebilmektir. Ülken’e göre bu halinden memnun oluş, insanın kendisini aldatması ve boynu bükük olması demek değildir. Onun halinden memnun olmak derken kastı, dünyayı sevmek, dünyayı tam bir birlik halinde görmek, üstün alemi yeryüzüne indirmek, her yerde birliğin tecellisini görmek, çoklukta ve zıtlıkta birliği görmek demektir. Birliği sevmek ise hakikat yolunda zıtları ve karşı koyanları sevmek demektir. Ülken’e göre yolun kahrını ve sevgilinin cilvesini sevmek demektir.”³¹⁹

Burada halinden memnun olmayı Ülken tasavvufi bir öğreti olarak ele almamaktadır. Zira Ülken, bunun bir lokma bir hırkaya razı olmak, dünyadan vazgeçmek, kaza ve kadere

³¹⁷ Ülken, AA, s. 23.

³¹⁸ Ülken, AA, s. 23-24.

³¹⁹ Ülken, AA, s. 24.

teslim olmak olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, kadere teslim olan kendisine dönememiş, ruhunun kudretini görememiştir.³²⁰

2.2.3.3. Üçüncü Telkin: Muktedir Olmak

Üçüncü telkin, düşündüklerini eyleme geçirebilmek, tereddüt ve kuruntular içinde kalmayarak sağduyuya uygun isteklerini uygulamak; düşünmek ve muktedir olma telkinidir. Ülken'e göre yolunu arayan, “şöyle düşünüyorum ve onu yapmak istiyorum” demeyecek, “düşündüklerimi yapmaya mecburum; düşüncelerimin kuvveti beni arzuma rağmen onları yapmaya sevk ediyor. Ben istemesem bile o düşünceler gerçekleşecek” diyecektir. Burada eyleme isteği ile ihtiraslar arasında bir ilişki görünmektedir. Şöyle ki, yol arayanda muktedir olmak ve yapmak istenci, kendi benliğinin gücünden gelmeyip, ruhuna hâkim olan düşüncelerin itişinden ve gücünden doğmuş olacak eylemle niyetin arasına benlik davası girmeyecektir. Çünkü benliğin istekleriyle eyleyen benliğin zorlamasıyla eylemiş olacak ve benliğinin kölesi olarak heveslerine yenilmiş olacaktır.³²¹

2.2.3.4. Dördüncü Telkin: Sabır

Ülken, yol arayanlara, hedefe bir an önce varmak için çırpınmamasını ve telaş etmemesini öğütlemektedir. Olayların ters gitmesinden dolayı da ümitsizliğe kapılmaması gerektiğini söylemektedir. Çünkü acele şaşırtacak, taşkınlık ise yenilmeye götürecektir. Ülken'e göre sabır ruhun meziyetlerinden en büyüğüdür. İhtiras onunla gerçekleşir ve insan onunla gayesine ulaşır. Bu manada sabır direnmektir, tabiata meydan okumak, kini yenmek ve kötülüğü öldürmektir.³²²

Ülken'e göre büyük buluşların kaynağı da sabırdır. Ve sabır, *passion*la doğrudan ilişkilidir. Çünkü, ısı dünyasına dalmış Sadi Carnot, ışık dünyasına dalmış Hermann Von Helmholtz, elektriğin dünyasına dalmış Michael Faraday, Heinrich Rudolf Hertz, böcekler dünyasına dalmış Jean-Henri Fabre, çocuk dünyasına dalmış Johann Heinrich Pestalozzi karanlığa yer yer ışık tutan tutku/*passion* adamlarıdır. Goethe, *Faust*'u altmış yılda yazmıştır. Mimar Sinan Süleymaniye'yi on sekiz yılda tamamlamıştır. Gandhi, Hindistan'ın kurtuluşu için 30 yıl şehir şehir vaaz etmiştir.³²³ Dolayısıyla sabır, Ülken'in ahlak anlayışında önemli bir etkidir.

³²⁰ Ülken, AA, s. 25.

³²¹ Ülken, AA, s. 25.

³²² Ülken, AA, s. 28.

³²³ Ülken, AA, s. 29.

2.2.3.5. Beşinci Telkin: Kendini İtham Etmek

Kendini itham etmek, hatayı kendinde bulabilmek demektir. Ülken'e göre bu telkin insanın nefesine yapacağı en problemlili telkindir. Çünkü insan içini temizlemedikçe noksandır. Ve bu yüzden bütün dünyayı eksik görmeye eğilimlidir. Ülken'e göre, her şeyde hata bularak gözümüze öyle bir perde çekeriz ki sonunda, hatanın kaynağı olan kendimize bakma gücünü kaybederiz. Kendine bakmak, eksikliğini görmek, mesafe ne kadar büyük olursa olsun yanlışını anladığı yerden geri dönmek Ülken'in ahlakında faziletlerin en büyüğüdür.³²⁴

Ülken'e göre kendine bakan eksiklerini görecektir ve eksiklerini fark eden tam olmaya her gün biraz daha yaklaşacaktır.³²⁵

2.2.3.6. Diğer Telkinler

Ülken, yolunu arayanın çevresine kul olmaması gerekliliğini belirtmektedir. Çünkü çevresine kul olan vehim ve hayaller içinde yaşamaktadır. Çevresine kul olmak, aşk için yapmayıp halk istediği için yapmak, ihtirasının emrettiği şeyi beğenilmemek ve tenkit edilmek korkusuyla yapmaktan çekinmektir. Ne derler ne diyecektir diye düşünmektir. Ne derler diyen, Ülken'e göre ne dediğini bilmeyendir. Ne diyecekler diyen, her adımında çevresinin kuruntu ve hayalleri içinde yürüyen, hak için büsbütün gözleri kapalı kalacak insandır.³²⁶ İhtiras sahibi, iç özgürlüğünün zevkinden gafil olanların öç alma ve ceza tehdidinden korkmamalıdır. Çünkü öç alma ve ceza ruhun gücüne karşı kurulmuş tuzaklardır. İntikam ise zaafın alametidir.³²⁷

Aşk ahlakının talebesi, şöhret ve unvanın, makam ve rütbenin geri alınması tehdidinden korkmamalıdır. Çünkü Ülken'e göre hakiki şöhret, yalnızca ruhun iktidarının şöhretidir ve onu kim vermiştir ki aşk ahlakının erinden onu geri alabilsin? Ruhun makamı büyük ruhlar arasında iken unvanın ve rütbenin ne kıymeti var? Onları terk edebilmek, kudretin ve ruhun özgürlüğünün delilidir.³²⁸

Ülken her ne kadar mistik ve tasavvufi anlayıştan ayrıldığını belirtse de bu telkinler aslında tasavvufi literatürde sıkça rastlanılan telkinlerdir. Topçu da ileride de görüleceği üzere ahlakını mistik anlayış üzerine bina ederek çileciliği benimsemektedir. Bu anlamda Ülken'in 'nefis terbiyesi' olarak da değerlendirilebilecek bu telkinleriyle Topçu'nun çilecilik anlayışı arasında bir benzerlik olduğu düşünülebilir.

³²⁴ Ülken, AA, s. 30.

³²⁵ Ülken, AA, s. 30.

³²⁶ Ülken, AA, s. 31.

³²⁷ Ülken, AA, s. 32.

³²⁸ Ülken, AA, s. 32.

2.2.3. Ahlak (Eylem) Meselesi

Ülken'e göre ahlak, bireyi, bütün insanlık için yetiştirmek, bütün insanlığın iyiliği için çabalayan bireyleri yeşertmek içindir. Bireyin eylemlerini toplum ve insanlık için düzene koymaktır. Ahlakın son hedefi de Ülken'e göre yalnız insanlık ve insani ahlaktır. Ülken bu ahlak anlayışını açıkladıktan sonra bu hakikatin henüz çok taze ve yeryüzünde eyleme geçmemiş olduğunu belirtmektedir. Bu anlayışın kabulüyle insanlık gerçekleşecek ve ruh amacını bulacaktır.³²⁹ Ülken, insanlığın bu ahlaki evreye geçebilmesi için, aştığı, aşıyor olduğu veya aşacağı evreleri şu şekilde açıklamaktadır:

2.2.3.1. İnsanlığın Üç Evresi

Yukarıda boşheyecanlılık ve durdurmayı açıklarken Ülken'e göre hayal gücünün boşheyecanlılık evresinde, aklın, iradenin doğuşunu da durdurma evresinde doğduğunu belirtmiştik. Burada Ülken'in bu evrimsel sürece binaen insanlığı üç aşamada açıklayışı tetkik edilecektir.

Ülken'in insanlığın gittikçe ilerleyen üç evre anlayışı Auguste Comte'un üç hal kanunu ile ciddi benzerlikler içermektedir. Bu manada Ülken'in Auguste Comte'dan etkilendiği söylenilebilir. Ülkenin pozitivist ve bilimselci tutumunun dördüncü bölümde³³⁰ de tartışılacağından dolayı burada benzerliklerin gösterilmesi için Auguste Comte'un üç hal kanununa da değinilecektir.

Auguste Comte'a göre insanlık üç aşamadan geçmiştir: İlki teolojik aşama, ikincisi metafizik aşama üçüncüsü de pozitivist aşamadır.³³¹ Bu üç farklı aşamadan üç farklı felsefe sistemi doğmaktadır. İnsanlığın çocukluk aşaması olarak kabul edilen birinci aşamada insan tanık olduğu bütün olayların gizli bir sır tarafından ve tabiatüstü kuvvetler tarafından idare edildiğini düşünmektedir. İkinci aşama ise insanlığın gençlik aşaması olarak kabul edilen, aklının soyutlama melekесinin baskın olduğu aşamadır. Bu aşamada insan, daha önceki teolojik aşamadan farklı olarak antropomorfizmden uzaklaşarak doğayı idare eden varlıkları soyut kuvvetler, prensipler ve tözler olarak düşünmektedir. İnsanlığın son olarak ulaştığı ve kendisinden sonra başka bir evrenin gelmeyecek olduğu pozitivist evre ne ilkinde olduğu gibi evreni teolojik düşünüşle ne de ikincide olduğu gibi metafizik düşünüşle anlamlandırmaya çalışır. Bu son evrenin en baskın özelliği insanın evreni anlamlandırma çabasında deney ve gözlemi esas yöntem olarak kabul etmesidir.³³²

³²⁹ Ülken, AA, s. 56.

³³⁰ Bkz. Dördüncü Bölüm, s. 181-200.

³³¹ G. Skirbekk ve N. Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yay. İstanbul, 2017, s. 495.

³³² Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 69-74.

Bu manada Ülken'in *Aşk Ahlakı* adlı eserini insanlığı mistik evreden bilimsel evreye geçirmek için bir araç olarak yazdığı hususu dikkate alınacak olursa *Aşk Ahlakı* ile pozitivizm arasındaki benzerlik de anlaşılmış olacaktır.³³³

2.2.3.1.1. Hayal Gücü Evresi

Ülken'e göre insanlık devamlı heyecan, boşheyecanlılık veya duygu evresinde eşya ile kendisini aynı görmüş, içinde uyanmaya başlayan gücü bütün aleme yaygın sanmıştır. Ülken bunu insanlığın çocukluk evresi olarak nitelendirmektedir. (Aynı şekilde A. Comte da bu şekilde nitelendirmektedir.) Orada her şey canlı ve cansız bütün çevre, sanki bir aile gibi ilkel insanın heyecanlarına bağlıdır.³³⁴

Ülken'e göre insanlık hayal gücü evresinde kabuklu hayvanlar gibi kendi içine katlanmıştır. İnsan, toplumun sınırlarını aşmak istemiş, kahramanlar tasavvur etmiş fakat mitoslar yaratarak iç aleminde hapis kalmıştır. Ülken'e göre hayal gücü evresi mitos evresidir.³³⁵

2.2.3.1.2. İrade Evresi

Ülken bu evrede insanların liderler yetiştirdiğini, toplumun sınırlarını genişlettiğini, saltanatlar kurduğunu ve hükmedenler ve hükmedilenler olmak üzere sınıflar oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu evre hayal gücü evresinin ilerlemiş halidir ve boş heyecanlılıktan (*emotive*) sonraki durdurma evresine karşılık gelir. Bu evrede, toplumların dar çerçevesi kırılarak hükmedenlerle hükmedilenler kendi aralarında sınıf dayanışmaları kurmuş, gelecekteki insanlığa yani üçüncü evreye zemin hazırlamıştır.³³⁶

Ülken, bu devirlerden bize en yakın ve en önemli olanının irade evresi olduğunu düşünmektedir. Ona göre biz irade evresinin içindeyiz. O evrenin içinde yükseliyor ve o evreden kurtulmak istiyoruz. İlkel toplum, çöl medeniyeti, heyecanlılık evresindedir. Eski Doğu devletleri hayal gücü devrine yükselmişlerdir. Ülken'e göre Hindistan'ın gizemliliği, İslam'ın batınlılığı bu evrenin dehasıdır. Antik Yunan, hayal gücü evresinden irade evresine geçişi ifade etmektedir. Türk saltanatı ise ona göre hayal gücü ve irade devirlerinin savaşması ve irade evresinin hayal gücü evresini yenmesidir. Batı medeniyeti ise yalnızca irade medeniyetidir. Batı'da hayal gücü evresinin unsurları Hristiyanlık şekli altında devam etmeye çalışmaktadır.³³⁷

³³³ Bu konu dördüncü bölümde tartışılmaktadır.

³³⁴ Ülken, AA, s. 54.

³³⁵ Ülken, AA, s. 54.

³³⁶ Ülken, AA, s. 54.

³³⁷ Ülken, AA, s. 55.

İrade evresinde maddi güç ve iktidar medeniyetin odak noktası olmuştur. Soy asilliği, zorbalık ve servet üzerine kurulan sınıflar ve mertebeler vücuda gelmiş, hakimler ve mahkumlar, efendiler ve köleler, zenginler ve yoksullar arasında uçurumlar açılmıştır. Ülken'e göre irade medeniyeti, ruhun telkin ve hayal şeklindeki iç kuvvetleri yerine yalnız zekanın ve maddeye hükmetmenin geliştiği devirdir.³³⁸

Ülken irade medeniyetini tasvir ederken adeta günümüzü anlatmaktadır. Ona göre bu evrede en çok gelişen tekniktir. Makine medeniyeti haline gelmiş bu medeniyet tabiatı ele geçirmiş ve onu üzerine tahakküm sağlamıştır. Bu sebeple irade medeniyetinde duygular katılmış, hayal gücü zenginliğini ve asilliğini kaybetmiş, kalpsizlik ve toplumsal adaletsizlik en aşırı, en acı şeklini almıştır. Fakat Ülken'e göre yine de irade medeniyeti bir ilerleme, insanlığın yolunda büyük bir aşamadır. Çünkü burada ruh, toplumun elinde köle olmaktan kurtulmuştur. Eşyaya ve topluma hâkim olma kuvvetini kazanmıştır. Ancak bu zafer yolun yarısıdır ve daha geçilecek büyük bir aşama vardır.³³⁹

Ülken'e göre insanlık, bu evrelerden yer yer, zaman zaman geçmektedir. Bu geçiş ona göre *tarihi kaderin* eseridir. Bir bölge ihtiras evresinde iken başka bir bölge hayal gücü evresindedir. Ülken, bu devirlerin mutlaka geçileceğini ifade ederek mutlaka bu devirler geçilerek ihtiras evresine yani birliğin kemali olan ruhun özgürlüğüne ulaşılacağını düşünmektedir.³⁴⁰

2.2.3.1.3. İhtiras Evresi

Ülken'e göre bu üçüncü evre olan ihtiras evresinde insanlık, özgür insanlar yetiştirmiş, toplum artık bir aile ve toprak olmaktan çıkarak bir işleyiş ocağı haline gelmiştir. İş sınıfları gittikçe genişleyerek bütün dünyaya yayılma kabiliyetini kazanmaya başlamıştır. İhtiras evresinde, insanın yaratıcı gücü son derece gelişerek doğanın hazineleri meydana çıkarılmıştır. Ülken'e göre sanat, bilim ve teknik en çok bu evrede olgunlaşmıştır.³⁴¹

Ülken'e göre bu evrede, irade devrinin bencil ve gururlu önderleri yerine ideal sevgisinden kuvvet alanların dostluğu geçmiştir. Bu evrede özgür insanlar sınıfına doğru en büyük adım atılmış ve toplumların soy asilliği üzerine, servet üzerine, zorbalık üzerine kurulu yıpranmış sınıfları birer birer çökerek onların yerine yalnız ruh asilliğine dayalı yeni mertebeler geçmeye başlamıştır ve başlayacaktır.³⁴²

³³⁸ Ülken, AA, s. 55.

³³⁹ Ülken, AA, s. 55.

³⁴⁰ Ülken, AA, s. 55.

³⁴¹ Ülken, AA, s. 54.

³⁴² Ülken, AA, s. 55.

Ülken'e göre, iç aleme dönmek, hayal gücünün kaybolan değerini yeniden kazanmak, irade ile telkini birleştirmek, dünyaya hükmetmek için ruha hâkim olmak gerekmektedir. Bunların sağlanacağı evre işte bu son merhale olan ihtiras evresidir.³⁴³

Ülken, insanlığın yer yer ve zaman zaman bu evreye girdiğini ifade etmektedir. Kâh Hz. Muhammed'le, Hz. İsa ile, Buddha ile kâh büyük ahlakçılarla, sosyalistler ve insaniyetçilerle ihtiras evresi, ruhun özgürlüğü evresinin kapıları açılmıştır.³⁴⁴

2.2.3.2. Neden Yalnızca Aşk Ahlakı?

Ülken, aşk ahlakını, özgürlük ahlakı olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu ahlak kölelikten nefret eden, hiçbir kuvvete ve insana ibadet etmeyen ahlaktır.³⁴⁵

Ülken aşk ahlakını Mesnevi'den anlattığı bir kıssa ile açıklamaktadır:

“Müşrikler bir genci ateşe atmışlardı. Anası feryat etmiş ve verin bana evladımı diye üstüne atılmıştı. Lakin ateşte yanan, “Neden şikâyet edersin ana?” dedi. “Burada saadet var. Niçin beni bundan mahrum etmek istersin. Sen de gel benimle beraber yan, yan da büyük saadeti seninle paylaşalım.”³⁴⁶

Ülken'e göre işte bu ateş insanlık ateşidir, onda yanmak aşk ahlakıdır. Bu ateşe herkes giremez. “Yanmış desinler diye kimse hayatını, ümit ve rahatını, ölümlü ve değersiz zevkini feda edemez. Oraya ancak aşk ile ve aşk için girilir. Dünyaya hükmetmek için dünyasını feda etmek lazımdır.”³⁴⁷

Ülken neden yalnızca ihtiras ve sevgi üzerine ahlakın bina edileceğini açıklamak için bazı ahlak nazariyelerini tenkit etmektedir. Bunlara temas etmek, aşk ahlakının ehemmiyetini kavramak açısından faydalı olacaktır. Ayrıca Ülken, Ahlak adlı kitabında metafizik, mistik, formalist, epistemolojik fenomenolojik, bilimci ahlak anlayışları şeklinde ahlak anlayışlarını tasnif etmekte ve bunları eleştirmektedir. Bu eleştirilerinin sonucunda normatif bir ahlak anlayışının kurulması gerekliliğinden bahsetmektedir. Biz, konuyu fazla uzatmamak için Ahlak kitabındaki uzun uzadıya değerlendirmelerinden değil de *Aşk Ahlakı* kitabındaki diğer ahlak anlayışları hakkındaki görüşlerinden bahsedeceğiz.³⁴⁸

³⁴³ Ülken, AA, s. 56.

³⁴⁴ Ülken, AA, s. 56.

³⁴⁵ Ülken, AA, s. 57.

³⁴⁶ Ülken, AA, s. 57. Ayrıca bkz. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2011, C. 1. s. 273-276.

³⁴⁷ Ülken, AA, s. 57.

³⁴⁸ Ülken'in, diğer ahlak anlayışlarına dair ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. Ülken, A, s. 35-157, 297-313.

2.2.3.2.1. Haz Olgusu Üzerine Kurulan Ahlak

Ülken'e göre haz üzerine kurulan ahlak, hazzı feda etmek gerektiği zaman, manasını kaybedecektir. İdeal uğrunda kendini feda etmek için evvela zevkini çiğnemek ve hazzını feda etmek gerekmektedir.³⁴⁹ Bir de hazzın terki ve arzuların yok edilmesi temeline dayanan ahlak anlayışı vardır. Bu ahlak da ruhu güçsüz bırakarak bireyin mutluluğunu düşünmeyen, aktif olmayan bir ahlak anlayışıdır. İnsan, doğasına karşı gittiği, kendini zorlama üzerine kurduğu için doğa onu er ya da geç yıpratacak ve Ülken'e göre yapmacık olarak kalacaktır.³⁵⁰ Ülken arzuları ve hazzı tamamen silmemektedir. Aynı zamanda tamamen arzulara ve hazlara bağlanmayı da savunmamaktadır. Ülken, insanın tabiatından yola çıkmakta, insanın doğal güdülerini yerine getirebilmesi için ona imkân tanınacak ve bu sayede birey içine kapanıp katlanmayarak hastalıklı bilinç sahibi olmayacaktır. Ayrıca birey hazlarının ve arzularının da kölesi olmayacak ruhunu öldürmeyecektir.

2.2.3.2.2. Fayda Üzerine Kurulan Ahlak

Fayda üzerine kurulan ahlak da fayda ve çıkarların çarpıştığı anda yıkılacaktır. Ülken'e göre bir topluluk içinde bireylerin faydasını, bir toplum içinde sınıfların faydasını, bir medeniyet içinde de milletlerin çıkarlarını bileştirmek imkansızdır. Ülken, fayda ahlakının ister bencillik üzerine ister sosyal çıkar üzerine dayansın, görelî, değişik ve iğreti olmaya mahkûm olduğunu ifade etmektedir.³⁵¹

2.2.3.2.3. Toplum Üzerine Kurulan Ahlak

Toplum üzerine kurulan ahlak, Ülken'e göre, sosyal değerlere bağlı olarak yer yer ve zaman zaman değişmek zorundadır. Toplum ahlakı hiçbir halde hiçbir kanun teklif edemez. Çünkü toplum ahlakında dün doğru olan bugün yanlıştır. Toplumlardan doğan şey, ahlak değil ancak örf ve âdet olabilir.³⁵²

2.2.3.2.4. Duygu Üzerine Kurulan Ahlak

Bu ahlak da adı üstünde duygular gibi sübjektif ve görelî olmak zorundadır. Duygular insanın özel ve bireysel olan şeyleridir. Ahlak ise zaman ve mekânı aşan, evrensel olandır. His ahlakı Ülken'e göre ancak anarşi ahlakı olabilir.³⁵³

³⁴⁹ Ülken, AA, s. 61.

³⁵⁰ Ülken, AA, s. 61.

³⁵¹ Ülken, AA, s. 61.

³⁵² Ülken, AA, s. 61.

³⁵³ Ülken, AA, s. 61.

2.2.3.2.5. Akıl Üzerine Kurulan Ahlak

Ülken, akıl üzerine kurulan ahlakın, bütün ahlakların en tümeli, en sağlamı olduğunu itiraf etmektedir³⁵⁴ ancak analiz edilince görülecektir ki bu ahlak da doyurucu değildir. Çünkü akıl her zaman aynı kalan ve değişmeyen bir güç değildir. Akıl, her ne kadar ahlakın bütün emirlerine bir şekil/form hazırlarsa da içindeki muhtevayı, içeriği asla veremeyecektir.³⁵⁵ Nitekim yukarıda Ülken'in değer anlayışını açıklarken değerlerin çift boyutluluğuna değinmiştik. Orada değerlerin bir boyutunun formel, diğer boyutunun ise duyusal olduğunu belirtmiştik. Ayrıca orada Ülken'in Kant eleştirisine de yer vermiştik. Buna göre Kant, değerlerin sırf formel boyutunu odak noktası olarak almış, duyusal boyutunu pek dikkate almadığı için de ahlaki anlayışı tek taraflı, sırf akılsal olarak kalarak, ahlaklılığın şartlarını kapsamada yetersiz olmuştur. Ayrıca yine yukarıda, ahlaklılığın ideallik prensibini açıklarken ahlakın ideallığının hem formel hem de materyal olmak üzere iki yönünün olduğunu belirtmiştik. Binaenaleyh, akıl üzerine kurulan ahlak, bütün bunlarla birlikte değerlendirildiği takdirde daha açıklayıcı olacaktır.

Ülken, ahlakı akıl üzerine kurmak isteyenlerin bir kısmının, akli, bilinmez bir alemden içimize gelen külli emri ifade kuvveti olarak gördüklerini ifade etmektedir. Ülken'e göre bilinemez ve esrar üzerine, tecrübenin ulaşamadığı alemden gelen bir emre boyun eğme üzerine kurulmuş ahlak, özgürlükten, ruhun seçiciliğinden, kendiliğinden ve faal olma güçlerinden mahrum bir ahlakıdır. Çünkü o emir, ya Tanrı'nın ve göklerin bilinmezinden inen bir dogma ya da vicdanın esrarlı aleminden geldiği kabul edilen bir emre itaattir. Ülken'e göre bu iki alemden her ikisi de tecrübenin dışındadırlar ve bu sebeple de hayaldedirler. Ülken, ahlakın yalnız hayat için olduğunu ve ancak bilgimize giren gerçeklere ve tabiatın bütünlüğüne dayanabileceğini belirtmektedir.³⁵⁶ Ayrıca Kant da aklın evrensel formu üzerine mutlak “emir” halinde ahlakı kurmak istemektedir. Fakat Kant'ın bu “emir”i fenomenlerin dışından, “sır” aleminden geldiği için Ülken'e göre tatmin edici değildir.³⁵⁷

Ülken, ahlakı her türlü bilinmezlikten kurtarmak istemektedir. Ahlakı, belirlilik ve insanın aklen anlayabileceği, tecrübesiyle doyuracağı temeller üzerine bina etmeyi amaçlamaktadır. Akıl ile duyuları, ruh ile maddeyi birleştirmektedir. Burada Kant'ın ahlakını tenkit etmekle birlikte, dini ahlak anlayışını da tenkit eder gibi görünmektedir. Bu tenkit edişin arkasında da Ülken'in, dini ahlakın bu birliği bozduğu düşüncesi yatmaktadır. Çünkü Ülken'in ahlak anlayışında bilinmezlik aleminden gelen emirler insanın algısını aşmakta, insanın

³⁵⁴ Ülken, AA, s. 61.

³⁵⁵ Ülken, AA, s. 62.

³⁵⁶ Ülken, AA, s. 62.

³⁵⁷ Ülken, AA, s. 63.

maddeyle ve akılla ilişkisini kesiyor gibi görünmektedir. Bu da Ülken'in dini ahlak anlayışlarına karşı tutumunun olumsuz olduğunu göstermektedir.

2.2.3.2.6 Aşk Üzerine Kurulan Ahlak

Ülken'e göre ahlak insan içindir, insanda başlayacak ve insanda hedefine ulaşacaktır. Ahlakın bir hareket ve etki düsturu olması gerekmektedir. Bu yasa zamanla ve mekanla değişmemelidir. İnsan ruhu ise oluş halindeki varlığın bir parçasıdır ve bir gerçektir. Dolayısıyla dış ve iç tecrübelerin konusudur. İnsan ruhunda hazlar ve arzular, kuruntular ve değerler gibi tatminle sona ermeyen, geçici ve kesintili olmayan, zamanla ve mekanla değişikliğe uğramayan; çağlara, dillere, medeniyetlere göre değişmeyen her zaman aynı kalan bir güç vardır: Ülken, bu güce, yüksek ve insani konulara çevrildiği, yükseldiği ve yüceldiği zaman “aşk” adını vermektedir.

2.2.3.3. Aşk Ahlakı'nda İhtiraslar

Ülken, aşk ahlakının temelinde ihtirasların olduğunu ancak ihtiras seviyesinde kalmayıp aşka yükselmek gerektiğini düşünmekteydi. Aşk ahlakının temelinde olan ihtiraslar ise şunlardır:

2.2.3.3.1. Hakikat İhtirası

Ülken'e göre hakikat ihtirası, insanı, ahlaka ve insanlığa götüren birinci yoldur. O, hakkı hak için istemektir. Hakikati başka bir gayenin hizmetçisi haline getirmemek, zararımıza dahi olsa hakikati istemektir. Her an yanılabileceğine inanmak ve gidilen yol bütün bir ömre mal olmuş olsa bile yanlış olduğu anlaşıldığı anda, ilk menzile dönebilmektir. Yanlış üzerine asla inat etmemektir. Hakikat uğrunda gururunu, şöhretini, ümidini ve menfaatini terk etmektir. Vehimler ve hayaller içinde kalmamak, eşyanın tabiatına aykırı olan ve gururunu okşayan kuruntularla kendini asla aldatmamaktır.³⁵⁸

Hakiki peygamberler, hakiki bilgeler, hakiki sanatçılar, hakiki bilginler Ülken'e göre hep hakikat ihtirasına sahiptirler. Peygamberler birlik aleminden bilgiler getirmişler, insanın gözündeki perdeyi kaldırmışlarken filozoflar da peygamberlerin haber verdiği bu alemde daha ayrıntılı ve daha derin bahsetmişlerdir. İnsana, insanlığını öğretmişlerdir.³⁵⁹ Ülken'e göre

³⁵⁸ Ülken, AA, s. 67.

³⁵⁹ Ülken, AA, s. 68. Ülken'in buradaki peygamber ve filozoftan bahseddiği Farabi'nin peygamber ve filozof ayrımını hatırlatmaktadır. Buna göre peygamberler ve filozoflar ikisi de hakikat aleminden bahsetmektedirler. Ancak peygamberler muhayyile kuvveti ile bu aleme muttali olurlarken filozoflar akıl yolu ile bu aleme nüfuz etmektedirler. Bu bağlamda Ülken'in hem burada hem de genel olarak düşüncelerine bakıldığında peygamberleri küçümsediği, onlara düşman olduğu gibi bir anlayışa sahip olmadığı görülmektedir. Bir yüksek lisans tezinde Hilmi Ziya Ülken, sanki peygamber düşmanymış gibi bir portre çizilmektedir. Buna Ülken'in *Şeytanla*

hakikat ihtirasıyla hakikati arayan, hakikate varmak için tehlikeleri hiçe sayan, ilk büyük menzili aşmıştır. Cesarete, tehlikeden zevk almaya, kendini hak için kurban etmeye ulaşmıştır.³⁶⁰

Ülken'e göre, peygamberler ve filozoflar, sanatçı ve bilginler bu yolun yolcularıdır. Kimi umman, kimi bir avuç su, kimi cahil, kimi gizli, kimi zahir, kimi batın, hakikat ihtirasında ve birlik aşkında hepsi aynı kapının kullarıdır. "Kâh bir peygamberin izinde, kâh bir hakîmin ağzında, kâh ise bir şairin sazında hak görünmüş ve birlik dile gelmiştir."³⁶¹ Bu bağlamda Ülken, hakikatten vazgeçmiş, bu ihtirastan sıyrılmış her kim olursa ondan da uzak durmayı aşk ahlakının muhataplarına telkin etmektedir.³⁶²

2.2.3.3.2. İş İhtirası

Ülken'in iş ihtirası, işine dört elle sarılmak, yorgunluğunu sevmek ve mihnetinde safa bulmaktır. İş ihtirası, işini her şeyin üstünde görmek, onun için huzurunu feda etmek, işinin her gün daha canlı ve yaratıcı olmasını istemek, işinden asla şikâyet etmemek ve halinden memnun olmaktır.³⁶³ İş bir görev, bir emir ve bir vasıta gibi yapmamak, fakat işi yalnız iş için ve iş sevgisiyle yapmaktır.³⁶⁴ Ülken'e göre iş ihtirası okyanusun dibindeki cevher gibi nadirdir. Bunun için Ülken, "böyle olmasaydı ben size, onu arayınız, bıkmadan, usanmadan arayınız der miydim?" diye söylemektedir.³⁶⁵

Ülken'e göre iş ihtirasının doğurduğu faziletler şunlardır:

Konuşmalar adlı kitabından da delil getirilerek sanki Ülken, bir zamanlar peygamber düşmanıymış da daha sonraları fikirlerinin değiştiği iddia edilmektedir. Bize göre bu iddia tamamen yersizdir. Ayrıca peygamber düşmanı olarak iddia edilmesinin delili olarak gösterildiği *Şeytanla Konuşmalar* adlı kitabın belirtilen pasajı da tez yazarı tarafından tamamen yanlış anlaşılmıştır. Ülken, ilgili pasajda "Allah, vicdan, sultan ve insan onun icadıdır" demektedir. Ancak tezin yazarı, pasajı yanlış anlayarak Ülken'in, Allah inancının, insanların icadı olduğunu söylediğini ifade etmektedir. Halbuki atıfta belirtilen yere baktığımızda Ülken, kesinlikle böyle bir şey söylememektedir. Ülken o pasajın öncesinde "tezat" tan bahsetmektedir ve "onun eseridir" dediğinde "o"dan kastedilen daha önceki sayfalarda açıkladığı tezattır. Dolayısıyla buradan, tezin yazarının çıkardığı gibi bir sonuç çıkarmak imkânsız gibi görünmektedir. Yazar ayrıca iddiasını desteklemek için başka deliller de getirmektedir. Örneğin, *Şeytanla Konuşmalar* adlı kitabından getirdiği örneklerle bakacak olursak, Ülken'in bu eserinin evvela edebi nitelikler de taşıdığı, burada şeytanı konuşturduğu ve bir şeytan portresi çizmeye çalıştığı, ayrıca şeytanın her söylediğini tasvip etmediği gibi vasıflar göz önüne alınırsa bu iddiaların tamamen asılsız olduğu erbabınca anlaşılacaktır. İddiaların yer aldığı tez ve *Şeytanla Konuşmalar* adlı kitabın ilgili bölümleri için bkz. Yusuf Yüce, *Hilmi Ziya Ülken'in Materyalizm ve Spiritüalizme Eleştirel Bakışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009, s. 35; Hilmi Ziya Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, Ülken Yay. İstanbul, 2003, s. 153.

³⁶⁰ Ülken, AA, s. 68.

³⁶¹ Ülken, AA, s. 69.

³⁶² Ülken, AA, s. 69.

³⁶³ Burada, Ülken, işçinin, yaşama zoruyla istemediği işe sürüklendiği, işverenin baskısı ve gündelik yetmezliği yüzünden sevinç yerine yalnız üzüntü ve öfke içinde kaldığı olgusunun varlığını itiraf etmektedir. Ancak bunun aşılması Ülken'e göre ideal bir iş organizasyonun inşasıyla mümkündür.

³⁶⁴ Ülken, AA, s. 69.

³⁶⁵ Ülken, AA, s. 69.

2.2.3.3.2.1. Hayat Neşesi

İş ihtirasının doğurduğu ilk fazilet hayat neşesidir. Çünkü o çabanın ve başarının sevinci içinde yüksek bir ruh seviyesini saklayacaktır. Ülken'e göre bununla, iş adamlarından çevrelerine yaratma neşesi yayılacak ve işçiler birbirini sevdikçe, dayanışmaları güçlendikçe iş örgütü zamanla yerleşecektir.³⁶⁶

2.2.3.3.2.2. İşten Memnun Olmak

İşçi yapıcıdır, yaratıcıdır ve eseriyle insanlığa katılmış bir değerdir. Ülken'e göre işçi, parazit insanlar üstünde bir değer olduğunu bilmeli ve onun sevinci ve gururunu duymalıdır.

2.2.3.3.2.3. Beklemek ve Direnmek

Üçüncü fazilet güçlü olmak, beklemek ve direnmektir. Olumsuzluklar karşında yıkılmamak, olumsuzları göğüsleyebilmek, ümitsizliğe düşmemektir. Yetkinliği neticeye hemen ulaşmada değil, işi sevmede bulan kişi, asla ulaşmak için çırpınmayacak; hedefe doğru emniyetle ve kuvvetle yürüyecektir.³⁶⁷

2.2.3.3.3. Tesir Etme Aşkı

Ruhun, kendini kendi dışında tamamlamak için yaptığı olgun bir harekettir. Ülken'e göre etki aşkı, inanışla olaylar arasındaki köprüdür. Ruhla alem arasında birliğe ulaşmak için yapılan en yüksek bir hamledir. İnsanın kendini aşması ve insanlara tesir etmesi için enginlere açılmasıdır. Ruhu zekâ kalesine kapanıp kalmaktan, gurura ve bencillığe kul olup yalnızlığa çekilmekten, inanışı bir his garabeti gibi zindanda bırakmaktan kurtarmaktır. Ülken, tesir sevgisinin, telkinin İsrail suru gibi esen yeliyle ruhları birlik haline koymak olduğunu belirtmektedir. Ona göre tesir sevgisiyle, bir dava uğrunda birleşenlerden kahramanlar, alçakgönüllü feragat adamları çıkarılabilecektir.³⁶⁸ Ülken'e göre ruh, tesir etme sevgisi ile kendini toplumla tamamlar ve kişilik olur. Tasavvuru eylem haline getiren özgürlük olur. Tesir etme aşkı, parçayı bütünle, bireyi toplumla, insanı insanlıkla birleştiren en yüce eylem olur.³⁶⁹ İnsan, tesir etme aşkı ile iradeli ve aktif olmuştur. Aktif olmakla ruhu özgürlük kazanmıştır. Ruhun özgürlüğü böylece Ülken'e göre bir menzil daha aşmış, yeni faziletlerle ulaşmıştır.³⁷⁰

Tesir aşkının da kazandırdığı bir takım faziletler vardır:

³⁶⁶ Ülken, AA, s. 71.

³⁶⁷ Ülken, AA, s. 71.

³⁶⁸ Ülken, AA, s. 72.

³⁶⁹ Ülken, AA, s. 72.

³⁷⁰ Ülken, AA, s. 73.

2.2.3.3.3.1. Yaratıcılık

Bu aşka ulaşan insan artık yalnızca arayan ve bilen insan değildir. Fakat bildiğini yayan, kabul ettiren, hakikat imanını kurmak için gerçeğin üstüne yükselen insandır.³⁷¹

2.2.3.3.3.2. Alçakgönüllülük

Ülken'e göre imanla eşyayı, ruhla alemleri birleştirmek için, bir fikri özel bir kanaat olmaktan çıkarıp kamu inancı haline getirmek için mutlaka benlik davasından vazgeçmek, alçakgönüllülüğe ulaşmak gerekir.³⁷²

2.2.3.3.3.3. Kızmamak, Kırılmamak, Kin Beslememek

Ülken, çevreye tesir etmek için ruh ve alemleri birlik halinde görmek, her şeyde aynı fikrin tecellisini bulmak gerektiğini ifade etmektedir. Ruh ile alemleri birlik halinde gören için birliğin dışında başka bir alem yoktur. Her hareket, her fikir ya birliğin kendisidir veya parçasıdır. Birlikse Ülken'e göre bizim aynımızdır. Birliğin parçası ise eksik hakikattir.³⁷³

Ülken'e göre kızmak, fikri bir kale içine hapsedmektir. Kırılmak ise birlikten gafil olmaktır. Kin beslemek ise hayali bir kuvvetle hücum etmek ve iyiliğin dışında kötülük farz etmektir. Ancak iyilik, ancak birliğin gerçekleşmesidir. Ruhun alemle bir fikirde birleşmesidir. Noksanlığa karşı kızmak, kırılmak ve kin beslemek ise boşuna ve manasızdır. Kızmak, kırılmak, kendi içine hapsolüp tesir kuvvetini bütünüyle kaybetmektir.³⁷⁴

2.2.3.3.3.4. Fedayı Nefs ya da Kurban

Ülken'e göre, tesir aşkının verdiği son ve en büyük fazilet nefsi feda etmektir. Ülken, insanlığın kemalini kurban ile olduğunu ifade etmektedir. Kurban, ideal uğrunda şehit olmaktır. İstirabın ateşinde kalpleri eritmektir. İnsani cesaretle örnek olmaktır.³⁷⁵

Ülken, kurbanı şu veciz sözüyle gayet hoş bir şekilde ifade etmektedir: “Kurban!.. Ey her şeyden uyanık kendinden geçiş!.. Sözde kahramanın yüzündeki maskeyi sen yırtacaksın. Bizi noksanlıktan insanlığa sen ulaştıracaksın!”³⁷⁶

³⁷¹ Ülken, AA, s. 73.

³⁷² Ülken, AA, s. 73.

³⁷³ Ülken, AA, s. 74.

³⁷⁴ Ülken, AA, s. 74.

³⁷⁵ Ülken, AA, s. 74.

³⁷⁶ Ülken, AA, s. 74.

2.2.3.3.4 Sonsuzluk Aşkı

Ülken, sonsuzluk aşkının, hayat iksirine asla ulaştım dememek, her menzilde yeni baştan yola çıkmak olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁷ Hakikat, Ülken'e göre sonsuz tabiatta ve sonsuzluğa karşı duyulan ihtirastadır. Güzellik de sonsuz tabiatta ve sonsuzluğun sevilmesindedir.³⁷⁸ Sonsuzluk sevgisi, ruha öyle sonsuz hamle verir ki, bütün sonlu arzuları, onların azap ve pişmanlığını, bütün geçici değerleri, onların korku ve ümidini, arkasında kaybolan bir yol gibi terk edip geçer insan. Artık hazlar onun efendisi değil ancak kölesi olur.³⁷⁹

Ülken'e göre, sonsuzluk aşkıyla bazı sonluların terk edilmesi gerekmektedir. Aşk ahlakının erinin, sonsuzluk aşkıyla, aşkı için şunları terk etmesi gerekmektedir:

2.2.3.3.4.1. Cumhurun Kanaatini Terk

İnsan cumhurun kanaatinin esiridir. İnsan içindeki yalnızlık ejderini öldürmek için inanmadan ona teselli gibi bağlanmaktadır. Ancak artık bu kanaatin terkedilmesi gerekmektedir. Halk ne der ve ne diyecek diye vehim ve hayal içinde kalınmayacaktır. Ülken'e göre aşk eri, halka rağmen ve daima halk için olacaktır.³⁸⁰

2.2.3.3.4.2. Çıkarları Terk

İnsanın alemi ondan ibaret gördüğü çıkarlar insanın efendisi gibidir. Dostluk bile onunla kaimdir. Ancak artık aşkın eri kendi çıkarını başkasının faydası için, dostlarının mutluluğu için, vatan için ve sonsuzluğa duyduğu sevgi için terk edecektir.³⁸¹

2.2.3.3.4.3. Huzuru Terk

Aşk ahlakının eri, “huzur benim de hakkım” diye sitem etmeyecektir. Sonsuzluk sevgisi ile en meşru huzurunu, en haklı mutluluğunu gün gelecek terk etmesi gerekecektir.³⁸²

2.2.3.3.4.4. Düşkünlükleri Terk

Yine aşk ahlakının erinin bütün düşkünlüklerini terk etmesi gerekmektedir. “Bunlar benim düşkünlüğüm, benimle alakalı, kimseye zararım yok” demeye hakkı yoktur. Aşk ahlakının eri, düşkünlükleri terk etmeyi isteyecek ve düşkünlüklerini sonsuzluk aşkıyla terk edecek ve artık düşkünlükleri sebebiyle boş yere kuvvetini israf etmeyecektir. Bunu yolu ise Ülken'e göre aşk ahlakının erinin, aşkını tabiatın sonsuzluğuna vermesiyledir. Böylece asla

³⁷⁷ Ülken, AA, s. 74.

³⁷⁸ Ülken, AA, s. 75.

³⁷⁹ Ülken, AA, s. 76.

³⁸⁰ Ülken, AA, s. 76.

³⁸¹ Ülken, AA, s. 76.

³⁸² Ülken, AA, s. 77.

bitmeyen ve tükenmeyen hakikati, güzelliği ve iyiliği arayacaktır. Bu şekilde ruhun önünde bütün maddenin düğümleri çözülecek ve düşkünlükler, güneş altındaki buz yığınları gibi kendiliğinden dağılacak ve kaybolacaktır.³⁸³

2.2.3.3.4.5. Benlik Davasını Terk

Ülken'in aşk ahlakında, sonsuzluk ihtirası ile gururun ve övünmenin terk edilmesi gerekmektedir. Şeytanı hak yolundan ayırıp kötülüğün tuzağına düşüren benlik davasıdır. Ülken'e göre, her kim ki birliğin yanında bir zerre olan zekasıyla gururlanır ve kendini eşyanın üstünde farz eder ve her kim ki içinde cevher yoktur ve kendini ayrı bir alem zanneder işte yalnızlık cehenneminde yanmak onun cezasıdır. Sahte dostlarla kuşatılmak, aldatılmak, terkedilmek, sevgiden ayrı kalmak onun cezasıdır. Nice sultanlar, nice hükümler benlik davası yüzünden perişan olmuşlardır. Aşk ahlakının eri, perişan olmamak için gururunu benliğini, kibrini kırmalıdır.³⁸⁴

Benlik davasından kurtulmanın yolu Ülken'e göre sonsuzluk ihtirasındadır. Çünkü sonsuzluk sevgisi ile insan birliği bitmez tükenmez hakikatlerine, güzelliklerine, iyiliklerine ulaşacak, uğraştığı işe bütün varlığını vermesini, kendinden geçmesini ve kendini feda etmesini öğrenecektir.³⁸⁵

2.2.3.3.4.6. Yanlış İnanışları Terk

Aşk ahlakının muhatabı, asla “ben şeytanı içimden attım, artık içimde masalların, sırların ve bilinmeyenlerin yeri kalmadı” demeyecektir. İnsan “kurtuldum” dediği zaman omzunda en büyük pençeler vardır.³⁸⁶ İnsan, eşyayı olduğu gibi görmelidir. Vehimler ve kuruntular içerisinde kalmamalıdır. Vehim ve kuruntulardan kurtulmak da Ülken'e göre sonsuzluk ihtirasıyla olmaktadır. Çünkü sonsuzluk aşkı, eşyayı insana gösterecek ve gözündeki perdeyi kaldıracaktır.³⁸⁷

2.2.3.3.4.7. Gelecek Ümidini Terk

Gelecek ümidi insanın başka bir esaretidir. Çünkü insan yarın karşılık görmek için bugün iyilik yapar. Yarın meyvesini almak için bugün fedakârlık yapar. Yani bugünkü çıkarını terk eder, yarın daha büyük bir çıkar alabilmek için. Ülken'e göre eğer gelecek ümidi kalpten silinmezse ne feragatte değer ne cesarette mana ne de vazgeçişinde fazilet vardır. Bugün verilen

³⁸³ Ülken, AA, s. 77.

³⁸⁴ Ülken, AA, s. 77.

³⁸⁵ Ülken, AA, s. 78.

³⁸⁶ Ülken, AA, s. 78.

³⁸⁷ Ülken, AA, s. 78.

yarın alınacaksa bezirganlıktan ne fark vardır? Almamak için vermeli, ödenmemek üzere yapılmalıdır. Çünkü zafer ancak bu veriştir.³⁸⁸

Gelecek ümidini kalbinden silmeyen, beklediği gelmeyince ümitsiz olacak ve hayal kırıklığına uğrayacaktır. Böylece fazilet de kalmayacaktır. Ülken'e göre bu esaretten kurtuluş da ancak sonsuzluk aşkıyla. Tabiatın sonsuz güzelliğine, iyiliğine, hakikatine âşık olunduğu zaman asla korku ve ümitten dolayı değil, ancak ve ancak doğruluk aşkıyla ve sonsuzluk sevgisiyle yapılacaktır.³⁸⁹

2.2.3.3.5. Açıklık İhtirası

Ülken'e göre açıklık ihtirası, ahlakın çatısıdır. İnsanın özgürlüğe kavuşması ve ahlaki varlık olmasıdır. Ülken, açıklık ihtirasına ulaşamayan insanın, ruhu ne kadar olgun olursa olsun, ahlakça noksan olacağını ifade etmektedir. Şeytan da ruhun bütün kuvvetlerine sahip olduğu halde açıklık ihtirasına ulaşamadığı için Tanrı'nın huzurundan kovulmuştur.³⁹⁰

Açıklık ihtirası, yalanın, sahte hayatın ve utancın üstüne yükselmektir. Hak ile halkı bir görmektir. Hak için, halk elinde taşlanmayı, kötülenmeyi kabul etmektir. İnandığını ve yaptığını ilan etmek ve onun sonuçlarından ne olursa olsa korkmamaktır. Kusurunu itiraf etmek, günahını halkın karşısında bağışlamak, halkın kötülenmesi ve hor görmesiyle nefsini temizlemektir. Açıklık ihtirası Ülken'e göre, hayatında gizli, kapalı bir taraf bırakmamaktır.³⁹¹

Ülken'in açıklamış olduğu açıklık ihtirası Melamilik ahlakıyla oldukça benzeşmektedir. Ülken de burada Melamilikle yani "Allah'ın kayırması ancak kendilerini kötü görenler içindir" diyenlerle, bu hak yolunu bulanlarla aynı safta olduğunu belirtmektedir.³⁹²

Açıklık ihtirası, en büyük fazilet olan doğruluğu öğretecektir. Korkudan veya ümitten dolayı değil ancak ve ancak doğruluk için doğru olmayı öğretecektir. Çünkü korku ile doğru olan korkunun nüfuz etmediği yerde eğri kalacaktır. Ümit ile doğru olan da umduğu olmayınca kalbini kapayacaktır. Ancak aşk ile doğru olan gönüllere girecek ve insanları birbirine bağlayacaktır. Kimsenin kusurunu yüzüne vurmayacak ancak kendi kusurundan söz edecektir.³⁹³ İşte Ülken'e göre o açıklığa, o doğruluğa erişen ahlak alemine girmiş olacaktır.

³⁸⁸ Ülken, AA, s. 78.

³⁸⁹ Ülken, AA, s. 78.

³⁹⁰ Ülken, AA, s. 78-79.

³⁹¹ Ülken, AA, s. 79.

³⁹² Ülken, AA, s. 80. Ülken, melamilğin bu anlayışı dolayısıyla onlarla beraber olduğunu belirtmektedir. Ancak daha ileriki bir yazısında mistisizmi ve melamilği eleştirmektedir: "(...) menşei mistik olan sevgidir ki bahis konusu olan bütün somut şartlarından sıyrılarak, mutlak varlığın içinde istiğrak haline gelmektedir. Bu anlamda anlaşılan sevgi ahlaklılığın temeli olamaz. Çünkü bu durumda özne objenin içinde erimekte, kişiliği objeye indirgemektedir. Tanrı sevgisinin son derecesi olan melamet (humiliation) kişiliğin terk edilmesiyle kaimdir." Bkz. Ülken, A, s. 195.

³⁹³ Ülken, AA, s. 81.

Ruhu erginliğe ulaşmış ve erenler sofrasında yer bulacaktır. Açıklık aşkıyla ahlak alemine girmiş olan insanı artık hedefler ve eylemler beklemektedir. Ahlak alemi, ruhun arınmış, seçkinleşmiş ve üstün bir hedefe çevrilmiş olan fiillerinin alemidir.³⁹⁴

2.2.3.4. Ahlak Aleminde Hedefler

2.2.3.4.1. Birinci Hedef: Birlik veya İnsani Vatanperverlik

Ülken'in birlik anlayışı eşyaya bir bütün olarak bakmak ve eşyadaki zıtları bir bütünün parçaları olarak kavrayıp birlik içerisinde görmektir. Yine insanlara da bir gözle bakmak, milliyet davalarını, sınıf kinlerini aşarak insanlığa ulaşmaktır.³⁹⁵

Birlik, milliyeti aşarak insanlığa yükselmektir. Ülken'in ahlakının gerçekle ideali birleştiren bir birlik ahlakı olduğunu yukarıda da belirtmiştik. Ülken, ahlakında vatanla insanlığı birleştirmektedir. Vatan gerçektir. İnsanın kişiliği vatana dayanır ve vatan sevgisi, yeri gelince vatan için nefsi feda etmektir. Yani Ülken, insanlığa yükselelim derken vatanı silip, herkesin dünya çatısı altında birleşerek bir dünya cumhuriyeti olmasını kastetmemektedir. Ona göre insanlık, her insanın, her toplumun, her milletin tümel olarak bütün insanlık uğruna, bütün insanlığın iyiliği için çalışmasını ve milletlerin de kendi yaratışıyla, milli yaratışıyla, sanatıyla, insanlığın faydası için ürettikleriyle insanlığa, insanlık kültürüne ve uygarlığa dahil olması demektir. Ülken, insani vatanperverlik anlayışında vatanla insanlığı, gerçekle ideali birleştirmektedir. Bu birleşimin temelinde Ülken'in ideal ile olgu inançları arasında yaptığı ayırım yatmaktadır.

2.2.3.4.1.1. Bilmek ve İnanmak veya Olgu ve İdeal

Ülken'e göre bilmek ve inanmak ruhsal hayatın iki temelidir. İnsanın duygusal, teorik ve pratik bütün hayatı bunlara dayanmaktadır. Çocukta, ilkel ve gelişmiş insanda bu iki temel daima vardır. Her ne kadar ilkel ve gelişmiş insan arasında bilmek inanmak ilişkisi farklı istikametler arz etse de inanmak hakikatte asla kaybolmamaktadır. Örneğin Ülken'e göre bir düşünür kâinatı bir sisteme bağlamak için bir takım ilkelere inanmak zorundadır. Ülken'e göre insanlık, her ne aşama her çağ geçmişse, inanmak özelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir.³⁹⁶

Ülken, inanmanın, insanın ruhsal hayatının bütün kuvveti olduğunu ifade etmektedir. Bilmek ve faydalanmak, Ülken'e göre ancak inanmak sayesinde. İnanmak insana irade verir ve onu çevre üzerinde etkili kılar. Doğadan faydalanma imkanını verir. Eşyadan faydalanmak

³⁹⁴ Ülken, AA, s. 82, 83.

³⁹⁵ Ülken, AA, s. 83.

³⁹⁶ Ülken, IV, s. 48.

için herhangi bir şekilde inanmak gerekmektedir. İmanın farklı şekilleri görünmektedir: Dini iman, akli iman, pratik iman, kutsal varlıklara iman, milliyete iman, insanlığa iman vb. gibi.³⁹⁷

Ülken, ayrıca inançları farklı sınıflara da ayırmaktadır. Bunlardan ikisi, ayırıcı inançlar ve birleştirici inançlardır. Ayırıcı inançlar, bir kitlenin kanaat, örf ve adetinden doğan inançlardır. Bunlar belirli bir toplum içinde doğarlar ve amaçları itibarıyla yine belirli bir toplumu hedeflerler. Ülken bunlara *olgu inancı* demektedir.³⁹⁸

Birleştirici inançlara gelince bunlar doğrudan doğruya insani ruhtan, kişilikten hareket eden, ilkeleri ve amaçları insan ve bütün insanlık olan inançlardır. Ülken, bu inançların hedefinin insanlık olması vesilesiyle kâinatı ve Tanrı'yı hedeflediğini belirtmektedir. Ülken bu tarz inançlara da *ideal inancı* demektedir.³⁹⁹

Ülken'e göre, olgu inançları insanı gerçekliğe bağlar ve eşya ile ilişkisini düzenler. İnsanın içinde yaşadığı toplum düzeninin kuvvetli ve dayanışmalı olmasını sağlar. Her toplumda olgu inancı vardır ve bu inançlar toplumu muhafaza edici etkendirler. Ancak olgu inançları insanın kendisini ilerletmesine imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla olgu inancının sınırlı olduğu ifade edilebilir.⁴⁰⁰

İdeal inançları ise insanı yetkine, kazanılacak olana, olması gerekene ve birliğe götürür. İnsana ilerleme gücü verir ve toplumun dar şekillerini düzelter, tamamlayan bir etken olur. Doğrudan doğruya insanî ruhla, vicdanla ve akılla temasa geçirir. Birbirinden farklı ve görelî olan örf ve adetlerin etkilerinden kurtararak mutlak ve genel olan ahlak prensiplerine doğru götürmeyi başarır. Ülken'e göre, ideal inancı eğer gerçekliği ihmal eder, toprakla ve gerçeğin çeşitleriyle temasını kaybederek bulutlarda dolaşırsa doğaya ve eşyaya aykırı sonuçlara varacaktır. Toplamların ve örf ve adetlerin insan karakterleri üzerindeki büyük etkisini, toplum ve uygarlık seviyesinin farklarını hesaba katmadan işe girişirse sonunda bir hayalciliğe ve bir ütopyaya saplanacaktır.⁴⁰¹

Ülken'e göre olgu inançlarını tek çatı altında toplayan kavram “*vatan*”dır. İdeal inançlarını tek çatı altında toplayan kavram da “*insanlık*”tır. İşte olgu ve idealin, vatan ve insanîyetin birleşmesi, *birlik anlayışı* ile “*insani vatanseverlik*”tir.⁴⁰² Ülken'e göre ne salt olgu inancı ne de salt ideal inancı tek başlarına alınabilir. İkisinin birliğinin bulunmadığı yerde her

³⁹⁷ Ülken, *IV*, s. 49.

³⁹⁸ Ülken, *IV*, s. 50.

³⁹⁹ Ülken, *IV*, s. 51-52.

⁴⁰⁰ Ülken, *IV*, s. 52.

⁴⁰¹ Ülken, *IV*, s. 52.

⁴⁰² Ülken, *IV*, s. 55.

ikisi de eksiktir.⁴⁰³ İşte insani vatanseverlik bu eksikliğe mahal vermeyerek bir birlik ve tamlik oluşturmaktadır.⁴⁰⁴

İnsani vatanseverlik, insani ideale vatan gerçeğinden başlamak, insanlığı vatandan başlayarak gerçekleştirmek ve vatanın kendine vergi olan rengiyle insanlığa girerek yeni bir kişilik halini almaktır. Ülken'e göre hakikat yerle göğün, olanla olması gerekenin, gerçek ile idealin birliğindedir. Büyük milletler ancak insani bir ideal yaratan ve bunu kendi vatanının rengi ve özelliğiyle ifade etmeyi başaranlardır. Ülken, bir toplumun hakiki millet haline gelmesi ancak insani bir ideal yaratması ve bunun için insanlığa yeni bir açıdan, yani vatanın özel karakteri ve kişiliğiyle bakmasıyla doğacağını belirtmektedir. Sonuç itibarıyla Ülken'e göre hakikat, olgu ile idealin birliğinden doğan *insani vatanperverlik*tir.⁴⁰⁵

Ülken'in istediği vatanseverliği şu sözleriyle aktarmak onun neyi murat ettiğinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır:

“Biz, sömürge (koloni) halkına zincir vuran vatanseverliği ve davasının kazancını kendi ırkına hasreden insaniyetçiliği değil, fakat hakiki hürriyete ve hakiki insanlığa ulaşmak için biricik yol olan insani vatanseverliği istiyoruz! Biz rengini kaybetmiş şekilsiz ve manasız bir vatanseverliği değil; insanlığın huzuruna bağımsız bir kişilik olarak, yeni bir kitap ve yeni bir sözle çıkmak isteyen, insani hürriyete yeni bir hamle veren ve yeni şeyler katan insani vatanseverliği istiyoruz. İsa ve Muhammed, Platon ve Tolstoy, Dante ve Goethe, tarihin sahifelerinden silinip gitmeye mahkûm olan kavimleri insanlığın huzuruna birer bağımsız kişi olarak çıkardılar”⁴⁰⁶

Ülken'de vatan, insanlık için feda edilemez ve yok sayılamaz. Ülken'e göre, kendi vataniyle ilgisi olmayanların insanlık sevgisi, ikiyüzlünün yoksula acıması gibidir. O kişi bencilliğini asla terk edemeyecek, insanlık için parlak vaatlerde bulunduğu sırada, yanı başındaki insanların sefaletten öldüğünü göremeyecektir.⁴⁰⁷ İnsani vatanseverin, ahlak savaşına önce kendi vatanından başlaması gerekmektedir. Ruhun özgürlüğünü ve adaletin hükümlerini önce kendi toprağında kuracaktır. Salt olgu inancı olması sebebiyle eksik hakikat olan vatani sevdiği için kendini feda etmeyecek, ancak insanlığı sevdiği için önce vatanını insanlığa ulaştırma idealiyle kendini feda edecektir.⁴⁰⁸

⁴⁰³ Ülken, AA, s. 84.

⁴⁰⁴ Ülken, IV, s. 55.

⁴⁰⁵ Ülken, IV, s. 56. Olgu, ideal ve hakikat inancı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ülken, IV, s. 47-70. Ülken'in İnsani Vatanseverlik anlayışı hakkında bir çalışma için bkz. Kemal Bakır, “Hilmi Ziya Ülken'de Ahlaki Bir Değer Olarak “İnsani Vatanseverlik””, *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, C. II, Atatürk Üniversitesi Yay. Erzurum, 2015, s. 355-365.

⁴⁰⁶ Ülken, AA, s. 86, 87.

⁴⁰⁷ Ülken, AA, s. 86.

⁴⁰⁸ Ülken, AA, s. 86.

2.2.3.4.2. İkinci Hedef: Kendine Yetme veya Tamlık (ya da Noksanlık veya Kötülük)

Ülken'e göre tam olmak, iyiliğin gerçekleşmesidir. Yoksunluk veya fena ise kötülüktür. Kötülük başlı başına bir varlıkmiş gibi iyiliğin karşısında değildir. Kötülük yetkin olmayıştır, eksiklikler, fenadır. Birlik halinde alem yalnız iyilikten ibarettir. Çokluk halinde alem ise iyiliğin yarı gerçekleşmesidir ki Ülken'e göre biz ona haksız yere kötülük demektedir. Örnek vermek gerekirse bir salgın veya ıstırap kötülüktür ancak tek başlarına birer alem değillerdir. Ancak tabiatın düzeni de bu eksikliklerle tamam olmaktadır.⁴⁰⁹

Tamlık aşkı, Ülken'e göre eksikliği bilmek ve olgunluğu istemektir. Kötülüğün eksiklik olduğunu bilmek, bütünlüğü ve iyiliği aramaktır. Eksikliği tamamlamaya çalışmak fakat ona bir düşman kalesine yürür gibi hücum etmemektir. Yani eksiklik karşısında yıkıcı değil, yapıcı olmalıdır.⁴¹⁰ Kötülüğe, eksikliğe kızmamak ve kırılmamak, kötülüğe de kin ve öç duygusu ile hücum etmemek, Ülken'in aşk ahlakının en büyük kuralıdır. Ülken'e göre kötülüğü eksiklik diye görmek, birliğin ve tamlığın içinde onu eritmek kudret ahlakının düsturudur.⁴¹¹

Ülken'e göre ümit de kemal aşkının faziletidir. Ümit etmek, kendimiz için gelecek hayalini beslemek, huzur ve mutluluk aramak değildir. Fakat eksikğin çabalarla aşılabileceğini, kötülüğün/ fenalığın her savaşta iyiliğe ulaşacağını ve ruhu zillet içinde olanların sonunda bir gün sevgiye ve kudrete kavuşacaklarını beklemek, kalbini eksik ve düşük olanlara kapamamak demektir. Eksikliği görüp, noksanın acısını duyup, kemale erdirmeye çalışmak, kemale gelmesi için çabalayarak ümit etmek demektir.⁴¹² Ülken, acımanın, ümit etmenin ve affetmenin ilerleme ahlakının üç büyük fazileti olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insan, onlarla yetiştirici olur ve onlarla kitlelerin ruhuna hükmeder.⁴¹³

2.2.3.4.3. Üçüncü Hedef: Sükûn

Ülken'e göre sükûn, ruhun tam olmaya başlamasıdır. Eksikliğin ve yetmezliğin azabından kurtulup iç huzuruna, iç açılışına kavuşması, kuruntuları bırakması ve hakiki huzura ermesidir. Sükuna ermemenin ne olduğunu bilip aşağı mertebelerdekileri hoş görmektir. Ülken'e göre sükuna varmak insanlığa ulaşmak demektir.⁴¹⁴

Ülken, sükutun herkesin geçebileceği kadar geniş bir kapı olmadığını ifade etmektedir. Ve her yol arayanın aşacağı kadar kolay bir geçit de değildir. Ülken'e göre, hakkı istemede

⁴⁰⁹ Ülken, AA, s. 87.

⁴¹⁰ Ülken, AA, s. 88.

⁴¹¹ Ülken, AA, s. 88.

⁴¹² Ülken, AA, s. 90.

⁴¹³ Ülken, AA, s. 90.

⁴¹⁴ Ülken, AA, s. 90-91.

“ben yokum ancak hak var” diyenler sükuta varmışlardır: Peygamberler, veliler, hakîmler ve bütün büyük insanlar.⁴¹⁵

Ülken’e göre, sükûta ermek, karar vermek, hoş görmek ve sabretmek faziletlerini kazanmakla olmaktadır. Bu üç faziletle kitlelerin ruhuna hâkim olunmaktadır. Karar vermek, tam inanca sahip olmaktır. Ahlak, bir işe karar verildiği zaman vehim ve kuruntularda boğulmadan hemen uygulamadır. Yolun mihnetini bilen ve yolda çok zorluk çekmiş olan sıkıntıları, zaafı ve kararsızlıkları itham etmeyecek, olgunluğa ermek için eksikliğe değer verecek ve kudrete ulaşmak için de zaafı hoş görecektir.⁴¹⁶

2.2.3.4.4. Dördüncü Hedef: Mertebeler

Ülken’e göre mertebeler birlik ahlakının esasıdır. Çünkü alem de insan da bir mertebeler düzenidir. Maddeden hayata ve toplumdan ruha yükseliş mertebeleridir. Dolayısıyla birlik, oluş ve sükûn büyük bir iç savaşmanın eseridir. Kimse eren doğmamıştır fakat eren olmuştur.⁴¹⁷

Ülken’e göre mertebeler insanlığı eşitlik hayalinden kurtarmış ve sınıf kavgası yolundan aşarak daha ileriye ulaşmak için çokluktan geçileceğini öğretmiştir. Mertebeler ahlakında ne sınıf kavgasının buhranlar ve kinlerine ne de kast toplumunun tekeline ve taassubuna rastlanır. Bu ahlak yapısında her mertebe öteki için bir hedef ve amaç olacak, yine her mertebe bir öncekini yönlendirecek ve yetiştirecektir. Bir mertebe ayrıcalık ya da övünme değildir. Fakat bir görevdir ve kutsal bir iştir.⁴¹⁸

Mertebeler toplumdan başlamak ve kişilikte bitirmektir. Vatandan başlamak ve insanlıkta sona eremektir. Ülken’e göre mertebeler, içinde şahsiyet olmayan ve iç özgürlüğüne imkân vermeyen kitleden hareket ederek, özgür insanların ve bağımsız kişilerin toplumuna kadar yükselmektir.⁴¹⁹

Ülken’in mertebe anlayışında her insan öncelikle içerisinde bulunduğu mertebenin farkına varacak daha sonra mertebeleri tanıyıp üst mertebeyi hedefleyecektir. Ve son mertebe olan insani vatanseverlik mertebesine ulaşıldığında, kişiliklerden oluşmuş ve iç özgürlüğüne sahip olmuş bireylerden oluşan toplum yapısına ulaşılacaktır.

2.2.3.4.4.1. Birinci Aşama: Halk Aşaması ve Korku Ahlakı

Halk mertebesi, bireyin kendisini bir sınıfa bağlılığıyla ifade ettiği mertebedir. Burada bireyin özgür iradesi yok gibidir ve ancak dışardan emir ve yasaklarla yönetilir. Halk

⁴¹⁵ Ülken, AA, s. 92

⁴¹⁶ Ülken, AA, s. 92.

⁴¹⁷ Ülken, AA, s. 93.

⁴¹⁸ Ülken, AA, s. 93.

⁴¹⁹ Ülken, AA, s. 94.

mertebede olanların ahlakı *korku* ahlakıdır. Bu mertebedeki birey niçin o kitleye bağlı olduğunu bilmeden ona bağlanmıştır. Bu yüzden onun her zaman tehdit eden, yol gösteren bir kuvvete ihtiyacı vardır.⁴²⁰

Korku ahlakı, Ülken'e göre toplum düzeninin ilk temelidir. Kanun korkusu, Tanrı korkusu, silah korkusu halka düzen vermekte, kitlelerin birbirine girmesine engel olmaktadır. Yine Ülken'e göre kemale gelmeyen insanların, dışından disiplin kuvvetini, içinden vicdan azabını kaldırmak onları karışıklık, kaos içinde bırakmak demektir.⁴²¹

Ülken'in bu tespiti oldukça yerindedir ve yine Ülken'in ahlakını şahsiyet üzerine ve insanın iç özgürlüğü üzerine kurması oldukça manidardır. Çünkü kitleler arasında kemale ermiş insanların sayısı oldukça azdır. Ve yine kitleler eylemlerinin sorumluluğunu almaktan, akl-ı selim ile hareket etmekten uzaktır. Dolayısıyla kitlenin içerisinde erimiş kendi şahsiyetini ancak o kitleye rağmen inşa etmek zorundadır. İnsan şahsiyetini inşa etmeye başladı mı artık onun ne telkine ne de ahlak teorilerine ihtiyacı vardır. İnsan, insan olduğunun farkına varıp şahsiyetinin ve iç özgürlüğünün, değerlerinin ve iyiliğin kıymetini bilip kavrasa, ona artık dışarıdan telkin vermeye gerek var mıdır? Şunu yap bunu yapma demeye neden ihtiyaç duyulsun? İşte Ülken'in aradığı böyle bir insan ve böyle bir toplum. O toplum ki insan şahsiyetini kavramış, iç özgürlüğünü, içten sevincini kazanmış, değerleri bilip değerleri için yaşamayı amaç edinmiş bireylerden oluşan bir toplum. Aslında insan olmak bunu ifade etmiyor mu?

Ülken'e göre halka daima acıma, ümit etme ve affetme ile davranılmalıdır. Halk sevilmelidir. Hatalarından dolayı küçümsememeli, hor görmemeli ve onlara bir babanın haşarı çocuğuna yaklaşımı gibi şefkat ve merhametle yaklaşılmalıdır. Ancak korku ahlakında oldukları için de korku ile ümit arasında bırakmak gerekmektedir ki haşarı çocuk haşarılığına yüz bulmasın.⁴²²

2.2.3.4.4.2. İkinci Aşama: Vatandaş Aşaması ve Ümit Ahlakı

Bu mertebedeki birey noksanlığın, yetmezliğin azabını duymakta ve daha güzel ve daha yüksek bir hayata susamaktadır. Bu yüzden bu mertebedeki ahlak anlayışı *ümit* ahlakıdır. Çünkü vatandaş daima yarını beklemektedir. Çünkü yarın elde edeceği faydadan dolayı bugün fedakârlık yapmaktadır. O takdir edilmek ve yükselmek ister.⁴²³ Vatandaş hayırlı olmaya iten sebepler gelecek ümidi, cennet ümidi, ahiret ümididir. Ancak iyi ki ümit vardır. Çünkü eğer ümit olmasaydı, korku ahlakını aşmış olup korkunun üstüne yükselen bireyi nasıl zaptetmek

⁴²⁰ Ülken, AA, s. 95.

⁴²¹ Ülken, AA, s. 95.

⁴²² Ülken, AA, s. 95.

⁴²³ Ülken, AA, s. 95.

mümkün olurdu? Bu yüzden vatandaşa geniş ufuklar göstermeli, ona hitap etmeli, ona heyecanlı ve güzel söylemeli, kalbini de ümitlerle doldurmalıdır.⁴²⁴

2.2.3.4.4.3. Üçüncü Aşama: Vatansever Aşaması ve Gurur Ahlakı

Bu aşamaya girenler, içlerinde gurur olan, benlik davasını aşamayan ve kendi özgürlüğünü her şeyden üstün gören herkeştir. Vatanseverin gözünde alemin merkezi kendisidir. Vatan ise onun kahramanlığı için bir sahnedir. Onun kahramanlığı da benlik davası için bir vesiledir. Gururundan başka hiçbir kuvvete bağlanmamaktadır. Bu yüzden onun ahlakı gurur ahlakıdır. Vatansever kitlelerin başına geçmek ve daima kitlelerin alkışını ister.⁴²⁵

Binaenaleyh, vatansever gurur ahlakında olduğundan dolayı kendini özgür zanneder fakat o herkesten daha çok kitleye esiridir. Çünkü onun için kitlenin alkışlaması her şeyden önemlidir.⁴²⁶ Ülken'e göre gurur ahlakı, vatansevere düzen vermektedir. Mertlik gururu, cesaret gururu, benlik gururu ve asalet gururu onu fazilete götürecektir.⁴²⁷ Ülken, vatansevere karşı daima dost ve sabırlı olmayı tavsiye etmektedir. Vatansevere sık sık telkin edilmelidir. Onun gururu okşanarak ona nüfuz etmeli ve faziletlere, erdemlere sevk etmelidir. Çünkü o içindeki kudretin farkındadır.⁴²⁸

2.2.3.4.4.4. Dördüncü Aşama: İnsani Vatansever ve Aşk Ahlakı

İhtirasları aşıp aşka ulaşan, varlığın birliğini gören ve kemali arayan herkes bu aşamaya ulaşmıştır. Ülken'e göre, vatani insanlık için ilk konak, toplumu da ruha ve ahlaka ulaşmak için ilk adım sayan her yolcu bu mertebededir.⁴²⁹

İnsani vatanseverin gözünde alemin odak noktası insandır. Medeniyet de insanın eseridir ve yine insan içindir. Ülken'e göre insan, parça değil bütün ve birliğin aynasıdır. Ülken'e göre insan, her akli ve dili olan değildir. Ona göre insan, ruhunda kudret olan ve aşk ahlakına yükselen demektir. İnsani vatansever bütün mertebelerden birer birer geçerek aşk ahlakına ulaşmıştır. Herkese, her mertebenin bireğine onun kendi diliyle hitap etmiştir: Halka baba gibi, sevginin ve şefkatin şiddetiyle yol göstermiş, vatandaşa ümit ve cesaret vererek heyecanla hitap etmiş, vatansevere de cesaretini takdir ederek asla son bulmayacak, kaybolmayacak şeyler için nefisini feda etmesini telkin etmiştir.⁴³⁰

⁴²⁴ Ülken, AA, s. 96.

⁴²⁵ Ülken, AA, s. 96.

⁴²⁶ Ülken, AA, s. 97.

⁴²⁷ Ülken, AA, s. 97.

⁴²⁸ Ülken, AA, s. 97.

⁴²⁹ Ülken, AA, s. 97.

⁴³⁰ Ülken, AA, s. 98.

Aşk ahlakına erenler, ruhlarında özgürlük olanlardır.⁴³¹ Yani onlar dıştan hiçbir kuvvete bağlı değildirler. Ne korku ne ümit ne gurur ne toplum baskısı ne de makam mevki sevgisiyle hareket ederler. Onlar şahsiyet olmuşlardır ve ruhlarının özgürlüğüyle, aşka doğru ilerlemiş ihtiraslarıyla hareket ederler. Onların kalpleri aleme açıktır ve ruhun kaderiyle alemin kaderini bütün haline koymuşlardır. İnsani vatansever sevgisini bütün insanlığa vakfetmiştir.

2.2.3.4.4.5. Beşinci Hedef: Adalet

Ülken’de adalet eşitlik değil, mertebeleri bilmek ve mertebelere göre muamele etmek demektir. Taştan fazlasını taştan beklememek demektir. Adil olmak birliği görmek bilgiden irfana geçmek yani çokluğun içindeki birliği yakalayabilmek demektir.⁴³² Ülken’e göre yalnız insan adalete düzen verici olabilir. Çünkü insanda birlik ve çokluk vardır. İnsan, mertebelerin sahnelendiği yerdir. İnsan, bütün mertebelerden geçmiş, noksandan kemale, zaafıtan kudrete, kötülükten iyiliğe sürekli bir ilerleme yoludur.⁴³³ Ülken’e göre adil olmak insanları ahlaki mertebelere ayırmak, işleri ve vazifeleri bu mertebelere göre eşit olarak dağıtmak demektir. Ülken’in ahlakında birbiriyle kesin sınırlarla ayrılmış manada sınıflar ve kastlar yok, mertebeler ve aşamalar vardır. Bu aşama anlayışı toplumu en yüksek aşamaya doğru güdüleyerek toplumun dinamik olmasını sağlamaktadır. Bu manada aşk ahlakında kitleleri birbirine nefret ettirecek, birbirlerini kullanacak bir yapılanma yoktur. Amaç insan olmaktır. İdeal bir toplum düzeni ile adaleti tesis etmektir. İnsandaki farklılıkları bilmek ve ona göre muamele etmek demektir.⁴³⁴ Ülken’e göre “İsa’nın eline kılıç, Kayser’in kalbine Tanrı’yı indirmek lazımdır.”⁴³⁵

Bu bağlamda Ülken’in demokrasi anlayışı da mertebeler düzenine göre şekillenmektedir. Ülken’e göre demokrasi *yığın baskısı* değildir. Kafanın bedene, fikrin maddeye hükmetmesi demektir. Ülken’e göre Platon’da ve Farabi’de olduğu gibi hükümdarlar sınıfı ile hakimler/bilgeler sınıfı birbirine yaklaşmalıdır. Topluma bilgelerin, ariflerin gözüyle bakılmalı, birlikteki çokluğu görmeli ve çokluğa, birlik anlayışıyla davranmalıdır. Herkese özgürlük vermemelidir. Herkesi birbirine eşit görmemelidir. Ülken’e göre mertebeleri pas geçerek herkesi eşit gören bir anlayış anarşi ve despotluktan başka bir şey doğurmayacaktır.⁴³⁶

⁴³¹ Ülken, AA, s. 99.

⁴³² Ülken, AA, s. 99-100.

⁴³³ Ülken, AA, s. 102.

⁴³⁴ Ülken, AA, s. 104.

⁴³⁵ Ülken, AA, s. 106.

⁴³⁶ Ülken, AA, s. 107-110.

2.2.4. Siyaset Meselesi: Mertebeler Devleti ya da Akademik Devlet

Buraya kadar görüldüğü gibi Ülken, bir ahlak anlayışı inşa etmektedir. Ancak Ülken'in ahlak anlayışı salt bireysel bir ahlak değildir. Ülken'in birey ve kişilik üzerinde çokça durması onun bireyi ne kadar önemsedığının göstergesidir. Çünkü ideali gerçekleştirecek olanlar bireylerdir. Bundan dolayı Ülken'in ahlak anlayışının bireysel, toplumsal ve siyasal olduğunu söylenebilir. Çünkü Ülken'in ahlak anlayışının vardığı yer bir mertebeler devleti veya kendisinin akademik devlet dediği devlet tarzıdır. Aşk ahlakı bir akademik devlet oluşturacak ve bu devlet kendine özel hususiyetleriyle bireyleri, toplumları tahakküm altına almayacak, onlara zulmetmeyecektir. Onların her ne açıdan olursa olsun sömürülmelerine ve istismar edilmelerine müsaade etmeyecektir. Bireylerin, ihtiraslarıyla kişiliklerini kazanmalarını kolaylaştıracaktır. Netice itibarıyla diyebiliriz ki Ülken, siyaset meselesini önemsemekte, bir aydın olarak aydınla halk ve aydınla devlet arasında açılmış olan uçurumu kapatarak öncelikle kendi toplumu için oradan da bütün insanlığa yayılacak olan iyiliğin, güzelliğin, barışın ve dostluğun teorisini inşa etmektedir.⁴³⁷

Öncelikle şunu belirtelim ki Ülken'de adalet önemli yer işgal etmektedir. Ülken'e göre kişiliğe bağlı olan ve kişiliğe bağlı olmayan bütün değerlerin zirvesi adalettir. Ona göre adil insanın hareketi doğru, iyi, haklı ve diğer bütün hareketlerle ahenkli ve güzel olmalıdır. Madem ki erdem adalette toplanıyor o halde bütün faziletlerin gerçekleşmesi için insan ruhunun ve toplumunun adaletle doğru terakkiye elverişli olması gerekir. Buna göre ne insanlığın ilerledikçe daha faziletli olacağını düşünen modern görüş ne de Marx'ın düşündüğü gibi her devirden sonra yeni bir devir gelip faziletin ilerlemeyeceğine dayanan görüş savunulabilir. Ülken'e göre insanlıkta geçmişten geleceğe erdem ve adalet açısından ilerleme anlayışı doğal ve kendiliğinden değildir. Ona göre zıt kuvvetler arasındaki çatışma daima daha üstün gerçeklerin doğmasına imkân vermektedir. Zıt kuvvetlerin çatışmasından doğan en önemli gerçek ruhun kudreti olgusudur. Ülken'e göre objektif ruh ve değerler alemi bu çatışmaların mahsulü olan varlığın yeni bir derecesi ve tabiatın yeni bir kaderidir. Ülken'e göre bu hakikate sahip çıkmalı, bu hakikati savunmalıdır. Bu hakikatten sonra dikkat çekilecek husus ruhun aşamaları meselesidir. Ülken'e göre ruhun mertebeleri kendiliğinden kurulmaz ancak çabayla kazanılır. Bu bakış açısından hareketle Ülken'in mertebeler anlayışı da açıklığa kavuşmuş olmaktadır.⁴³⁸

⁴³⁷ Ülken, *H*, s. 25; Ülken, *AA*, s. xxviii, xxx, xxxi, 299.

⁴³⁸ Ülken, *AA*, s. 294.

2.2.4.1. İş Organizasyonu

Ülken'e göre insan, kültür yaratıcı varlıktır. Bu vasfı ile diğer bütün canlılardan ayrılmaktadır. Kültür ise iş ve iş organizasyonu ile doğrudan bağlantılıdır. Yani insan toplumsal bir varlık olarak (çünkü insanlık tarihinde insanın toplumdan âri olduğu görülmemiştir) iş ve iş bölümü ile birlikte bunun da zorunlu sonucu olarak kültür ve medeniyet çerçevesinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla nerede insan varsa orada iş ve iş organizasyonu, bununla birlikte de bütün değerler sistemini yani kültürü kapsayan bir üretim organizasyonu bulunmaktadır. Bundan dolayı bir kültür içerisinde yapılan bir iş mutlaka içinde bulunduğu kültürle, değerler kümesiyle bağlantılı olmak zorunda olduğu için doğrudan doğruya estetik, fıkri ve ahlaki yönlerini içerisinde barındırır. Binaenaleyh, Ülken, insanı işleyen varlık diye tarif etmektedir. Ancak bu işleyişten maksat kültür bütünü'nün yaratıcılığı ve üretimidir.⁴³⁹ Dolayısıyla farklı iş organizasyonları farklı kültürler meydana getirmekte ve böylece farklı toplum yapıları oluşmaktadır.⁴⁴⁰

Ülken'e göre bir iş organizasyonu şeklinde görünen kültür bütünü'nü kavrayabilmek için iş organizasyonun yapısını iyi kavramak gerekir. Buna göre herhangi bir toplumda bir iş organizasyonu, bir işleyenler sınıfı, bir iş disiplini ve bir de bu disiplini devam ettiren kimseler veya kanaatler olarak üç unsura dayanır.⁴⁴¹

İşleyenler sınıfı evvela toplumda bazı ayrışmaların görülmesine sebep olur. En basitinden herhangi bir sınıf göze alınmaksızın bütün toplumun işleyen olduklarını varsaydığımızda burada dahi iş yapamayan çocuklar, ihtiyarlar, sakatlar ile işte rol alan insanların ayrımı göze çarpar. İş yapanlar, yapamayanlardan bu suretle ayrıldıktan sonra işleyenler de kendi içerisinde verimliliklerine göre ayrılırlar: Gençler ve ileri yaşta olanlar. Yine işin çeşidine göre de ayrımlar meydana gelir: Kadınlar ve erkekler. Çünkü her ikisinin ayrı ayrı yapması gereken işler mutlaka olacaktır. İşleyenlerin daha çok farklılaştığı tabakalı toplumlarda iş çeşitleri ve işçi sınıfları da zorunlu olarak ayrılacaktır: Çiftçilik, avcılık, askerlik, ziraatçılık, dini-sihri işleri yapanlar gibi. Tabakalı toplumlarda askerler ve büyücüler/rahipler sınıflarının daha belirgin hale gelmesi aynı zamanda tabakalar arasında mücadele şeklini alarak bir kuvvetler hiyerarşisi şeklini almaktadır.⁴⁴²

İş organizasyonunun ikinci unsuru iş disiplini'dir. Disiplin için her toplumda görülen kendi emirler ve yasaklar bütünü diyebiliriz. Ülken de genel olarak kültürün bir emirler yasaklar bütünü olduğunu ifade etmektedir. Buna göre emir ve yasakların bulunmadığı hiçbir toplum

⁴³⁹ Ülken, H, s. 30.

⁴⁴⁰ Ülken, H, s. 31.

⁴⁴¹ Ülken, H, s. 58.

⁴⁴² Ülken, H, s. 58-59.

şekli yoktur. İlkel toplumlarda bu emirler ve yasaklar bütün olarak tabulardır. Daha ileri toplumlarda emir ve yasakların da değerlere göre ayrıldığı görülür: Dini, hukuki, ahlaki, fikri, estetik, iktisadi emir ve yasaklar gibi. Sosyal devrimlerle bazı emir-yasakların sarsıldığı görülse de devrimden sonra hemen yerini yeni emir-yasaklar almaktadır. Nitekim din kanunların rolünün azaldığı durumlarda hemen onun yerini hukuki-siyasi kanunlar almaktadır. Dolayısıyla Ülken'e göre yasakların bulunmadığı bir toplum tasavvur edilemez.⁴⁴³

Üçüncü unsura ise özetle kolektif bilinç denilebilir. Her toplum-kültür sistemi sözlü veya yazılı semboller sistemi olarak görünür. Bundan dolayı her toplum-kültür sisteminde kamu sanısı ve sosyal idealler doğar. Ülken'e göre, bir iş organizasyonu ne derecede bünyeleşmiş ise o organizasyon kontrol gücünü o kadar fazla kazanır. Dolayısıyla iş organizasyonunun bölünmesi, bozulması kültürün de çözülmesine sebep olur.⁴⁴⁴

2.2.4.1.1. İş Organizasyonu ve “İnsanlık”

Her kültürün bir iş ve üretim organizasyonu dolayısıyla herhangi bir üretimin de bir kültür üretiminin kapsamında olduğunu yukarıda belirttik. Bununla birlikte Ülken, yeryüzündeki kültür çeşitliliğinden dolayı onları tek bir bünye altında toplamının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte yine Ülken'e göre bu kadar kültür çeşitliliği olmasına rağmen her kültürün insanının ortak vasıflarının olduğunu belirtmektedir. Bu iki düşünceye binaen Ülken'e göre *çoklukta birlik anlayışı* olarak insanın birliği ve bütünlüğünün kavranması gerekmektedir. Ülken insanlık anlayışı (aşk ahlakı açıklanırken de belirtildiği gibi) bu anlayış çerçevesinde gelişmektedir. Ülken buna, hümanist bir şekilde “*kültür çokluğuna dayanan insancılık*” demektedir. Buna göre Ülken'in siyasi felsefesinin temelinde de bu çoklukta birlik anlayışının olduğunu yeniden altını çizelim.⁴⁴⁵

Ülken'e göre kültürler kendi orijinalliklerine dayanarak üretim güçlerini geliştirmek zorundadırlar. Eğer üretim organizasyonu, kültürün kendi yapısından hareketle değil de dışarıdan dayatma bir kültürün baskısı ile olursa orada iş organizasyonu, üretimi ve orijinallliği bozulacaktır. Ülken yeni dünya düzeninde yani Sosyalizm ve Amerikanizm kutuplaşmasından kaynaklanan küresel iki kutup baskısından herhangi bir kültürün kurtuluşunu, o kültürün kendi orijinallliği içerisinde üretim organizasyonunu geliştirmesinde ve üretimi her iki kutbun baskısından hareketle değil de kültürünün kendi hususiyetlerinden hareketle sağlamasında olduğunu düşünmektedir.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Ülken, H, s. 59.

⁴⁴⁴ Ülken, H, s. 62.

⁴⁴⁵ Ülken, H, s. 64.

⁴⁴⁶ Ülken, H, s. 68.

Ülken, yeni dünyada kurulan Sosyalizm-Amerikanizm kutuplaşmasından kurtulmanın gerekliliğini ifade etmektedir. Çünkü her ikisi de insana zulmetmekle birlikte bu kutuplaşmalar yüzünden çıkan savaşlar bir yana dünyayı yeni savaşlara gebe bırakmaktadır. Bu keşmekeşten, kaos ortamından, zulümden ve insani kültür istilalarından kurtulmanın yolu Ülken'e göre *dünya iş organizasyonudur*. Ülken, dünya iş organizasyonunun, her biri orijinal bir kültürü olan milletlerin işbirliğinden doğacağını ifade etmektedir.⁴⁴⁷

Burada bir parantez açarak Ülken'in bazı görüşlerine dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü bu görüşler Ülken'in dünya çokluğuna dayanan insanlık anlayışını anlamakta özellikle günümüz dünyasına hitap etmesi açısından oldukça önem arz etmektedir. Öncelikle şunu belirtelim ki Ülken'e göre her kültür bilimi önemsemek ve bilime yatırım yapmak zorundadır. Bilimi önemsemeyen kültürler bugün Amerikanizm veya Sosyalizm kutuplarından birinin tahakkümü altına girip kültür yozlaşması yaşadıkları gibi ileride de yine bu emperyal kuvvetlerin tahakkümü altına girmeye devam edecek ve kültürel yozlaşmalarına devam edeceklerdir. Hatta Ülken, bu tarz kültürlerin mahvolmaya mahkûm olduklarını belirtmektedir. Buna göre, tahakküm altına girmemek ve sömürülmemek için Ülken'e göre çare, kendi kültürünün orijinallğine dayanarak bilime önem vermekten ve ilim zihniyetini benimsemekten geçmektedir.⁴⁴⁸ Binaenaleyh, Ülken'e göre felsefeyi ve ilmi Yunan inhisarı altına almak oldukça yanlıştır ve birçok Avrupa dışı yazar ve düşünür de bu yargıyı hakikat zannederek gaflete düşmüştür. Buna göre Ülken'e göre Batı'da çıkan ırk teorisi ve beyaz ırkın üstünlüğü fikrine dayanarak ilimi ve bilimi Avrupalılara hasreden modern görüş safsatadır.⁴⁴⁹ Ona göre Avrupalılar, ırkçılık teorisi ile bilimi kullanarak emperyal hedeflerine ulaşmak için onu suiistimal etmişlerdir. İkincil olarak Ülken'e göre kapitalizm ve sosyalizm Avrupa'da çıkmamıştır, insanlık tarihinde çok daha eski tarihlere dayanmakta ve tarihte bunun örnekleri de görünmektedir. Dolayısıyla kapitalizm ve sosyalizm Avrupa'da çıktı diye düşünsel ve sistemsel entelektüel hareketleri bu açıdan da Avrupa'ya hasretmek yanlıştır. Üçüncül olarak Hristiyanlıktan daha gelişmiş olan İslamiyet ve Budizm sistemlerinin varlığı da Hristiyanlık üzerine yapılan övgü dolayısıyla Batı'yı olumlamanın oldukça yanlış olduğunu göstermektedir. Ve son olarak Ülken'e göre karşılaştırmalı felsefe araştırmaları, Çin-Hindistan-İran-Yunan kültürleri arasında paralellikler kurarak felsefî düşüncenin Ortaçağ'a kadar bu medeniyetler arasında benzer evrelerden geçtiğini göstermektedir.⁴⁵⁰ Ayrıca şunu da ifade edelim ki "insanlık" anlayışını Batı'ya hasretmek de Ülken'e göre yanlış bir bakış açıdır.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Ülken, *H*, s. 68.

⁴⁴⁸ Ülken, *H*, s. 66.

⁴⁴⁹ Ülken, *H*, s. 51.

⁴⁵⁰ Ülken, *H*, s. 68.

⁴⁵¹ Ülken, *H*, s. 69.

2.2.4.1.2.İdeal İş Organizasyonu

İş organizasyonunun evvela bir üretim organizasyonu olduğunu yukarıda belirttik. Ancak Ülken, üretimi sadece teknik üretim olarak anlamamamız gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre bir iş organizasyonunda üretim şu şekilde olmalıdır: Öncelikle bir iş teknik iş olduğu kadar aynı zamanda estetik, fikri, ahlaki, hukuki ve dilsel değerleri de taşımakta ve bunların bütününe dayanmaktadır. Dolayısıyla işi yapan kimselerin kişisel vasıflarının ve işle ilgili bu değerlerin de tetkiki yapılmalıdır.

İkincil olarak üretim, insanın bütün güçlerine yani sosyolojik ve biyolojik kuvvelerine dayanarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla her üretici işte, insanın el emeği kadar zekâsı, hassasiyeti ve bilinçdışına ait eğilimleri de rol oynamaktadır. Bu sebeple işi yalnız el emeği ile mekanik olarak ölçmek yanlış neticeler doğuracaktır. Nitekim Beethoven veya Rembrandt da üretici yani işçidirler. Dolayısıyla işi değerler yaratışı olarak anlamalı ve teknik işin bu değerler yaratışı arasında ne derece özel bir yer aldığı görülmelidir.

Üçüncül olarak teknik iş, kendi içerisinde bütün değerleri toplamış olmalıdır. Eğer böyle olmazsa değiştirilebilme vasfını kaybedecektir. Şöyle ki, vitrindeki bir mal sağlam (doğru), kullanışlı (güzel, iyi) kanunca meşru ve anlaşılır olmalıdır. Yani Ülken'e göre teknik işi aşan sanat, fikir, ahlak vb. alanlarındaki icatlar ve keşifler işin bütün çevresini kuşatır ve teknik iş bunların arasında yer alır. Dolayısıyla bir işin diğer değerlerle bağlantılı olması oldukça önemlidir.⁴⁵²

Burada açıklamış olduğumuz iş organizasyonu ile ileride daha ayrıntılı açıklayacak olacağımız Ülken'in mertebeler devleti/ akademik devlet arasında ciddi bağlantılar bulunmaktadır. Üretim organizasyonu ile kültür, iş ile işçi, iş ile değerler arasındaki bağlantılar Ülken'in tasavvurundaki devlet anlayışı hakkında ipuçları vermekte ve ona temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu bağlantıların gözden kaçmaması gerekmektedir.

2.2.4.1.2.1. İdeal İş Organizasyonu ve Ahlak İlişkisi

Ülken, bir iş organizasyonda işlerin teknik kuralına ve bilgiye uygun yapılmasının gerekliliğini düşünmekle beraber bunun yetmeyeceği kanaatindedir. Bir iş organizasyonunda bununla birlikte yöneticilerin ve iş adamlarının birbirlerini aldatmaması gerekmektedir. Düzenli bir iş organizasyonunda insanlar arasında ilişkiler ahlak değerine uygundur. Ancak bazen iyi işleyen bir iş organizasyonunda da bazı bireyler sahtekâr olabilirler. Çünkü insanlar arasında daima mizaç, karakter, eğitim-öğretim, yetiştirme ve ahlak farkları vardır. Bu tarz farklılıklar Ülken'e göre insanları ahlaki açıdan mertebelendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

⁴⁵² Ülken, H, s. 77, 78.

Dolayısıyla madem ki insanlar arasında ahlak farkları ve mertebelenmeleri vardır öyle ise ideal bir iş organizasyonunda ehliyetler ve ödevler bu meziyetlere göre mertebelenmelidir. Nitekim Ülken, ne zaman bir iş organizasyonunda bu tarz mertebelenmeler varsa orada iş organizasyonun düzenli işlediğini aksi halde de iş organizasyonunun verimsiz olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵³

2.2.4.2. Demokrasi Eleştirisi, Kapitalizm ve Sosyalizm’in Çıkmazları

Demokrasi, Eski Yunan’dan bugüne değin bakıldığında bazı anlamlar ifade etmektedir. Ülken’e göre okumuşluğun bütün topluma yayılması, erkek ve kadın bütün toplumun seçim hakkını kullanması, dini devlet veya soyluluğa dayanan devlet yerine bütün yurttaşların oylarını kullanmak üzere temsilcilerinden ibaret meclisler kurmaları, hakimiyetin bu meclisler elinde bulunması demokrasi anlayışının temellerini oluşturmaktadır. Eski demokrasi sadece sivililerin oylarına dayandığı halde yeni demokrasiler özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayandığı için istisnasız bütün yurttaşların oylarına dayanmaktadır. Ülken’e göre millet meclisi ya da senatoya dayanan temsili ve seçimli olan bu hakimiyet şekli insanlık tarihi ve devlet şekillerinin evrimi açısından insanlığın ulaştığı en yeni ve en başarılı hakimiyet sistemi olarak görülmektedir. 18. yüzyıldan beri Batı milletleri arasında doğan parlamentarizm sistemi Avrupa kıtasından çıkarak dünyanın temel hakimiyet şekli olarak görülmeye başladı. Dolayısıyla “hakimiyet milletindir” ilkesi bütün demokrasilerin ilkesi haline gelmiş bulunmaktadır. Ülken, İnsan Hakları Beyannamesi ve demokrasi dışında yeni bir görüş çıkmadığı için bütün insanlığın bu hakimiyet şeklinin yorumlamaları ile uğraştığını belirtmektedir.⁴⁵⁴

Ülken’e göre demokrasinin özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayanması ve bu iki ilkenin aynı anda yürürlüğe girmesinin imkânsız oluşu bir kriz oluşturmuş⁴⁵⁵ ve iki ayrı demokrasi yorumunun doğmasına vesile olmuştur.⁴⁵⁶ Şöyle ki, eşitlik ilkesi açısından halkın okutulması, bütün yurttaşların seçime katılması, herkesin hakkını savunabilmesi vb. insanlık tarihi açısından bir gelişme ve başarı olduğu gerçektir. Ancak bunların yanında mutlak özgürlük ilkesinin (serbest rekabet ve koloni yarışmasının) fırsatçılar elinde kötüye kullanılmasına sebep olduğu da bir hakikattir. Buna göre bazı bölgeler diğerlerinden daha çabuk büyük servetler elde etmiş bulunmaktadır. Aynı haklara sahip olan yurttaşlardan bazıları servet birikmesinden daha çok faydalanmışlardır. Bu yarışma ve rekabet hareketi sermaye ve toprak bakımından eşitsizliği gittikçe artırmıştır. Halkın geri kalanı da bu servet sahiplerinin nüfuzu altına girmiştir. Büyük

⁴⁵³ Ülken, *H*, s. 96-99.

⁴⁵⁴ Ülken, *H*, s. 199.

⁴⁵⁵ Ülken, *H*, s. 178-179.

⁴⁵⁶ Ülken, *H*, s. 199. Amerikan demokrasisi ve Sovyet demokrasisi için bkz. Ülken, *H*, s. 275.

bir kısım halk kitlesi sefaletle sürüklenirken diğer kısmın sermayesi ve refahı da çoğalmıştır. Dolayısıyla yeni doğan demokrasi anlayışı Ülken'e göre dini veya üstün soyluluk devletlerinden daha ağır bir tahakküm şeklini doğurmuştur.⁴⁵⁷

Demokrasiye dair bu buhrana iki farklı yorum gelişmiştir. Bunlardan biri bu vurgunculuk yani bazı sınıfların elinde sermayenin gittikçe katlandığı olgusu demokrasinin geçici bir evresidir. Bu görüşte olanlar insan hakları, dayanışma, kooperatifçilik, milliyetçilik ve yurttaşlık fikirleri geliştikçe demokrasinin daha ideal bir hal alacağını düşünmektedirler.⁴⁵⁸ Bunun karşısında olan ikinci görüş ise demokrasiyi sarsan bu krizin geçici olmadığını ve özgürlük-eşitlik çelişkisinin çözülemeyeceği kanaatindedir. Bunu savunanlar genellikle sosyalistlerdir. Bu görüşü en hararetle savunan da Karl Marks'tır. Marks'a göre özgürlük-eşitlik çelişkisinden doğan bu kriz (tarihi materyalizm anlayışıyla birlikte) ancak kapitalizmin tasfiyesi ve onun yerine eşitlikçi (komünist) bir düzenin kurulmasıyla çözülecektir.⁴⁵⁹

Binaenaleyh, Ülken, 18. yüzyıldan beri gelişmekte olan demokrasi sistemini, bu sistemin özgürlük ilkesi temelli kapitalist yorumla inşa edilen devletleri ve eşitlik ilkesi temelli komünist yorumla düzenlenen devletleri tetkik etmekte ve bu iki kutuplaşmanın dünya tarihinde görülmemiş tahakkümlere, totalitarizme, iç savaşlara ve dünya savaşlarına, büyük insanlık zulümlerine sebep olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu iki kutuplaşmanın doğurduğu yeni dünya düzeninin değişmesi, seçim sistemi ve parlamentarizmin de geliştirilmesi gerekmektedir.⁴⁶⁰

Bunun dışında Ülken'in demokrasiye dair diğer yaklaşımlarına da kısaca değinmek faydalı olacaktır. Ülken'e göre demokrasi demagoji halini alarak despotizme varmıştır. Çünkü seçim usulü büyük toprak sahibi veya kapitalistin iktidara gelmesi için vasıta görevini görmüştür. Bu insanlar siyasi parti bünyesinde iktidara gelebilmek için seçim propagandasından faydalanmışlardır. Her ne kadar seçim propagandası, halka hedefleri duyurmak ve halka seçme hakkı verme açısından faydalı olsa da propagandanın halk psikolojisinden oldukça fazla yararlanmasından dolayı okuma-yazma oranının en yüksek olduğu yerlerde bile onu zararlı etkilerinden korumak oldukça güçtür. Hatta Ülken, her seçim kampanyasının ciddi düşünce yerine şarlatanlığın ve aldatıcı sözlerin ortalığı doldurduğu bir evre halini aldığını ifade etmektedir.⁴⁶¹

Bunun sonucunda da demokrasi kötüye kullanılarak salahiyyetsizlerin iktidara seçilmesi olgusu ortaya çıkmaktadır. Halk ile ilim adamı arasında mesafe bulunduğu için, Ülken'e göre

⁴⁵⁷ Ülken, H, s. 200.

⁴⁵⁸ Ülken, H, s. 200-201.

⁴⁵⁹ Ülken, H, s. 201.

⁴⁶⁰ Ülken, H, s. 202.

⁴⁶¹ Ülken, H, s. 203-204.

halk kendisini idare edebilecek hakiki bilgi sahiplerini çok zor takdir eder. İktidarı ele geçirmek isteyenler de ihtisas adamlarını robot haline getirdikleri için onların müşavirliğinden faydalanmak yerine onları istedikleri sahalarda alet olarak kullanırlar. Dolayısıyla demokrasinin demagoji halini alarak yozlaştığı yerlerde ilim adamları ideolog siyasiler tarafından kullanılmaktadır.⁴⁶²

Bu problemin aşılması için ilim adamları, kendilerini tahakküm rejimlerinin aleti olmaktan çıkarmalı, sayıca çoğalmalı ve birbirlerini tamamladıklarını anlayarak ilim adamlarından oluşan bir sınıf veya sınıf dayanışmaları kurmaları gerekmektedir. Böyle olunca kapitalist veya sosyalist baskıdan kurtulacak ve özgürlük-eşitlik çelişkisini çözen gelişmiş demokrasi anlayışı tesis olacaktır.⁴⁶³

Ülken'e göre ilim adamlarından ve onların dayanışmasından oluşan bir sınıf teşekkül etmektedir. Ve bu sınıfın birey sayısı gittikçe artmaktadır. İlimce gelişecek olan bu sınıf ideolojileri tenkit edecek ve hem kendilerini hem de devlet yapısını ideolojik baskıdan kurtaracaktır. Bu sınıf her devlette tesis olduktan sonra bütün dünya uzmanları birleşecek ve çoklukta birliğe dayanan insanlık anlayışı, dünya ihtisas adamları sınıfı ile sağlanacaktır. Ülken yarının dünyasının sloganının "dünya uzmanları birleşin" olacağını ifade etmektedir. Ayrıca yarının dünyasında sayıları on binleri aşacak olan ortak metoda sahip ve dünya kültürlerinden haberli uzmanlar enternasyonal, yarının yalnız rakam kuvveti ile baskı yapan yığınlarından daha üstün rol oynayacak, onların gözünün önünü görecek planlamaları yapma imkanını sağlayacak, kapitalist veya sosyalist politika adamlarının aleti olmaktan çıkarak demokrasinin seçim meclislerini uyandıran seçim oyunlarının doğurduğu her türlü baskı şekillerini önleyen *akademik meclisleri* kuracaktır.⁴⁶⁴

Bununla birlikte akademik devletin tesis olmasını sağlayacak olan, bir gençlik hareketi ve isyandır. Ülken'e göre Sosyalizm ve Amerikanizm kutuplaşmasına karşı bir gençlik hareketi vardır. Bu hareket gittikçe gelişerek ihtisas adamlarının yol göstericiliğinde bir isyan hareketi ile devrim yapacaktır. Bu gençlik hareketinin isyanı her türlü tahakküme karşıdır.⁴⁶⁵ Ancak bu gençlik hareketini başarılı kılacak şey, her türlü anarşizm ve tehlikelerine karşı koyarak yeni bir düzen olarak akademik/mertebeler devletini yani yeni hakimiyet şeklini benimsemesi olacaktır.⁴⁶⁶

⁴⁶² Ülken, H, s. 206.

⁴⁶³ Ülken, H, s. 207.

⁴⁶⁴ Ülken, H, s. 208.

⁴⁶⁵ Ülken, H, s. 227.

⁴⁶⁶ Ülken, H, s. 229.

2.2.4.3. Akademik Devlet ya da Mertebeler Devleti'nin Özellikleri

Ülken'e göre yarının devleti, milli devletlerde gerçekleşip çoklukta birliğe dayanan insanlık anlayışının gerçekleşeceği *akademik devlettir*. Akademik devlet seçim propagandası ile halkların aldatılmasına müsaade etmeyecektir. Çünkü akademik devlet ilim, fikir ve sanat adamlarından oluşan heyete, akademik meclise dayanmaktadır. Bu akademik heyet, araştırma merkezleri ile bütün sosyal problemleri önceden inceleyecektir. Seçimi bu heyetler ayarlayacak, vasıta değerlerin kötüye kullanılmasına yarayan insanları yani ilmi sahte olarak alet eden, sanatı propaganda için afiş haline getiren, hukuku haksızlığın aleti yapan, devlet yerine işi ele alan ve kötüye kullanan müteahhitleri ortadan kaldıracak veya zararsız hale getirecektir. Akademik devleti kuracak olanlar bilgi, duygu ve kafa adamlarıdır. Bu vesileyle sofizmin yerini felsefe ve hikmet alacaktır. Ülken'in tasavvur ettiği akademik devlette Platon'un ideali gerçekleşecektir. Ülken'e göre bu bir ütopya değildir. İlmî araştırmaya dayanmakta ve insanlık bu gerçek hedefe doğru zikzaklar çizerek ve kurbanlar vererek ilerlemektedir.⁴⁶⁷

Ülken'e göre *mertebeler devleti*, insanların aynı zamanda hem kişi hem de nesne gibi görülmesi imkanının açıklanmasından doğacak olan gelecek insanlığın devletidir. İnsan, gayeler koyan ve yaratan güç olarak özgür bir kişidir; fakat yaşama şartlarına bağlı olan bir toplum unsuru ve bir canlı olarak zaruri bir nesnedir. Birinci manzarasıyla insan, bir kısım faaliyetlerinde tam özgür, ikinci manzarasıyla da bir kısım faaliyetlerinde tam disipline bağlı olmalıdır.⁴⁶⁸

Yukarıda her toplumun bir iş organizasyonu olduğunu belirttik. İş organizasyonuna katılan bütün insanlar ise işçidir. İşler, işçilerin yetiştirme derecesine göre birçok derecelere ayrılır. Bunlara işin kalite bakımından derecelendirilmesi denmektedir. İşler ayrılacak olunursa doğrudan pratik faydası olan iş, dolaylı olarak pratik faydası olan iş ve pratik faydası olmayan iş diye bir ayırım yapmak gerekir. Ülken'e göre insanların çoğu ilk bakışta pratik faydası olan işi daha önde görmektedirler. Ancak bu algı yanlıştır. Örnek vermek gerekirse tarlada çalışan çiftçinin bir fabrikanın ziraat mühendisinden veya makine mühendisinden daha çok pratik faydası varmış gibi görülürse de onların işlerini arttıran ve verimli kılan bu ikincilerin işleridir. Teorik matematik ve fizikle uğraşan bir ilim adamının işleri bu mühendislerden daha az pratik fayda varmış gibi görünür. Halbuki onların işlerini kontrol eden ve daha verimli olmalarını sağlayan bu teorik iş sahalarıdır. Böylece pratikten teoriye doğru bir iş derecelendirilmesi göze çarpmaktadır. En pratik faydası olan işin işçisi çok dar bir sahaya ilgilendiği için ufku da dar

⁴⁶⁷ Ülken, H, s. 282-283.

⁴⁶⁸ Ülken, H, s. 317.

olacaktır.⁴⁶⁹ Dolayısıyla mertebeler devletinde işler de insanların mertebelendiği gibi mertebelenecek, uygun mertebedeki insanlarla onlara uygun mertebelerdeki işler eşleştirilecektir. Dolayısıyla demokratik sistemin de yol açtığı, salahiyyetsizlerin, ehliyyetsizlerin önemli işlerde bulunmasının önüne geçilecek ayrıca iş ile işçi arasındaki bağlantılar sebebiyle iş organizasyonunun düzgün bir şekilde ilerlemesi sağlanacaktır.⁴⁷⁰

Mertebeler devletinde din ve din ile ahlak ilişkisi nasıl olacaktır? Ülken, dini taassubun veya tasavvufi eğitimle kendini gösteren cemaatlerin devleti ele geçirmemesi için laikliğin savunulması gerektiği görüşündedir. Bu bağlamda onun laiklik anlayışına kısmen değinecek olunursa, öncelikle devlet çeşitli kurumlardan oluşmaktadır. Din, hukuk, sanat vb. her kurum aslında bir değere dayanmaktadır. Ülken'e göre bütün kurumlar birbirleriyle ilişki içerisinde olduğu gerçeğiyle birlikte her değer kendi başına bir değer olarak kalmalı, hiçbir değer hiçbir değere tahakküm ve baskı yapmamalıdır. Bütün değerlerin koruyucusu ve temsilcisi ise devlettir. Devlet bütün değerleri koruyacak ancak hiçbir değer ne kendisine ne de başka bir değere veya kuruma baskı ve tahakküm etmemesini sağlayacaktır.⁴⁷¹ Burada şu soru makuldür: Hiçbir değer hiçbir değere tahakküm sağlamayacaksa o zaman dini değerlerin hukuk/şariat alanının, devletin hukuk kurumuna baskı sağlamaya çalışması nasıl değerlendirilecektir? Bu soruya Ülken'de doğrudan doğruya bir cevap bulunamamıştır. Ancak şu belirtilmeli ki Ülken'in devleti bilimsel bir zihniyete dayanan devlettir. Bilimsel bir zihniyete dayanan devletin hukuku da akılsal ve bilimsel bir temele dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla burada dinin şariat alanının bu devlete tamamen tahakküm edemeyeceği ve buna müsaade de edilmeyeceği anlaşıyor.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Ülken, *H*, s. 320-321.

⁴⁷⁰ Ülken, *H*, s. 221.

⁴⁷¹ Ülken, *H*, s. 312.

⁴⁷² Her ne kadar Ülken'in devletin bir dini devlet veya dini şariat devleti olmadığını söyleyebiliyorsak da Ülken'in şu açıklamalarına binaen, bu devletin İslam dininin oluşturmaya çalıştığı ideal düzen ve maslahatlarla paralel olduğunu anlayabiliriz: “Abdullah’ın torunu Hazret-i Muhammed yeni dini getirdi. Yeni din kabile alianetionu (yabancılaşma) ile mücadele ediyordu. Başlıca ilkeler şunlardı: “Yalnız Allah’a kulluk ediniz ve ona başka bir tanrıyı ortak koşmayın. Ana babaya, yetimlere, öksüzlere, düşkünlere, yakınlarla, uzak komşuya, yakındaki arkadaşla, fakir yolculara, idareniz altında bulunanlara iyilik edin, yardım edin. Allah kendini beğenen ve böbürleneni sevmez.”-“Hak işlerini adaleti yazan kimseye (Kâtip-i Evvel: Noter) gördürün.”-“Birbirinize ve bütün insanlara yardım edin.”- Bu yeni ahlak insanı idi ve söylenilen şeylerin mutlaka yapılmasını yani sözle iş arasında uygunluğu istiyordu (“Yapmayacağınız şeyi niçin söylersiniz”). Boş sözle halkı oyalayan hatip ve şairlere(demagoglara) hücum ediyor: “Onlar yapmadıkları şeyleri söylerler” diyordu (Sûretü’ş Şu’ara, Ayet 226). İslamlık Allah’la insanın arasında olduğu gibi insanla insan arasındaki bütün hakları korumayı kaide yapan dindi. Bu suretle kabile sisteminin parçalayıcı hayatı yerine sitenin bütünleştirici dayanışma hayatını geçiriyordu. İslam hukuku bir aile hukuku, miras ve ticaret hukuku, medeni hukuku. Kabile kültürünün parçalanmış şeklindeki ağır zorbalıklar ve tahakkümlere karşı mücadeleyle doğduğu için yerleşmiş zulümler, tecavüzler, haksızlıklar ve yağmacılıkları ortadan kaldıracak şiddetli müeyyideye ihtiyaç vardı. Bundan dolayı İslamlığın ceza hukuku bazen çok şiddetli idi (kisas, hırsızın elini kesme, recm vb. gibi). Fakat İslam hukukunun cezaya ait şekilleri fiilde pek az tatbik edildi. Yeni toplum ve yeni kurumlar sistemi kuvvetle kurulunca onları tatbik lüzum kalmadı. Her devrimin katı tarafı ve ağır müeyyideleri vardır. İslamlık da bir devrim olarak bu müeyyideleri koymalı idi. Yeni iş organizasyonu kurulunca İslamlığın *adl ve ihsan* prensibi kendi başına kâfi geldi.” Bkz. Ülken, *H*, s. 256, 257.

Ahlak meselesine gelecek olursak burada insanların, bütün iş mertebelerine bağlı olarak ahlak derecelerine göre mertebelendirilmesi gerekmektedir. Ahlakın iş derecelerine göre mertebelendirilmesi gerektiğini belirttik çünkü Ülken'e göre ahlaki eylem kendi başına bir üretim olmasa da bütün iş/üretim organizasyonunun temelini teşkil etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi bütün iş organizasyonu ve üretim şekilleri mutlaka bir ahlak değerine bağlıdır. Bu bağlamda Ülken, tarih boyunca ahlaksız bir toplumun ve iş organizasyonunun olmadığını ifade etmektedir.⁴⁷³

Mertebeler devletinde insanlar aynı zamanda birer kişi olarak da anlaşıldığı için bu devlet, insani kişilerin ideal gayelerine, doğruluğa, kamu iyiliğine, kamu sağlığına, kamu hayatına, eşitliğin meşru olmayan yollardan bozulmamasına, başkalarının faiz ve kumar ile sömürülmemesine, kişilik şeref ve itibarının korunmasına yani insani ahlak esaslarına dikkat etmek zorundadır. Bu devlet, kişiler arası münasebetlerde bu hakların bekçisi olmakla kalmayarak aynı zamanda kişilerin bu haklarını da başka devletlere karşı koruma görevindedir.⁴⁷⁴

Yukarıda akademik devletin yeni bir sınıf teşekkülüyle oluşacağını yani kafa olarak ihtisas adamlarının güç olarak da yeni gençlik hareketinin birleşmesiyle gerçekleşeceğini belirttik. Böylece bu sosyal devrim hareketi mertebeler devletini kurmuş olacak ve diğer sosyal devrimlerin yaptığı gibi sınıf tasfiyesi yerine yeni bir sosyal sınıf getirmiş olacaktır. Dolayısıyla Ülken'e göre bu sınıf, kuvvete ve şiddete dayanarak kurduğu yeni hakimiyeti bir tahakküm ve baskı şekli olmaktan kurtaran sosyal kurumlar bütününe ve kültüre dayanmaktadır. Bu yeni sınıf, işçi ve köylünün yetiştirilmesi, seviyesinin yükseltilmesi gayesiyle bütün toplumu bir iş organizasyonu haline getirecektir.⁴⁷⁵

Ülken'e göre bu yeni sınıfın teşekkülüyle oluşan mertebeler devletinde önemli olan, yeni bir sosyal sınıfın tahakkümü yerine ekonomik eşitliği olan iş adamlarının mertebelenmesi durumudur. İnsanların zekâ, karakter, duygu ve yaratış bakımından eşit olmadıkları için de insanlarda bir meziyetler mertebesi yapmak zorunluluğu vardır. Ülken'e göre böyle bir mertebelenme, yaratıcı değerler alanında özgür bir rekabet içinde meydana çıkar ve herkes değer yaratışında kendi mertebesini alır. Böylece meziyetler mertebelenmesi değer yaratışını kuvvetli kılacaktır.⁴⁷⁶

Mertebeler devletinde özgürlükler, kafa ve karakter vasıflarına göre sıralandığı için mertebelerde de bilgi derecesi, sanat değeri ve ahlaki eylem derecesi birbirine bağlı olarak

⁴⁷³ Ülken, H, s. 322

⁴⁷⁴ Ülken, H, s. 312.

⁴⁷⁵ Ülken, H, s. 328.

⁴⁷⁶ Ülken, H, s. 329.

düşünülmelidir. Fakat Ülken, üstün bilgi derecesi olanın aynı şekilde yüksek sanat zevki veya yüksek ahlaki eyleminin nadir olarak görülen bir uyuşma olduğunu belirtmektedir. Ülken'e göre genel olarak bakıldığında birçok durumda yüksek bilgi zayıf bir zevkle veya orta bir ahlak eylemi ile beraber gitmektedir. Halbuki işin ayarlanmasında esas ölçü ahlaki eylemdir. Ölçü ise toplumda insanlara kafa, ruh ve karakter arasında tam uygunluk sağlayacak tarzda bir eğitim verilmesidir. Ülken'in mertebeler devletinde bu şekilde bir eğitim verilecektir.⁴⁷⁷

Buradan ahlaki mertebelere gelecek olursak mertebeleri yukarıda açıklamıştık. Buna göre dört mertebenin olduğunu belirttik: Korku, ümit, gurur ve aşk mertebesi.⁴⁷⁸ Yukarıda işin merkezinde ahlakın olduğunu belirttik. Buna göre işler de ahlak mertebelerine göre mertebelenmeli ve her ahlak mertebesine uygun iş mertebesi verilmelidir. Buna göre işler de şu mertebelere ayrılır: Aşk ahlakında olanlara göre işler, gurur ahlakında olanlara göre işler, ümit ahlakında olanlara göre işler ve korku ahlakında olanlara göre işler.⁴⁷⁹

Bu şekilde mertebelenmiş ahlaka göre uyarlanmış iş mertebeleri toplumu çoklukta birlik anlayışı içerisinde görmeyi sağlayacak ve ideal bir iş organizasyonunun ve toplumun oluşmasını temin edecektir.

Sonuç olarak özetle diyebiliriz ki Ülken'in aşk ahlakı salt bireysel bir ahlak anlayışı olmayıp ütöpik bir devlet tasavvuruna bağlanmakta, bu devlet tasavvuru da Ülken'in hayalindeki ideal toplum tasavvurunun hayata geçmesini sağlamaktadır. Böylece Ülken, psiko-sosyal temellerden hareket ederek oluşturduğu kişilik ve ahlak anlayışını kendince bir siyaset teorisiyle birleştirerek, ahlak anlayışını sırf bireysel bir zeminde tutmayıp siyaset felsefesine uzatmaktadır. Ülken'in görüşlerini böylece ortaya koyduktan sonra şimdi mukayesenin ikinci kısmını oluşturan Topçu'nun görüşlerini ortaya koymaya ve analiz etmeye geçmek mümkündür.

⁴⁷⁷ Ülken, *H*, s. 333, 334.

⁴⁷⁸ Ülken, *H*, s. 334, 335.

⁴⁷⁹ Ülken, *H*, s. 338.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSYAN AHLAKINDAN ANADOLU SOSYALİZMİNE

Bir önceki bölümde Ülken'in ahlaka dair düşünceleri açıklanmış, insandan başlayarak devlet tasavvuruna kadar ahlak anlayışı belirtilmeye çalışılmıştı. Bu bölümde ise öncelikle Topçu'nun ahlak anlayışından bahsedilecek, ahlak anlayışında önemli bir yer tutan isyan kavramı değerlendirilecek, daha sonra da isyan ahlakı anlayışında temellinin atıldığı düşünülen Anadolu sosyalizmi devlet anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1. *İsyan Ahlakı*'na Girerken

Topçu, ahlak anlayışının temellerini Soarbonne Üniversitesi'nde 1934 yılında savunduğu *Conformisme et Révolte* adlı doktora tezinde atmıştır. *Conformisme et Révolte* her ne kadar *Uysallık ve İsyân* olarak tercüme edilebilse de tezin temel dinamiğini isyan kavramı oluşturduğu için *İsyân Ahlakı* olarak tercüme edilmesi mütercimler tarafından uygun görülmüştür. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde incelenecek temel kaynak Topçu'nun bu eseridir. Birinci bölümde her ahlak sisteminin bir insan tanımına ve tasavvuruna bağlı olduğu belirtilmişti. Topçu'nun ahlakı da belli bir insan tanımına dayanmaktadır. Topçu, insanın en uygun tanımının “isyân eden varlık” olduğunu düşünmektedir. Ancak isyan nedir? İnsan neye isyan eder? İsyân etmeyen insanlar insan olarak görülmemeli midir? Eğer son sorduğumuz soru bir olguya dayanıyorsa Topçu'nun tarifi bir olgu tarifi değildir. Çünkü herkes isyan etmiyor, o halde olgudan hareketle ideal tarifiedir.

Topçu, hareket felsefesinden oldukça etkilenmiştir. *İsyân Ahlakı*, Blondel'in “Hareket, insanla Allah'ın bir terkididir” cümlesiyle başlamaktadır. Topçu'ya göre ahlaki bilgiyi edinmekle ahlaklı olunmaz. Ahlak, hareket ettikçe geliştirilen bir şeydir. İnsan hareket ettikçe iyiyi tanır ve iyi hakkında tecrübe sahibi olur. Yani ahlaki bilgiyi insan, hareket ederek, hareketten sonra bir kişisel tecrübe olarak edinmektedir. Yani diyebiliriz ki Topçu'ya göre ahlaklı olmak, iyiyi tanımak ancak ve ancak hareketle mümkündür.⁴⁸⁰

İsyân Ahlakı'nın ilk problemi özgürlük problemi ahlak felsefesinin belki de en önemli problemi olan özgürlük problemidir. İsyana varmak için özgürlüğü tanımak gerekmektedir.⁴⁸¹ Özgürlük ise yine hareket ile tanınabilmekte, hareketle oluşmaktadır. Çünkü biz

⁴⁸⁰ Topçu, A, s. 53.

⁴⁸¹ Topçu, *İsyân Ahlakı-Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*, haz. İsmail Kara, M. Fatih Birgül, Rıdvan Özdiç, Dergâh Yay. İstanbul, 2015, s. (Esere bundan sonra İAN şeklinde atıf yapılacaktır.) 75. Ayrıca bkz. Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, Dergâh Yay. İstanbul, 2016, s. 30.

hareketimizden önceki halimizle aynı değiliz. Topçu'nun özgürlük anlayışı Hilmi Ziya Ülken'de olduğu gibi şahsiyetçilikle bağlantılıdır. Özgürlük ona göre dış determinizm yerine iç determinizmi koymaktır. Yani Topçu, özgürlüğü doğrudan benliğimize bağlamakta ve özgürlüğümüzü de benliğimizde oluşturduğumuz yazılımda yani şahsiyetimizde aramaktadır. Buna göre biz benliğimizde kendi özgürlüğümüzün sınırlarını, şahsiyetimizle hareket ettikçe oluşturarak tayin etmekteyiz. Aşağıda da görüleceği gibi ne insanı sırf akılla tanımlayan Spinoza örneğindeki determinizm anlayışı ne de Bergson örneğindeki saf süre içerisinde kendiliğinden oluşa indirgenmiş kayıtsız özgürlük anlayışı, özgürlüğü açıklamakta yeterlidir. Topçu, aslında özgürlüğü determinizmle birlikte açıklamaktadır. Ancak bu determinizm, bireyin benliğine dayalı, şahsiyetiyle kendi hareketlerini kendi tayin edebilmesi olan determinizm olmaktadır.⁴⁸² Şunu da ilave edelim ki, Topçu'ya göre insanın özgür oluşunun delili yaratıcı bilince sahip olmasıdır. Çünkü insan yaratıcı bilinciyle birlikte var olan şartların ötesine geçebilmekte, var olandan farklı bir şey üretebilmektedir. Örneğin, gemiler her zaman suyun üstündedir ancak Arşimet'in günün birinde suyun kaldırma kuvvetini keşfetmesi onun yaratıcı bilincinin sayesinde.⁴⁸³ Yine *İsyan Ahlakı*'ndaki şu soruyla Spinoza'nın, yaratıcı bilinci ile determinizmin dışına çıkışı örnek verilmektedir: Neden Spinoza'nın zamanındaki her hangi biri değil de Spinoza, Hristiyan ve Yahudi toplumuna isyan etmiştir?⁴⁸⁴ Yine özgürlüğün bir diğer delili de bir hareketi yapmaya yönelik içimizden gelen emirlerdir. Demek ki içimden gelen emre uymak ve uymamak benim elimde. Yani kendimizi bir hareketi yapmaya mecbur düşünmek onu yapabileceğimizi kabul etmektir ve yapabilmek de özgür oluşun delilidir.⁴⁸⁵ Yine bununla birlikte yapıp yapmamaya dair düşünüp taşınma faaliyeti de özgür oluşun delillerindendir.⁴⁸⁶

İnsan haz/zevk, dayanışma/bağlılık ve hakimiyet tarafından esir edilmekte, Topçu, özgürlükten sonra özgürlüğü esir eden bu olguları incelemektedir. Sonuç itibarıyla insanın hareketi, insanı esir eden bu olguları aşacaktır. Dolayısıyla isyan evvela bizi doğrudan esir eden bu olgulara olacaktır. Aynı zamanda kimileri bunların her birinin, insanın hareketinin kaynağı olduğunu düşünmektedir. Topçu'ya göre bunlar kesinlikle hareketin kaynağı olamazlar. Özgür hareketin kaynağı ancak ve ancak sorumlulukta aranmalıdır.

Böylece Topçu, sorumluluğa geçmiş olmaktadır. *İsyan Ahlakı*'nda sorumluluk özgürlükten ayrı olarak değerlendirilemez. Sorumluluk bizi özgür harekete iten şeydir. Biz sorumluluk ile hareket edebiliyoruz. Sorumluluk yine benlikle ve şahsiyetle bağlantılıdır. Nasıl

⁴⁸² Topçu, *İAN*, s. 70.

⁴⁸³ Topçu, *A*, s. 74, 75.

⁴⁸⁴ Topçu, *İAN*, s. 72.

⁴⁸⁵ Topçu, *A*, s. 75.

⁴⁸⁶ Topçu, *A*, s. 76.

ki özgürlüğü benliğin iç determinizmiyle yani şahsiyetle açıkladıysak, sorumluluğu da yine bizi bu şekilde hareket etmeye zorlayan, özgürlüğün hareket etmeden önceki görünüşü olarak açıklayabiliriz. Bu şekilde özgürlüğümüzü yaratan da sorumluluk olmaktadır. Ayrıca Topçu'nun sorumluluk anlayışında şu çok önemlidir ki sorumluluk hareketten sonra ortaya çıkmaz. Aynı zamanda sorumluluğun muhatabı daima hareket edendir. Bu bizi aşağıda da açıklanacak olan şu sonuca ulaştırmaktadır: Bizim sorumluluğumuzun özgür olarak bizi ittiği bir cinayet bizim açımızdan kaçınılamayacak hatta sorumluluğumuz tarafından mutlaka işlemesine zorlandığımız bir hareketken yani bizim için özgürlüğümüzün bir tasdiki iken kanunen aykırı olabilir. Başkaları tarafından ahlaksızlık olarak nitelenebilir. Yine burada şahsiyet olmaktan bahsetmemiz gerekmektedir. Topçu'nun *İsyen Ahlakı*'nda şahsiyet olan birey, sadece kendisi kendi hareketlerinin hesabını kendisine verebilir.⁴⁸⁷ Nitekim bunu Ülken'de ahlaki şahsiyetin otomluğu meselesinde de görmüştük ama *İsyen Ahlakı*'nda mevzu bahis olan kendilik nasıl bir kendiliktir? Bu en son Hallac-ı Mansur ile netliğe kavuşacaktır..

Topçu sorumluluk ile adalet ve merhamet ilişkisiyle devam etmektedir. Merhamet adaletten üstündür ve hatta merhamet adaletin de temelinde yer alır. Topçu, merhametin yüceliğini Pascal'dan alıyor ancak onun merhameti "ihtiras ve hareket haline gelmiş bir merhamet, zekaya sahip ve aleme yaygın, evrensel bilinç olmuş bir merhamet" şeklindedir.⁴⁸⁸ Dolayısıyla adalet ancak merhamet temelli bu anlayış ile kurulabilir. Binaenaleyh Topçu'ya göre devlet, merhameti ve en geniş sorumluluğu yaratmalıdır. İnkılap ancak bu şekilde bilinçlerde yaratılacak olan sorumluluk iradesi ile mümkündür. Bu tarz bilincin oluşması da özel bir düşünüş tarzı olan "inanç/ itikat" ile mümkündür.⁴⁸⁹

Topçu inancı/itikadı açıklarken epistemolojinin sahasına girmektedir. O, bilgiyi nesnenin zihinde yansıması olarak algılayan deneyicilerden (ihtibarcılık) ve bilgiyi apriori olarak ortaya koyan rasyonalistlerden (zihincilik) ayrılmaktadır. Topçu'ya göre bilgi benliğin eşyayı ele geçirmesi ve eşyanın benlik tarafından benimsenmesi halidir. İşte Topçu buna itikat/inanç demektedir. Bu durumda itikat hakiki ve gerçek bilgidir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır. Topçu, bugün bizim modern kalıplar içerisinde işleyen zihinlerimizin yaptığı bilgi ve inanç ayrımını yapmamakta üstelik inancı hakiki bilgi olarak tanımlamaktadır: İtikat/inanç, hakiki ve gerçek bilgidir.⁴⁹⁰ İtikat, benliğin tanınacak şeye sahip olması, onu kendinde temsil etmesi, bilincin eşya ile birleşmesi demek olan yüksek bir bilgi şeklidir.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Topçu, *İAN*, s. 100, 101.

⁴⁸⁸ Topçu, *İAN*, s. 108.

⁴⁸⁹ Topçu, *İAN*, s. 109.

⁴⁹⁰ Topçu, *İAN*, s. 115.

⁴⁹¹ Topçu, *İAN*, s. 148.

İnancın taklit yoluyla yayılması mümkündür. Ama inancın asıl kendini belli ettiği yer onun iman haline geçmiş şeklidir.

İman, inancın derece olarak üstünüdür. Bir itikadın, benlikteki bütün diğer inançlara baskın gelmesiyle iman oluşmaktadır. Bu durumda iman benliği saran, benliği kaplayan sürekli bir inançtır. Topçu iman ile mistik alana nüfuz etmektedir. Bu iki nedenden dolayıdır, birincisi benliğin içine katlanması ve kendisine yönelen bir bilgiye ulaşması veya kendisini bilmeye çabalaması, ikinci olarak da aklın sınırlarını aşarak bir iç aydınlanmasına sebep olmasıdır. Yani sonuç itibarıyla iman bu iki sebepten dolayı mistiktir.

Mistik olan imandan mistik bilgi doğmaktadır. Mistik bilgi hem kendi kendinin bilgisi hem de “zorunlu biricik” in bilgisidir. Yani mistik bilgi kişinin hem kendini hem de Mutlak Varlığı bilmesidir. Bunu tasavvuf literatüründe sık sık geçen şu hadisle düşünmek daha açıklayıcı olacaktır: Kim ki kendini bilir, muhakkak ki böylece Rabb’ini bilir.⁴⁹² Topçu’ya göre mistik iman hem estetik iman şeklinde sanatkârda hem de dini iman şeklinde dindar mistikte bulunmaktadır.⁴⁹³ Ancak sanatkarın imanı bir halüsinasyon gibidir. O çoğu kez Mutlak sığınağını bulamaz ve tabiatın hayalleri içerisinde kaybolur ama sanatkarın imanı Mutlak’a hazırlayıcı, bazen ona götürücüdür. Bunu başka bir deyişle şu şekilde anlatabiliriz: Topçu, iman ile aşkı şu ifadeleriyle özdeşleştirmektedir: “Varlığın, sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendinden başka birine kendini teslim etmesi manasında iman, aşk ile aynileşiyor.”⁴⁹⁴ Bu durumda hem sanatkâr hem de Allah mistiği her ikisi de âşık konumunda olmaktadır. Ancak sanatkâr tabiata âşıktır. Tabiatta bulduğu bir şeye âşık olur, ona sığınmak onda huzura ve sükuna ermek ister. Ancak tabiattaki her şey fani olduğu için sanatkâr hiçbir zaman bu güveni, sükunu ve huzuru bulamayacak daima ıstırap içinde oradan oraya koşacaktır. Onun bu yolculuğu ile sanat doğmaktadır. Ancak Allah mistiği öyle değildir. O kendisini baki olana bırakmış, onda hakiki huzuru ve sükunu bulmuştur. Onun iradesi ile Allah’ın iradesi birleşmiş ve Topçu’nun Blondel’den aktardığı tanımla “Allah ile insanın bir terkibi” olan hareket doğmuştur. İşte Topçu’nun zirve olarak gösterdiği yer burasıdır.

Allah mistiğinin yaptığı Tek ve Yegâne olana yani Bir olana iman olarak bir birliğe imanken sanatkarın yaptığı ise çokluğa imandır, çünkü tabiat çokluk demektir. Bu birliğe ya da çokluğa imana insanı asıl iten, yani insanı huzur ve sükûn arayışına iten şey ne olmaktadır? Bu

⁴⁹² “من عرف نفسه فقد عرف ربه” (Men arafe nefsehu fe gad arafe rabbehu). Bkz. Celalettin es-Suyuti, *Tedribu’r-Ravi*, (thk. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi), Mektebetü’l Kevser, Beyrut, h. 1415, C. 2. s. 626. Tasavvuf literatüründe yaygın olarak aktarılsa da Suyuti, hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ali el-Kari de İbn-i Teymiye’nin hadisi mevzu olarak, Nevevi’nin de Hz. Peygamber’den aktarıldığının sabit olmadığını ancak anlamının doğru olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Bkz. Ali el-Kari, *el-Esraru’l-Merfua fi’l-Ahbari’l-Mevzua*, el-Mektebetü’l-İslami, Beyrut, 1986, s. 237, 238.

⁴⁹³ Topçu, *İAN*, s. 155.

⁴⁹⁴ Topçu, *İAN*, s. 151.

iradenin kendine yetmeyişi ve kendini tamamlama arayışı olarak gözükmektedir. Yine ileride değineceğimiz gibi irade aslında Allah’la bizim ortak noktamız ve onunla birleştiğimiz yerdir.

Topçu bu bağlamda *İsyan Ahlakı*’nda Max Stirner’in anarşizmi, J. J. Rousseau’nun tabiata bağlı isyanı ve Schopenhauer’ın kötümser iradeciliğini kendi bakış açısıyla değerlendirmekte, bunların arasından Schopenhauer’ın kötümserlik anlayışını Hallac-ı Mansur’un iyimserliğiyle farklı boyutlara taşımaktadır. Topçu’nun değerlendirmesinde Schopenhauer her şeydeki iradeden bahsederken Topçu’ya göre insandaki irade aslında kaynağını Allah’ın iradesinden almaktadır. Böyle olduğu için tatminsizdir ve bu yüzden yukarıda da anlattığımız gibi hep bir sükûn ve kendini tamamlayacak olanı aramaktadır. Topçu buna kurtuluş iradesi demektedir. Bu kurtuluşa varmanın yolu Allah’ın iradesine kendi irademizi teslim etmek bakımından bir itaattir. Ancak sadece ona teslim etmek bakımından da nefsimize, topluma ve bizi esir eden her şeye karşı bir isyandır. Her isyan ediş, yani ruhu esir eden her bir şeye her başkaldırı hareketi hep fedakârlık istemekte bu fedakarlığa karşı da Allah’tan lütuf görmektedir. Aslında her isyan ediş bir yakarıştır. Allah’a kavuşma isteğidir. İşte *İsyan Ahlakı* bu şekilde insanın yalnızca Allah’a itaat ederek kendisini esir eden her şeye isyan ile O’na kavuşarak kurtuluşa ermeyi amaçlamaktadır. Ancak Topçu’ya göre bu kurtuluş bireysel değildir. Bu harekette kişi kendi eliyle kendini ve toplumu değiştirmektedir. Aşağıda sorumluluk bahsinde de değinileceği gibi Topçu, bizim atalarımıza karşı da sorumlu olduğumuzu belirtmektedir. Hatta dikkat çekici olarak Anadolu’nun bu sorumluluk iradesini yok etmeye çalışan Slavlar tarafından sömürülmekte olduğunu belirtmektedir. Bize göre Topçu, *İsyan Ahlakı* ile yeni bir düzene işaret etmektedir. Çünkü *İsyan Ahlakı*’ndaki Anadolu vurgusu, devlet ve toplumda inkılap arayışı, ayrıca kişinin sadece kendini değil hareketiyle toplumu da değiştirmeyi hedef olarak göstermesi, onun siyasi/toplumsal bir düzen arayışı içerisinde olduğunu göstermektedir. Aşağıda, *İsyan Ahlakı*’ndan sonra bu konuya tekrar döneceğiz.

3.2. *İsyan Ahlakı*

3.2.1. *İsyan Ahlakı*’nda Özgürlük Problemi

Nurettin Topçu, kitabında öncelikle özgürlük problemini tartışmaktadır. Ona göre, ahlak teorisini üzerine bina ettiği isyan kavramı, insanın özgürlüğünün varlığını gerektirmekte ve bununla birlikte de özgürlüğün habercisi olmaktadır. Çünkü genel olarak acı istenilen bir şey değildir. Kalabalıklar tarafından isyancılıkla suçlanan, dışlanan, darağaçlarına asılan, çeşitli işkencelere maruz kalan “ruh dünyasının kahramanları” rahatı değil de acıyı tercih etmişlerdir. Çünkü onlara göre “insanı esaretten kurtararak bizzat insan kılmak gerekir; insanın kendi dünyasını kendi inançlarıyla kurması daha iyidir; tek kelimeyle ruhun yücelmesi, insanın Yüce

Varlık'a kadar ulaşmak için yükselmesi ve gerçek anlamda kendini onda tanıması lazımdır.”⁴⁹⁵ Topçu'ya göre bu “isyancıların” hareketlerinde determinizmin açıklamaya güç yetiremeyeceği bir şey vardır. Bu bağlamda Topçu, özgürlük problemini B. Spinoza ve H. Bergson üzerinden tartışmaya devam etmektedir.

Ayrıca burası Topçu ile Ülken'in ahlak anlayışlarının hem kesiştiği hem de ayrıştığı yerlerden birisidir. Aşk ahlakı incelenirken aşkın, acıyı istemek olduğunu hatta ateşte insanlık için bile isteye yanmak demek olduğunu belirterek insanın böylece kendini insanlık için feda ettiği ve etmesi gerektiği belirtilmişti. Burada da Topçu insanın kendini feda ettiğinden, hatta insanın bile isteye acıyı seçmesinden onun özgürlüğünün varlığını çıkarmaktadır. Ancak buradaki fark, Topçu'nun ahlaki hareketinin amacı Allah'a ulaşmakken, Ülken'de ise böyle bir amaç kendini belli etmemekte, daha çok insanlık aşkı insanın ahlaki hareketlerinin amacı olmaktadır. Bu bağlamda Ülken'in ahlaki anlayışını insani vatanseverlik anlayışıyla birlikte değerlendirerek onun ahlak anlayışının daha hümanist bir yapıda olduğu söylenebilir.

3.2.1.1. *İsyan Ahlakı*'nda Spinoza'nın Özgürlük Problemi

Topçu, Spinoza doktrinde özgürlük meselesini şu soruya indirgeyerek tartışmaya açmaktadır: “Mutlak anlamda hür irade var mıdır; yoksa irade, anlayış yeteneğinden başka bir şey değil midir?”⁴⁹⁶ Topçu bu soruya Spinoza'nın şu cevabı verdiğini belirtmektedir: “İradeyle anlayış yeteneği bir ve aynı şeydir.”⁴⁹⁷

İsyan Ahlakı'nda betimlenen Spinoza'nın irade anlayışına bakıldığında zaman, onda mutlak manada iradenin ve bununla bağlantılı olarak da özgürlüğün olmadığı görülmektedir. Topçu, Spinoza'ya göre iradenin, kendi kendini tek başına tayin etme gücü olan mutlak ve özgür bir yetenek olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte irade sadece özel dilekler mevzu bahis olduğunda geçerlidir. Yani özel dileklerin dışında iradeden söz edilemez. Arzu, aşk vb. özel dilekler de fikirlere tekabül ederler. Yani fikre tekabül etmeyen hiçbir özel dilek yoktur. Çünkü fikri veya tasavvuru olmayan herhangi bir şey istenilen veya arzu edilen bir şey olamaz.⁴⁹⁸

Spinoza'ya göre her fikir bir başka fikir düzenine bağlıdır. Yani zihnimizde mutlak olarak tek başına, sebeplilikten uzak olarak bir fikir mevcut değildir. Özel istekler de fikirler olduklarına göre özel istekler de determinizme tabidir. Dolayısıyla bizim irade ile bağdaştırdığımız özgürlük de bir yanılsamadan ibarettir. Bu yanılsama fikirlerimizle eylemlerimiz arasında varsaydığımız bağlantıdan dolayıdır. Ancak Spinoza'ya göre böyle bir

⁴⁹⁵ Topçu, *İA*, s. 37.

⁴⁹⁶ Topçu, *İA*, s. 39.

⁴⁹⁷ Topçu, *İA*, s. 39.

⁴⁹⁸ Topçu, *İA*, s. 39-40.

bağlantı mümkün değildir. Hareketlerimiz sadece kendi içimizdeki fikirlerden değil bununla birlikte dışımızdaki şeylerin etkisiyle de meydana gelir. Biz “cehalet ve gururun verdiği körlükle” bütün tabiatın üzerimizdeki etkisinin farkında değiliz.⁴⁹⁹ Dolayısıyla Spinoza’ya göre “ruhta asla mutlak veya hür irade yoktur, fakat insan ruhu bir sebep tarafından şunu veya bunu istemeye azmettirilmiştir, bu sebep de bir başka sebep tarafından belirlenmiştir ve bu da başka bir sebep tarafından... böylece sonsuza kadar gider.”⁵⁰⁰

Spinoza’da irade etkin sebep değil zaruri sebeptir. Asıl etkin sebep yani sebepleri yaratan sebep Tanrı’dır. Bununla birlikte Tanrı cevher olduğundan dolayı o zorunlu olarak vardır. Alem de kendi sebebi yani Tanrı dolayısıyla zorunlu olarak vardır. Spinoza bu ilişki nedeniyle Tabiat ile Tanrı’nın birliği ve tabiatın Tanrı’da, Tanrı’nın da tabiatta hareket halinde olduğu düşüncesine varmıştır.⁵⁰¹ Binaenaleyh, Tanrı da tabiata içkin olduğundan tabiatın zorunluluklarına göre hareket etmektedir. Spinoza’ya göre özgür varlık olarak sadece Tanrı vardır. Çünkü sadece Tanrı, kendi mahiyetinin zorunlu kanunlarıyla var olan ve hareketleri yalnız kendisi tarafından belirlenmiş olandır.

Daha açıkça ifade etmek gerekirse Spinoza’nın panteizm anlayışı, cevher anlayışı dolayısıyladır. Bilindiği gibi cevher kendi başına varolan demektir. Spinoza’ya göre eğer cevherden kendi başına varolanı anlayacaksak bu anlamda tek bir cevher vardır, o da Tanrı’dır. Tek cevher olarak Tanrı kabul edildiği taktirde Tanrı dışındaki varlıkların durumu ne olacaktır? Bu sorunun cevabı Spinoza’nın Tanrı tarifinde yanıt bulmaktadır: “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum.”⁵⁰² Aynı zamanda Spinoza’ya göre Tabiat da müstakil cevherlerden oluşan bir yapı değil, tek ve bölünmez bir cevherdir. Bunun sonucunda Spinoza bu tek cevhere Tanrı ya da Tabiat demektedir.⁵⁰³

Böylece tabiat ile Tanrı bir tutulmuş olmaktadır. Bunun sonucunda da Topçu, insanın hareketlerinin, ilahi varlığın zorunluluğuna bağlandığını ve insan hareketlerinin niteliğinin Tanrı tarafından belirlendiğini, bütün insan hareketlerinin de yalnızca ilahi hareketten kaynaklandığını ifade etmektedir. Böylece Spinoza’da kayıtsız özgürlük kuruntusu ortadan kalkmış bulunmaktadır.⁵⁰⁴

Spinoza’ya göre gerçek özgürlük kayıtsız özgürlüğün tam olarak karşısındaki şeydir. Bu insan için en mükemmel tayin edilmişliği ifade eder. İnsan, iç belirleyiciler ve dış

⁴⁹⁹ Topçu, *İA*, s. 40-41.

⁵⁰⁰ Topçu, *İA*, s. 41. Ayrıca bkz. Spinoza, *Etika*, s. 120 (Bölüm II, Önerme XLVIII).

⁵⁰¹ Topçu, *İA*, s. 42.

⁵⁰² Spinoza, *Etika*, s. 32. Ayrıca bkz. Topçu, *İA*, s. 43.

⁵⁰³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay. İzmir, 2018, s. 192-195.

⁵⁰⁴ Topçu, *İA*, s. 44.

belirleyiciler tarafından yönlendirilmektedir. Gerçek özgürlük, dış belirleyicileri tamamen içselleştirip, bütün bu sebeplere kendi içimizde sahip olduğumuz zaman gerçekleşecektir. Böylece özgürlüğün gelişmesi diyor Topçu, dış tesirlerin gücünü iç tesirlerin gücüne indirmekten ibarettir.⁵⁰⁵ Spinoza'ya göre insan tabiat tarafından kuşatılmıştır ve aynı zamanda onun bir parçasıdır. Tabiat da mutlak zorunluluk, belirleyicilik hakimdir. O halde ruhun özgürlüğü, yukarıda da iradenin anlayış yeteneği olarak tanımlanmasıyla birlikte değerlendirilerek zorunluluğun apaçık bilinmesi olarak anlaşılması gerekmektedir. Nitekim Topçu da bilge kişinin daha fazla ruhsal özgürlüğe sahip olmasının sebebini, hareketlerinin zorunluluğu hakkında diğer insanlara nispetle daha açık bilgiye sahip olması olduğunu belirtmektedir. “O, böylesine hür olduğu için, ruhunda cahilin bilmediği bir huzur vardır. Huzurun sebebi, Hakikat'ın (Allah'ın) bilgisinde mevcuttur.”⁵⁰⁶

Topçu, Spinoza'nın teorisi ile bilimsel zihniyet arasında bağ kurmaktadır. Belirtildiği gibi Spinoza'ya göre tabiat keskin bir determinizm vardır. İnsan da tabiatın bir parçasıdır. Dolayısıyla insan için mükemmelleşmenin yolu, tabiatdaki katı determinizmi yani Tanrı'yı tanımadır. Spinoza'ya göre ahlaki alanda bilimsel metottan farklı bir yol takip edilemez. Bilimler arasında en doğru ve en kesin yanıtlar verenler matematik bilimlerdir. Spinoza'ya göre özellikle geometri ahlaka metodunu verecektir. Ancak bu nasıl olacaktır? Spinoza, ruhsal olayların veya ahlaki hayatın geometrik şekiller gibi incelenmesiyle ebedi mutluluğa ulaşılacağını düşünmektedir. Şu hâlde böyle bilimsel bir metoda binaen tesis edilmiş olan ahlakın konusu ne olacaktır? Böyle bir ahlak anlayışında ahlakın konusu kötülük ve iyilikleri ortaya çıkarmak değil, bunların hangi şartlarda ortaya çıktıklarını belirlemektir. Bu anlayışın vardığı netice şudur: “Hayatı bilim yönetmelidir.”⁵⁰⁷

Bilimler bize gerçekliği verebilir mi? Topçu'nun bu soruya verdiği cevap olumsuzdur. Ona göre bilim pragmatisttir. Bilimin gayesi tabiat olaylarıyla insan arasında uyum sağlayarak, tabiat unsurları üzerinde hakimiyet kurmak ve insanı “tabiatın hükümlerine” yükseltmektir. Bilim gerçekliği bütünüyle kavrayamaz. Sadece varlığın bir parçası hakkında bilgi verebilir. Yine Topçu, bilimler arasında metot birliği olmamasının da bilimlerin kendi aralarında bir bütünlüğün olmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre bilimlerin sunduğu bilgiler gerçekliğe gündelik ve bayağı bilgiden daha yakın değildir.⁵⁰⁸

Ahlaki alana gelindiğinde Topçu'nun cevabı değişmeyecektir: Bilimler bize ahlaki alanda da gerçekliği sunamazlar. Çünkü insan ile tabiat birbirinden farklı ilkelerle hareket

⁵⁰⁵ Topçu, *İA*, s. 45.

⁵⁰⁶ Topçu, *İA*, s. 46.

⁵⁰⁷ Topçu, *İA*, s. 48, 49.

⁵⁰⁸ Topçu, *İA*, s. 49.

ederler. Tabiat bilimleri gözlem ve deneye bağılyken insan bilimi insan hareketlerinin evrensel olmasından hareket eder. Topçu'ya göre zekâ evrensel olanı tanıyamaz. Zekâ sadece soyut olana nüfuz edebilir. Bunun karşısında insan hareketleri ise somut ve evrenseldir.⁵⁰⁹

Madem ki zekayla insan hareketlerinin gerçekliğine nüfuz edemiyoruz, bu takdirde insan hareketlerinin gerçekliğine nüfuz etmesinin aracı veya vasıtası nedir? Topçu burada bazılarının bu soruya sezgi cevabını verdiğini belirterek sezgiden bahsetmektedir. Sezgi ise Topçu'ya göre doğrudan ve vasıtasız bilme aracıdır. Topçu, sezginin, bir iç aydınlanması ile ulaşılan bütünün görünüşü olduğunu ve bir somut zeka işi olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁰ Burada soyut zekâ ve somut zekâ gibi bir ayrım göze çarpmaktadır. Soyut zekâ bilimsel iken, Topçu, somut zekayı “hareket” ile ilişkilendirmektedir. Yani somut zekâ, hareket olgularıyla bağlantılıdır.

Topçu'ya göre Spinoza'nın hatası bu noktadadır. Spinoza, varlığın kaynağı olarak tek bir cevheri kabul etmekte ve insanın bütün hareketlerini bu zekâ varlığından çıkarmaktaydı. Topçu ise hareket ve zekanın birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Topçu'ya göre zekâ insanın bir parçasıdır ve insanın bütününe ancak “hareket” vasıtasıyla ulaşılabilir. Topçu'ya göre insana sadece hareket rehberlik edebilir ve sadece hareket insan varlığının bütününe sahip olabilir. Eğer burada bir cevherden bahsedilecekse diyor Topçu, hareket insanın cevheridir.⁵¹¹

Topçu'ya göre gerçekten hareket etmek, özgür olmaktır. Özgürlük hareketin ortaya koyduğu bir olgudur. Topçu, Spinoza'nın insanı tabiatın bir unsuru haline getirdiğini ifade ederek insanın özgür ve evrensel hareketini inkâr ettiğini belirtmektedir. “Spinoza'nın arzu ettiği huzur ve sükûn, insan hareketinin mahiyetine aykırıdır.”⁵¹²

3.2.1.3. *İşyan Ahlakı*'nda Bergson'da Sezgi ve Özgürlük Problemi

Topçu, özgürlük problemini tartışmaya Spinoza'dan sonra Bergson ile devam etmektedir. Bergson, özgürlüğü psikolojik olarak araştırarak ruhsal olayların incelemesini yapmaktadır. O, ruhsal hallerin saf süre içerisinde meydana geldiğini düşünmektedir.⁵¹³ Dolayısıyla Bergson'a göre, psikolojik haller, mekânın ölçülmesi gibi dışarıdan ölçülemeyen yoğunluklardır. Şu hâlde onları tasavvur etmek mümkün değildir. Dolayısıyla determinizmin iddia ettiği gibi hareketi önceden görmek mümkün değildir.⁵¹⁴

⁵⁰⁹ Topçu, *İA*, s. 50.

⁵¹⁰ Topçu, *İA*, s. 50.

⁵¹¹ Topçu, *İA*, s. 50.

⁵¹² Topçu, *İA*, s. 51.

⁵¹³ Topçu, *İA*, s. 53.

⁵¹⁴ Topçu, *İA*, s. 55.

Fiziksel olaylara bakılacak olursa orada determinizm söz konusu olabilir. Çünkü fiziksel olaylar ruhsal olaylar gibi değildir. Fizik dünyasında olayların art arda gelişinde zaman etkisizdir. Çünkü fiziksel olaylar için zaman yoktur, zaman bilinç için vardır. Ancak ruhsal olaylar söz konusu olduğunda, sürenin hareketini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Bergson'a göre bilinçteki her anın kendi başına bir değeri vardır ve her psikolojik olayın ortaya çıkışı kendi sebebini kendi içinde taşımaktadır. Dolayısıyla bir ruhsal olayın bünyesinde sebep sonuçtan ayırt edilemez.⁵¹⁵

Bunlara binaen Topçu, şu soruyu sormaktadır: “Eğer benlik süre içerisinde bir oluş ise onun özgür bir güç olduğunu mu kabul etmeli?”⁵¹⁶ Topçu'ya göre, bu özgürlüğün kabulüne götürecektir. Ancak, bu güç tabiattan aktarılan bir güç olduğu için zorunluluk fikriyle birlikte belirleyici varlık fikrini de getirecektir. Halbuki bilinç için bu hem tasdik edilemez hem de anlaşılabilir bir şeydir. Burada sadece özgür bir kendiliğinden oluştan söz edilebilir.⁵¹⁷

Bergson'un teorisinde özgürlüğün tarifi nedir? Özgürlük, somut benliğin, kendi yaptığı hareketle olan ilişkisidir ve apaçık özgür olduğumuz için de Topçu, Bergson'a göre bunun tarifinin imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁸

Topçu, Bergsoncu anlayışta özgürlüğün etkisizlikten ayırt edilen özgür bir kendiliğinden oluşa indirgendiğini ifade etmektedir. Buna göre özgürlük işlenen hareketin kendisinde değil hareketin belli bir inceliğinde veya niteliğinde bulunmaktadır. Burada özgürlüğün farkına kendiliğinden oluştan doğan “sezgi” ile varılabilir. Nasıl ki sezgi bilinç tarafından tanımlanamıyorsa özgürlük de bu yüzden tanımlanamaz. Özgürlük tarifimizi engelleyen, diyor Topçu, onun bağlı olduğu sebepliliğin bilinmemesi ve sebepten sonuca geçişin kavranamamasıdır.⁵¹⁹ Bergsoncu anlayışta özgürlüğü sezgi planında aramak gerekir. Bununla birlikte hareket de bilincin eseridir. Ancak bilincin onu nasıl meydana getirdiği bilinmemektedir ve hareket bizzat kendi tezahürüyle kendini ortaya koymaktadır.⁵²⁰

Topçu, Bergson'un, benliğin oluşumunu yuvarlandıkça sürekli büyüyüp cesamet kazanan bir çığ gibi tasvir ettiğini ifade etmektedir. Ancak Topçu'ya göre benlik bir kar yığınının benzemez. Ona göre, benliğin özünde bir çekirdek vardır ki merkezden dışa doğru yayılarak bu yığının kendi birlik rengini vurur ve hatta öylesine ki diyor Topçu, hep aynı benlikle diler ve hep aynı izlenimlere duyarlılık gösteririz.⁵²¹ Bununla bağlantılı olarak bilince faaliyette ve

⁵¹⁵ Topçu, *İA*, s. 56-57.

⁵¹⁶ Topçu, *İA*, s. 57.

⁵¹⁷ Topçu, *İA*, s. 57.

⁵¹⁸ Topçu, *İA*, s. 57.

⁵¹⁹ Topçu, *İA*, s. 58.

⁵²⁰ Topçu, *İA*, s. 59.

⁵²¹ Topçu, *İA*, s. 62.

atalette kişilik kazandıran da yine aynı benlik birliğidir. Topçu'ya göre bu birliği inkâr etmek, iradeyi, şahsiyeti, karakteri, bilinci ve hatta benliğin kendisini inkâr etmektir.⁵²²

Topçu'ya göre, niyet ve kararda birlik, karakterdeki birlik ve şahsın kendisindeki birlik bütün tercihlere yön veren gelecekteki mukadderatı hazırlayan bir benliğin olduğunu ispat etmektedir. Topçu, değişmez benliğin ispatı için bir kişinin tercihine etki eden niyet birliğinin yeterli olduğunu ifade etmektedir. Topçu'ya göre kişiliğimizin bütün geçmişini, mekâna ve zamana yayılmış olan ilk benliğimiz gerçekleştirmekte ve biz onu atalarımızdan almaktayız. Topçu, buna irsî benlik demektedir. İrsî benlikten sonra kendi benliğimizin doğuşu ise Topçu'ya göre hakiki bir yaratılıştır.⁵²³

Netice itibariyle eğer bir benlik varsa Topçu, bu benliğin ilk işinin kendini dış şartların belirlemesine terk etmek ya da özgürlüğünü kazanmak olacağını ifade etmektedir. Bergson, bilinçte yaratma olduğundan dolayı birinci durumu kabul etmeyecektir. Ona göre özgürlük bir olgudur ancak onu yakından tanımak istemeden ona inanmak gerekir. Ne zaman ki özgürlük tarif edilmeye çalışılır o zaman katı bir determinizmin içine düşülür. Dolayısıyla Bergson'a göre özgürlüğü tarif etmeye çalışmamalı ve sadece ona inanmalıdır. Topçu, böyle "körü körüne bir tasdik ile yetinmeyecek" ve özgürlüğün gerçek mahiyetini tanımaya çalışacaktır.⁵²⁴

3.2.1.5. *İsyan Ahlakı'nda Hareket ve Özgürlük*

Spinoza ve Bergson üzerinden Topçu, özgürlük problemini kısmen değerlendirmeye çalışmıştır. Ancak bu iki düşünürün özgürlüğe yaklaşımları Topçu tarafından sağlıklı bulunmamaktadır. Özgürlüğü bir gurur ve cehalet yanılgısı olarak değerlendiren Spinoza ile yine özgürlüğü saf süre belirsizliği içinde ele alan Bergson, Topçu'ya göre determinizme varmaktadırlar.⁵²⁵

Burada özgürlük ile determinizm arasında diyalektik bir problem gözükmektedir. Topçu'ya göre özgürlük ve determinizm salt kendi başlarına ele alınmamalıdır. O, determinizm olmadan özgürlüğün anlaşılamayacağını düşünmektedir.⁵²⁶ Topçu'ya göre özgürlük dıştaki determinizm yerine benliğin determinizmini, bir iç determinizmi koymaktan ibarettir. Buna göre iç determinizmin gücü özgürlüğün gücünü gösterir. Topçu'ya göre bütün hareketlerimize yön veren etkenler tarafımızdan seçilmiş ve kararlaştırılmıştır.⁵²⁷

⁵²² Topçu, *İA*, s. 62.

⁵²³ Topçu, *İA*, s. 62-63.

⁵²⁴ Topçu, *İA*, s. 63.

⁵²⁵ Topçu, *İA*, s. 64.

⁵²⁶ Topçu, *İA*, s. 65.

⁵²⁷ Topçu, *İA*, s. 65.

Topçu, özgürlüğü iki çeşit olarak değerlendirmektedir. Birisi düşüncenin özgürlüğü, diğeri de hareketin özgürlüğüdür. Topçu'ya göre düşünceden harekete ve hareketten düşünceye sürekli bir yaratılış mevcuttur. Düşüncenin özgürlüğü, hareket tarafından hem belirlenmiş hem de aşılmıştır. Bu anlamda düşüncenin özgürlüğü belirlenmiş bir özgürlük olarak gözükmektedir. Ancak hareketin özgürlüğü ise asıl belirleyici olandır. Bu yüzden Topçu, "hareket, insanın cevheridir" demektedir. Hareket insanı bir yandan meydana getirirken diğ yandan da sürekli tayin etmektedir. Buna göre istenmiş bir hareket bizi az veya çok değiştirmektedir. Topçu, insanın ancak hareketten sonra gerçekten özgür olduğunu ifade etmektedir. Çünkü hareket insanı değiştirmektedir. Hareketten önceki insan ile hareketten sonraki insan aynı değildir. Dolayısıyla Topçu'ya göre özgürlük, hareketin ortasında ve hareket tarafından ortaya konmaktadır.⁵²⁸

Topçu, hareket ederken insan özgürlüğünün, insanı yeni bir hayat şekline doğru götürmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada aslında hareketin tanımı da yapılmaktadır. Özgür olmak diyor Topçu, bir hareketten sonra yeniden doğmak demektir; bir yolun sonunda yeni bir yola girmek, eşyayı değiştirmek ve kendi eliyle kendini değiştirmek demektir.⁵²⁹

Topçu, hareketi açıklamaya devam etmektedir. Topçu'ya göre gerçekten hareket etmek, insanın kendisinin dışına çıkması hatta bizzat kendisine karşı çıkması demektir. İnsanın kendinden daha uzağa gitmesi ve kendinin dışına çıkması ise kendi benliğinin unsurlarından soyunması ile mümkündür. Dolayısıyla hareket, bir isyandır. İnsanın kendinden başkası olması için kendine karşı isyan etmesidir. Bu şekilde insan kendine isyan ederek kendini bulmakta ve alemin sonsuz varlığı ile kendi varlığını birleştirmek üzere evrensel düzene doğru yol almaktadır.⁵³⁰

Topçu'ya göre hareketi gerçek anlamda tanımamız, bizim varlığımıza ilave olunmuş, yüce bir Varlık vasıtasıyladır. Aynı zamanda hareket, bizim varlığımızın yüce Varlık'la elbirliğinden doğmaktadır. Bununla birlikte hareket de eşyayı ve kendini kendi ellerinle değiştirmek demektir. Bu da Topçu'ya göre varlıklar alemine ve insanın kendi benliğine karşı isyan etmesidir.⁵³¹ "Hareket, bir isyandır. Bu bizdeki Allah'ın bize karşı isyanıdır. Hiç isyan etmemiş olan, hiçbir zaman hareket etmemiş demektir. Her hür hareket bir isyandır."⁵³²

⁵²⁸ Topçu, *İA*, s. 66.

⁵²⁹ Topçu, *İA*, s. 66.

⁵³⁰ Topçu, *İA*, s. 68-69.

⁵³¹ Topçu, *İA*, s. 70.

⁵³² Topçu, *İA*, s. 70.

3.2.2. *İsyan Ahlakı*'nda İnsan Neye İsyan Eder?

Topçu'ya göre hayat, insanı üç şekilde esir etmektedir. Bunlar haz, dayanışma ve hakimiyettir. İnsan bu üç esareten ancak isyan ederek kurtulabilir.

3.2.2.1. Haz

Epikürosçularda haz hayatın anlamı ve bütün varlıklar için gaye olarak anlaşılmaktadır. İnsanın nihai gayesi acı çekmemek ve ruhsal sükuneti bozmamaktır. Topçu, Epikürosçuların meseleyi yanlış ele aldıklarını belirtmektedir. Onların bu fikri, Topçu'ya göre, bir tabiat kanunu ile çelişmektedir. Çünkü tabiat, her varlığa kendi özel türünün mükemmelliğini gaye olarak vermiştir. Topçu, her hayvanın kendi şekillerini gerçekleştirmek için yarıştıklarını ifade etmekte ve ilk evrensel biyoloji kanunun bu olduğunu söylemektedir. Buna göre Topçu'nun çıkardığı sonuç şudur: “Tabiat her canlı varlıkta hazzı harekete tâbi kılar.”⁵³³

Topçu'ya göre mutluluk ahlakı (*eudaimonizm*), bu ilkeyi tersine çevirmekte ve savunduğu ile hayatın kanunuyla çelişmektedir. Şöyle ki, mutluluk ahlakı, en yüksek iyiyi, acı ve ıstırap yokluğunda, kendine sükûn ve istirahat bulmaktadır.⁵³⁴ Bu anlayışın altında “hayat” a dair bakış açısı yatmaktadır.

Topçu'ya göre hayat, kendisi için istenmez. O, hareket için bir vasıttan başka bir şey değildir.⁵³⁵ Hareket de hayata yardım değildir. Çünkü hareket, hayatı aşmaktadır. Topçu, her hareketin, kendi içinde bir fedakârlık olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁶ Topçu'ya göre hayat, hareketi mümkün kılan bir maddeden başka bir şey değildir.⁵³⁷ Yani insan için gerçekten istenilen olan şey hayat değil, harekettir.

Topçu, hazzı hareketin gayesi yapmanın, onu daha başladığı noktada durdurmak olduğunu düşünmektedir. Bu da hareketin bizzat kendi kaynağında yok edilmesi demektir. Topçu'ya göre her tatmin arkasında pişmanlık bırakır. Şehvet hayatının aşırı kullanılması devasız bir keder doğurur. Refah ise kendi ardından çoğu zaman iradeye bir güçsüzlük getirir. Dolayısıyla haz diyor Topçu, gerçek bir şekilde istenmiş değildir; o daha çok bir irade eksikliğinin eseridir. Ancak, eğer haz hayatta yıpranan unsurun bir tamir edicisi olarak kabul edilirse makuldür. Bu anlamda arzuyu korumak faydalıdır, çünkü arzu hareket etme iradesini beslediği için daha verimli hale gelir.⁵³⁸

⁵³³ Topçu, *İA*, s. 72.

⁵³⁴ Topçu, *İA*, s. 72.

⁵³⁵ Topçu, *İA*, s. 71.

⁵³⁶ Topçu, *İA*, s. 72.

⁵³⁷ Topçu, *İA*, s. 73.

⁵³⁸ Topçu, *İA*, s. 73.

Ülken'in ihtiras anlayışında da arzuların önemli olduğunu belirtmiştik. Hatta Ülken, ihtirası aynı zamanda sonsuz arzular olarak yorumlamaktaydı. Ancak bu arzular bedeni veya Topçu'nun ifadesiyle hayatı aşan arzulardır. Ülken'e göre de arzuları öldürmemeli, ancak onları hazcılıkta olduğu gibi bayağılaştırarak gaye haline getirmemelidir. Burada Ülken'in ihtirası ile Topçu'nun hareketi arasında bir karşılaştırma yapacak olursak, ikisi de arzulardan beslenmekte, ikisi de bedeni ve hayatı aşmaktadır. Her ikisinde de haz gaye olarak anlaşılamaz. Ayrıca bir diğer husus da Topçu'nun ve Ülken'in yaşama karşı tutumlarıdır. Topçu yaşamın kendisi için istenmemesi ve yaşamda gerçekleşen hareketin yaşamın ötesine (Tanrı'ya) uzanması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Topçu'nun dünyaya karşı tutumunda daha çok dini ve mistik düşüncesin ağırlığı kendini hissettirmekte, Ülken'de ise böyle bir olgu görünmemekte, hatta dini ve mistik düşünceden uzaklaşma çabası göze çarpmaktadır.

3.2.2.2. Dayanışma

Topçu'ya göre insani dayanışma, hayatın bizi zorunda bırakmış olduğu bir olgudur. İnsan kendi başına yaşayamayacağı için dayanışma insanın bir kaderidir. Çünkü insan sadece kendi emeği ile yaşayamaz. Aynı zamanda irade, bizzat insanın kendi istediği şey için hapsedilemez. Topçu'ya göre insan evrensel bir alemde dileği ne ise odur.⁵³⁹ Yani insan toplum içinde yaşamak zorunda ve hareketi de kendini aşarak evrenseli yani bütün insanlığı istemelidir. Burası Topçu ve Ülken'in insanlık anlayışı bakımından benzer düşündüklerini ilk olarak gösteren yerdir. Bu manada Topçu ve Ülken ahlakta evrenselliği önemsemekte, ancak Ülken'de evrensellik anlayışı daha ağır basarak adeta insanın ana gayesinin (insani vatanseverlik ve ihtiras anlayışı) insanlık aşkı olduğu belirtilmektedir. Ancak Topçu her ne kadar insanlığı önemse de onun insanlık anlayışı daha çok mistik zemine dayanarak bütün dinlerin Tanrı kaynaklı olduğuna ve bütün insanların Tanrı kulu oldukları çerçevesinde şekillenmektedir. Ayrıca ileride de görüleceği üzere Topçu'nun insanlığa uzanışının temel sâiki, onun ahlakın merkezine yerleştirdiği *merhamet* ilkesidir.⁵⁴⁰

Topçu'ya göre dayanışmanın bir çeşidi olan iş bölümüne dayalı organik dayanışma, birey üzerinde gittikçe ağırlaşan bir baskı oluşturmaktadır. Topçu, zamanının toplumlarında iş bölümündeki karmaşıklık sebebiyle bu baskının daha kuvvetli olduğunu ve her ferdin hemen hemen bütün topluluğa tâbi olduğunu belirtmektedir. Bu baskı altında bireyin özgürlüğü ise ciddi bir tehlike altına girmektedir. Topçu bunun sebebini, bireyin vazifesinin kendi iradesiyle değil de genel irade tarafından belirlenmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Topçu'ya

⁵³⁹ Topçu, *İA*, s. 76.

⁵⁴⁰ Topçu, *İA*, s. 103-104.

göre bu genel iradeyi temsil eden sosyal kurumlar insan eliyle oluşturuldukları halde insan özgürlüğüne karşı çıkmakta ve onun hareketlerini tehdit etmektedir.⁵⁴¹

Topçu'ya göre dayanışmanın iki olumsuz sonucu vardır: Biri, insanın özgürlüğüne tecavüz etmesi iken diğeri de asalak yaşamaya zemin hazırlamasıdır. Toplumun bir bölümü üzerinde iktidarı ele geçiren birey bütün sosyal yapı üzerinde hakimiyet kurabilmektedir. Hakimiyeti ele geçiren despot, insanın insan tarafından kullanılmasının en somut örneğini göstermektedir. Dolayısıyla diyor ki Topçu, “dayanışmacı hareket ancak menfaat dışı iradelere bağlandığı takdirde verimlidir.”⁵⁴²

Topçu'ya göre sosyolojik araştırmalar göstermiştir ki, insanlık tarihinin en başından beri dayanışma olgusu mevcuttur. İlk zamanlarda bütün sorumluluk toplum üzerindeyken zamanla bireysel sorumluluk artmıştır. Artık durum, bireyin vicdanına toplumun bütün ağırlığının yüklenmesi haline gelmiştir. Dayanışmayı insan hareketinin bir ürünü olarak gören Topçu, bireysel sorumluluğun artması ile insanın kendi kendisini ezici bir yükün altına aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla Topçu'ya göre insan, toplumun her tarafına ellerini uzatacak ve oradan yansıyan her türlü hareketten kendini sorumlu tutacaktır. Yine insan, gücü yettiği ölçüde, sosyal hareket sisteminden kendi hareketini yapmaya çalışacaktır. “Onun hürriyeti, ancak kendisi için giderek genişleyen bir sorumluluk yarattığı ölçüde mümkün olacak ve gerçekleşebilecektir.”⁵⁴³

Bu anlatılanlardan hareketle, Topçu'ya göre dayanışmadan sonra bireysel sorumluluğun ortaya çıktığını, bununla birlikte de iradenin kendini belli edip özgürlüğün gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Yukarıda Ülken'e göre iradenin, insan ile toplum arasındaki ilişkiden doğduğunu belirtmiştik. Ülken bunu karşılıklı etki teorisi ile açıklıyordu. O halde şunu söyleyebiliriz ki insan iradesinin ve sorumluluğun oluşumunda Ülken ve Topçu, dayanışma ve toplumsal baskının etkileri açısından benzer kanaatleri taşımaktadırlar.

3.2.2.3. Hakimiyet

Topçu'ya göre hakimiyet, dayanışmanın devamı ve zorunlu bir sonucudur. O, dayanışmanın olabilmesi için bireysel iradelerin birbirine yakınlaştırılması, belli bir tarzda birleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunu sağlayacak olan da devlettir.⁵⁴⁴

Topçu, Rousseau'nun toplumsal sözleşmeye dayalı hakimiyet biçimiyle tartışmaya başlamaktadır. Topçu'ya göre bu sözleşme, toplumu meydana getiren bireyler tarafından

⁵⁴¹ Topçu, *İA*, s. 80.

⁵⁴² Topçu, *İA*, s. 81.

⁵⁴³ Topçu, *İA*, s. 83.

⁵⁴⁴ Topçu, *İA*, s. 84.

yapılmış değildir. Belki sadece bireylere teklif edilmiştir ve bireyler de dayanışma içerisinde yaşayabilmek için mecburen bu sözleşmeye boyun eğmektedirler. Topçu, sosyal sözleşmenin yapay bir tasavvur olduğunu ifade etmektedir. Hakimiyet ise bireye zorla kendisini kabul ettiren bir güçtür. Birey, dayanışmayı istediği için, özgürlüğü pahasına mecburen hakimiyeti de istemek durumunda kalmıştır.⁵⁴⁵

Topçu'ya göre, bireyin özgürlüğü hiçbir hükümet şeklinde, hatta demokraside bile korunamayacaktır. Topçu demokrasiye “halk hükümeti” denmesini de doğru bulmayarak, hükümetin daima kendi iradesini kullanan bir kişinin veya bir grubun hakimiyetine dayandığını ifade etmektedir.⁵⁴⁶

Topçu, devletin, bireyi temsil ettiği anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre birey, kendininkine eşit olmayan ve üzerinde hiçbir yetkiye sahip olmadığı bir güç tarafından temsil edilemez. Birey bütün haklarını devlete devretmekle birlikte özgürlüğünü kaybetmiştir.⁵⁴⁷ Topçu'ya göre devletin karşısında birey iki kere köle olmaktadır: Öncelikle, diğer bütün bireylerle birlikte kanuna, kendisinin olmayan bir iradeye boyun eğmektedir, daha sonra da sosyal dayanışma gereği diğer bütün bireylere boyun eğmektedir. Böylece bireyin hareketi iki kere tehdit altında kalmış ve engellenmiş bulunmaktadır.⁵⁴⁸

Topçu'ya göre devlet kurumlarında verilen eğitim, bireye başkaları gibi olma ve başkaları gibi düşünme alışkanlığı vermek içindir. O, eğitimin gayesinin bireyin şahsiyetini ortadan kaldırmak olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan bakınca devlet bir istismar makinası olarak gözükmektedir. Topçu'ya göre ne olgu olarak ne de hak olarak devletten vazgeçilemez, vazgeçmek istenemez ve istenmemelidir de. Topçu, devletin ortadan kaldırılamaz olduğunu belirtmekte onu ortadan kaldırmak için dayanışmanın ortadan kaldırılması gerektiğini ifade etmektedir. Dayanışmanın da insan için bir zaruret olduğu yukarıda belirtilmişti.⁵⁴⁹

Madem ki devletten vazgeçmek insanın elinde değil o halde devlet nasıl olmalı? Topçu'ya göre devlet adaleti, sadece hâkim kılmaya çalışmamalı aynı zamanda onu öğretmelidir. Devletin üzerine aldığı vazife insani ve evrensel olmalıdır. O, devletin görevinin, bireysel hareketin verimini toplamak ve evrensel olabilmek için ona yeterli güç ve enerjiyi sağlamaktan ibaret olduğunu düşünmektedir. Yani Topçu'ya göre devlet, birey içindir denilebilir.⁵⁵⁰ Devletin bizi esaretinden nasıl kurtulmalıdır? Topçu'ya göre insanın bu esirlikten kurtulması şöyle evrensel bir sorumluluk ideali içerisinde gerçekleşecektir: İnsan hakimiyeti

⁵⁴⁵ Topçu, *İA*, s. 85.

⁵⁴⁶ Topçu, *İA*, s. 85.

⁵⁴⁷ Topçu, *İA*, s. 86.

⁵⁴⁸ Topçu, *İA*, s. 87.

⁵⁴⁹ Topçu, *İA*, s. 88.

⁵⁵⁰ Topçu, *İA*, s. 89.

istemeli ve kendi hareketleri üzerinde hakimiyeti kurmalı, hareketleri evrensele uzanmalı ve aklının, vicdanının erişebileceği bütün hareketlerden kendini sorumlu tutmalıdır. İşte Topçu'ya göre bireyin esaretten kurtuluşu böyle gerçekleşecektir.⁵⁵¹

Ülken'in ahlak görüşlerini açıklarken onun da insanın zincirler içinde doğduğunu (bedensel güdüler ve sosyal baskı), kendi kuvveti ve iradesiyle zincirleri kırarak özgürlüğünü kazandığını ifade ettiğini belirtmiştik. Bu anlamda Topçu'nun yukarıdaki açıklamaları da insanın zincirleri kendi hareketleriyle kırabileceğinden bahsetmektedir. Bu anlamda Topçu ve Ülken'in, özgürlüğün ele alınması konusunda insanın kendisini sorumlu görme noktasında ortak düşündüklerini söyleyebiliriz. Ayrıca Ülken ve Topçu'nun birleştiği bir nokta daha vardır ki o da demokrasi ve komünizm eleştirisidir. Bu hususa ileride tekrar değineceğiz ancak şunu belirtelim ki her ikisinde de demokrasinin, yöneticiler tarafından kolaylıkla istismar edilebileceği eleştirilerinin odak noktasını oluşturmaktadır.

3.2.3. Esaretten Kurtuluş: Sorumluluk İdeali

Topçu'ya insandaki hareket etme sorumluluğu, insan tabiatına karşı olan dayanışma ve hakimiyetle olan esirlikten doğmaktadır. Ancak ona göre, sorumluluğun ideal vasfı ahlakçılar tarafından net bir şekilde ortaya konulamamıştır. Genelde sorumluluk hukuki alanda, yasak olan eylemlerin cezayla karşılanıp karşılanmayacağı olarak değerlendirilmiştir.⁵⁵²

Topçu'ya göre kanuni sorumluluğu ahlaki sorumluluktan ayırt etmek gerekmektedir. Topçu, kanuni sorumluluğun özel olarak ahlaki olan hiçbir unsuru içermediğini ifade etmektedir. Bu anlamda Topçu'nun yaklaşımı oldukça dikkat çekicidir: “Benim kaçamadığım ve bana şu veya bu şekilde zorla kabul ettirilmiş olan, hareketimi her taraftan baskı altına alan bir sözleşmeyi ihlal etmem asla ahlaksızlık sayılamaz.”⁵⁵³

Topçu'nun bu dikkat çekici açıklamaları *Suç ve Ceza*'nın ölümsüz kahramanı Raskolnikov'un şu düşüncelerini anımsatmaktadır:

“Ey inkarcılar, ey beş paralık bilgiler, ne diye yan yolda duruyorsunuz! Ve benim davranışım hangi bakımdan onlara böylesine çirkin görünüyor? Bir cinayet olduğu için mi? Ne demek, cinayet? Benim vicdanım rahat. Hiç kuşkusuz ortada ağır bir suç var ve yine hiç kuşkusuz yasalar çiğnenmiş ve kan dökülmüştür... Madem öyle, çiğnenen yasalarınıza karşılık siz de benim başımı alın, olsun bitsin! Ama o zaman saltanat yoluyla değil de, iktidarı zorla ele geçirerek insanlığa iyilikte bulunanların da, hem de daha ilk adımlarında, kafalarını kesmek gerekmez miydi?”⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Topçu, *İA*, s. 89.

⁵⁵² Topçu, *İA*, s. 90.

⁵⁵³ Topçu, *İA*, s. 93.

⁵⁵⁴ Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 2018, s. 679.

Nitekim Sokrates de yasalara karşı geldiği gerekçesiyle idam edilmiştir. Hz. Muhammed de Mekke'deki mevcut sömürü düzeninin kanunlarına aykırı hareket etmemiş midir?⁵⁵⁵ Ayrıca, Ülken'in ahlakında da ihtirasın toplumu, örf ve adetleri aştığını zaman zaman onlara karşı geldiğini belirtmiştik. O halde Ülken ve Topçu'nun, hakiki ahlaki eylemin bazen toplum kanunlarını aşabileceği noktasında birbirlerine yakın düşündüklerini belirtebiliriz.

Yukarıda da açıkladığımız gibi devlet eğitiminin amacı -buna sosyalleşme de diyebiliriz, bireyin iradesini zayıflatmak ve dayanışma ruhunu artırarak bireyi herkesleştirmeye çalışmaktır.⁵⁵⁶ İleride de değineceğimiz gibi Topçu, 'herkesleşmeyen' birisi diyebileceğimiz Hallac-ı Mansur üzerinden isyan hareketini inceleyecektir. Burada suç ile ahlak ilişkisi üzerinde durmamızın sebebi, biricik hareket olan isyanın, kanun kalıpları içerisinde değerlendirilemeyecek ölçüde aşkın olduğuna dikkat çekmektir.

Ahlaki sorumluluk, hukuki anlamdan farklı bir anlama haiz ise onu nasıl anlamalıyız? Topçu'ya göre ahlaki denilebilecek bir sorumluluk, kendi gerçeğini bizzat bu gerçeği yaşayanın bilincinde bulmalıdır ve onun hakkında başkaları tarafından verilen bir hükmün sonucu olmamalıdır. Topçu, ahlaki sorumluluğun asla hareketin şeklinden doğmadığını ifade etmektedir. Ona göre bir suç ahlaki olabilir ve bunu işleyen kimse kendi bilinci tarafından onu yerine getirmemekten dolayı sorumlu tutulabilir. Onun suç olan hareketi diyor Topçu, özgürlüğünü tasdik etmek suretiyle ahlakiliğine cevaz verebilir. Topçu'ya göre sorumluluk, eğer kesin bir hüküm olarak anlaşılacaksa insanı, esirliğine karşı harekete geçiren bir kesin emirdir. O, sorumluluğun hareketten önce olduğunu ve her hareketten sonra da arttığını ifade etmektedir. Topçu'ya göre, sorumlu olan iradedir ve insan iradesinin gücü de sorumluluğunun ölçüsündedir. O, sorumluluğun özgür iradenin belirleyicisi olduğunu düşünmektedir.⁵⁵⁷

Topçu, bize sorumluluk şeklinde nüfuz eden özgürlüğün, hareketlerimizde bize hâkim olduğunu, bizi eyleme geçirdiğini ve bizi bizzat onu istemeye mahkûm edecek şekilde suçladığını ifade etmektedir. Ona göre hareketten önce sorumluyuz ancak hareket esnasında özgür oluruz. Sorumluluk diyor Topçu, özgürlüğümüzü bizzat kendimizden çıkarmak suretiyle yaratan şeydir ve sadece sorumlu olduğumuz için özgürüz.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ Bu anlamda Rıza Tevfik'in ateizmi, "cumhur-u nâsın akaidi müessesesine itiraz etmek" olarak tanımlaması oldukça dikkat çekicidir. Ayrıntılar için bkz. Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kamus-u Felsefe*, Doğu Batı Yay. İstanbul, 2015, s. 359 ve devamı.

⁵⁵⁶ Topçu, *İA*, s. 94.

⁵⁵⁷ Topçu, *İA*, s. 94.

⁵⁵⁸ Topçu, *İA*, s. 95.

3.2.3.1. Sorumluluk İradesi

Hareket sorumluluğunu doğuran neden Topçu'ya göre *endişedir*. Ona göre endişe zeki ve özgürdür. İnsanda bir bilinç hali, bir kararlılık iradesidir. Topçu'ya göre, bizde bulunan irade, onun istediği gibi hareket etmediğimiz takdirde bizi sorumlu kılmakta ve zorlamaktadır. Topçu, çoğu zaman hayatın menfaatlerinin aksine davranılmasının sebebinin bu olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁹

Topçu, endişeden kaynaklanan hareketin, insanın ahlaki hayatında bir gerilim yarattığını düşünmektedir. Bu gerilim ise aşılacak engeller hakkında bir düşünce ve sorumluluğumuz hususunda da sadece bir bilinçtir. Topçu'ya göre bu gerilim gerçek bir can sıkıntısına tekabül etmektedir. Topçu buna, velilerin durumunu örnek göstermektedir. Veli, yaptığı egzersizlerde, vücuduna çile çektirmekte ve kendinde her türlü acı meydana getirmektedir ancak bunların gayesi nedir? Topçu'ya göre bunların gayesi, kendi varlığına baskı yaparak hareket sorumluluğunu doğuran acıyla endişeyi meydana getirmektir. Bu şekilde acıyla yoğrulmak, kendi pasifliğini yaratmak ve kendi pasifliğinde bile özgür olmak demektir.⁵⁶⁰

Bu şekilde Topçu, acıyı insan için olumlu olarak görmektedir. Ona göre ıstırap, bilinçte bütün canlı vücuttan sızarak özgürlüğü müjdeleyen bir mücadeledir. O, hareketin bu mücadeleden zaferle çıkacağını belirtmektedir.⁵⁶¹ Binaenaleyh, Topçu'ya göre sorumluluk, ıstırap şeklinde ifadesini bulmakta ve benliğin dış olaylara karşı koyması olarak anlaşılmalıdır. Sorumlulukla birlikte özgürlük de ıstırap yoluyla canlı vücudun ta derinliklerine kadar yayılan içsel ışıktır.⁵⁶²

Topçu, sorumluluğu atalarla da ilişkilendirmektedir. Topçu'ya göre yarattıkları eserin mirasına konmak suretiyle biz atalarımızdan sorumlu olmayı istemekteyiz. Aynı şekilde birey, toplumun ve dayanışmanın da sorumluluğunu üstlenmekte, bu sorumlulukla toplumu istemekte ve yaratmaktadır. Esirlikten kurtulmayı sadece kendisi için istemeyecek, başkalarına da el uzatacaktır. Aslından insanın kendi kurtuluşu yoktur diyor Topçu, insan sadece kendi esirliğinden değil, başkalarının esirliğinden de ıstırap duyar. Böylece hareketinde evrenseli isteyerek hareketi genişleyecek bireyselliğini de genişletecektir.⁵⁶³

“Medeniyetleri canlandıran ve onların yaşamaya devam etmelerini sağlayan tarihi geleneğin kurtarıcı rolü burada ortaya çıkmaktadır. Evrensel nizamı hedef almak suretiyle medeniyetlerin olduğu kadar

⁵⁵⁹ Topçu, *İA*, s. 97.

⁵⁶⁰ Topçu, *İA*, s. 97-98.

⁵⁶¹ Topçu, *İA*, s. 98.

⁵⁶² Topçu, *İA*, s. 99.

⁵⁶³ Topçu, *İA*, s. 100.

vicdanların da koruyucusu haline gelen bir sorumluluk iradesi vardır. Ölümsüzlük ideali, belki de, insanın hayatına kendi gerçek değerini veren bu iradenin ebediyete doğru uzanması değil midir?”⁵⁶⁴

Sorumluluk meselesini Topçu, kendi topraklarıyla bağ kurarak günümüze dahi ışık tutan sorumluluk iradesi anlayışıyla açıklamaktadır. Topçu, Mısır, Mezopotamya, Grek gibi medeniyetlerin yıkılışını bu medeniyetleri kuranların vicdanlarındaki sorumluluk duygusunun yok olmasıyla açıklamaktadır. Yine Anadolu medeniyetine, Anadolu çocuklarına bakışımızı çevirecek olursak, Balkanlardan bu ülkenin topraklarına bu ülkenin çocuklarını sömürmek için gelen Slavlar, Anadolu çocuklarının vicdanlarını zayıflatmakta, köreltmekte ve onların eseri olan bu ülke ve tarih önündeki sorumluluklarını yok etmekle işe başlamışlardır. Bu şekilde Slavlar, Anadolu medeniyetini gerileme ve yıkıma doğru sürüklemektedir. Dolayısıyla Topçu, bu ülkenin son yüzyıllarda ciddi bir tehdit altında kaldığını ifade etmektedir. İşte Topçu’nun sorumluluk iradesi dediği burada kendisini göstermektedir:

3.2.3.2. Adalet ve Merhamet

Topçu, sorumluluğu açıklamaya adalet ve merhamet ile ilişkisiyle birlikte devam etmektedir. Topçu’ya göre adalet ile dayanışma arasında sıkı bir ilişki vardır. Ona göre dayanışmanın ön koşulu dayanışmaya giren bütün bireyler için şartların eşit olmasıdır. İyi kurulmuş bir dayanışmanın şartı olan eşitlik, kendi varlığını sağlamak için adaletle başvurmaktadır. Bu anlamda adalet bireylerin menfaatini gözetten bir hesaptır. Adaleti ise kanun temin altına almaktadır. Ancak Topçu’ya göre şekli bir adalet ve sade bir eşitlik insan vicdanına aykırıdır. Topçu, kanunun ahlaka ve adaletle aykırı olabileceğini düşünmektedir. Bundan dolayı Topçu, şekli bir adaletin gerçek adalet olmadığını düşünmektedir.⁵⁶⁵

Topçu’ya göre adalet kanun tarafından tesis edilemez. Bununla birlikte kanun en güçlülerin elinde adaletsiz ve despot olabilir. Bunun için Topçu, eğer adalet diye bir şey varsa bunun insanlığın onu, evrensel sorumluluk iradesine sahip olanlarla birlikte, kendi nefislerinin esiri olarak diğer bireyleri istismar etmeye çalışan hükümdar ve zorbalara bıkıp usanmadan karşı çıkanlara borçlu olduğunu ifade etmektedir. Topçu’ya göre adaleti kuran harekete dikkatle bakılırsa orada katı ve şekli adaletin ötesinde ve üstünde onu kuran, hatta aşan bir sorumluluk iradesinin hareketi olduğu görülecektir.⁵⁶⁶

Burada Topçu, Sokrates örneğini vermekte, Sokrates’in kendi sorumluluğu ile sitenin kanunlarına isyan etmiştir. Sokrates’in bu hareketiyle adaleti kuran ve sitenin kanunlarını çiğneyen bu sorumluluğun mahiyeti nedir? Topçu’nun buna verdiği cevap merhamet

⁵⁶⁴ Topçu, *İA*, s. 102.

⁵⁶⁵ Topçu, *İA*, s. 102.

⁵⁶⁶ Topçu, *İA*, s. 103.

olmaktadır. Ona göre merhamet hareketi adalet olgusundan daha geniştir. Topçu merhamet hareketini, tutku haline gelmiş, zeki ve evrensel bir merhamet, evrensel bir bilinç haline gelmiş bir merhamet olarak değerlendirmektedir.⁵⁶⁷

Topçu'ya göre adaleti ortaya çıkaran ve savunan bu düşüncedir. Bu düşünce ise bütün merhamet hareketlerinden üstündür ve merhametten daha geniştir. Topçu, merhametin, sorumluluğun hazırlayıcı, cüz'i, süreksiz ve az çok pasif olan şekli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Topçu, devlet ile adalet ve merhamet arasında bir ilişki kurarak devletin sadece adaleti yerine getirmemesi gerektiğini, merhameti ve en geniş şekliyle sorumluluğu yaratması gerektiğini düşünmektedir. Bu fonksiyonu en iyi yerine getiren devlet şekilleri ise ona göre mutlakiyet ve oligarşidir. Topçu'ya göre bir toplumda inkılap, ancak bilinçlerde sorumluluk iradesi yaratılabilirse mümkün ve feyizli olabilir. Sosyal inkılap diyor Topçu, ilkel tabiatını değiştirmiş ve harekete hazır hale gelmiş bireysel bilinçlerin eserinden başka bir şey değildir.⁵⁶⁸

3.2.4. Taklit ve İnanç

Topçu sorumluluktan sonra 'düşünce' ile devam etmektedir. Ona göre çok önemli bir düşünüş tarzı vardır ki bu inançtır. Bu bölümde, Topçu'nun onu nasıl anladığını tetkik edeceğiz.

3.2.4.1. İnancı Hazırlayan Bilgi Şekilleri

Topçu, düşüncenin iki şeklinin inancı hazırladığını belirtmektedir. Birinci basamakta düşünce, zihnin nesne tarafından özümsemesini ifade etmektedir. Topçu'ya göre bu özne ile nesnenin kaynaşması demek olan ilkel bir duyumdur. İkinci basamak ise özne ile nesnenin birbirinden ayrılmasına tekabül etmektedir. Bilginin bu görünüşünde ise Topçu, özne ile nesne arasında birbirine karşı bir bağımsızlık ve ilgisizlik olduğunu ifade etmektedir. Bunda zihin, nesneyi daha açık ve aydınlık bir şekilde görmek için onun karşısına geçmektedir. Topçu'ya göre arka arkaya gelen, düşüncenin bu iki evresi inanç hareketini hazırlamaktadır.

3.2.4.1.1. Sezgisel Düşünce

Topçu, ilk olarak izlenim ve duygulanma halinden bahsetmektedir. O, bilginin en basit unsurunun bir izlenim olduğunu ifade etmektedir. İzlenim nesnenin bilgisinden önce gelmekte ve onu mümkün kılmaktadır. İzlenim, eşyanın görüntüsünün beynimize yansımasıdır. Topçu, eşyanın görüntüsünün beynimiz üzerinde etki etmesinden dolayı izlenimin bir duygulanma hali

⁵⁶⁷ Topçu, *İA*, s. 103-104.

⁵⁶⁸ Topçu, *İA*, s. 104.

olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda izlenim, eğilim ve refleks farklılıklarının bir terkidir.⁵⁶⁹

Daha sonra Topçu, duyum ve doğrudan veri dediği olguyla devam etmektedir. Ona göre, duyum, duygulanma halinden düşünme faaliyetine geçiştir. Duyum, hayatın nesneye doğru bir çeşit gerilimi ve uzanmasıdır. Topçu, bu gerilimle hayatın düşünceye açıldığını belirtmektedir. Duyum, hayatın gelişmesinden bilincin faaliyetine geçişi sağlamaktadır.⁵⁷⁰ O, nesneye yönelik bir gerilim veya niyetle belli olan irade hareketini ifade etmektedir.⁵⁷¹

Duyumdan sezgiye geçiş yapacak olursak, Topçu'ya göre sezgi, duyum ile özdeş olarak ilk düşünce olmaktadır. Ancak Topçu'ya göre duyum, bize zihinsel unsurlarla karışmış olarak verilmektedir. Sezgi faaliyeti işte burada kendini belli etmektedir. Sezgi faaliyeti diyor Topçu, bu saf olmayan duyumu kaynaktaki saflığına, asli hakikatine indirgemekten ibarettir. Ona göre sezginin sadeliği de buradan gelmektedir.⁵⁷² Başka bir ifadeyle ifade edecek olursak, Topçu tarafından duyum, öznenin bilinecek olan nesneye doğru bir gerilimi, onların birbiriyle kaynaşması ve karışımı olarak tarif edilmektedir. Yani duyumda saf nesne yoktur, orada özne ile karışmaktadır. Özne, nesneyle kaynaşarak onda kendini kaybetmektedir. İşte Topçu'ya göre öznenin karışmadığı, karışık olmayan, saf nesnenin duyumu bize sezgiyi vermektedir.⁵⁷³

Topçu'ya göre, zekanın duyum alanını işgal etmesine izin vermeksizin sezgi yoluyla bilgi mümkündür. Bunun için, insanın içindeki gerçeklikle içli dışlı uzun bir arkadaşlık gerekmektedir. Topçu'ya göre sezen kişi, kendisinin bir imtiyazlı, bir sırra ermiş ve aydın olduğunu hissetmektedir. Gerçekte, sezginin aydınlığı, onun hissedilebilir bir içsel aydınlanma olmasından ileri gelmektedir. Burada Topçu'nun deruni aydınlanma ile kastettiği, ruhun saflığı ve özgürlüğü, kazanılmış alışkanlıklarından sıyrılması, hayatın menfaatlerinden ve etkilerinden kurtulması ve nihayet düşüncenin varsayımlarından, akıl yürütme öncüllerinden arınmasıdır. Ancak Topçu'ya göre sezgideki bu belirli aydınlığı mistik düşünce ile asla karıştırmamak gerekmektedir.⁵⁷⁴ Mistik aydınlanma hali sezginin üzerindedir. Topçu'ya göre sezgi, benliğin alemdeki varlıklar ile karıştırılması olduğu halde, mistik düşünce onun aksine, varlıklar alemini kaplayan benliğe ait birlik içerisinde eşyayı bir görüştür. Mistik aydınlanma diyor Topçu, bilinecek varlık olan Allah'a ruhsal yoldan kavuşma demektir.⁵⁷⁵

Topçu sezgiyi sanat ile ilişkisi çerçevesinde açıklamaya devam etmektedir. Topçu'ya göre sezgili düşünce her şeyden önce bir estetik düşüncüdür. Çünkü sezgi, duyumun her çeşit

⁵⁶⁹ Topçu, *İA*, s. 107.

⁵⁷⁰ Topçu, *İA*, s. 108.

⁵⁷¹ Topçu, *İA*, s. 110.

⁵⁷² Topçu, *İA*, s. 110.

⁵⁷³ Topçu, *İA*, s. 111.

⁵⁷⁴ Topçu, *İA*, s. 111.

⁵⁷⁵ Topçu, *İA*, s. 112.

gayelilik ve menfaatten arındırılması demektir. Topçu'ya göre eğer duyum bize her türlü menfaatten ve gayelilik fikrinden arındırılmış olarak verilmiş olsaydı, dünya hakkındaki ilk bilgimiz de sezgili nitelikte olacaktı. Bundan dolayı Topçu, sanatın ve sanatkarın her türlü menfaatten uzak olduğunu, sanatın sanat için olduğunu düşünmektedir.⁵⁷⁶

Topçu'ya göre sanatkâr şekli bizzat o şeklin kendisi için tanır. Fakat Topçu, bu saf şekle sevdalı bağlılıkta, bir inancın, gerçek bir imanın, ebedi varlığı bir bekleyiş tavrının, sezginin de ta içinde bulunan ve sanatkarın sezgisine temel oluşturup ona açıklık getirecek olan bir eğilim ifadesinin bulunduğunu düşünmektedir. Topçu, sezginin, mistik imana bir atılıştan sonra gelecek ve bu iman üzerine dayanmış olacağını belirtmektedir. Böylece Topçu, sezgiyi mistik imana bağlamaktadır. Gerçekte diyor Topçu, sezginin kendisinde, onun derinliklerinde bulunan ve onu açıklayan mistik bir iman vardır.⁵⁷⁷

Topçu'ya göre sanat insanı saf gerçeklikle doğrudan temasa geçiren bir usuldür. Sıradan duyumlar içerisindeyken diyor Topçu, bu gerçeklikten haberdar değiliz. Sanatkâr saf gerçekliğe doğrudan doğruya temas eden kişidir⁵⁷⁸ ama ne var ki insandır. Bizim dilimizi kullanmak zorundadır. Ancak gördüğünü bizim dilimizin saf sınırları içerisinde anlatamaz. Bu yüzden sembolizme başvurur. Sembol, diyor Topçu, bir işaretir; sanatta ifadesini bulan gerçekliğe imada bulunur. Topçu'ya göre biz semboller vasıtasıyla sezgiler kazanırız ve sanatkarın kendisi gibi tabiatla içten bir münasebet kurarız.⁵⁷⁹

Sanattan tekrar sezgiye dönecek olursak sezgi, tabiatın ruhumuz üzerinde hareketine hazırlayıcı bir metottur. Böylece tabiat ruhu ele geçirir ve ruhsal eğilimlerin oluşumu, tabiat varlıklarının oluşuna uyum gösterir. Denilebilir ki sezgi, tabiatla bir olma halidir. Sezginin ilk hali tabiatın bireyin içine doğrudan akması, bireyin benliğini unutması ve kendini tanımasıdır. Ancak bundan sonra geçilecek bir adım daha vardır. Sezgi, tabiattaki eşyanın çokluğu içerisinde hakiki iman haline gelmek üzere inanca ulaşacaktır. Benliğin tabiat tarafından ele geçirildiği sezginin ilk halinden, benliğin tabiatı ele geçirdiği, tabiatı kavradığı inanç hareketine geçecektir.⁵⁸⁰

3.2.4.1.2. Mantıki Düşünce

Topçu burada bazı düşünce biçim ve yöntemlerinden bahsetmektedir. Birincisi sezgi ve zekâ hareketidir. Zekâ hareketinde Topçu'ya göre, soyutlama ve ayırt etme yoluyla etki etmek üzere özne nesneden ayrılır. Çünkü sezgi açıklanmak için zekaya muhtaçtır. O, kesinleşmek ve

⁵⁷⁶ Topçu, *İA*, s. 113.

⁵⁷⁷ Topçu, *İA*, s. 114.

⁵⁷⁸ Topçu, *İA*, s. 114.

⁵⁷⁹ Topçu, *İA*, s. 115.

⁵⁸⁰ Topçu, *İA*, s. 116.

açıklanmak için en sonunda ifadenin ve soyut zekanın icaplarına uyum sağlamaya muhtaçtır diye Topçu ifade etmektedir. Aynı zamanda bu, benliğin ve onun inançlarının evrenselleşmesini mümkün kılacak olan iradedir.⁵⁸¹

İkincisi metotlu düşüncedir. Evrenselleşmenin ötesinde soyut zekâ, bize hareket ile varlıklar arasında bağlantı kurmayı sağlayan unsuru sağlamaktadır. Topçu, eşya ile onun geçirdiği değişiklikler arasında her türlü münasebet ve mukayese fikrini mümkün kılanın mantık olduğunu belirtmektedir.⁵⁸²

Üçüncüsü sebeplilik yoluyla bilgidir. Topçu, sebepliliğin düşüncenin hareket sebebi olduğunu ifade etmektedir. Bunun sayesinde duyulur algılar sayesinde objektif bir devamlılık sağlanmaktadır.⁵⁸³

Dördüncüsü ise deney ve bilimdir. Zihin diyor Topçu, sebeplilik fikrinden bilime yükselmektedir. Bilimin görevi ise tabiatı tanzim etmek ve onda akla uygun münasebetler kurmaktır. Bilim duyulur verileri şemalaştırarak düzenini sağlamaktadır.⁵⁸⁴

Beşincisi fikir ve zekâ hareketidir. Zihinsel işleyiş, münasebet yargısı üzerine bir fikrin bir yargı sonucu olmasına dayanır. Bu şekilde zihinsel işleyiş fikri yaratır. Düşünce de bu yapının üstünde yer almaktadır. O diyor Topçu, düşünen benliğin kişiliğini yaratan inançlarımızın hayatıdır.⁵⁸⁵

Altıncısı ise aydın görüş ve kesinliktir. Doğruluğu kesin olan bilgilerdir. Kesin olmak, zihindeki şüphenin ortadan kalkmasıdır. Şüphe kişisel ve benliği ilgilendiren bir şeydir. İlmi kesinlik ise aksine evrensel ve bundan dolayı da kişisel olmayan bir apaçıklığı içerisinde barındırmaktadır.⁵⁸⁶ Topçu'ya göre düşüncenin en hakiki şekli inançtır. Şimdi inançtan bahsedeceğiz.

3.2.4.2. İnanç ve Bilgi: Gerçek Bilgi Olarak İnanç

Bu bölümde şimdiye kadar, benliğin eşya ile kaynaşmasıyla nesneler hakkında duyum elde ettiğimizi, sezginin de duyumun yabancı unsurlardan arındırılıp onu saf bir şekilde kavrama olduğunu ifade ettik. İnançta ise yukarıda kısmen açıkladığımız gibi duyum elde edilmesine yarayan usul tersine çevrilmektedir. İnanç hareketinde benlik, nesneye hâkim ve içten sahip olmak için onun üzerinde etki yapmaktadır. Dolayısıyla Topçu'ya göre, insanların inançlarının olabilmesi için sezgilerinin yani arıtılmış duyumlarının olması gerekmektedir.⁵⁸⁷

⁵⁸¹ Topçu, *İA*, s. 117.

⁵⁸² Topçu, *İA*, s. 117.

⁵⁸³ Topçu, *İA*, s. 117-118.

⁵⁸⁴ Topçu, *İA*, s. 118.

⁵⁸⁵ Topçu, *İA*, s. 118.

⁵⁸⁶ Topçu, *İA*, s. 118.

⁵⁸⁷ Topçu, *İA*, s. 120.

Topçu'ya göre inanç, varlıkların benlikte özümsemesi, benlik tarafından benimsenmesidir. Topçu buna “birlik içinde ayrılık” demektedir. Aynı zamanda inanç, somut ve birleştiricidir, aktiftir, ancak hareket ederken gerçekleşir ve bir hareket halindeki bilgidir.⁵⁸⁸ İnancı gündelik manada, başkalarının şahitliğine katılma, başkalarının sözüne güvenme şeklinde anlamak, Topçu'nun inanç anlayışından çok uzaktır ve onunla uyuşmamaktadır.⁵⁸⁹

Topçu, hiçbir şekilde bilginin alanını inancın alanından ayırmamaktadır.⁵⁹⁰ Topçu'ya göre inanç, düşüncenin temelindedir ve inanmaksızın, kelimenin tam anlamıyla düşünmek imkansızdır. İnanç, düşüncenin tamamıdır; bilginin her sahasında bulunur, hakiki yani şahsa ait bilginin mahiyetini oluşturan da inançtır. Topçu, inancın başka varlıklar üzerine insanın hareketinden doğan hadise olduğunu ifade etmektedir. İnancın hareket noktası ise tabiatüstü alem değil, kökleri beşerî dünyada ve insanın hareketindedir.⁵⁹¹

Topçu, inancın, benliğin eşyaya sahip olması, eşyanın hayatının benlikte yani insanda yaşaması olduğunu düşünmektedir. Hakiki, şahsi ve taklit edilmemiş bir bilgi, işte inanç budur. Aynı zamanda inançta, bireysel iradenin payı çok büyüktür.⁵⁹² Topçu, inancı gerçek bilgi olarak görmektedir. Topçu'ya göre insan, kendi hareketi tarafından bizzat kendi üzerine yöneltilmiş hükmü kendi düşüncesinde bulur ve yine düşüncesi sayesinde ki hareketini ve dolayısıyla bizzat kendini değiştirmek için harekete geçebilir. Aynı zamanda düşünce hareketi zorunlu olarak bir ıstırapı da beraberinde getirmektedir. İstirap olmadan ne özgür bir hareket ne de hakiki bir düşünce vardır. İstirap diyor Topçu, hakikatin habercisidir.⁵⁹³

Topçu, insanı oluşturanın inançları olduğunu belirtmektedir. Ona göre inançlarımız bizimle eşdeğerde ve bizim ta kendimizdir. O, bir kişinin inanç düzeninin bozulmasının beraberinde bütün kişiliğinin parçalanmasını getireceğini düşünmektedir. Dolayısıyla, ruhsal hayatın bütünlüğü ancak inanç ile sağlanılabilir.⁵⁹⁴

Topçu inanç hakkındaki mütalaalarını sanat ile ilişkilendirerek bitirmektedir. Ona göre sanatın konusu da bir inanç verisidir. Sanatkarın bilgisi ise kesintisiz, derinleştirilmiş, zenginleştirilmiş ve bununla birlikte tekerci bir inanç, çokluk halindeki eşyaya hakiki bir imandır. Dolayısıyla Topçu'ya göre, sanatkâr bir inançtan hareket eder ve inanç ne kadar derinse sezgi de o kadar verimli olur.⁵⁹⁵

⁵⁸⁸ Topçu, *İA*, s. 120.

⁵⁸⁹ Topçu, *İA*, s. 121.

⁵⁹⁰ Topçu, *İA*, s. 121.

⁵⁹¹ Topçu, *İA*, s. 124-125.

⁵⁹² Topçu, *İA*, s. 131.

⁵⁹³ Topçu, *İA*, s. 132.

⁵⁹⁴ Topçu, *İA*, s. 133.

⁵⁹⁵ Topçu, *İA*, s. 134.

Ayrıca bir kıyaslama daha yapacak olunursa Ülken'in aşk ahlakının daha çok rasyonalizm ekseninde şekil aldığı görülmekte, Topçu'nun ise inancı düşüncenin merkezine aldığı, inanç olmadan sağlıklı bir düşünüşün gerçekleşmeyeceği kanaatinde olduğu söylenebilir.

3.2.4.3. İnancın Taklidi

Topçu'ya göre insan toplum oluşumuzu ve medeniyet kuruşumuzu sağlayan taklittir. Eğer taklit olmasaydı bütün insanlığımız, inanabilme yeteneğine sahip birkaç bireyin tarihinden ibaret olacaktı, demektir.⁵⁹⁶ Topçu'ya göre taklit, ruh dünyasına bir mucize gibi girer, toplumu ve medeniyeti o meydana getirir. Aynı zamanda insanın evrensel olmasını da taklit sağlar. Ona göre, inancın evrensel yaygınlığı ancak taklitle mümkündür. Gerçekte taklit edilen şey ise bir inançtır.⁵⁹⁷

Topçu, bir inancı taklit etmenin, bir başkası gibi inanmak anlamına geldiğini belirtmektedir. İnsanlık, kendi inançlarını yaşayan bazı kahramanlar gibi inanmaya davet edilmiş ve insanlığın vicdanı onların inançlarıyla beslenmiş ve beslenmektedir. Nitekim veliler, kendileri herhangi bir zorlama yapmaksızın büyük insanlar tarafından taklit edilmişlerdir. Topçu'ya göre inanç, taklit edilmek ve bilinçlerde sürüp gitmek istemektedir. Bu çağrının işitilebilmesi için taklit edeceklerin bilinçlerinin, başkaları gibi inanmak isteyen bir iradeye sahip olması gerekir. Bu insanın derinliklerinde gizli olan inanma iradesidir. Böylelikle taklit hem inanca hem de inanç iradesine bağlı olmaz. Topçu, inançsız taklit olamayacağını düşünmektedir.⁵⁹⁸

Demek ki taklit, bir inancın yansıması olmaktadır. İnanç, çoğunlukla, taklitçilerde uzun süre canlı kalabilecek kadar güçlü değildir. Çoğunlukla yerini konformizme yani uysallığa bırakır. Bazen de tam tersi, taklitçisinde sürüp gider, gelişir ve taklitçisinin kişiliğinden kaynaklanan bir değişikliğe uğrar. Topçu'ya göre inancın zenginliği işte buradadır.⁵⁹⁹

İnanç bir muhitte doğmakta, mukallitleri tarafından benimsenmekte ve yeniden yoğrulmaktadır. Bu şekilde insanlar 'biz'i yani toplumu oradan da medeniyeti oluşturlar. Böylelikle Topçu, sosyal hayatın taklitten oluştuğunu ve bireysel inancın yayılmasının mahsulü olduğunu ispatladığını düşünmektedir. Topçu, kolektif tasavvurların bireysel inançların taklidi yoluyla genelleştirilmiş ve yayılmış bazı şekillerine indirgenebilir olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁶ Topçu, *İA*, s. 135.

⁵⁹⁷ Topçu, *İA*, s. 135.

⁵⁹⁸ Topçu, *İA*, s. 136.

⁵⁹⁹ Topçu, *İA*, s. 139.

⁶⁰⁰ Topçu, *İA*, s. 140-141.

Topçu, taklidin genelde konformizme yani uysallığa vardığını düşünmektedir. Sosyal uysallıktan kurtulmak için çare ise bireyin kendi kendisine dönmesi ve gerçekten kendisinin ne olduğunu tanıması iledir. Bu da inançtan imana, imandan da isyana doğru giden yolla mümkündür. İnancı açıkladık, şimdi iman ile devam ediyoruz.⁶⁰¹

3.2.5. Mistik İman

Topçu, imanı insandaki bir inancın uzantısı olarak anlamaktadır. İnanç, özne ile nesnenin birliğinden ibaret olan, bilginin üstün şekli olarak açıklamıştık. İman ile inanç arasında ise mahiyet değil derece farkı vardır. İman, inançtan üstündür. Topçu'ya göre, inancın iman haline gelebilmesi için, insanın ruhunda süreklilik kazanması ve hayatına da hâkim olması gerekmektedir. Bir iman ruhun bütün alanını kaplamaktadır. İman ile inancı birbirinden ayıran da budur. Aynı zamanda Topçu, varlığını sahip olduğu bütün kuvvetlerle kendisinden başka birine teslim etmesi anlamında imanı aşkla bir tutmaktadır.⁶⁰²

Topçu'ya göre imanın mistik aleme atılmasının iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, benliğin kendi üzerine dönüşü, kendini arayışıdır. Çünkü Topçu, imanın kendi kendini tanımayı gerektirdiğini düşünmektedir. Bir varlığı tanımaktan kendi kendini tanımaya nasıl geçilmektedir? Topçu bu sorunun cevabını, inançta, benliğin varlığa sahip olmasının imanda son bulacağını ve bu, elinde kalan tek varlığın benliğin kendisine sonsuz derecede yaklaştırılmasıyla olacağını ifade ederek vermektedir. Yani benliğin kurtuluşa ermek için yegâne varlığa sığınmasıdır. Topçu'ya göre kendini tanıma “onunla bir olma” gayretinin sonucundadır. Alemin varlıkları arkasında gizlenen ve ruhun kendisine benzemeye çalıştığı bu yegâne hayal nedir? O, kendi varlığımız için aranan zorunlu varlıktır.⁶⁰³ Topçu'ya göre, imanın mistik özellik arz etmesinin ikinci sebebi ise onun aklın alışılmış sınırlarını aşması, bundan da öte bizzat akli bir maveranın eşiğine kadar sürüklemesi, düşünen aklın ışığını gölgeleyen ve boğan çok büyük bir iç aydınlanma sağlamayı başarmasıdır.⁶⁰⁴

Topçu, inançta akıldışı hiçbir şey olmadığını düşünmektedir. İnanç, aklın en yüksek hareketidir. O, imana varan inancın mistik bir karakter kazandığını belirtmektedir. Mistik bilgi ise temel birliği içerisinde ikiz bir bilgi ihtiva etmektedir: Hem insanın kendi hakkında bilgisini hem de varlıkların çokluğu içerisinde bile amaçlanmış somut bir ötenin, yani “zorunlu biricik”in bilgisini içermektedir.⁶⁰⁵ Mistik bilgi, Topçu'ya göre müminin imanında olduğu gibi

⁶⁰¹ Topçu, *İA*, s. 141.

⁶⁰² Topçu, *İA*, s. 142.

⁶⁰³ Topçu, *İA*, s. 142-143.

⁶⁰⁴ Topçu, *İA*, s. 143.

⁶⁰⁵ Topçu, *İA*, s. 145.

sanatkarın sezgisinde de mevcuttur.⁶⁰⁶ Ancak sanatkarda durum biraz daha farklıdır. Şimdi estetik iman ve dini imanı soruşturacağız.

3.2.5.1. Estetik İman: Sanatçının İstirap Dolu Serüveni

Topçu, sanatın yüksek faaliyetinde bir iman olduğunu ve sanatkarın çoğunlukla farkında olmaksızın mistik bir hayatı hedeflediğini düşünmektedir. Topçu'ya göre her sanat faaliyeti, dünyadaki şekillere ve din dışı şeylere bir çeşit tapınmadır. Sanatkâr bu din dışı şeylerden geçerek sözünü ettiğimiz mistik imana varmaktadır.

3.2.5.1.1. Sezginin Tabiatından Gelen Yetersizlik

Neden hepimizin sezgileri yoktur? Neden sadece sanatkâr, bize normal hayatımızda tuhaf görünen menfaatgütmezlik haline sahip olmaktadır? Ona bu duygu alma iradesi nereden gelmektedir?

Topçu'ya göre sanatkâr, eserini yaratan heyecanı tesadüfen bulmuş değildir. O, bu heyecanın sanatkâr tarafından istenmiş ve aranıp bulunmuş olduğunu ifade etmektedir. Bu da Topçu'yu şu sonuca götürmektedir: Demek ki sanatkarın kendisinde sanattan önce gelen bazı şeyler, sanat aşkından önce bulunan bir aşk vardır. Dolayısıyla şunu ifade edebiliriz ki sanat eşyada değil insandadır. Sanatın özü diyor Topçu, kesinlikle eşyanın insan tarafından görünüşünde, yani bir sezgide değil, belki insanın ta kendisinde, iradesinin derin ve tabir caizse aşkın hareketinde barınmaktadır.⁶⁰⁷

Dolayısıyla sezgi bize sanatın kendisini, özünü veremez. Çünkü o saf duyumdur ve boştur. Hakiki sanatkâr sanatta başka bir şey aramaktadır. Onun aradığı şey, eşyanın kendi üzerindeki kurtarıcı etkisidir. Onun, buna inancı vardır. Bu da hakiki bir iman olarak akılla ilgisi olmayan şekillerle etkisini yapmaktadır. Sanatkâr diyor Topçu, onların her birinden kurtuluşunu isteyerek tabiatdaki nesneleri canlandırmaya çalışır. İşte bu kurtuluş iradesi, Topçu'ya göre bizi sezgiden imana geçirmekte ve sezginin kendisinde, insanın kalbinde onu canlandıran mistik bir iman varlığını kabul etmektedir.⁶⁰⁸

3.2.5.1.2. Sanatta İmanın Kurtarıcı İkiliği

Sanatın bir kurtuluş istenci olduğunu ifade ettik. Bu istenç öncelikle bütün kâinatı böylece bir sıçrayışta kendini tamamlayacak tabiatüstünü istemektedir. Bu arayış sırasında tam bir yanılgı olarak kendini bu halden kurtarabilecek bir varlığa bağlanır. Topçu'ya göre bu

⁶⁰⁶ Topçu, *İA*, s. 146.

⁶⁰⁷ Topçu, *İA*, s. 148. Ayrıca bkz. Tuncay Akgün, "Bertrand Russell ve Nurettin Topçu'da Ahlâkın Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bakımından Din-Ahlâk İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, S. 64, s. 166-170.

⁶⁰⁸ Topçu, *İA*, s. 148.

kurtarıcı vehimden, insanın bütün iradi kuvvetleriyle kendinden başkasına sığınması demek olan aşk doğmaktadır. Diğer bir deyişle aşk, benliğin kendi konusu haline girerek mahiyet değiştirmesidir. Konu olan bu varlık, onu aldatmaktan ve bizzat kendisinin aynı şekilde eksik ve güçsüz bir varlık olduğunu bildirmekten geri kalmayacaktır. Nihayet bu şekilde kendi yanılgısının farkına varan sanatkâr artık belli bir nesneye değil, bir büyücü gibi hayaller karmaşığına bel bağlayacaktır. Topçu, sanatkarın artık sevgilisine kavuşmayı değil, sadece hayalini istemektedir. Böylece sanatkâr artık bir varlığa değil, hayallerine bel bağlamaktadır ve kendisi de farkındadır ki artık bir boşluğa asılıp kalmıştır. Bu şekilde diyor Topçu, sanatın dünyası varlıkla yokluk arasında bir seçim haline geliyor ve sanatın gerçek dünyası yokluğun eş değeri oluyor. Bu yokluk ta sanatkarın ıstırabının kaynağı olmaktadır.⁶⁰⁹

Bu yokluk sebebiyle sanatkâr, içindeki boşluğu doldurabilmek için insanlara ve tabiata koşuyor. Ancak hiçbir yerden mustarip çağrısına cevap alamıyor. O zaman, diyor Topçu, ruh tabiatı itham ediyor, insanları itham ediyor.⁶¹⁰ Sanatkâr daima bir hayal sayıklaması gibi bizzat kendinde açılan bu manzaranın ebedi kölesi olarak mı kalacaktır? Onun kurtuluşu, bu yanıltıcı kurtuluş yolundan hakiki kurtuluş yoluna geçebilmesiyle mümkündür. Bu da Topçu'ya göre mistikliğin yoludur ki Topçu'nun savunmak istediğı teze göre sanatçıyı büyük sanatın alanına götürecektir.⁶¹¹

3.2.5.1.3. Aldatıcı Kurtuluş ve Selamet Yolu

Bu bölümde Topçu, sanat mistikliğinin ne olduğu ve hangi hususta en yüksek konumdaki sanatkâr, Allah mistiğine benzediğı sorularına cevap arayacaktır. Öncelikle Topçu, mağfaret veya ilahi lütuf açısından sanatkarı incelemektedir. O diyor ki “şayet sanat eseri sesli duaya özdeş bulunuyorsa, sanatkardaki hazırlık safhası bazen bütün hayatı dolduran sessiz dua temrinini icap ettirmektedir.” Dolayısıyla ahlaki temizlik, “ruha derin bir şefkat temin eden bu duanın sonucudur.”⁶¹² Yani sanatkâr, ilahi lütuf bakımından Allah mistiğine benzemektedir.

Aynı şekilde çilecilik (riyazet) açısından da sanatkâr Allah mistiğine benzemektedir. Öncelikle çileciliğı açıklayalım. Çilecilik özü itibariyle bedeni hayat ve ruhsal hayat ikiliğinden doğmaktadır. Beden terbiye edilirse ruh kuvvetlenir. Çilecilik, bedeni terbiye ederek ruhu kuvvetlendirmektir. Bu şekilde ruh ilahi varlıkla birleşebilecektir.⁶¹³ Burada Topçu Michelangelo örneğini vermektedir. Her ne kadar onun dini-mistik bir niyetinin olmadığı söylenebilse de onun sanat faaliyetinde çile ehlinin faaliyetleri ile bir benzerlik olduğunu

⁶⁰⁹ Topçu, *İA*, s. 149.

⁶¹⁰ Topçu, *İA*, s. 150.

⁶¹¹ Topçu, *İA*, s. 152.

⁶¹² Topçu, *İA*, s. 155.

⁶¹³ Topçu, *İA*, s. 156.

belirtmektedir.⁶¹⁴ Sanatkâr ve çileci, iradelerini dünyevi varlıklardan kopardıklarından dolayı ruhta ve bedende derin bunalımlar yaşamaktadırlar. Topçu'ya göre bunalımların kaynağı ise hastalıklar değil, mistikliklerdir.⁶¹⁵

Temaşa yönünden sanatkâr ve dini mistik arasındaki ilişki nasıldır? Topçu'ya göre temaşa da hem sanatkârda hem de mistikte görülmektedir. Topçu, temaşanın, Hz. Muhammed'de görüldüğü gibi sanatçı bir mistik olan Mevlana'da da görüldüğünü ifade etmektedir. Aynı şekilde Ahmet Yesevi ve Yunus Emre gibi Anadolu mistiklerinde de aynı durum söz konusudur. Bu şekilde onlar, estetik heyecan oyunu ile mistik hayatın “Tarif Edilemez”ini kaynaştırmışlardır. Topçu, bunun gerçekten oyun olduğunu ifade etmektedir, bu oyunun gayesi ise dünyanın varlıklarına ve olaylarına zahiri ve geçici teslimiyetleri sayesinde iradenin ortadan kaldırılmasıdır.⁶¹⁶

Bu ikisinin bir başka birleştikleri nokta ise vecddir (extase). Her ikisinin vecdinde de her türlü arzuya karşı bir kayıtsızlık mevcuttur. Topçu, bunun Budist mistikliğin ilk evresi olduğunu, ikinci evresinin ise zihinsel hayatın ortadan kalkması olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde ruh büyük bir sevinç yaşayacaktır. Üçüncü evrede ise ruh bu sevinçten de kurtulacak ve kayıtsızlık haline ulaşacaktır. Topçu, bu mutlak kayıtsızlık hali için “ölmeden önce ölmek” benzetmesini yapmaktadır.⁶¹⁷ Topçu'ya göre vecd, mistikliğin esas fenomeni değildir. “O, sadece Tanrı'nın bizde hazır oluş durumuna erişmek için sadece bir yoldan ibarettir.”⁶¹⁸

Bütün buraya kadar anlatılanlar, Topçu'nun sanatkâr ile mistiklik arasındaki ilişkisine dair mütalaalarıydı. Ancak, Topçu'ya göre sanatkâr bu mistik halleri yaşasa da mistikliğin esas hareketi olan ilahi birleşmeyi (vuslat) yaşayamamaktadır. Çünkü sanat en yüksek faaliyetinde bile bu vuslatı gerçekleştirmekten acizdir. Bunun sebebi ise, ruhun ve iradenin ezeli olanı istemesi ve sanatçının ezeli olan yerine fani, eksik iradeler altında ezilmesidir. Eğer sanatkâr, mistikliği tamamen yaşamak istiyorsa, sanat duygusunu tamamen içinden atması gerekmektedir. Çünkü sanat, “muhayyilenin hezeyanı”dır.⁶¹⁹ Sanatkâr, sanatına devam ettikçe bu hezeyandan kurtulamayacak, ezeliyi bulamadığı ve ruhuyla iradesini ona teslim edemediği için hep can çekişecek, bocalayacaktır.⁶²⁰

Böylece sanatkâr ile din mistiğinin arasındaki fark da kendisini belli etmiş bulunmaktadır. Sanatkarın imanı, tabiata, çokluğa, eksik ve yetersiz olana bir imanken dindar çile ehlinin imanı ise “Bir” olana, iradelerin yöneldiği Yegâne İrade'ye imandır. İkinci fark ise

⁶¹⁴ Benzetme yönleri için bkz. Topçu, *İA*, s. 156-157.

⁶¹⁵ Topçu, *İA*, s. 157.

⁶¹⁶ Topçu, *İA*, s. 157.

⁶¹⁷ Topçu, *İA*, s. 159.

⁶¹⁸ Topçu, *İA*, s. 160.

⁶¹⁹ Topçu, *İA*, s. 161.

⁶²⁰ Topçu, *İA*, s. 163.

din mistiği bir metot uygularken sanatkâr kendisinin bilemediği içinden gelen bir saikin itmesiyle kendi mistikliğine varmaktadır.⁶²¹ Yaptığının gayesini ve içindeki o duygunun neyi istediğini bilemediği için çokluğun içinde sıkışıp kalmıştır. Dolayısıyla sanat için son söz şu olabilir: “Sanat, sonlu alemde ebediyen tatmin bulamayacak olan hareket iradesinin, sonsuzluk hülyasında tatmin aramak için hayal gücüne dönüşmesidir.”⁶²²

3.2.5.2. Dini İman

Topçu, dinin dayandığı imanın mistik iman olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda ona göre mistiklik de dinin kaynağıdır.⁶²³ Bu bölümde Topçu’nun dini inançla mistikliğe dair düşünceleri incelenecektir.

3.2.5.2.1. Bilgilerimizin Uzantısı Olarak Dini İman

Topçu’ya göre dini imanı izah eden iki durum vardır. Bunlardan birincisi, Bir olana imanın, gerçek ve yaşanmış bilgimizin uzantısından doğmasıdır. Bu iman ile düşünce faaliyeti taçlandırılmaktadır. İkincisi ise bu imanın akli alışılmış sınırların ötesine götürmesidir. Bu şekilde iman hiçbir mucizeyi gerektirmemekte, bilgilerimiz de tabiatüstü alemde tabii olarak devam etmektedir. Topçu, iradenin kendini istemek için kendi içinde, kendi vasıtasıyla, kendine rağmen isteyen yegâne iradeyi araştırma ihtiyacı duyduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde iradenin hareketiyle din, mahiyeti itibarıyla kendi ve Tanrı hakkında bilgi içermesinden dolayı mistikliğin alanına girmektedir. Sonuç itibarıyla Topçu, psikolojik olarak dinin mistiklikten doğduğunu düşünmektedir.⁶²⁴

3.2.5.2.2. Mistiklik ile Din: Dinin Kaynağı Olarak Mistisizm

Topçu’ya göre mistiklik sadece tek tanrılı dinlerde bulunmakta ve dini iman da ancak tek bir Tanrı’nın varlığına inanma şeklinde mevcut olmaktadır. Mistiklik ve dinin özünü Topçu, ruhun Tanrı’yla özdeşleşmesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah’ın huzuru haline gelebilmek için mistik de mümin de aynı yolu takip etmektedir. Dolayısıyla ibadetler de mistik amaçla aynı amacı taşımaktadır. Mesela ona göre İslam’daki oruç ve dua mistiklikteki çile çekme faaliyetiyle aynı şekli arz etmektedir. Topçu, velilerin ve peygamberlerin büyük mistikler ve onların vicdan aleminin inkılapçıları olduklarını ifade etmektedir.⁶²⁵

⁶²¹ Topçu, *İA*, s. 163.

⁶²² Topçu, *İA*, s. 165.

⁶²³ Topçu, *İA*, s. 166.

⁶²⁴ Topçu, *İA*, s. 166-167.

⁶²⁵ Topçu, *İA*, s. 168.

3.2.5.2.3. İslam'da Mistik Eğilim ve Anadolu Sufiliğinin Gücü

Topçu'nun bu bölümde açıkladıkları oldukça dikkat çekicidir. Ona göre iddia edilenin aksine olarak İslam'ın da temelinde mistiklik vardır. O, Louis Massignon'un İslam'ın, Hz. Muhammed'in mistik tecrübesinden doğduğunu ve güçlü bir mistik eğilim arz ettiği tezini ispatladığını düşünmektedir. Topçu İslam mistikliğinin Kur'an'dan doğmuş olduğunu ve Massignon ile paralel olarak da Kur'an'da mistikliğin gerçek tohumlarının olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Muhammed, sürekli bir züht hayatı yaşayarak "Allah'ının tutkun bir aşığı" olan mistiktir. Yine Massignon'un, Kur'an'da bu münzevi din hayatının sadece Yahudiler ve Hristiyanlarla sınırlı olduğunu gösteren hiçbir şey olmadığı yönündeki düşüncesi Topçu tarafından onaylanmaktadır.⁶²⁶

Ona göre Hz. Muhammed'den Hallac-ı Mansur'a kadar üç asır boyunca sadece Kur'an'ın ilhamıyla yaşayan mistikler silsilesi vardır. Onların etkisi Anadolu sufilerinde de görülmektedir. O, Anadolu sufiliğinin geleneğinin ve birleştirici gücünün, Anadolu tarihinin yorulmak bilmeyen devamlılığını sağladığını ifade etmektedir.⁶²⁷

Topçu, Ülken'in de sık sık övgüyle ve örnek alınması gereken bir şahsiyet olarak bahsettiği Ghandi'nin, oruç ve kurban ile kendini kutsal cihada adayışını, bireyin özgür hareketini engelleyen nefsine ve yine özgür hareketin yeryüzünde yayılmasını engelleyen güç ve devlet kuvvetlerine karşı savaşını yönetmiş olan Hz. Muhammed'in cihat idealine bağlı olduğunu düşünmektedir.⁶²⁸ Topçu'ya göre İslam'da çözülme ve gerilemenin sebebi de bu çile çekme hareketinden vazgeçilmesidir. Ona göre hicri dördüncü asırdan beri bir gerileme vardır ve bunun sebebi de mezkûr sebeptir.⁶²⁹

Anadolu'nun sıkıntılarından kurtuluşu nasıl olacaktır? Topçu'nun bu soruya cevabı şu şekildedir: "Bize göre, Anadolu çocuğunun vicdanıyla tarihini içine düşmüş bulunduğu girdaptan kurtarabilecek yegâne çare, insan kalbinde ve memleket içerisinde ilan edilecek bu mukaddes cihattır." Ona göre Hz. Muhammed'den Hallac'a kadar uzanan mistiklik dini bu "ruhi rönesans"ı gerçekleştirecektir. Bu kuvvet diyor Topçu, bireylerde benlik bilincini doğuracak ve tarihlerinin sorumluluğunu üzerlerine alacaktır.⁶³⁰

Mistik kaynaklı din hakkında sonuç olarak ne denilebilir? Topçu'ya göre dini hareket, diğer hareketlerden ayrılamaz, dini hareket bütün hareketlerin içinde barınmaktadır. Din ise özü itibarıyla bizim hareketlerimizde Tanrı'nın bir yardımudur; çünkü Tanrı'nın hareketi bizim

⁶²⁶ Topçu, *İA*, s. 169.

⁶²⁷ Topçu, *İA*, s. 171.

⁶²⁸ Topçu, *İA*, s. 171.

⁶²⁹ Topçu, *İA*, s. 172.

⁶³⁰ Topçu, *İA*, s. 172.

hareketimizden ayrılmaz. İlahi irade, Topçu'ya göre dine en yabancı harekette bile sonsuzluk endişesi olarak mevcuttur.⁶³¹

3.2.6. İmandan İsyana

Topçu'ya göre irade Birlik'i aramaktadır. Onu bu arayışa iten şey ise olaylar karşısındaki kendi kendine yetmeyiştir. Böylece hareket, imanda birliği sağlamaya çalışarak kendini tamamlamaya çalışmaktadır ve bu onun kendini bütünlemeye dair bir özlemidir.⁶³²

Topçu, imanda görülen benlik ile Tanrı arasındaki ikiliğin, iradi hareketin yetersizliğinden doğan bilinç ile onun kendi kendini tabiatüstü bir alemde tamamlama atılışı arasındaki bir ikilik olduğunu ifade etmekte, bu atılış hamlesinin ise bizde Allah'ın hareketi olduğunu belirtmektedir.⁶³³

Topçu'ya göre Tanrı'nın eksik hareketlerimizi tamamlayan hareketi, bu yetersizliğin, hatta bu eksikliğin teyidi olmaktadır. Ona göre Tanrı bu şekilde bize samimiyetsizliğimizi bildirmektedir. O Tanrı, diyor Topçu, bize karşı isyan etmektedir. Bu ise "Allahlı benliğin Allahsız benliğe karşı isyanıdır." İsyân, Topçu'ya göre Tanrı'nın bizdeki hareketidir. Topçu, benliğin bu ikilikte Tanrı'nın iradesine boyun eğdiğini ifade etmektedir. "Böylece benliğin Tanrı karşısındaki bu uysallığı, aslında en büyük faaliyeti gösteren bir atılış hamlesidir."⁶³⁴ Bu şekilde benlik, belli ve mahdud hareketin yerine Allah'ın özgür hareketini koymaktadır. O halde hakiki özgürlük Tanrı'ya ait olmakta ve o bizde gerçekleşmiş, bir ölçüde bizim tarafımızdan gerçekleştirilmiş ilahi özgürlük olmaktadır. İsyân ise Topçu'ya göre hareketimizdeki bu özgürlüğün teyididir. İnsanın isyanı diyor Topçu, her şeyden önce kendi tabiatına karşı, kendi iç kuvvetlerine, dar ve bencil arzularına karşı isyandır. Topçu'ya göre bu şekilde iç kuvvetlerin zorbalığından kurtulan insan evrensel sorumluluk yüklenir ve insanlar arasında pasif dayanışmaya karşı, zorbalığın hakimiyetine karşı isyan eder. Topçu'ya göre bireysel irade kendi hareketlerini ortadan kaldırmaya çalışan baskıcı ve zorba topluma karşı isyan etmektedir. Ancak böyle bir isyancının isyanı hem kendini, bireyi hem de toplumu aşacaktır.⁶³⁵

3.2.6.1. Allah'ın İnsanda İsyânı: Ene'l Hakk'ın Manası

Topçu'ya göre irade, hareket halinde değil, güç halinde olan bir şeydir. O, iradenin sonsuz bir aşkınlık olduğunu belirtmektedir. Topçu'ya göre bu sonu olmayan aşkınlık faaliyeti,

⁶³¹ Topçu, *İA*, s. 173.

⁶³² Topçu, *İA*, s. 174.

⁶³³ Topçu, *İA*, s. 175.

⁶³⁴ Topçu, *İA*, s. 175

⁶³⁵ Topçu, *İA*, s. 175-176.

Tanrı'nın tek delilidir. Hakikatte bu aşkınlığı mümkün kılan Tanrı'dır. "Uluhiyet, hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunmaktadır."⁶³⁶

3.2.6.1.1. İsyen Bilincinin Tahlili

Öncelikle Topçu'nun buraya kadar neyi ispatlamaya çalıştığını özetleyelim. Genel olarak, düşüncenin, sezgiden inanca, inançtan da imana doğru tabii bir oluşumunun bulunduğunu açıkladı. Topçu, imanda düşüncenin ikiye ayrıldığına dikkat çekmişti. Mistik iman, aynı veri içerisinde iki çeşit bilgiyi içeriyordu: Kendisi hakkında bilgi ve Tanrı hakkında bilgi. Topçu'ya göre düşüncenin her faaliyetinde gizlenen bu çifte bilgi, iman içerisinde açıklık kazanmakta ve burada onun farkına varan bilinç açısından bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu problem bir iç çatışması şeklinde görülmektedir. Michelangelo, örneğinde olduğu gibi. Topçu'ya göre insanın kendisi hakkındaki bilgi, kendi hareketindeki yetersizliğini içermekteyken, uluhiyet hakkındaki bilgi ise kendi mukadderatını gerçekleştirecek yegâne hakiki güç hakkındaki düşünce olmaktadır. Buradan hareketle isyan, söz konusu yetersizliğin bu kurtarıcı güce bir çağrısı olarak gözükmeştir.⁶³⁷

Topçu bu şekilde tanımlanan isyanı Hallac üzerinden açıklamaktadır. Topçu, Hallac'ın mistikliğinin, Tanrı'nın iradesine boyun eğmek için bedene bağlı iradeden, bencil ve hayvani benlikten tam olarak sıyrılmaya yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bu arzulardan tamamıyla vazgeçmenin amacı Tanrı'ya dönmektir. Topçu'ya göre bu şekilde insan tabiatüstünü isterken aslında kendi kendisini de istemiş olmaktadır. Çünkü O'nun hakkındaki bilgi, insanın kendisini de bilmesini sağlayacaktır.⁶³⁸

Topçu'ya göre mistikte, gerçek bir isyan adamının varlığı olarak hem anarşizm hem de uysallık mevcuttur. Şöyle ki, mistikteki, kendi yetersizliğini kabul etmede ve harekette bir değişiklik yapma yeteneğine sahip bir güce başvurmada Topçu'ya göre anarşizm vardır. Yardımı beklenen bu gücün karşısında insanın takınmış olduğu tavır ise hakiki bir uysallığın işaretidir. Allah'a boyun eğmek ise insanın kendi benliğine isyan etmesi demektir. Bu, insanın ilahi tabiata iştiraki olmaktadır. Topçu'ya göre benliğimizin altında gizlenmiş, bize bizzat kendimizden daha içten olarak kendi varlığını haykıran bir uluhiyet vardır. Mesele, bu içimizdeki uluhiyetin hareketimize katılmasını sağlamak için benlikten geçmek, bireyin ve toplumun kalıplarını aşmaktır.⁶³⁹

⁶³⁶ Topçu, *İA*, s. 200.

⁶³⁷ Topçu, *İA*, s. 200-201.

⁶³⁸ Topçu, *İA*, s. 201.

⁶³⁹ Topçu, *İA*, s. 202.

Dolayısıyla Topçu'ya göre anarşizm ve konformizm tek başına ele alındığında insanın felaketidir. Ama bu ikisinin mistiklikle birleşmesi, insanın kendi hareketlerini engelleyen şeylere karşı anarşik olması ve bu engelleyenlere karşı uluhiyetin hareketlerimize katılmasını sağlayarak Tanrı'ya karşı uysallığın olması, işte hakiki şahsiyet budur. Bu yüzden Topçu, insanla Allah arasında bir geçit, bir vasıta olduğunu tanıyan, onu insanın Allah'a doğru bir yükselişi veya atılışı diye kabul eden şahsiyetçilik görüşünü benimsemektedir.⁶⁴⁰

Topçu'ya göre iman ancak Yegâne Varlık ile mümkündür. O olmasa iman bozulmuş olur. Esaret de bizi tabiatüstü nizamının içine sokacak bir şekilde evrensel olarak istememekten ibarettir. Yani insan evrenseli istemedikçe, tabiatüstü alemde yer almadıkça hareketi engellenmiş, noksan ve başarısız olacaktır. Topçu'ya göre tabiatüstü, menfaatten arınmış sayılabilecek her hareketin yegâne kaynağıdır.⁶⁴¹

Bu anlamda insanın Allah'la bir iştiraki olarak hareket özgürdür ve gerçek bir isyandır. Topçu'ya göre hareketin özgür oluşu, bizde hareketi yaratan isyanın ifadesidir. Bu açıdan bakılınca sadece isyan eden özgürdür. O, özgürlüğünü Tanrı'nın iradesi, yani mutlak iradede almaktadır. Diğer bir deyişle bu "Allah olma iradesidir. Böylece Allah meselesi ahlak meselesiyle birleşmiş"⁶⁴² olmaktadır. Topçu'ya göre Tanrısız ne gerçek ahlak olur ne de gerçek anlamda isyan. Müminin isyanı ilahi irade karşısında bir uysallık olarak gözükmektedir. Hallac'ın uysallığı ise şehit edilirkenki tutkusunda ifadesini bulmaktadır.⁶⁴³

Topçu, isyan halinde uysalın, endişeyle harekete geçtiğini, acıyı dost edindiğini ve onunla sürekli temas halinde olduğunu ifade etmektedir. Topçu'ya göre insanı insan kılan şey ıstıraptır. İstırapı mistiklerin, özellikle Hallac'ın yaptığı gibi aşk ile, tutku ile istemek lazımdır.⁶⁴⁴

3.2.6.1.2. Ene'l Hakk'ın Manası

Mistiğin iç mücadelesinin gayesi kendi yetersizliğini, ilahi bilinç ve hareketin mükemmeliğinde yok etmek, belli bir ölçüde Tanrılaşmak, bir anlık da olsa Tanrı'nın varlığında kaybolmaktır. Sufilerin deyişiyle vahdet sırrına ermektir. İşte bu şekilde Hallac "Ene'l Hakk" diyebilmiştir. Yani Hallac, bütün hayatı boyunca Allah'ı aramış, onun uluhiyeti içine gark olmuş, şehit edilirken de onun iradesine tamamen bir boyun eğiş, kendi iradesini

⁶⁴⁰ Topçu, *İA*, s. 202-203.

⁶⁴¹ Topçu, *İA*, s. 203.

⁶⁴² Topçu, *İA*, s. 204.

⁶⁴³ Topçu, *İA*, s. 204.

⁶⁴⁴ Topçu, *İA*, s. 205.

onun iradesi içerisinde eritircesine Ene’l Hakk diyerek şehadete yürümüştür. Bu bir isyan hareketidir.⁶⁴⁵

Topçu’ya göre tarihin ve insanlığın kurtuluşu için bireyin isyanı gerekmektedir. İsyân, insanlar arasında bir dostluk bağının ortaya koyduğu bilgidir. Topçu’ya göre isyan, aşk içinde sonsuza atılarak bedenini ve ruhunu hiçe sayarcasına ıstıraba adanan harekettir. İsyân duadır, evrensel sorumluluğun yüklediği yüce görevin hatırlatıcısıdır. İsyân bir değişimdir, bireyin kendi kendisinin değişimi, başkalarına el uzatarak toplumun ve insanlığın değişimidir. Topçu’ya göre isyan mistiğin tavrı, onun Allah’a iştiraki ile kendi uluhiyetinin farkına varmasıdır. İsyân, kendini kurban etmiş olarak ölmek ihtirasıyla yanıp tutuşmaktır.⁶⁴⁶

“Bizim Allah’ımız isyanın Allah’ıdır.”⁶⁴⁷

3.2.7. *İsyân Ahlakı’nın Sonucu*

Topçu, burada özgürlükten isyana kadar kat edilen yolun bir ilerlemeyi mi yoksa sadece bir terimin yerine başka bir terimin mi konulması olduğunu sormaktadır. Özgürlük meselesini incelerken Topçu’nun Spinoza üzerinden determinizmi, Bergson üzerinden de kayıtsız özgürlüğü reddettiğini gördük. Böylece isyandaki özgürlük, insanın ta içinde keşfedilmiş bir olgu, selametini belirleyecek bir seçim olarak ortaya çıkmaktadır. Topçu’ya göre, isyan etmeyi istemek ya da istememek veya hareket etmeyi istemek ya da istememek, bu ikisinden birini seçmek gerekmektedir. Böylece Topçu, isyan ile hareketi birleştirerek, özgür hareketi isyan ile açıklamış bulunmaktadır. Ona göre tabiat determinizminin ve sosyal uysallığın karşısına dikilmiş her hareket, aslında hakiki bir isyandır. Bu şekilde aranan ve istenen yaratma, kişinin kendi hayat kuralını kendisinin keşfetmesi, isyan hareketleri olmaktadır.⁶⁴⁸

Topçu’ya göre insan ve insanlık ancak bilinçli bir şekilde isyan ederek ilerleyebilecektir.⁶⁴⁹ Yani Topçu, ilerlemeyi ancak bireyin Tanrılaşmaya göz koymasıyla olacağını kastetmektedir. Bu birleşme ise İlâhi irade ile bizim içimizdeki iradenin birleşmesiyle olmaktadır. Topçu’ya göre İlâhi İrade olmasaydı bizdeki irade de anlaşılmaz olarak kalırdı. Yine aynı şekilde belki de iradenin derin kaynağını oluşturan, zalimlerin despotluğunun karşısında insanlığın kurtarıcısı uluhiyet olarak dikilen merhamet, insanın tabiatüstü hareketidir.⁶⁵⁰

⁶⁴⁵ Topçu, *İA*, s. 206.

⁶⁴⁶ Topçu, *İA*, s. 208.

⁶⁴⁷ Topçu, *İA*, s. 208.

⁶⁴⁸ Topçu, *İA*, s. 209.

⁶⁴⁹ Topçu, *İA*, s. 210.

⁶⁵⁰ Topçu, *İA*, s. 210.

Binaenaleyh Topçu, insanın en iyi tanımının “isyankâr varlık” olduğunu düşünmektedir. Özgürlük, irade, merhamet ve sorumluluk, ahlaki hayatın bütün bu faktörleri, tek bir olguyu yani isyanı hazırlamaktadırlar. Ahlaksızlık ise Topçu’ya göre isyana karşı gelebilecek bir harekette bulunmaktır.⁶⁵¹

3.2.7.1. Selamet Nedir?

Topçu’ya göre selamet, tarih ve insanlıkla birlikte, tarihin ve insanlığın var oluş sebeplerini içinde bulacakları Mutlak’a bağlanmaktan ibarettir. Topçu’ya göre Mutlak, bütün hareketlerimizde yaşamakta, fiillerimizin hiçbirisi ondan kaçamamaktadır. “Sanatkarın vehim ve zaaf içerisinde, mistiğin ise kahramanlık ve cesaretle aradıkları kurtarıcı güç, işte budur.”⁶⁵²

İsyan Ahlakı’nın sonuç kısmının sonunu Topçu’nun, *İsyan Ahlakı*’nı noktalarken yazdıklarıyla tamamlamak istiyoruz. Çünkü *İsyan Ahlakı* yeni bir yere işaret etmektedir. Bu işaret Topçu’nun isyan ahlakını Anadolu sosyalizmi düşüncesine bağlamaktadır.

“Anadolu, bin yıllık tarihinden beri, ‘sadece sınırlarda değil, hem de devlet merkezinde, ve aynı zamanda kendi kalplerinin derinliğinde, kutsal cihat ilan ederek’ cemaatin selameti için kendilerini feda eden kahramanlardan ve şehitlerden mahrum kalmadı. Kendi mistiklik (tasavvuf) geleneğine yeniden sarılacak olan Anadolu çocukları, hem kendi nefislerinin zorbalığına hem de despotların zulmüne karşı her zaman kutsal cihat ilan edecekler ve kendi darağaçlarının önünde cesaret ve gururla, cihatlarının tam anlamıyla şuurunda olarak: Ben Hakikatım ‘Ene’l Hakk’ diyebileceklerdir.”⁶⁵³

3.3.Topçu’nun Eleştirdiği Ahlak Sistemleri

Şimdiye kadar *İsyan Ahlakı*’nı ve Topçu’nun *İsyan Ahlakı* çerçevesinde ahlak anlayışını kısmen açıklamış olduk. Topçu’nun ahlak anlayışını daha net ortaya koyabilmek için diğer ahlaklara karşı tutumuna değinmek faydalı olacaktır. Bu bağlamda Topçu sırasıyla akılcı, deneyci ve sosyolojik ahlak teorilerini eleştirmektedir.

3.3.1.Akılcı Ahlak Teorileri

Topçu’ya göre bazı akılcı filozoflar erdemli olmakla erdemin bilgisini özdeşleştirerek ahlakın hakiki sahasından uzaklaşmışlardır. Örneğin Sokrates bunların başında gelir. O, “hayırdan edindiğimiz bilgi muhakkak bizi hayrın tatbikine götürür. Fena adam cahil adamdır, kimse iradesiyle fenalık yapmaz” demişti. Topçu, Eflatun, Aristo, Skolastikler ve Ansiklopedistler’in bu görüşü devam ettirdiklerini belirtmektedir. Onlara göre insanı ahlaklı yapmak için ona ahlakın bilgisini öğretmek yeterlidir. Ancak Topçu’ya göre bu anlayış

⁶⁵¹ Topçu, *İA*, s. 211.

⁶⁵² Topçu, *İA*, s. 212.

⁶⁵³ Topçu, *İA*, s. 213

yanlıştır. Çünkü burada ahlaki olgunun bilgisi ile ahlak düşüncesini birbiriyle karıştırılmıştır. Topçu'ya göre bilgi, hareketin tortusudur. Yani hareketten arta kalan şeydir. Topçu'ya göre hakiki hareketin, şahsi terbiyeye ihtiyacı vardır. Ve o, ahlaka lazım olan şeyin sadece bu şahsi tecrübe olduğunu belirtmektedir.⁶⁵⁴

Topçu'ya göre ahlaki hareket kendi bilgisini tayin edicidir. Dolayısıyla iyi hareketini doğuran, iyilik fikri değildir. Yine o, vazife fikrinin de fikir olarak kaldıkça, insanı harekete geçirmeye kudretsiz olduğunu belirtmektedir. O, Kant'ın pratik aklını kuru, soyut ve karanlık bulmaktadır. Zira Kant'ın pratik aklı, evrenselliği ve iyiliğin tohumunu içerisinde barındıran hareketten uzaktır.⁶⁵⁵

3.3.2. Deneyci Ahlak Teorileri

Deneycilerin yanıldığı nokta özel oluşu kabul edilen bir ahlaki olgudan değil de gerek sosyal gerek felsefi ve psikolojik ancak daima tecrübi bir unsurdan hareket etmeleridir. Topçu'ya göre onlar ahlaki hakikatlerin olgu hakikatleri değil de zaruret hakikatleri olduklarını unutmuşlardır.⁶⁵⁶ Onlar, hareketin içindeki iradeyi araştırarak yerde, zevk (haz) ve mutluluk gibi toplumsal veya bireysel menfaat gibi hareketin bazı genel sonuçlarını araştırmışlardır. Topçu'ya göre ne haz ne mutluluk ne de fayda insanın hakiki gayesi değildir. Topçu mutçuluğu yani eudaimonisme'i hazcılık olarak tarif etmektedir. Ona göre hazcılık ise hareketi haz için vasıta yaparak gerçeklikten uzaklaşmaktadır. Topçu'ya göre insanın acıdan kaçıp, hazzı aradığı iddiası doğru değildir. Topçu'ya göre insan sırf hareket etmek için belki hazdan daha fazla olarak acıyı da istemektedir. Faydacılık da acıyı ve hazzı bireysel veya toplumsal faydanın gerçekleşmesine tabi kılmaktadır. Topçu'ya göre fayda da haz gibi hareketin gayesi sayılamaz. Topçu'ya göre fayda, hazzın genelleştirilmiş şeklidir ve hazcılığa yapılan eleştiriler faydacılık için de geçerlidir.⁶⁵⁷

3.3.3. Sosyolojik Ahlak Teorileri

Topçu'ya göre sosyal dayanışmaya göre kurulmuş ahlak teorileri mutluluk ve faydaya yönelik dayanışmayı tavsiye etmektedirler. Bunlar ahlakı kurmamakta ancak ahlakı varmış gibi farz etmektedirler. İnsanlar iyilik için dayanıştıkları gibi kötülük için de dayanışabilirler. Dolayısıyla dayanışma, ahlak olarak kabul edilemez.⁶⁵⁸

⁶⁵⁴ Topçu, *İAN*, s. 34.

⁶⁵⁵ Topçu, *İAN*, s. 35.

⁶⁵⁶ Olgu hakikatleri ve zaruret hakikatleri Leibniz'in ürettiği kavramlardır. Olgu hakikatleri duyusal, mümkün ve dolayısıyla karşıtları olanıdır. Zaruret hakikatleri ise duyusal olmayan, zorunlu, karşıtı da bulunmayan hakikatlerdir. Olgu hakikatleri duylara bağlıken, zaruret hakikatleri akılla bağlantılıdır. Bkz. Topçu, *İAN*, s. 35.

⁶⁵⁷ Topçu, *İAN*, s. 36.

⁶⁵⁸ Topçu, *İAN*, s. 36.

Sosyolojizm akımına gelince ki o Emile Durkheim ile başlamıştır, iyilik ile vazifeyi birbiriyle bağdaştırmaya çalışan dayanışmacılıktır. Bu iki ilkedden biri tecrübi iken diğeri akılcıdır. Yani bu iki ilke bağdaşamaz. Bunlardan birinin diğesine baskın çıkması zorunludur ve hangisinin baskın çıkacağı bilinemez. Eğer iyilik baskın gelirse faydacılığın düşüldüğü hataya düşülür. Eğer vazife baskın gelirse o zaman yukarıda da belirtildiği gibi vazife fikri belirsiz, kapalı ve karanlıktır.⁶⁵⁹

Topçu'ya göre sosyolojizmin ahlak anlayışında olduğu gibi bir toplumdaki ahlak ideali o toplumunun istekleriyle sınırlandırılırsa, sosyal vazifeye itaati isteyecek şekilde kendini belirlerse, buradan bireyin vicdanını körleştiren uysallık ahlakı yani conformisme doğar. Bu ahlak anlayışında vazife, toplum tarafından bireye verilmiştir. Burada insan iradesi özgür değildir. O toplumun iradesine ve başka bir takım fertlere bağlıdır. Hareketi, sosyal fayda ile sınırlandırılmıştır. Topçu, inkâr edilemez bir gerçek olarak şunu ifade etmektedir: “Ahlaki çevre olarak toplumda bireysel iradeler daha güçlü olan başka iradeler tarafından sömürülmektedir. Dolayısıyla sosyolojizmin ahlakı insanı uysallığa ve kör bir itaate sürüklemektedir.”⁶⁶⁰ Ayrıca, böylece Topçu'nun ve Ülken'in benzer ahlak anlayışlarını eleştirdikleri görülmektedir.

3.4. Bir İsyan Örneği: Akif'in İsyanı

Ahlaklılık Topçu'ya göre mecburilik vasfını dinden almaktadır. İnsana iyi hareketi yaptıran, insanlığın sahibi ve hâkimi Allah'tır.⁶⁶¹ Topçu, vicdanın haksızlıklara karşı isyan etmeden tatmin bulamadığını ifade etmektedir. Ona göre dışımızdaki cihatların en güzeli haksızlığa karşı ayaklanmamızdır. Topçu'ya göre Akif'in karakteri, bu cihat için yaratılmış isyanla dolu bir ruha sahipti:

“Doğduğumdan beridir âşıkım istiklâle,
Bana hiç tasmalık etmiş değil altın lâle.
Yumuşak başlı isem kim demiş uysal koyunum?

⁶⁵⁹ Topçu, *İAN*, s. 36. Topçu, Yahudileri insanların baş belası olarak görmektedir. Bu bağlamda Freud gibi Durkheim de bir yahudidir ve o da bu sosyolojizm anlayışıyla insanlığa baş belası olmuştur: “(...)Yine bir Yahudi olan Fransız sosyoloji mektebinin kurucusu olan Emile Durkheim, geçen asrın sonunda ve asrımızın başında Batıda süratle yayılarak Ziya Gökalp tarafından memleketimize sokulan görüşleriyle, bilginin prensipleri olan zaman, mekan ve sebep kavramlarının esasını cemiyette aradıktan ve böylece düşüncenin temellerini ictimai izafiyeciliğe indirerek mutlak hakikat kavramını inkar ettikten sonra Allah'ın da cemiyetten başka bir şey olmadığını söyledi ve dini inançların temelini yıktı. Kutsal saydığımız bütün emirler ona göre cemiyetten geliyordu. Cemiyetin emirlerinin üzerimizdeki hakimiyeti ve ona karşı beslediğimiz sevgi, hem korktuğumuz hem de sevdiğimiz Allah tasavvurumuzun gerçek kaynağıdır. Hakikatte biz cemiyeti seviyor ve ondan korkuyoruz. Ancak farkında olmadan ondan ayrı bir Allah icad ediyor ve hayalimizde yüceltiyoruz...” Topçu'nun Yahudiler, para, kapitalizm ve dünya ile ilgili yazıları için bkz. Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yay. İstanbul, 2017, s. 231 vd. (Esere bundan sonra AN şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.)

⁶⁶⁰ Topçu, *İAN*, s. 36, 37.

⁶⁶¹ Topçu, *Mehmet Akif*, Dergâh Yay, İstanbul, 2017. s. 88. (Esere bundan sonra MA şeklinde atıf yapılacaktır.)

Kesilir, belki fakat çekmeye gelmez boynum.
 Kanayan bir yara gördüm mü yanar ta ciğerim,
 Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim.
 Adam aldırma da geç git, diyemem, aldırırım,
 Çiğnerim, çiğnenirim, Hakk'ı tutar kaldırırm.

Topçu'nun Akif'in isyanını anlatmak için değindiği bu şiir gerçekten de dikkatli okunduğu zaman Topçu'nun isyanını veciz bir şekilde incelikleriyle birlikte anlatmaktadır. Örneğin ilk satırdaki ifade, ruhun ne kadar esarete vurulmuş olursa olsun daima özgürlüğü aradığına bir işaret gibidir. İkinci satır ise yine ruhunun hiçbir şekilde iktidara esir olmadığına vurgu yapmaktadır. *İsyan Ahlakı*'nda mistik, ancak Allah'a itaat eder. Ama bu demek değildir ki herkese asi olunmalıdır. Üçüncü ve dördüncü satırda sanki bu soruya cevap vermektedir Mehmet Akif: Yumuşak başlıyım, herkese asi değilim, herkesin gönlünü kırmam ancak uysal koyun da değilim. Uysal koyun olmaması, aslında Akif'in bir şahsiyeti olduğunun göstergesidir. Nitekim *İsyan Ahlakı* da şahsiyetçilik anlayışını taşımaktaydı. Beşinci satırda ise sorumluluk duygusu kendini göstermektedir. Nitekim Topçu da *İsyan Ahlakı*'nda sorumluluk iradesinden ve bunun merhamet kaynaklı olduğundan, aynı zamanda evrensele uzandığından bahsetmekteydi. Akif'in ciğerinin yanması merhametinin ve sorumluluğunun da merhametinden doğduğunun göstergesidir. Daha sonra o sorumluluk onu harekete geçiriyor ve fedakârlık yaparak kamçı ve çifte yemesine rağmen kanayan yarayı dindirmeye çalışıyor. Topçu'nun ahlakında da fedakarlığın ve hakikat uğruna ıstırapın vurgusunu hatırlamaktayız. Son dizelerde de kendisinden istese de sorumluluğu atamadığından ve çiğnenmesine rağmen Hakk'ı tutup kaldırmasından bahsetmektedir. Eğer Topçu bu şiiri açıkça analiz etseydi sanki son satırı açıklarken Hallac'ın ölümüyle Hakk'a olan hürmetine değinmeden geçemezdi. Hallac çiğnendi ama Hakk'a hürmetsizlik etmedi.

Nitekim Topçu, bu şiiri alıntıladıktan sonra Akif'in, sorumluluk davasını başarmış bir kurtarıcı ve veli olduğunu belirtmektedir. Topçu'ya göre bütün veli ruhlarda olduğu gibi Akif'in de isyanının kaynağı, bütün varlıklardan, bu kâinatın sanki her zerresindeki sefaletten bizi mesul tutan ilahi merhamet duygusudur.⁶⁶² Topçu, Akif'in isyanını diğer isyanlardan ayırmaktadır. Burada Topçu, sanki isyan çeşitlerinden bahsetmektedir. Bunu *İsyan Ahlakı*'nda açık bir şekilde görememiştik.

İsyan çeşitlerinin en hoyrat olanı benlik adına başkalarına karşı gelmek, saldırmak iradesi olan anarşistin isyanıdır. Topçu bunun, dünya nimetlerinin, mümkün olsa hepsini birden ele geçirmek isteyen insanın hak adına bürünmüş ihtiraslarının saldırışı olduğunu ifade

⁶⁶² Topçu, MA, s. 89.

⁶⁶³ Topçu, MA, s. 89.

etmektedir. Bu isyanın amacı bedendir ve bu isyanda ruh bedene hizmet etmektedir. Ancak Topçu bu isyanın hak görünümünde örneğin bazen bir öğrencinin hakkını korurken, bazen de bir işçi mitinginde gözükebileceğini belirtmektedir. Ona göre bu anarşistle komünistin isyanıdır.⁶⁶⁴

Bir de bunun, temelinde akli değer taşıyan bir şekli daha vardır. Öncekine kıyasla biraz daha üstün olan ve hayata çevrilen bir isyan çeşididir bu. Varlıktan, devletten, hazdan, hayatın bize sunabileceği her şeyden uzaklaştırıcıdır. Topçu bu isyanı bir nevi irade intiharı olarak nitelendirmektedir. Topçu'ya göre bu isyan hayatın her yüzüzlüğüne lanet olsun diyen münzevi ruhların isyanıdır. Bu isyan ümitsizliğin meyvesi ve imansızlıkla paraleldir.

Bir başka isyan da sadece insanlara çevrilmiş olandır. Başka insanlara üstünlük duygusundan doğar. Bu isyan, izzeti nefis perdesi altında yükselen ve taşan gururun saldırmasıdır. Bu isyanda insan halktan uzaklaşır, insanları küçük görür. Bu isyanda ruh kin ile kibirle doludur. İnsanlardan nefret bu insanı aşıklardan uzaklaştırır ve hayattan usandırır.⁶⁶⁵

Topçu'ya göre bu üç isyan bedbaht ve perişandır, hepsi de Allahsız insanın isyanıdır. Ancak bunların hepsinin üzerinde bir isyan vardır ki bizim yukarıda da açıkladığımız gibi merhametle başlayarak ümit ve iman ile beslenen, Allah'ın bizdeki hareketi diyebileceğimiz isyan,⁶⁶⁶ *İsyan Ahlakı*'nın isyanı, nebilerle velilerin isyanıdır. Topçu'ya göre Akif de onlardan biridir ve Safahat'ında isyanının şiiri pek çoktur. Akif, Kur'an'dan ilham alarak isyanını zalimlere, duygusuzlara, kadere, zilletlere, milletin yuvarlandığı her sahaya çevirir.⁶⁶⁷

“Vefa yok, ahde hörmet hiç, emanet lâfz-ı bî medlûl;
Yalan râyiç, hıyanet mültezem her yerde, hak meçhul.
Yürekler merhametsiz, duygular süfli, emeller hâr;
Nazarlardan taşan mana ibâdullahı istihkâr.
Beyinler ürperir, ya Rab, ne korkunç inkılap olmuş!
Ne din kalmış ne iman, din harab iman türab olmuş,
Mefahir kaynasın gitsin de, vicdanlar kesilsin lal...
Bu izmihlal-i ahlaki yürürken, durmaz istiklal!”⁶⁶⁸

Topçu'ya göre, Akif bu şiiriyle toplumun yuvarlanmış olduğu ahlaksızlık uçurumuna isyan etmektedir. Topçu'ya göre isyan Akif'in bütün eserine sinmiştir.⁶⁶⁹ Akif, gerçek dindarlığı, vatanseverlik ve insanlık kavramlarını kendinde birleştirmesi ile din dünyamızı

⁶⁶⁴ Topçu, MA, s. 90.

⁶⁶⁵ Topçu, MA, s. 90, 91.

⁶⁶⁶ Topçu, MA, s. 91.

⁶⁶⁷ Topçu, MA, s. 92.

⁶⁶⁸ Topçu, MA, s. 92, 93.

⁶⁶⁹ Topçu, MA, s. 94.

hislerle hurafelerden sıyrıp iradenin hayatına yükseltmiş, milliyetçiliği de ahlak ve erdem davasının eşdeğeri yapmıştır. Topçu'ya göre bütün büyükler gibi Akif de ileride anlaşılacaktır.⁶⁷⁰

3.5. İsyân Ahlakı Mı İslam Ahlakı Mı?

Bizi bu soruyu sormaya iten etken, Topçu'nun İslam ahlakı hakkındaki düşünceleri ve kendisinin de müslüman olması hasebiyle, oluşturduğu dünya görüşünde İslam ahlak anlayışını nasıl anladığı ve bunun *İsyân Ahlakı*'na nasıl yansıdığının izinin sürülmesi gerekliliğidir. Bu bağlamda Topçu'nun ahlak anlayışını daha şümullü ele almak için onun bazı düşüncelerine değineceğiz.

3.5.1. İnsan Anlayışı

Topçu, insanı İslam ahlak geleneğinde olduğu gibi çift yönlü olarak ele almaktadır. Öncelikle o modern antropolojinin “iki ayaklı dik yürüyüşlü düşünen varlık” olarak tarifini zikretmektedir. Topçu'ya göre bu tanım insanın hem sefaletini hem de azametini göstermektedir. Bilindiği gibi İslam ahlak felsefesinde de insan “hayvan-ı natık” olarak tarif edilmektedir. Her iki tanımla birlikte düşünerek Nurettin Topçu'nun görüşlerine değinecek olursak, bu tanımlardaki ilk kısım insanın hayvansal yönünü, sefaletini belirtmektedir. İkinci kısım ise onun düşünebilmesiyle birlikte diğer bütün varlıklardan ayrıldığını, Allah'a

⁶⁷⁰ Topçu, MA, s. 95. Akif'in hayatına baktığımız zaman gerçekten bir isyan hikayesi görülmektedir. Akif hep inandığı gibi yaşamış, düşünceleri ile eylemleri arasında tutarlı olmaya daima riayet etmiş, kalbine taht kuran din aşkı ile vatan aşkı için daima mücadele etmiş, “sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek” diyerek hakikati dile getirmekten hiçbir zaman çekinmemiş, şiirlerinde de hakikati olabildiğince aşikâr haykırmaya gayret etmiştir. Onun inandığı değerler ve hakikati uğruna vermiş olduğu bu mücadele, hayatında çeşitli mahrumiyetlere sebep olmuş ama o “ben fasulye aşı yemeye razı olduktan sonra kimseden korkmam” diyerek mücadelesine devam etmiştir. Birinci mecliste Burdur mebusu iken İkinci meclise çağrılmaması, onun İstiklal Harbi'nde verdiği mücadelenin bir tarafa bırakılarak yeni sistemi kuranlar tarafından sistem dışı kabul edilip hatta “irtica 906” koduyla peşine hafife takılmasına kadar varmıştır. 1925'te ise Mısır'a sürgüne gitmek zorunda kalmış ve onun bu gidişi üzerine ciddi tartışmalar vuku bulmuştur. Hayatı boyunca hep mücadele etmiş, Topçu'nun ele alış biçimiyle kendi hakikati için ‘isyan’ etmiş bu büyük ‘savaşçı’ acaba neden mücadeleden vazgeçip Mısır'a gitmeyi tercih etmiştir? Topçu, Akif'in isyanından bahsetmesine rağmen böyle bir soruyu gündemine almamıştır. Bu soruyu cevaplandırmaya çalışanlardan Akif'in düşmanlarına göre o, inkılapları benimseyemediği için bir mürteci olarak Türkiye'yi terk etmek zorunda kalmıştır. Ertuğrul Düzdağ'a göre ise Akif memlekette fitne çıkmasını diye mücadeleden vazgeçerek Mısır'a gitmeyi tercih etmiştir. Bu cevaplar, aşağıda ilgili kaynaktan belirtilen sebepler muvacehesinde makbul görülmemektedir. Akif'in bu soruya verdiği cevap ise şu şekildedir: “Arkamda polis hafiyesi gezdiriyorlar. Ben, vatanını satmış ve memlekete ihanet etmiş adamlar gibi muamele görmeye tahammül edemiyorum ve işte bundan dolayı gidiyorum.” Belki de Akif, daha fazla mücadele edecek gücü kendinde ve ailesinde bulamamıştı, ‘savaşçı’ artık yorulmuştu, siyaset işleriyle uğraşmaktansa şiirine odaklanmayı tercih etmişti. Nitekim Hasan Basri Çantay ‘yorgun savaşçı’nın “Secde” şiirini okuduktan sonra “Üstad, siz vadiyi değiştiriyorsunuz sanırım?” diye sorunca, Akif derhal, “Hayır kardaşım hayır. Benim asıl vadem budur. Neşrettiklerim; cem'iyet-i beşeriyeye hizmet için yazılmış manzumelerimdir” diye cevap vermiştir. Bu bağlamda Topçu ile Akif arasında bir benzerlik kurmak gerekirse nasıl ki Akif kendi hakikatlerini savunduğu için sistem dışı tutulmuşsa Topçu'da benzer şekilde sistem dışı tutulmuş, akademisyenlik açısından yetkin olmasına rağmen üniversiteye alınmamıştır. Bkz. Rıfat Atay, “Mehmet Akif”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen vd., Divan Yay. İstanbul, 2017, s. 129-162. Ayrıca bkz. Düccane Cündioğlu, *Akif'e Dair*, Kapı Yay. İstanbul, 2013.

uzanabildiğini işaret etmektedir. Sonuç itibarıyla insan bedensel tarafıyla hayvanken, düşünsel tarafıyla Tanrı'dır. Ancak insan eğer daima nefsi merkezli yaşarsa hiçbir zaman Tanrı olamayacak, daima hayvansal yanı ağır basacak, hayvani bir yaşam sürecektir. Eğer düşünsel yanına eğilir, onu geliştirirse Allah'a yükselecek, ilahi bir yaşam sürecektir. Topçu'ya göre insanın yaşamsal anlamı bu ikincisidir. Yani insan düşünsel yanını kuvvetlendirmeli, hayvanlığını ezmeli ve Allah'a ulaşmalıdır. Buna göre yaşam, insanın bu iki seçenekten hangisini seçeceğine göre anlam kazanacaktır.⁶⁷¹

3.5.2. Kurtuluş Yolu: Kur'an'dan Doğan Mistisizm

İsyan Ahlakı'nda da belirtildiği gibi Topçu'ya göre her dinin özünü mistisizm teşkil etmektedir. Topçu'ya göre dinin özü içsel yaşayıştır. İçsel yaşayışı sağlayan ise belli bir riyazet usulüyle insanın Tanrı'ya bağlanması olan mistisizmdir. Topçu, tasavvufu ise İslam'dan ve Kuran'dan doğan mistisizm olarak görmektedir.⁶⁷²

Topçu, mistisizmin, dinin özünü teşkil ettiğini göstermek için bazı örnekler verir. O, Hint'in Brahma dininde Yogilik olduğunu, bunda bedene ait hazzardan, acılardan kurtulma egzersizleri yapıldığını ve bu şekilde kurtuluş sonucunda da bireysel ruhun, alemin ruhu olan Atman'la ve aynı zamanda onunla aynı olan Brahma'yla özdeşleştiğini ifade etmektedir. Budizm'de ise bunun aksi yol takip edilmektedir. Onda en yüksek murakabe halinin olumsuz kelimeler kullanarak elde edildiği belirtilmektedir. Burada aranan kâinatın ruhu ile birleşmek olmasa da Nirvana denilen yokluğa kavuşmaktır. Burada da bir nevi hiçlik ile birleşme, onun temaşasına kavuşma gerçekleşmektedir.⁶⁷³

Topçu'ya göre mistisizm Hristiyanlıkta daha ileri bir aşamaya ulaşmıştır. Hristiyanlıkta, Saint-Jean de la Croix ve Saint Therese gibi mistiklerin deneyimledikleri metoda göre önce ilahi lütuf beklenmekte, sonra sözlü ve içsel dualar yapılmakta, sonra ahlaki temizlenme için riyazetler tatbik edilmekte, daha sonra da temaşa, vecd ve ilahi birleşme gerçekleşmektedir.⁶⁷⁴

Binaenaleyh, tasavvufun yani Topçu'ya göre İslam Mistisizmi'nin, bu mistiklerden farksız olduğu belirtilmektedir. Topçu, bu anlamda tasavvufu Plotinos'a dayandırarak dini bir

⁶⁷¹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan-Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yay. İstanbul, 2017, s. 17. (Esere bundan sonra II şeklinde atıf yapılacaktır.) Topçu'nun bu tanımları yorumlama biçimi Tin 95/4-5 ayetlerini anımsatmaktadır: "Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik." Yine aynı şekilde Şems 91/7-10 ayetler de insanın düalist bir yapıda olduğuna işaret etmektedir: "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırıcı kurtuluşu ermiştir. Onu kötülüklere gömüp kirlüten kimse de ziyana uğramıştır." Topçu'nun insanı tanımlayışı ile bu ayetler arasındaki benzerlik kısmen yukarıda açıkladığımız, ileride de açıklayacağımız Topçu'nun mistisizm ve din hakkındaki görüşleriyle birlikte düşünülmelidir.

⁶⁷² Topçu, *II*, s. 136, 137.

⁶⁷³ Topçu, *II*, s. 135, 136.

⁶⁷⁴ Topçu, *II*, s. 136.

yaşayış olmakla birlikte metafizik görüş olduğunu da belirtmektedir. Topçu'ya göre İslam tasavvufu, Kur'an'dan kalp ilmini çıkararak felsefedir. İlahi Varlığa iştirak denemesini yaparak ahlaklanma yoludur. Topçu, bu şekilde ilahi tecrübeyi kalp yolundan geçerek yapmanın, İslam'ın hakikatini yaşatmak olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁵

Topçu'ya göre İslam'da tasavvufun başlangıcında sofilik vardı. Topçu, buna ilk olarak peygamberimizin döneminde yaşamış olan Hasan-ı Basri'yi örnek olarak vermektedir. Buna göre sofilikte ilk gaye ahlaki temizlenmeydi. Daha sonra ahlaki temizlenme tatbikatı yapıla yapıla sofilik gelişip tasavvuf halini alarak ilahi birleşme, ahlaki temizlenmeyle beraber gaye olarak ortaya kondu. Böylece mutasavvıf kendisine Allah'ın lütfu olarak tabiat varlıkları içinde, bunları tabiata bağışlarcasına, kendisinden itmek imtihanında başarılı olarak Allah'a kavuşmak isteyen kimse olmuştur. Topçu'ya göre bu amaca giden tasavvuf yolu gerçek bir riyazet, atletizm yoludur.⁶⁷⁶

Daha sonra Topçu, vahdet-i vücudu açıklamakla tasavvuf anlayışını ortaya koymaya devam etmektedir. O, vahdet-i vücudun, Allah ile kâinatın bir ve aynı cevher olduğunu kabul eden görüş olduğunu ifade etmektedir. Vahdet-i vücudun esasları daha önce Plotinos'ta görülmüştür. Daha sonra da Topçu, modern felsefede Spinoza'da görüldüğünü belirterek, panteizmle vahdeti vücudun aynı şeyler olduklarını ifade etmektedir. Topçu'nun Spinoza'da karşı çıktığı şey yukarıda da belirtildiği gibi onun özgürlük anlayışıdır. Vahdet-i vücuttan ve Hristiyan mistisizminden panteizmin ayrıldığı nokta Topçu'ya göre sadece Spinoza'nın özgürlük anlayışıdır.⁶⁷⁷

Topçu, vahdet-i vücutla panteizmi aynı görme hususunda yalnız değildir. Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi birçok düşünür, bu iki sistem ayrıntılı olarak incelenmediği için böyle bir hataya düşmüştür. Biz de Mehmet Aydın'ın görüşüne iştirak ederek vahdet-i vücut ile panteizmin aynı olmadıklarını düşünüyoruz. Bunun delilleri arasında panteizmin dini tecrübenin değil teorik aklın ürünü olmasına rağmen vahdet-i vücudun tam tersi olmasıdır. Panteizm, hayatın somut yönünden kopmuş bir sistem öteki ise birçok mutasavvıfa göre bu somutluğun bütün deruniliği içerisinde yaşanmasıdır. Panteizmde Tanrı zat olarak düşünülmendiği için orada halis dindarlık oluşmaz.⁶⁷⁸ Yine panteizmin Tanrı'yı ortadan kaldırdığına ve onu "işten attığına" dair eleştirilerle birlikte ateizme götürdüğü düşüncelerini de tekrardan ifade edelim.⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ Topçu, *İİ*, s. 137.

⁶⁷⁶ Topçu, *İİ*, s. 138.

⁶⁷⁷ Topçu, *İİ*, s. 138, 139.

⁶⁷⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 195.

⁶⁷⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 189, 190. Rıza Tevfik'in de panteizmle vahdet-i vücudu bir gördüğüne dair ufak bir çalışma için bkz. Rıfat Atay - Muammer Kuzucu, "Rıza Tevfik'in Din-Felsefe İlişkisine Dair Bazı Görüşleri Üzerine", Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi, 2018, s. 57-73.

Binaenaleyh denilebilir ki Topçu, dinlerin kaynağını mistisizmde bulmakta, yine İslam'ın hakiki yaşantısının da tasavvuf olacağını belirtmektedir. Çünkü tasavvuf sayesinde ruh güçlenecek, hakiki ahlaka ve Allah'a ulaşılacaktır. Nitekim *İsyan Ahlakı*'nda da bunun vurgusunu yapmıştık. Topçu, İslam ahlakı hakkında ne düşünmekte ve İslam ahlakı ne derecede *İsyan Ahlakı*'na kaynak teşkil etmektedir?

3.5.3. İslam Ahlakı

Öncelikle din ahlak ilişkine dair Topçu ne düşünmektedir ona değinelim. Topçu'ya göre din ile ahlak birbirinden ayrı şeyler değildir.⁶⁸⁰ Zaten dinin özünde mistiklik vardır. Bu bağlamda dinin bizden istediği yaşadığımız dünyada ve gelecek dünyada mutlu olmak için, kendimizi bütün kötü arzulardan, iştihallerden kurtarmaya çalışmamızdır. Bunlar aynı zamanda bizim ahlaki sefaletlerimiz oldukları için, bunlardan kurtulmak bizi ahlaklı kılacaktır. Topçu'ya göre ilk çağın dinlerinden Konfüçyüs ve Tao inançları, Hindistan'ın Buddha inancı, Mısır inancı hep mutluluğun ve ruh selametinin sırrını, kendi gösterdiği ahlak yollarından yürüyerek yaşamada bulmuşlardır.⁶⁸¹

Topçu'ya göre toplum içinde dinin yaptığı iş, ruhlar için kuvvet kaynağı olmaktır. Dolayısıyla din, insana bilgi kaynağı değil kuvvet kaynağıdır.⁶⁸² Ruhu kuvvetli insan, ahlaklı insandır. Dinin de olumsuzladığı, terbiyesini amaçladığı kin, zulüm, kıskançlık ve düşmanlık duyguları ruhun kuvvetsizliğinden doğmaktadır.⁶⁸³

İslam bir din olarak ahlakilikte nasıl bir yol tayin etmekte, hangi ilkelere sahip bulunmaktadır? Topçu'ya göre İslam ahlakı, tarihsel Çin'in Tao inancında ruhla tabiatı kucaklaştıran ahlak idealini, Spinoza'nın kemal ahlakı ile Kant'ın ödev anlayışını, Pascal'ın merhameti ile Bergson'un sezgisini içerisinde barındıran, peygamberin vahyinden fıskıran ilahi davadır. Kur'an'ın insanlara ulaştırdığı rahmet, insanı öyle kendisine getiricidir ki insan binbir vecd ile, şevk ile kavuştuğu bu vuslatla kendisini fersah fersah geçmekte, sonsuzluğun son durağı olan selamet menzilinde sevinçle murada ermektedir.⁶⁸⁴ Yani Topçu, İslam ahlakını diğer bazı dinler ve felsefi sistemler ile ilişkilendirerek onların ilkelerini içerisinde barındırdığını belirtmektedir.

⁶⁸⁰ Topçu, A, s. 33.

⁶⁸¹ Topçu, A, s. 32.

⁶⁸² Topçu, A, s. 33.

⁶⁸³ Topçu, A, s. 35.

⁶⁸⁴ Topçu, *II*, s. 91, 92.

Topçu'ya göre Eflatun'da⁶⁸⁵ hayr (iyi) idesi olarak, Hristiyanlıkta merhametin ilahiliği ile aşka ulaşarak tanımlanan ahlak ideali, Kuran'da ahlaki kemal olarak insanı bütünlemiştir. İnsan, Kur'an'daki bu ahlak ideali ile tamam olmuştur.⁶⁸⁶

Topçu'ya göre asıl ahlak kahramanları peygamberler ve velilerdir. Bir de bunları takip eden ahlak aşıkları, ahlaklılığın iradesine sahip olanlardır. Yine onlar ölmekten önce ölmesini bilen insanlardır.⁶⁸⁷ Bu büyük insanların ahlak iradesi daima toplumda ahlakı istemeyenlerin iradeleriyle çarpışmıştır. Büyük ruhlar da halkın ruhunu boğan gafletleyle çarpışarak halkın iradesi olmak istemişlerdir. Nitekim Hz. Musa, Hz. İsa ve yine Hz. Peygamber, içinde yaşadığı halk kitlesiyle mücadele etmişlerdir. Sokrates de Atinalılar tarafından idam edilmiştir.⁶⁸⁸ Hz. Ömer de yine halkın hançeriyle şehit düşmüştür. Hallac'ı da kendileri için dua ettiği halk şehit etmiştir. Yine Topçu, Gandi'yi de halkın öldürdüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla Topçu'ya göre insanlık tarihi, bir tarafta insanlara daima büyük hazlar sunan mutluluk sultanları ile öbür tarafta ruhunu kurtarmak istedikleri halkın eliyle şehit edilen fazilet kahramanlarıyla doludur. Çünkü Topçu'ya göre halk fazileti değil mutluluğu istemektedir.⁶⁸⁹

Burada Topçu'nun mutluluk yani mutluluk ile fazilet yani erdem arasında bir ayırım yaptığı göze çarpmaktadır. Buna göre mutluluk hazla ilişkilendirilirken fazilet yani erdem de ruhun mutluluğuna götürmektedir.⁶⁹⁰ Topçu'ya göre ahlak prensipleri dinin vahiy olunan esaslarından çıkarılmalıdır. Çünkü insanlığın ahlak tarihi dinlerin tarihidir. Topçu, bu prensiplerin zorunlulukları akıl yoluyla ispata muhtaç olmayan üstün hakikatler olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹¹ İslam ahlakında görülen prensipler ise şu şekilde sıralanmaktadır:

3.5.3.1. Aşk

Topçu'ya göre ahlak, İslam dininin özü, esası, bizzat kendisidir. Müslüman olmak ise İslam ahlakına sahip olmak, onu kendinde yaşatmak demektir. Ona göre, Kur'an'da en büyük yer tutan mesele ahlaktır. Topçu'ya göre İslam ahlakında nasslardan ve kurallardan hareket

⁶⁸⁵ Topçu, burada Platon yerine Eflatun ismini kullandığı için, biz de Eflatun ismini kullanmayı tercih ettik.

⁶⁸⁶ Topçu, *İİ*, s. 92

⁶⁸⁷ Yine burada tasavvuf literatüründe meşhur olan ancak Hz. Peygamber'den aktarıldığı sabit olmayan "ölmeden önce ölünüz" hadisini hatırlamakta fayda var. Bkz. Ali el-Kari, *el-Esraru'l-Merfua fi'l-Ahbari'l-Mevzua*, s. 348.

⁶⁸⁸ Topçu, *İİ*, s. 94.

⁶⁸⁹ Topçu, *İİ*, s. 95.

⁶⁹⁰ Burada, aynı düşünceleri andıran İsmet Özel'in şu ifadelerini zikretmenin daha açıklayıcı olacağını düşünüyoruz: "Saadet arıyorsan, bu parayla olur. Yani "saadet" arıyorsan! Çünkü insan bu dünyaya mesut olmak üzere gelmemiştir. İnsan bu dünyaya Allah'ın kulu olarak ve bu kulluğu yerine getirmek üzere gelmiştir. Sadece insan değil, yani Kur'an'dan öğrendiğimiz şey şu: Allah bütün kâinatı ona kulluk etsinler diye yarattı. Dolayısıyla bizim dünyaya geliş sebebimiz kulluktur, kulluğumuzu yerine getirmektir. Yani bir görevle, bir vazifeyle geliyoruz dünyaya, mesut olmaya gelmiyoruz. Ben yıllardır diyorum ki saman bulan inek mesuttur. Yani siz ineğe samanı yedirirsiniz o onları yer ondan sonra geviş getirir sonra öyle ayakta durur siz de onu böyle güzel güzel sağarsınız. Bundan da zevk alır. Yani saadet ineklik gibi bir şeydir." Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=mGjHF887mE> (29.07.2020)

⁶⁹¹ Topçu, *İİ*, s. 96.

edilmemiş, olaylar üzerine kurallar ve ilkeler konulmuştur. Bu anlamda Topçu, vahyin gelmesine sebep olan ilk hareketin Hz. Peygamber'in ruhunda kaynayan aşk olduğunu belirtmektedir. Hira dağında ilk vahyi karşılayan aşk, daha sonra Hz. Peygamber'in ruhunu miraca, ilahi huzura çıkarmıştır.

“Aşk, konusu olan varlığı kutsallaştırırcasına gözlerimizde yükseltiyor. Sonra alemi o büyüklükle dolduruyor, onu bütün alem yapıyor. Tek varlık o oluyor.”⁶⁹² Topçu, aşkın, nesnesi karşısında ruhun eğilişinin hürmet halini doğurduğunu belirtmektedir.⁶⁹³ Hürmet prensibine birazdan geçeceğiz ancak burada bir parantez açmak durumundayız:

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Topçu, Hz. Peygamber'in kişisel uğraşı sonucu vahye muhatap olduğunu düşünüyor gibi görünmektedir. *İsyân Ahlakı*'nı açıklarken orada da Topçu'nun İslam ile mistiklik arasındaki benzerliklerine ve Hz. Peygamber'in mistik bir yaşam sürdüğünü ifade ettiğini belirtmiştik. Burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Klasik İslam geleneğinde peygamberliğin vehbî olduğu anlayışı hakimdir. Yani hiçbir peygamber kişisel uğraşı sonucu peygamberliğe mazhar olmamıştır. Peygamberi Allah seçmektedir. Şimdi Topçu'nun anlayışıyla düşünecek olursak burada Hz. Peygamber'in özellikle Hira vurgusuyla birlikte çileci bir yaşam sürdüğü, bununla birlikte aşk ile de vahyin kendisine geldiği sonucu çıkmaktadır. Yine Topçu'nun dini, mistiklik merkezine oturtması da bu çıkarsamayı kuvvetlendirmektedir. Topçu, mistiklik vurgusunu, uzak doğu dinlerine de kısmen değinmekle birlikte genelde Hristiyanlık ve İslam üzerinden yapmaktadır. Acaba Topçu'nun bu yaklaşımı, mistikliği merkeze alarak ilahi dinleri birbirine yaklaştırma çabası olarak gözükebilir mi? Nitekim Topçu'nun dini çoğulculuğu andıran bazı ifadeleri de bulunmaktadır: “İnsanlar akıl ile hareket ettikleri zaman, her biri kendi dininin hak din olduğunu, başka dinlerin yalan olduğunu söylerler. Her biri kendi ümmetini cennete, başka ümmetleri cehenneme gönderirler.”⁶⁹⁴ Topçu'ya göre insanların bu tarz düşünceleri gülünçtür ve aklın marifetleridir. “Akıl, dinleri belirli karakterleri ile birbirinden ayırır ve birbirlerine karşı koyar.”⁶⁹⁵ O, bütün insanların Allah'ın kulu olduğunu, imanı kapalı bir daire içerisine hapsedmemek gerektiğini, hiçbir toplumun Allah'ın rahmetini kendisine hasredemeyeceğini ifade etmektedir. Bu anlayışın Hallac'ı, Nesimi'yi, Şeyh-i Ekber'i zulümle katleden anlayış olduğunu da belirtmektedir.⁶⁹⁶ Topçu'ya göre bu dar anlayışın dışına çıkabilmek aşk ile mümkündür. Topçu bunu Mevlâna örneği ile açıklamaktadır: Topçu, hak noktasında bütün dinleri birleştirmenin sırrına vakıf olan gerçek insan Mevlana'yı bütün insanlık aleminde büyük yapan şeyin, onun “ben yetmiş üç dinle

⁶⁹² Topçu, *İİ*, s. 96.

⁶⁹³ Topçu, *İİ*, s. 97.

⁶⁹⁴ Topçu, *İİ*, s. 162.

⁶⁹⁵ Topçu, *İİ*, s. 162.

⁶⁹⁶ Topçu, *İİ*, s. 162.

beraberim” sözünün işaret ettiği derin anlayışında olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁷ Yine bu anlayış Topçu’ya göre, birazdan açıklayacağımız İslam’ın hürmet prensibi gereği insanlara hürmetten kaynaklanmaktadır.⁶⁹⁸

Biz, mistiklik konusunda şu an derin vukufiyetimiz olmadığı için bu sorulara herhangi bir cevap vermeye kendimizi muktedir görmüyoruz. Ancak bu soruların önemli olduğunu, cevabının da dikkatli bir dinler tarihi ve antropoloji çalışmalarıyla birlikte mistiklik ile din ilişkisinin ve mistikliğin asıl kaynağının araştırılmasıyla mümkün olacağını düşünüyoruz.

3.5.3.2. Hürmet

Topçu’ya göre mutlak varlıktan bütün eşyaya ve kâinata sıçrayan aşkımız her sahada sevgi olmaktadır. O, bu sevginin dünyayı cennet yapmaya ve hayatı değerli kılmaya kâfi olduğunu ifade etmektedir. Böylece her varlığa çevrilen sevgi, hürmet duygusunu doğurmaktadır. Hürmet, kulun Allah karşısındaki durumunun tam ifadesidir. Yani ona göre Allah korkusu tam ve gerçek hürmetten başka bir şey değildir. İbadetler de Allah’a olan hürmetin ifadesidir.⁶⁹⁹ Topçu’ya göre hürmet, dinin esasıdır. Yine o, milliyetçiliğimizin esasının da hürmet duygusunun olması gerektiğini böylece birbirimize sınımsız sarılabileceğimizi belirtmektedir. O evvela Kur’an’a hürmet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Daha sonra ilme, daha sonra insana hürmet edilmelidir.⁷⁰⁰

3.5.3.3. Merhamet

Topçu, hürmetin benliğimizden taşarak aleme yayılan bir hal olunca, her şeyin, her varlığın ve özellikle her insan ruhunun nefsimizden daha fazla sevilmesi demek olan merhameti doğurduğunu ifade etmektedir. Topçu’ya göre merhamet zayıfa, fakire ve sefile acımak değildir. Bunlar küçük ruhların kötürüm merhametidir. Asıl merhamet, gururlu, kuvvetli ve devletli bir adama acıma halinde samimi olarak yaşanandır. Bir zulüm karşısında mazlumdaki ziyade zalimin vicdanına, bir sultanın saltanatına esir olan ruhuna, haksızlık rejimi olan kapitalist sistemde fakirlerden önce zenginlerin rezil olan ruhuna acımadır. Ama en asıl merhamet bunların da üzerinde bulunandır: En yüce merhamet, alemdeki sefaletin, büyük bir gözle yüksekte seyredilmesi gibidir. Topçu onu, bütün varlıklara külli irade ile uzanamayışın, bütün sefaletleri kemale ulaştıramayışın yalvaran azabı olarak tanımlamaktadır. En yüce

⁶⁹⁷ Topçu, *İİ*, s. 163.

⁶⁹⁸ Topçu, *İİ*, s. 100.

⁶⁹⁹ Topçu, *İİ*, s. 98.

⁷⁰⁰ Topçu, hürmet hakkındaki diğer açıklamaları için bkz. Topçu, *İİ*, s. 99, 100.

merhamet ümitsizlikle birlikte barınamaz, ümitleyken ise bitmeyen dua, Allah’a uzanan ibadet, aleme ve insanlara çevrilen gayret, feragat ve hareket haline girmektedir.⁷⁰¹

Görüldüğü gibi merhamet, evrensel sorumluluğu, *İsyan Ahlakı*’nda açıklamış olduğumuz sorumluluk iradesini doğurmakta, bu sorumlulukla birlikte hareket ortaya çıkmaktadır. Yani hareketin kaynağı Topçu’ya göre merhamet olmaktadır. *Topçu İsyan Ahlakı*’nda bunu Pascal’a atfen açıklamıştı. Burada ise İslam’ın evrensel merhamet vurgusuna dikkat çekmektedir. Yine İslam ahlakının merhamet prensibini açıklarken de Pascal’a atıf yapmaktadır: “Pascal, değerleri bakımından ruhları bedenlerden, merhameti ruhlardan ve her şeyden üstün tutmak suretiyle, insanın kendisini sonsuz olarak geçen kendi cevherinin merhamet olduğunu söylüyordu.”⁷⁰²

Dolayısıyla Topçu’ya göre de insanın cevheri sorumluluk ve hareketi doğuran merhamettir. Bu cevheri kaybeden insan, kendini yitirmiştir. Merhametin yitirildiği yerde ise zulüm ayaklanır: İnsan kendisini yani cevherini yani merhameti kaybettikten sonra acaba var mıdır?⁷⁰³

Merhamet sorumluluğunun/mesuliyetinin nasıl doğduğunu Topçu şu şekilde açıklamaktadır:

“Merhamet, kendi ateşini eriten kızgın demir gibi içimizde bir mukaddes azabı yaratıyor. Kendimizden çıkıp, başkalarına ve bütün aleme yayılma ihtiyacı duyuyoruz. Bir ihtiyaç tekrarlandıkça bir ihtiras, yenilmez bir ideal halini alıyor. Alemin kemalsizliğini gidermek, insanların sefaletlerine uzanmak ve deva uzatmak için, hatta varlığımızı bile yetmez bulan bir ilahi görevlenme duyuyoruz. Buna içten gelen mesuliyet duygusu denir. Bu mesuliyet, ihtiras ve hareket haline gelmiş bir merhamet, zekaya sahip ve aleme yaygın, evrensel şuur olmuş bir merhamettir. Mesuliyetsiz ve merhametsiz harekette alem benim varlığım için vasıttan ibaret olduğu halde, merhamet kaynağından fışkıran mesuliyet hareketinde ben, vasıttan başka bir şey değilim, alem gayedir. İnsan alemin hizmetindedir.”⁷⁰⁴

Topçu, merhametimizin zulümle karşılaşmasından isyanın doğduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber’in henüz Mekke’de başlayan mücadeleleri ve İslam’da kabul olunan cihat, aşkı ezmeye çalışan nefislere karşı yükseltelen bir isyandır. Topçu’ya göre ancak isyan, aşk ile merhametimizi ezerek mahkûm edici kuvvetlere karşı olursa ahlak hareketidir; nefsin şahlanmasına karşı gelmek şartıyla meşru ve insanidir; sonsuzluk yolunu tıkayan, bütünü yok eden bireysel hırs ve iradelerin karşısına dikildiği ve hepsinde de ilahi merhamet kaynağından hayat aldığı taktirde ahlaki harekettir. Yine Topçu, isyanın, ahlaki vasfını kaybetmemek için

⁷⁰¹ Topçu, *İİ*, s. 101.

⁷⁰² Topçu, *İİ*, s. 101, 102.

⁷⁰³ Topçu, *İİ*, s. 102.

⁷⁰⁴ Topçu, *İİ*, s. 102.

hareketinin her anında ilahi merhamete bağlılığını muhafaza etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Eğer ki bu anlamda merhamet, toplumsal düzen içinde objektif bir ortak ölçü haline gelirse adalet halini alacaktır.⁷⁰⁵

3.5.3.4. Hizmet

Hizmet prensibini, Topçu'nun yaptığı gibi doğrudan Abdulaziz Bekkine'nin sözlerini aktararak açıklığa kavuşturmak onun bu konudakini düşüncelerini anlamak açısından daha faydalı olacaktır. Abdu'l-Aziz Bekkine, Topçu'nun maneviyat arayışı sırasında arkadaşı Sırrı Tüzeer vasıtasıyla tanıştığı, tasavvufu yaşam biçimi haline getirmiş bir mürşittir. Topçu, maneviyat arayışı sırasında arkadaşları tarafından bir çok kişiyle tanışmış ancak aradığını onlarda bulamadığını belirtmiştir. Tanıştıkları arasında ilmi birikimi, akli seviyesi Topçu'yu hayran bırakacak kadar yüksek seviyede olan kişiler olmakla birlikte, Topçu'nun aradığının ilim değil maneviyat ve kalp olması hasebiyle Topçu arayışını Abdulaziz Bekkine'yi bulana kadar devam ettirmek durumunda kalmıştır. Topçu, dini bilgi ve tasavvufi bilgi açısından da Aziz Efendi'den oldukça etkilenmiştir. Hatta Emin Işık'ın Aziz Efendi'nin sözlerinden olarak zikrettiği “Hakk’a kulluğunu idrak eden kimseye, halka hizmet borç olur” ve “Dindarlık üç boyutludur: Hürmet, merhamet ve hizmettir” sözleri ile Topçu'nun İslam Ahlakı'nın prensipleri olarak zikrettiği hürmet, merhamet ve hizmet ilkeleri arasında ciddi benzerlik göze çarpmaktadır. Ayrıca Topçu'nun “onu tanımasaydım Peygamberimi anlayamayacaktım” sözü de Aziz Efendi'den ne kadar etkilendiğinin göstergelerinden biridir. Bu bağlamda Topçu'nun, hizmet prensibini Aziz Efendi'ye referansla açıklaması da oldukça manidardır.⁷⁰⁶

“Her şeyde olduğu gibi Hakka kulluğu da bir şekli ve sureti, bir de ruhu ve manası vardır. Hakka kulluğun ruhu ve manası, kendisine layık olan mevkiini teslim ettirebilecek derecede Hakkı tanımaktır ki buna iman deriz. Şekil ve suretine gelince; o da Hakkın emrine uyarak, kendisi de dahil olmak üzere bütün halkına hizmet etmekten ibarettir ki buna da ubudiyet ya da ibadet deriz. Hakikatte Hakkın çehresi bize kendi çehremizden daha yakın ve daha ayandır. Onu biz olanca açıklığı ile göremiyorsak bunun, bizim görüşümüzün lüzumu kadar aydınlanmadığından ileri geldiğini bilmeli ve kabul etmeliyiz. Ve bu kusurumuzdan meyus da olamayız. Çünkü, Cenabı Hak bu eksikimizi doldurmak için hizmet ve ibadeti bize vesile kılmıştır. Biz hizmet ve ibadetle Hakkın nuruna, hakikat güneşine kavuşabilir ve ona karşı icap eden kulluk ve hizmet borcumuzu da layıkıyla anlamış olabiliriz. Hülâsa Hakka kulluk için halka hizmet yol olduğu gibi, Hakkı bilen için de halka hizmet borç olmuştur.”⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ Topçu, *İİ*, s. 105.

⁷⁰⁶ Emin Işık, *Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Rüyası*, Dergâh Yay. İstanbul, 2019, s. 97-120.

⁷⁰⁷ Topçu, *İİ*, s. 108.

Netice itibariyle Topçu, Kur'an ile tanıtılan İslam ahlakının üç prensibi olduğunu ifade etmektedir: Hürmet, merhamet, hizmet. Ancak biz aşkı da ekleyerek dört ilke olarak açıkladık. Bunu, aşk, sevgi, hürmet, merhamet, sorumluluk, hareket ve hizmet şeklinde de başlıklandırarak açıklayabilirdik. Ama dört başlık altında yedi esas şeklinde açıklamış bulunduk. Bu şekilde Topçu'nun İslam ahlakı anlayışının isyan ahlakı ile bağlantıları oldukça net görünmektedir. Böylece Nurettin Topçu'nun İslam ahlakı anlayışı ile isyan ahlakı anlayışı arasında bir ayırım yapmanın da mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır. Çünkü görüldüğü gibi Topçu belli bir din anlayışı geliştirmiş ve İslam ahlakının özünü isyan ahlakı olarak yorumlayarak ortaya çıkarmaya çalışmıştır. İslam ahlakının özü olarak açıkladığı ilkelere baktığımız zaman -hürmet, merhamet, hizmet- bunların aynı zamanda isyan ahlakının da merkezinde olduğunu görürüz. Özellikle merhamet ilkesi evrensel merhamet ve sorumluluk iradesi anlayışıyla birlikte isyan ahlakının en temel esaslarındandır. O zaman şu denilebilir mi?: Topçu, doktora tezini yazdığı sıralarda belli bir İslam ahlakı tasavvuruna sahipti ve bu tasavvura binaen *İsyan Ahlakı*'nı bu temeller üzerine inşa etmiştir? Bize bu sorunun cevabı olumlu olarak gözükmemektedir. Velhasıl kelam, Topçu son olarak İslam ahlakı hakkında şunları dile getirmektedir: “Esasen ahlak birdir. İlk dinle insanlığa sunulmuştur. İslam dininde kemaline ulaşmıştır. Felsefe tarihi içinde birçok ahlak sistemleri ortaya koyulmuştur. Lakin İslam dininin insanlığa ilahi hediyesi olan ahlak, yeryüzünde hiçbir şekilde eşi gösterilmeyecek büyüklüktedir.”⁷⁰⁸

3.5.4. İslam/İsyan Ahlakından “Kutsal Cihat”a

Topçu, İslam ahlakını incelediği yazısının son satırlarında “cihat”tan bahsetmektedir. Yine *İsyan Ahlakı*'nda da Topçu, sık sık Anadolu'dan ve Anadolu'daki buhrandan bahsetmekte, bununla birlikte “kutsal cihat” anlayışı geliştirmektedir. Bu bölümde Topçu'nun kutsal cihat anlayışına değineceğiz.

İsyan Ahlakı'nı açıklarken de değinildiği gibi Topçu'ya göre İslam medeniyetinin ve Anadolu'nun geri kalmasının sebebi hicri dördüncü asrında Hallac'la kendini ciddi olarak göstermiş olan İslam mistik geleneğinin zamanla terk edilmiş olmasıdır. Topçu Louis Massignon'ı tanık göstererek buna şu şekilde dikkat çekmektedir:

“İslamiyatçı Louis Massignon'un ifadesiyle, “ictimai çöküntünün içerideki görüntüleri hicretin dördüncü asrında kendini göstermeye başlıyor ve bunun asırdan asıra şiddetini arttırması, her türlü askeri ve iktisadi olaylardan ziyade daha derin tabakalarda müslüman cemaatinin bütünlüğünün zamanımızdaki bozuluşunun gerçek sebebi olmuştur. Vaktiyle bu cemaatin selameti uğrunda, ilk safta çile dolduranlarla

⁷⁰⁸ Topçu, *II*, s. 109.

mutasavvıflar bulunan ilk müslüman müminler, bir olan Allah'ın adıyla, yalnız sınırlarda değil, hem de devlet merkezinde, yalnız kafirler arasında değil, aynı zamanda kendi kalplerinin derinliğinde, Hasan İbni Vasi, Atebe ve Şakik, İbni Hanbel ve Hallac mukaddes cihat ilan ederek çarpışmışlar ve ıstırap çekmişlerdi.”⁷⁰⁹

Topçu, Louis Massignon'dan yaptığı alıntıdaki “kutsal cihat” tezini devam ettirmektedir. O, Anadolu'ya yerleşen Türk'ün bu kurtuluş cihadını tekrar eline aldığını ve İslam'ın ruh ve ahlak sahasındaki rönesansını Mevlana'ların, Yunus Emre'lerin Hacı Bayram'ların ve İbrahim Hakkı'ların himmetiyle, onların hareket halindeki ruhaniyetlerini bu topraklara serptiğini ifade etmektedir. Böylece büyük ruhun büyük millet yarattığını, büyük milletin de ulu devlette muradına erdiğini belirtmektedir. Topçu'ya göre yeniden o ulu devlette yaşayabilmek için aynı ruha sahip bir millet haline gelmek zorundayız. Batılılaşma denilen hastalıktan kurtulmalı ve İslam güneşinin ışığında birleşmeliyiz.⁷¹⁰

Topçu'ya göre doğacak olan İslam, Hz. Peygamber ve ashap devrinin aşk ile rahmeti kendinde birleştiren ve ruhların derinlerinde açılan cihat dinidir. Topçu, bugün İslam'ın kurtuluşunun, ruhlardaki cihadı Peygamber'inin dili ile değerlendiren, maddeye bağlı esaret tanımayıp tertemiz ruh hayatını yaşatabilen Allah idealcilerinin hayat sahnesine çıkarılması ile mümkün olacağını düşünmektedir.⁷¹¹

Yine Topçu *İsyan Ahlakı*'nda Mistik İman bölümünde Dini İman'ı incelerken de yukarıda zikredilen, Massignon'dan yaptığı alıntıyı yapmakta⁷¹² ve kutsal cihat anlayışına değinmektedir. Buna göre Topçu, İslam'da Hz. Muhammed'den Hallac'a kadar üç asırlık bir mistikler kolunun uzandığını, bunların yalnızca Kur'an vahyinden hayat alarak yaşatıcı kuvvetlerini, hicretin üçüncü asrıdan sonra gelen mistiklere ve özellikle de Anadolu mutasavvıflarına aşılarnış olduklarını ifade etmektedir. Yine Topçu'ya göre, Anadolu halkı içerisinde hatta toplumun aşağı sınıfları arasına kadar yayılan sistemlerinin adaleti, bu milletin kudretini içeriden kemirenlerin düşmanlığı karşısında onu asırlarca muhafaza edebilmiştir. O, tasavvufun gelenekleri ve onun birleştirici kuvvetinin, Anadolu tarihinin yorulmak ve yıkılmak bilmez sürekliliğinin sebebi olduğunu ifade etmektedir.⁷¹³

Topçu, İslam birliğinin bozulması ve İslam aleminin çökmesinin, çile dolduruculara mahsus olan bu mücadeleden, bu ruh anlayışından vazgeçmekle başladığını *İsyan Ahlakı*'nda da belirtmektedir. İşte bu mukaddes cihat, Topçu'ya göre Anadolu çocuğunun vicdanıyla tarihini, içerisine gömülmüş bulunduğu çukurdan kurtarabilecek olan yegâne çaredir. Topçu,

⁷⁰⁹ Topçu, *İİ*, s. 112.

⁷¹⁰ Topçu, *İİ*, s. 112.

⁷¹¹ Topçu, *İİ*, s. 113.

⁷¹² Topçu, *İA*, s. 172.

⁷¹³ Topçu, *İA*, s. 170, 171.

bu kuvvetin, bireylerde benliğin bilincini ve tarihinin sorumluluk yüklerini doğuracağını düşünmektedir. Böylelikle diyor Topçu, gerilemiş veya duraklamış olan bu medeniyetin bütün buhranları dinin mistik hareketinin sonsuz feyzi içerisinde halledilmiş olacaktır.⁷¹⁴

3.6. İsyân Ahlakından Anadolu Sosyalizmine: Topçu'nun Devleti

Belirtildiği gibi Topçu'nun ahlak anlayışında mesuliyet/sorumluluk iradesi önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlayışıyla Topçu, insanı kendisine, çevresine, toplumuna, milletine, tarihine ve atalarına karşı sorumlu tutmaktadır. Yani insanın dünyaya gelmesi boşu boşuna değildir. İnsanın hem kendisinin Allah'la bağlantılı olmasını hem de diğer insanların Allah'la bağlantılı yaşayabilmesini sağlayacak bir ortamın tesis edilmesi insanın sorumluluğundadır. Öyleyse devletin de bir sorumluluğu olması gerekmekte, devletin sahibi Allah'ın emriyle millet mesuliyetini üzerine almış kimse olmalıdır. Eğer iktidar sahipleri tarafından böyle bir sorumluluk edinilmemişse, devletin şekli ne olursa olsun millet sahipsiz demektir.⁷¹⁵

Burası Topçu'yla Ülken'in ayrıştığı en önemli noktalardan birisidir. Topçu'nun insan anlayışı daha çok İslam inancının belirlediği çerçevede gelişirken Ülken'in insan anlayışı ise daha çok pozitif bilimlerin beslenen bilgiler ışığında oluşturulmuş bir insan anlayışıdır. Topçu insana ve devlete din merkezli bir sorumluluk yüklemektedirken Ülken'de ise böyle bir tutum görülmemekte, bilim merkezli ve hümanist bir çerçevede şekillenmiş insan ve devlet tasavvuru kendini belli etmektedir.

Topçu, din ile ahlak meselelerini birbirinden ayırmadığı gibi din ile devlet ve ahlak ile devlet meselelerini de birbirinden ayırmamaktadır. Devletin sahip olduğu sorumluluğun neticesinde ortaya çıkan devlet iradesi, kâinatı yaratan Allah'la kurulan bir irtibat iradesidir. Devlet de insan gibi bir şahsiyet ve ruhtur. Bu haliyle devlet, yeryüzünde Allah'ın iradesini temsil etmektedir. Topçu, bunu Hallac'ın topluma karşı söylediği “Ene'l Hakk” ifadesiyle örneklendirmektedir. Hallac'ın bu hareketi toplum karşısında devlet iradesinin bir timsalidir. Çokluğa karşı birliğin bu haykırışı, sorumluluk sahibi ruhların Allah'a yaklaşmasına ve “Ene'l Hakk” sırrını çözmelerine bir vasıta olmaktadır. İşte “devlet mistiği” denilen hal de bu kulların selamet davası içinde kendisini kaybetme halidir.⁷¹⁶ Böylece devlet, kulları Allah'a yaklaştıran, Allah'ın hakimiyetini yeryüzünde sağlamaya çalışan, sorumluluk sahibi bir teşekkül olarak gözükmektedir.

Topçu, devletin üç ana unsurunun olduğunu belirtmektedir. Bunlar millet, vatan ve hakimiyettir. Devlet, millet varlığının ruhu ve millet iradesinin gözüktüğü yerdir. Topçu'ya

⁷¹⁴ Topçu, *İA*, s. 172.

⁷¹⁵ Topçu, *AN*, s. 25.

⁷¹⁶ Topçu, *AN*, s. 27.

göre hakimiyet veya otorite, dışta hiçbir devlete bağlı olmamak; içte ise emniyet ve asayiş sağlanmış olmaktır. Devlet bunu sağlayabilmek için kuvvet sahibi olmalıdır. Kuvvetini iyiden ve ahlaki olandan yana kullanan devlet faziletli, tersi ise kötü ve yıkılması gereken devlettir. Buna göre Topçu, iyi ve namuslu bir devletin gayesinin, yaşattığı iradeyi gayelerin gayesi olan Allah'a ulaştırma olduğunu ifade etmektedir. Yine Topçu'ya göre devleti yaratan kuvvet, insandaki iradedir. O irade ki insanın ruhunda harekete başlamış, milleti oluşturmuş ve devleti meydana getirmiştir. İnsan, millet ve devlet arasındaki bu irade bağlantısı varlığını korudukça insan, milletini ve devletini sahiplenir ve aşk ile ibadet ruhuyla uğruna fedakarlıklar yapar. Böylece Topçu'ya göre Allah'a yol açılmış olur. Bu açıdan devletin, bireylerle Allah arasında bir bağ, kurulmuş bir köprü vazifesi görmesi gerekmektedir.⁷¹⁷

Yine devleti devlet yapan ve devletin hakiki manada devlet olarak kalmasını sağlayacak en önemli şeylerden biri de sorumluluktur. Hatta Topçu, devleti idare edenlere devletli adam değil de mesul insan demenin daha doğru olduğunu belirtmektedir.⁷¹⁸ Devletteki düzeni sağlayan da yine milletteki ve devleti yönetenlerdeki sorumluluk iradesidir. Topçu'ya göre mektepte ve mabette, belediye dairesinde ve ticarethanede, orduda ve ailede, topluma ait sorumluluğun bireylere çevrildiği her yerde devlet vardır. Devleti öğretmen okulda, imam mihrapta, tüccar pazarda, asker nöbet yerinde aramalıdır.⁷¹⁹ Her memur, her vatandaş geçmişine ve milletin değerlerine bağlı olarak bu sorumluluğu üzerinde taşıyarak davranırsa orada bireysel menfaat yerine devlet menfaati amaç olur ve devlet, yeryüzündeki gayesini yani Allah'ın iradesini gerçekleştirme vazifesini layıkıyla yerine getirir.

İsyan Ahlakı'nın önemli bir dayanağı olan sorumluluk meselesini Topçu, devlete, topluma, her vatandaşa yükleyerek siyaset düşüncesinin temelinde yeniden ele almaktadır. Burada Topçu'nun ahlak anlayışıyla devlet veya siyaset anlayışı arasındaki bu temel ortak dayanak gözden kaçırılmamalıdır.

Topçu'da sorumluluk meselesi devletin yönetim sistemine de uzanmaktadır. *İsyan Ahlakı*'nı açıklarken merhamet ile sorumluluk arasındaki ilişkiye ve sorumluluğun evrensel olarak hareket ve ihtiras haline gelmiş bir merhametten doğduğunu belirtmiştik. Topçu'ya göre adaletin temelini sağlayacak olan da işte bu şekilde anlaşılan bir merhamet idealidir. Topçu'ya göre devlet merhameti ve en geniş sorumluluk duygusunu yaratmalıdır. Bunu en iyi yapabilen devlet biçimi de mutlakiyet ve oligarşidir.⁷²⁰

⁷¹⁷ Nurettin Topçu, *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi*, Dergâh yay. İstanbul, 2016, s. 50-53. (Esere bundan sonra İD şeklinde atıf yapılacaktır.) Topçu'nun "Yarınki Türkiye"sine dair geniş bir çalışma için bkz. Lütfi Bergen, "Nurettin Topçu'nun Yarınki Türkiye'si", *Nurettin Topçu Sempozyumu*, Erzurum, 2016, s. 229-319.

⁷¹⁸ Topçu, *İD*, s. 59.

⁷¹⁹ Topçu, *İD*, s. 54.

⁷²⁰ Topçu, *İA*, s. 104.

Yine Topçu, 1950, 1960 ve 1961 yıllarında yayınladığı bir yazısında faşizm ile ilgili şunları söylemektedir:

“Faşizm, ekonomik insan tanımıyor. Ona göre insan, ahlaki, dini, harpçi ve siyasi bir varlıktır. Millet ise muayyen bir zamanda bir cemiyet içinde birlikte yaşayan fertlerin bütünü değildir, cemiyetin geçmiş, gelecek ve bugünkü nesillerini kucaklayan ideal bir varlıktır. Maziden gelip istikbale akmakta olan bir nehir gibidir. Faşist devlet, yeryüzünde ilahi iradenin gerçekleşmesidir ve kendiliğinden ahlakidir. Otorite ideal olan milli irade tarafından istenilmiştir. Ve bu istekle milli irade Allah’a bağlanmaktadır. İlahi iradenin tecellisi olan faşist devlet, milletin bütün unsurlarını birleştirici, ictimai çalışmaların hepsini eline alıcı ve en sağlam nizama ulaşmak gayesinde olan cemiyet üzerinde en kuvvetli otoriteyi kullanıcısıdır.”⁷²¹

Topçu bu satırlardan sonra Hegel’e atıf yapmaktadır. Hegel’e atıf yapmasının sebebi başka bir yazısında ondan yaptığı bir alıntıyla kendini belli etmektedir: “Hegel, ‘Devlet, ilahi iradenin yeryüzünde gözükmesidir’ demişti.”⁷²²

Topçu’nun bu otoriter devleti nasıldır, ne gibi niteliklere haizdir? Bu soruyu cevaplandırmadan önce Topçu, yaşadığı dönemdeki toplumdaki düzenden, devlet anlayışından oldukça şikayetçi olduğunu ve özellikle Anadolu’nun bir buhran içerisinde olduğunu, dış güçler tarafından Anadolu milletinin sömürülüp, niteliğinin değiştirilmeye çalışıldığını sık sık muhtelif eserlerinde zikrettiğini belirtmeliyiz. Bunun başlıca örneğini *İsyan Ahlakı*’nda görmekteyiz. Buna göre Topçu, Anadolu çocuklarını istismar etmek için Balkanlar’dan gelen Slavların, Anadolu çocuklarının vicdanlarını köreltmeye ve memleketleri ve tarihleri karşısındaki sorumluluk bilinçlerini yok etmeye çalışmakla işe başladıklarını ifade etmektedir.⁷²³ Dolayısıyla Anadolu medeniyeti son asırlarda bir buhran içerisinde, tehdit altında ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu yıkılma özellikle toplumda milliyet, tarih ve sorumluluk bilincinin ortadan kaldırılmaya çalışılmasıyla. Bu çözülüşün karşısında Nurettin Topçu’nun bir ideal devlet ve yönetim tasavvuru vardır: “Müslüman Türk’ün devlet telakkisi, Müslüman Anadolu’nun sosyalizmidir.”⁷²⁴

Topçu, hakiki manada Türk milletinin tarihini Türklerin Anadolu’ya göçüp yerleşmesiyle başlatmaktadır. Ona göre Türkler için dönüm noktası İslam’dır. Malazgirt’le birlikte Anadolu’da Türk İslam medeniyeti teşekkül edebilmiştir. Aynı zamanda Anadolu’da yerleşen ve teşekkül eden bu medeniyetin ana damarlarından birisi de tasavvufur. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Topçu sık sık Hallac örneğini vererek onun sahip olduğu ve Anadolu’da Türklerin yerleşmesini, gönülleri fethetmesini sağlayan mistik tasavvuf anlayışına yeniden

⁷²¹ Topçu, *AN*, s. 261.

⁷²² Topçu, *İD*, s. 50.

⁷²³ Topçu, *İA*, s. 101.

⁷²⁴ Topçu, *AN*, s. 28.

sahip olmamızın gerekliliğine değinerek merhamet ve sorumlulukla kutsal cihada dönmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla mistik İslam anlayışı yani tasavvuf, Anadolu Türk'ünü Türk yapan esas ilkedir. *İsyen Ahlakı*'nda da mistikliğin temel zemine oturtulmuş olmasının, Topçu'nun Anadolu ve Türk anlayışıyla doğrudan bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz.

Topçu, Türklüğün Asya'nın topraklarında kaynayan bir cevher olduğunu belirtmektedir. Topçu'ya göre atını aslanca süren, kılıcını mertlikle kullanan, kalbi şefkatle dolu, canlı, neşeli bir ırk, Şamanlık denilen sihirbaz ibadetinin dar ve ruhsuz kabında cevherini işleyemezdi. Onu sonsuzluğa götürecek bir aşk ummanı lazımdı. Topçu, Türk'ün bu ummanı İslam'da bulduğunu ifade etmektedir. Topçu'ya göre Türk ile İslam'ın birleşmesi, dünya tarihinin en büyük harikasını doğurmuştur. Böylece ilahi ruh olan İslam, kendi barınacağı vücudu bulmuş olmaktadır. Kutsal buluşma Maverünnehir'de gerçekleşmiş, bu mübarek bölgede Türk kılıcını kible yapmıştır.⁷²⁵

Topçu'ya göre insanlık tarihinde siyasi bir erdem olarak devleti Allah'a hizmet idealiyle birleştirenler Türklerdir. Aynı zamanda dünya nimetleri için değil de Allah için cihat yapmada ön safta olanlar yine Türklerdir.⁷²⁶ Topçu, İslam'ın Türk'e ilim ve hikmet getirdiğini, ruh ve ahlak sunduğunu, sonsuzluk sevdası aşıladığını ifade etmektedir. Ona göre İslam, Türk'e hayatın manasını vermiştir. Türkler ebedi hayatın manasını İslam'la bulmuşlardır. Yani Topçu'ya göre Türk demek İslam demektir. Türklük ve İslam birbirinden ayrılamaz. Ayırılmaya çalışıldığında büyük yıkımlar meydana geldiği vakidir.⁷²⁷

Bizce yukarıda açıklanan sorumluluk iradesi ile Topçu'nun Türk-İslam milliyetçiliği arasında sıkı bir ilişki vardır. Sorumluluk iradesi aynı zamanda milliyetçiliği de doğurmaktadır. Ancak bu milliyetçilik Asyalı Türk ırkına dayanan bir milliyetçilik değil Anadolu'daki Türk İslam milliyetçiliğidir. Topçu'nun *İsyen Ahlakı*'nda Anadolu'da bu şekliyle milliyetçiliğin yok edilmeye çalışıldığına işaret ettiğini belirtmiştik. Topçu başka yazılarında da bu meseleden bahsetmektedir. Ona göre üç asırdan beri İslam ahlakının çiğnenmesi ile milli varlığımızda yol alan çöküntüler, İslam ruhunu Türklük'ten kökten sıyrıp atmaya çalışan zalim ellerin denemeleri ile tamamlanarak yok edilmek istenmektedir. Onların Türklük'ten İslam'ı ayırma çabalarının kökeninde ise Türkü Türk yapan asıl şeyin İslam ve onun ruhu olduğu hakikatidir. Yani bu şekilde Türklük omurgasızlaştırılmaya çalışılmaktadır.⁷²⁸

Topçu bu anlayışıyla milliyetçidir. Ancak onun milliyetçiliği Türk ırkına dayanan bir milliyetçilik değil, Türk'ün İslam ile yoğrulmaya başlamasıyla ortaya çıkan Alparslan'ın,

⁷²⁵ Topçu, AN, s. 157, 158.

⁷²⁶ Topçu, AN, s. 159.

⁷²⁷ Topçu, AN, s. 160.

⁷²⁸ Topçu, AN, s. 160.

Selahaddin'in, Ertuğrul'un, Osman Bey'in, Fatih'in, Yavuz'un Türklüğüne dayanan milliyetçiliktir. Dolayısıyla bugün eğer devletimizde Türk milliyetçiliğini yeniden gerçekleştirmek istiyorsak bu muhteşem Türklüğümüzü barındıran mazimize dönmemiz gerekmektedir.⁷²⁹

Yine Topçu'nun Türklük ile İslam'ın birliğine dair şu ifadeleri önem arz etmektedir:

“Türklüğün yapısından İslam'ı ayırmak mümkün değildir. Zorla ayırmak istenirse Türklük yok olmaya mahkumdur. Zira milletimiz iki kaynaktan doğmuştur: Onun maddi yapısını teşkil eden Oğuzlarla ruhu meydana getiren İslam dini. Bunlar birleşip kaynaşarak bir hayati yapıya varlık kazandırmışlardır. Ruhu bu bedenden ayırırsanız ortada bir ceset kalır.”⁷³⁰

Topçu, Türk milliyetçiliğini 1071 Malazgirt Zaferi ile başlatmaktadır. Büyük Selçuklu'dan sonra Anadolu Selçukluları'nın Anadolu'ya ettikleri milliyetçilik tohumları, meyvesini Osmanlılar'la birlikte vermeye başlamıştır. Bu ruhla Osmanlılar merkezîyetçiliğe dayanan büyük bir devlet anlayışıyla Anadolu'nun bağrında İslam'ın ruhuna dayanan milli bir devlet kurmuşlardır. Bu devletle Osmanlılar, insanlık davası ile yan yana yürüyen ve onun hizmetinde bulunan ruhçu milliyetçiliğin dünyada eşi benzeri görülmemiş bir örneğini vermişlerdir. Bununla birlikte Topçu, milliyetçilikten İslam'ı ve ruhu sıyrarak maddeci bir milliyetçilik anlayışı ortaya koymaya çalışan Ziya Gökalp'ın Turancılığını ve döneminin bazı siyasetçilerinde görülen altı oklu milliyetçilik anlayışını da şiddetle eleştirmektedir.⁷³¹

1071'den beri süregelen Türk-İslam milliyetçiliğinin tesis ettiği devlet, devlet anlayışı olarak sosyalizmi benimsemesi gerekmektedir. Topçu'ya göre milliyetçilik bireysel yaşayışa karşı koyan bir doktrine bağlanmalıdır. Bu doktrin ise kendi menfaatinden önce milletin menfaatini düşünen, kendi evinden önce köyünü ve şehrini yükseltip güzelleştiren, toplumu ve milleti için yaşayan, kendini toplumuna adanmış olan milliyetçi insanın bağlandığı sosyalizmdir. Servet ve sömürge doktrini olan liberalizmin ve merkantalizmin milliyetçilikle uyuşmayacağı aşikardır. Topçu'ya göre sosyalizm kabul edilmeden milliyetçilik de anlaşılamayacaktır.⁷³²

Burada Topçu ve Ülken'in farklılaştığı bir nokta daha dikkat çekmektedir. Ülken, devletinde demokrasiyi ve demokrasinin geliştirilerek daha ileri bir anlayışının devletin yönetim biçimi olması gerektiğini düşünürken Topçu ise sosyalizm merkezli bir devlet anlayışını ideal olarak görmektedir. Ancak Topçu'nun bahsettiği sosyalizm daha çok kapitalizme karşı şiddetli bir eleştiriyle gelişen aşağıda da açıklanacağı gibi İslam Sosyalizmi olarak gözükmektedir.

⁷²⁹ Topçu, AN, s. 162.

⁷³⁰ Topçu, AN, s. 167.

⁷³¹ Topçu, AN, s. 170-171.

⁷³² Topçu, AN, s. 173.

Topçu'ya göre Anadolu'nun, ruhçu bir sosyalist düzene ihtiyacı vardır. Bunun sebepleri ise sefalet, işsizlik, haksızlık ve bunların hepsinin önünde bizi eğilmeye muhtaç eden güçsüzlüğün varlığı ve otoritenin olmamasıdır. Topçu'ya göre şehirde ahlaki bir otorite kalmadığı gibi köyde de ahlaki otorite diye bir kuvvet kalmamıştır. Bununla birlikte işsizlik de ahlaki sefaletlerin en başında gelmektedir. İşsizlik sebebiyle gençler başıboş, idealsiz ve avare dolaşmaktadır. İşsizliğin sebeplerinin en başlıcaları ise sanayi devrimiyle birlikte bireyin kendi başına bir işin bütününe gerçekleştiremeyişi, ikincisi ise bireyi kendi haline terkedilmekten kurtaracak sosyal bir düzenin bulunmayışıdır. Bir üçüncü sebep de makine ve büyük sermaye asrı olan çağımızda büyük üretimi ellerinde bulunduranların rahatlıkla zenginleşerek, bu üretimin alt tabakasında bulunanların ise maddi olarak üst seviyelere çıkamayışlarıdır.⁷³³ Topçu'nun dikkat çektiği bir diğer mesele de Yahudi meselesidir. Topçu'ya göre dünyada Yahudiler sistemi kurmuşlar ve bu sisteme göre kazanan ve parayı elinde bulundurdıkları için de dünyayı yöneten Yahudilerdir. Bunun için ruhçu sosyalist düzene ihtiyacımızın olduğunu gösteren bir diğer sebep de milletimizin emeğinin Yahudilerin midesine aktığı meseledir. Topçu'ya göre devletçi bir sosyalizm nizamıyla Yahudilere bağımlılıktan kurtulabilecektir.⁷³⁴

Yine sosyalist toplum nizamının gerekliliğinin sebeplerinden biri de bin yıllık Müslüman-Türk kültürünün, 'Batılı uşakların okullarının'⁷³⁵ eşiğinde kurban edilmekten kurtarılmasıdır. Topçu burada milli eğitim sistemine dikkat çekmektedir. Bu milli eğitim idealini ayrıntısıyla Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* adlı eserinde açıklamıştır. Biz sadece genel olarak Topçu'nun Türkiye'de milli bir eğitim olmadığından, geçmişine yabancı ve düşman, gözleri daima Batı'ya dönük taklitçi ve pozitivist maddeci bir yapıda olduğunu belirterek bu sistemin milletimizi mahvettiğini ve sorumluluk iradesini ortadan kaldırarak Batı uşakları yetiştirdiğini düşündüğünü belirtelim.⁷³⁶ Bununla birlikte Topçu, hep yabancı ideolojilerin kaynaşmakta olduğu, fikirsiz, davasız, vicdansız üniversitelerden vatani kurtarıp millet üniversitelerinin teşekkülünün sağlanması gerektiğini de ilave etmektedir.⁷³⁷

Sosyalist nizamın bir diğer niteliğinin ise Topçu, devletçilik olduğunu belirtmektedir. Devletteki hakimiyet ve otorite, mutlak olmaya doğru gittikçe, devletin kuvvetinin ifadesi olmaktadır. Topçu'ya göre devletin ilk ve asli vazifesi devletçiliği hakkıyla yapabilmektir. Topçu, ahlak temellerine dayanan nizamın ancak en kuvvetli devletçilikle olabileceğini ifade etmektedir. Topçu devletçiliğin gerekliliğini şu şekilde açıklamaktadır:

⁷³³ Topçu, AN, s. 186.

⁷³⁴ Topçu, AN, s. 188.

⁷³⁵ Topçu bu şekilde ifade etmektedir.

⁷³⁶ Topçu, AN, s. 188. Ayrıca bkz. Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yay., İstanbul, 2016.

⁷³⁷ Topçu, AN, s. 190-191.

“Tarlasından okuluna kadar, kaldırımlarında sürünen çocuğundan gecekondlu sefaletinin kurbanlarına kadar, işçisi, kiracısı, köylüsü, gazetecisi ve dilencisi, bu insanların hepsi ancak devlet eliyle kurtuluşuna ve insanlığına kavuşabilecek ya da devlet eliyle cemiyetteki yerini hayattan tasfiye edecektir. Devletin müdahalesine muhtaç olmayan tek meselemiz yoktur. Otoriteli bir devlet çalışması Türk milliyetçiliğinin temeli olacaktır.”⁷³⁸

Topçu, müslüman Türk’ün devlet anlayışının Müslüman Anadolu’nun sosyalizmi olduğunu ifade etmektedir. Müslüman Anadolu’nun sosyalizmi ise İslam’ın ruh ve ahlakına sahip olacak Anadolu’nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini ilahi bir gölgede toplayacaktır. Topçu’ya göre ekonomik hayatın serbest bireysel teşebbüslere bırakıldığı, ahlakın başıboş heveslere terk edildiği, okulun yabancı ve özel ticarethaneler haline getirildiği, özerkliğine güvenen üniversitenin milletini tanımadığı, millet dilinin ise her yandan saldırıya uğradığı bir ortamda milliyetçilikten bahsedilemez. İslam toplumu, müminlerin birbirleriyle kardeş olarak yaşadıkları bir toplumdur. İslam’a göre “zenginlerin malında fakirlerin hakkı vardır.”⁷³⁹ “Ve ey müminler ancak nafakanız size helaldir.” Topçu, İslam’ın istediğinin her mahallesinde bir milyonerin peyda olduğu zenginlerin toplumu olmadığını altını çizmektedir. İslam’ın toplumu, fakirlerin ahi ile yüzü kararmayan bir toplumdur.⁷⁴⁰ Topçu’ya göre İslam sosyalizmi, yalnızca Kur’an’daki esasları toplandığı takdirde bile, gelişigüzel bir bağlılık ve hatta merhamet ahlakının ötesine geçebilen bütün bir felsefi doktrin içermektedir.⁷⁴¹

Topçu hem kapitalizme hem de komünizme ağır tenkitler yapmakta, her ikisinin de insan için sağlıklı bir düzen olmadığını belirtmektedir. Her ikisi de insana değer vermemekte ve insanı sömürmektedir. Topçu, Anadolu İslam Sosyalizmi’nin Kur’an’dan aldığı ilhamla insanı eşrefi mahlukat olarak, değerlerin en değerlisi halinde gördüğünü belirtmektedir.⁷⁴² Bu esasa dayanan sistem anlayışı Anadolu’nun asıl düzeni olmalıdır. Topçu’ya göre bu düzenin gerçekleşebilmesi için yapılacak ilk iş, adalet bilincine sahip aydınlar sınıfı yetiştirilmesi gerekliliğidir.⁷⁴³ Bu sınıf evvela sorumluluk iradesini, merhameti ve adaleti ruhuna yerleştirmiş, onu dert edinmiş insanların oluşturduğu bir sınıftır. Bu sınıf, insanları hak yolunda uzlaştıracak bir sınıftır. Topçu’ya göre böyle bir sınıfın oluşup harekete geçmesi gerekmektedir. Bu sınıfın harekete geçmesi için de ülkede yukarıda açıkladığımız manada milliyetçi olmayan, vatanından ziyade daima kendi menfaatini düşünen insanların kuvvetli bir otorite tarafından susturulması gerekmektedir.

⁷³⁸ Topçu, AN, s. 34.

⁷³⁹ Zariyat 51/19.

⁷⁴⁰ Topçu, AN, s. 29, 30.

⁷⁴¹ Topçu, AN, s. 38.

⁷⁴² Topçu, AN, s. 31.

⁷⁴³ Topçu, AN, s. 45.

“Bu otorite, önce ruhlara nüfuz ettikten sonra, yanı sıra harekete geçireceği yine tepeden tırnağa kadar ruhla silahlı maddi kuvvetini seferber etmek zorundadır. Bu davanın özünü teşkil eden ruhun etrafını kale gibi çevirecek ilk kuvvet bir *gençlik teşkilatı* olmalıdır. Bu kuvvet her şeyden önce ahlaki bir cephedir. Devlet, kuruluşundaki hayata tekrar kavuşmak için, XX. Asrın bu havarilerini bekliyor.”⁷⁴⁴

Burada harekete geçmesi gereken yeni bir sınıf meselesi Topçu ve Ülken’in hem benzeştiği hem de ayrıldığı yerlerden biridir. Her ikisi de devlet düzenlerinin yeni bir aydın sınıfının oluşmasıyla mümkün olduğunu düşünmektedir. Ancak bu aydın sınıfının niteliği farklıdır. Ülken bu aydın sınıfı akademisyenlerden ve filozoflardan oluşan bir sınıf olarak algılamaktaydı. Ayrıca Ülken’deki pozitif bilim vurgusu bu aydınların epistemolojik yönelimleri hakkında da ipuçları vermektedir. Topçu ise aydın sınıfındaki aydınların onun açıklamış olduğu anlamda sorumluluk iradesi, merhamet ve adaletle yoğrulmuş bir sınıf olarak düşünmektedir. Onun açıklamış olduğu sorumluluk, merhamet ve adalet anlayışı da bu aydınların epistemolojik yönelimleri hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla bir tarafta modern bilimlerle beslenmiş aydınlar ve akademisyenler varken diğer tarafta Topçu’nun anladığı bağlamda geleneksel dini düşünüş biçiminin ilke edinildiği aydın sınıfı yer almaktadır.

Özetle bu bölümde öncelikle Topçu’nun isyan ahlakı anlayışı açıklanmış, isyan ahlakında önemli yer tutan isyan ve sorumluluk kavramlarına değinilmiş, isyan ahlakında vurgusu yapılan sorumluluk duygusunun özellikle atalara sorumluluğun Topçu’nun Anadolu sosyalizmi düşüncesinde de bir temel olduğu tespit edilmiştir. Bu arada Topçu’nun isyan ahlakı ile İslam ahlakı arasındaki benzerlikler açıklanmış, isyan ahlakının, İslam ahlakının Topçu tarafından farklı bir yorumundan hareketle tesis edildiği vurgulanmıştır. Yine isyan ahlakına bir örnek olarak da Topçu’nun da övgüyle bahsettiği Mehmet Akif’in hayatına değinilmiştir. Son olarak da isyan ahlakının bir uzantısı olarak anlaşılan Anadolu sosyalizmi siyaset anlayışı açıklanmış, Ülken’in akademik devletiyle bazı benzerlikleri ve farklılıklarına kısaca değinilmiştir. Her iki düşünürün görüşleri detaylı olarak verildiğine göre dördüncü bölümde Topçu ve Ülken’in düşünceleri ve ahlak anlayışlarını bir bütün olarak karşılaştırmak yerinde olacaktır.

⁷⁴⁴ Topçu, AN, s. 53.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÜLKEN VE TOPÇU’NUN DÜŞÜNCELERİNİN VE AHLAK TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu bölümde Ülken ve Topçu’nun ahlaka dair farklı teoriler geliştirmelerinin altında yatan ana düşünce tespit edilmeye ve onların ahlak anlayışlarındaki temel farklılıklar açıklanmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda onların düşünüş biçimlerinin ortaya konulabilmesi için onların batılılaşma, din, mistisizm gibi diğer bazı düşüncelerine de değinilecektir. Son olarak da ahlak düşüncelerindeki bazı farklılıklar ve benzerlikler belirtilmeye çalışılacaktır.

4.1. Ahlak Anlayışlarının Dayanakları: Batılılaşma, Din ve Mistisizm

Buraya kadar Ülken ve Topçu’nun ahlak anlayışlarını açıklamış olduk. Şimdi ise onların düşünceleri ve ahlak anlayışları hakkında bazı noktalara, benzerliklere ve farklılıklara temas ederek ulaştığımız neticelere değineceğiz. Bizce Ülken ve Topçu birbirlerinden farklı yerlerde durmakta ve dünyaya farklı pencerelerden bakmaktadırlar. Ancak bazı noktalarda ortak düşünceleri olduğunu da belirtmeliyiz. Ülken’in düşünce dünyasına baktığımız zaman daha çok pozitif bilimsel düşünüş biçimiyle düşündüğünü görmekteyiz. Pozitif bilimleri oldukça önemsemekte ve modern bilimlere oldukça kıymet vermektedir. İnsanı anlama ve açıklama faaliyeti de daha çok bu düşünüş biçimi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ahlak anlayışında gördüğümüz üzere Ülken, ahlak anlayışını daha çok psikoloji ve sosyoloji bilimleri üzerinden geliştirmektedir. Ahlak deyince aklımıza hemen iki olgu gelmektedir. Bunlardan biri insan diğeri de toplumdur. İnsan olmadan ahlak olmayacağı gibi toplum olmadan da ahlak olamaz. Çünkü ahlak, insanın başkasıyla olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Ülken, insanı ve toplumu pozitif bilimlerin çerçevesinde bilimsel bir zihniyetle açıklayarak daha çok modernist olarak konumlandırılabilir. Ancak Ülken salt modernist kalıpta değerlendirilemez. Dine, inanca ve değere bakışı tamamen pozitivistlerinki gibi değildir. Her ne kadar dinleri evrimsel bakış açısıyla açıklayıp, onların temelinin iş organizasyonu olduğunu düşünse de özellikle mantıkçı pozitivistler gibi onların önermelerini safсата olarak görmez.

Ülken’in modernist olarak vasıflandırmamız onu yargılamak için değil, durum tespiti yapmak içindir. Bunu Ülken’in düşünce dünyasına biraz daha nüfuz ederek açıklamaya çalışacağız.

Öncelikle Ülken’in modernleşme hakkındaki düşüncelerine değinmek istiyoruz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabının girişinde Tanzimat’tan başlayarak Türkiye’de modernleşme meselesini ele almaktadır. Ülken’e göre Türkler, İslam’a girerken gösterdikleri

kesin kararı Batılılaşmayı kabul ederken gösterememiştir. Ülken burada şaşılacak bir şeyin olmadığını belirtmektedir.⁷⁴⁵ Çünkü Doğu ve Batı dünyalarının tarih boyunca birbirlerine karşı yaklaşımları, Haçlı seferleri, savaşlar, egemenlik ve ticaret yollarına hâkim olma mücadeleleri bu iki dünya arasında birbirlerine karşı nefret doğurmuştur.⁷⁴⁶ Dolayısıyla İslam ve Hristiyan dünyalarının birbirine karşı yüzyıllarca verdikleri mücadele, İslam dünyasında, Hristiyan dünyasından gelen her şeyin olumsuz karşılanmasına sebep olmuştur. Ancak bununla birlikte Batılılaşmayı savunanlar da yok değildir. Bizim gördüğümüz kadarıyla Ülken'in Batılılaşma karşısındaki tutumu Topçu'nun aksine tamamen müspettir. Ülken bizim tamamiyle Batılaşmamız gerektiğini ve muasır medeniyetler seviyesine (!) çıkmamız gerektiğini düşünmektedir.⁷⁴⁷

Ülken Batılılaşma karşısında o dönemin bazı tartışmalarına değinmektedir. O tartışmaların bir tanesi de muhakkak ki Batı'nın ilmini ve tekniğini alıp ahlakını almamaya dair görüştür. Ülken bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre tekniği Batı'dan alıp, ahlakta ve hukukta Doğulu kalınmaz. Bunun da ötesinde tekniği ve bilimi uluslararası birikimden alıp sanat ve felsefede milli kalmak düşüncesi de ona göre imkansızdır. Çünkü bu şekilde tasavvur edilen bir uluslararası piyasa yoktur. Ancak her milletin katıldığı, birleşik faaliyetlerin olduğu bir uluslararası piyasa vardır. İşte Ülken'e göre uluslararası bu piyasaya girebilmek için sanatta da hukukta da ahlakta da felsefede de ilimde de yaratıcı olmak gerekmektedir. Çünkü ilmi ve tekniği doğuran asıl şey “dünya görüşü”dür. Bu yüzden teknik ve ilimde üstün olan Batı'nın dünya görüşünü alınmadıkça ilerlemek imkansızdır. Ülken, “toptan bir dünya görüşü seviyesine

⁷⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İş Bankası Yay. İstanbul, 2019, s. 3. (Esere bundan sonra TÇDT şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.)

⁷⁴⁶ Ülken, *TÇDT*, s. 5. Ayrıca bkz. Ülken, *H*, s. 67, 139.

⁷⁴⁷ Bir doktora tezinde Hilmi Ziya Ülken'in modern cumhuriyeti ve “muasır medeniyetler seviyesine yükselme” düşüncesini eleştirdiği iddia edilmektedir. Bu iddianın temellendirilmesine baktığımız zaman tezin yazarı konuya dair doğrudan alıntılar yapmayıp, dolaylı alıntılar yaparak böyle bir neticeye ulaşmıştır. Ancak bizim yaptığımız doğrudan atıflar Ülken'in yeni Türkiye'nin konumunun nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerini daha açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Ülken *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde biraz sonra da belirteceğimiz gibi mutlaka modernleşmemiz gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Yazarın iddiasını bir örnekle açıklamak gerekirse evvela yazar Ülken'den şöyle bir alıntı yapmaktadır: “Garip medeniyetini muayyen bir kıta ve bir memlekete bağlamaya imkân yoktur. Eski Mısır ve Mezopotamya'da başlayan açık dünya medeniyeti Fenike ve Anadolu'dan Ege ve Yunan'a, Roma'ya, tekrar Mezopotamya'ya, yani İslâm medeniyeti havzasına, oradan Akdeniz İtalyan sitelerine, Atlas Denizi kıyılarına ve açık denizler vasıtasıyla bütün dünyaya yayılmıştır. Açık medeniyetin yürüyüş istikametinde bazı sapışlar, yoldan çıkışlar, yarıda kalan ve kuruyan dallar olabilir. Bütün bunlar tek medeniyetin umumi gelişmesini görmeye engel olmamalıdır.” Yazar bu alıntıdan her nasılsa, Ülken'in, “muasır medeniyetler seviyesine yükselme” düşüncesini eleştirdiği sonucuna varmaktadır. Ancak Ülken burada tam tersini ifade etmektedir. Bizim onun medeniyet anlayışını açıklarken de belirttiğimiz gibi, Ülken, insanlık medeniyetinin yürüyüşünden bahsetmektedir. Bazen bazı milletler bazı sebeplerden dolayı bu medeniyetin yükselmesini sağlamışken bazen de bayrak başka milletlere geçerek bu milletler “insanlık medeniyeti”nin ilerlemesini sağlamıştır. Dolayısıyla yazarın çıkarımının tam tersine Ülken burada Batılılaşmamız gerektiğini, çünkü bayrağın şu an Batı'da olduğunu, bu insanlık medeniyetini ilerletmek için bizim de bu bayrağı taşımamız gerektiğini düşünmektedir. ‘İnsani vatanperverlik’ ve ‘medeniyetlerin yürüyüşü’ düşünceleri bunun en açık delilleridir. Nitekim bu düşüncelerini yukarıda da açıkladık. Bkz. Veysel Ergüç, *Türkiye'de Modern Kimliğin İnşasına Bir Eleştiri: Hilmi Ziya Ülken Örneği*, (yayınlanmamış doktora tezi) Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.

varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir” demektedir.⁷⁴⁸ Yani Ülken’e göre eğer medeniyetler yürüyüşüne katılmak istiyorsak, dünya medeniyetleri içerisinde etkinliğimizin olmasını istiyorsak Batılılaşmaktan başka çare yoktur.⁷⁴⁹

Ülken’e göre bizim Batılılaşma karşısında net bir tavır alamayıp bir kısmımızın Batılılaşmak isteyip diğer kısmımızın Batılılaşmak istememesi bizde bir buhran doğurmuştur. Ona göre problem hala çözülmemiş bir halde beklemektedir. Bunun tam aksi olarak Ülken, Japonya’yı örnek vermektedir. O, Japonya’nın Meiji (Işık) devrimi ile bu buhranı birdenbire aştığını ve bunun sayesinde Avrupa milletleri seviyesine geldiğini, endüstrileştiğini, büyük bilginler yetiştirdiğini, Doğu ve Batı ikiliğini yetiştirdiği büyük uzmanlar sayesinde aşmış olduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁰

Yukarıda Ülken’in düşünce yapısının Batıcı bilimsel zihniyet merkezli olduğunu belirtmiş ve bundan dolayı onu modernist olarak konumlandırmıştık. Ülken’in bu bakış açısının tezahür ettiği bir düşünüşü de onun “Medeniyetlerin Yürüyüşü” diye açıkladığı düşünüş biçimidir.⁷⁵¹

Ülken, ilk olarak uygarlıkların birbirine kapalı dünyalar mı yoksa bütün uygarlıklarda değişen taraflara rağmen bir uygarlığın yürüyüşünün mü olduğu sorusunu sormaktadır. Ona göre bu konuda iki ana yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi biyolojik görüş ikincisi ise materyalist görüştür. Biyolojik görüş evvela insan uygarlıklarının her birinin insana benzediğini, nasıl ki insanda doğma, gelişme ve ölme evreleri varsa medeniyetlerde de aynısının olduğu düşüncesini savunur. İkincisi ise uygarlıkların, doğanın genel evrimine paralel olarak birbiriyle etkileşim içerisinde olduğu, bununla birlikte süreklilik ve devamlılığa dayandığını ifade eden görüştür.⁷⁵²

Ülken’e göre birinci görüş uygarlığı insana benzeterek basit bir analogiden hareket etmektedir. Bu akıl yürütme biçimi ona göre oldukça yüzeysel ve yetersizdir. Ülken böyle bir düşünüş yerine evrenin bütün tarihiyle birlikte meselenin mütalaa edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bütün yeryüzünün, hayat türlerinin gelişimi ve yeryüzündeki türler arasında insanın evrimini araştırmak gerektiği halde, biyolojik görüşü savunanlar yalnızca insan toplumunu ele almakta, büyük evrimi ihmal etmekte ve bunu hatalı bir analogi ile açıklamaya

⁷⁴⁸ Ülken, *TÇDT*, s. 9.

⁷⁴⁹ Benzer tespitler için bkz. Fatma Koçak, *Hilmi Ziya Ülken’de Din-Siyaset İlişkisi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2019, s. 120.

⁷⁵⁰ Ülken, *TÇDT*, s. 6, 46.

⁷⁵¹ Ülken, *IV*, 289-299; Ülken, H, s. 127-150; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Selçuk Yay. Ankara, tsz. s. 333-338. (Esere bundan sonra İF şeklinde atıf yapılacaktır.) Ayrıca Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesi hakkında düşünceleri için bkz. Harika Alparslan, *Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesi Anlayışı ve Çalışmaları* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2020.

⁷⁵² Ülken, *IV*, s. 289, 290.

çalışmaktadırlar. Ülken'e göre hayatın kanunu her bireyin doğup ölmesinden ibaret olan döngü değildir. Hayatın kanunu, çoğalma ve yayılma şekliyle devam ve sürekliliktir. Bu bir tekerrür değil, gittikçe daha çok yeryüzü üzerinde yayılma ve mükemmelleşmedir. Bununla birlikte Ülken'e göre biyolojik görüşü savunanların bir hatası daha vardır. Bu hata hemen hemen bütün dinlerde ve birçok eski kozmogonilerde görülen *catastrophe* yani büyük felaket (kıyamet) fikridir. Ülken bunu, Budistlerin Nirvana görüşüne, Herakleitos'un "külli yıkılış" fikrine, İbrani peygamberlerinde, Hristiyanlık ve İslam'da mahşer ve ahiret fikirlerine, Antik İran inancında Behram Çupin inancına ve onunla alakalı olarak İslam'da Mehdilik anlayışına dayandırarak tarihinin çok eski olduğunu belirtmektedir.⁷⁵³ Ülken'in bu açıklamaları onun bilimci bir zihniyete dayanarak ahiret düşüncesini değerlendirdiğini de göstermektedir.⁷⁵⁴

Ülken, uygarlıkların kendi içlerine kapanmış kapalı daireler olmadıklarını, insan uygarlığının bütün evrim içerisinde farklı medeniyetlerin birbirleriyle karşılıklı etkileşimlerinin ürünü olduğunu düşünmektedir. Yani insan uygarlığı bütün bir evrimin sonucunda doğrusal olarak ilerleyerek oluşmaktadır. Bunu Ülken şu şekilde delillendirmektedir: Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları kendi zamanlarının en yüksek üretim şartlarına göre kurulmuş, en karmaşık karşılıklı tesirler içerisinde ortaya çıkmıştı. Karşılıklı ilişkilerin genişlemesiyle medeniyetin ağırlık merkezi Mısır'dan Suriye'ye, Anadolu'ya, Yunan'a; Yunan'dan Roma'ya ve Avrupa'ya geçmiştir. Ülken'e göre burada basit bir mekân intikali yoktur, her evrede evrimsel olarak ilerleyen uygarlık daha gelişmekte ve genişlemektedir. Asıl mühim nokta, bu uygarlık yürüyüşünde teknik evrimin, inançların ve düşüncelerin taşınması, hayat görüşünün genişlemesidir.⁷⁵⁵

Ülken ayrıca, İslam dünyasının, bu evrimsel uygarlığın gelişmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmektedir: Ülken'e göre İslam felsefesi ve ilminin doğuşu, gelişmesi ve sönüşünü incelerken, onu insanlık medeniyetinin yürüyüşü içerisinde ele almak gerekmektedir.

Bu yürüyüşü açıklarken yine Ülken, yukardaki açıklamalarına benzer bir şekilde Mısır ve Mezopotamya'dan başlamaktadır. İlk çağda bu iki yer başlıca büyük üretim ve değişim merkezleriydi. Onların diğer medeniyetlerle etkileşimlerinin yoğun olduğu zamanlarda bütün ilim faaliyetleri kendilerinde toplanmaktaydı. Zamanla üretim ve değişim merkezleri değişerek İran merkez olmaya başlamış, Akdeniz ile Yakın ve Orta Doğu'yu birbirine bağladığı için de daha sonra Fenike, sonra Adalar Denizi ve Yunan, en son da Roma medeniyetlerin merkezi olmuştu. Ülken'e göre Roma, üretim ve etkileşimlerini Uzak Doğu'ya doğru açamadı, daha

⁷⁵³ Ülken, *IV*, s. 291.

⁷⁵⁴ Ülken, biyolojik görüşü Spengler ve Bergson üzerinden tartışmaya devam etmektedir. Biz uzatmamak için bu kısmın ayrıntılarına girmiyoruz. Bkz. Ülken, *IV*, s. 291-296.

⁷⁵⁵ Ülken, *IV*, s. 298, 299.

sonra Doğu Roma ve Batı Roma olmak üzere ikiye bölündü. Doğu Roma, İran ile sürekli mücadele içerisinde olduğu için gücü zayıflıyordu. Batı Roma ise Cermen akını ile parçalandığı zamandan beri bütün gücünü kaybetmişti. Kilise, yeni bir eğitim sistemi kuramamıştı ve göçmen Cermenler de okuma-yazma bilmiyorlardı. İşte Ülken, Batı'nın bu zamanına karanlık çağ demek ve fikri faaliyetlerinin tamamen durduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁶

İşte böyle bir durumda Uzak ve Yakın Doğu'ları birbirine bağlayacak yeni bir medeniyete ihtiyaç vardı. Bu da İslam Medeniyeti oldu. Ülken'e göre İslam dini bu yeni medeniyeti yaratacak şartlara haizdi: Tek Allah'a dayalı tek din ve tek ümmet fikri, Yahudilik gibi Tanrı'yı bir kavme hapsedmiyordu. İslam dininin ilkesi "tolerans"tı: "Senin dinin sana, benim dinim bana"⁷⁵⁷; "Dinde zorlama yoktur"⁷⁵⁸; "Allah'ın yoluna insanları bilgelik ve güzel öğütle çağır"⁷⁵⁹; "Sen yoksa bu dine inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"⁷⁶⁰ ...vb. Ülken bu bağlamda birçok ayet zikretmektedir.⁷⁶¹ Ülken'e göre bu ve daha birçok başka ayetler Kur'an'ın yeni inancını müsamaha ile yaydığını göstermektedir. Binaenaleyh Ülken'e göre İslam, kılıç dini değildir. Cihat ise fikir ve inanç uğrunda gayret ve çaba sarf etmeyi ifade etmektedir. Bundan dolayı İslam dini hiçbir baskı ve zorlama olmadan kısa zamanda yayılmıştır.⁷⁶²

8-14. yüzyıllar arasında dünya karanlık bir devir içerisindeyken yeni bir medeniyet olarak doğarak dünyanın en büyük değişim merkezi İslam bölgesi olmuştur. Bütün kervan ve ticaret yolları İslam coğrafyasından geçmekteydi. İslam medeniyeti Ülken'e göre o vakte kadar İran ve Roma'nın yapamadığını yaparak Uzak Doğu ile Batı'yı birbirine bağlamıştır. İslam toprakları, Çin'deki ve Hindistan'daki üretimin Batı'ya taşınması, dağıtım ve ticaret merkezlerini elinde bulundurmasıyla ayrıcalıklı bir konuma sahipti. İşte Ülken'e göre Haçlı seferlerini de başlatan sebep budur. Avrupa kendi kıtasına sıkışmıştı ve kendileri için hayati önem arz eden baharata özgürce ulaşmak için ticaret yollarına hâkim olması gerekiyordu. Ülken'e göre Batı'nın İslam alemine saldırmasındaki ilk etken budur. Bu sebep Kudüs'ün Müslümanların eline geçmesiyle birleşerek Haçlı seferlerini başlatmıştır.⁷⁶³

⁷⁵⁶ Ülken, *İF*, s. 333.

⁷⁵⁷ Kâfirûn 109/6.

⁷⁵⁸ Bakara 2/256.

⁷⁵⁹ Nahl 16/125

⁷⁶⁰ Yûnus 10/99.

⁷⁶¹ "Onlara de ki: Ey insanlar! Ben sizin için tebliğ eden bir nezirden başka bir şey değilim." Hac 22/49; "İçlerinden çoğunun hainliğini öğrenirsin. Kendilerini af ile karşıla. Allah şefkat sahiplerini sever." Mâide 5/13; "Öfkelerini yenerler ve halktan kusurlu olanları af ederler. Allah şefkat sahiplerini sever." Âl-i İmrân 3/134; "Kötülüğü iyilikle karşılayınız." Fussilet 41/34. (Mealler Ülken'e ait. Bkz. Ülken, *İF*, s. 334.)

⁷⁶² Ülken, *İF*, s. 334.

⁷⁶³ Ülken, *İF*, s. 335, 336.

İslam medeniyeti özellikle 10-12. yüzyıllar arasında Ülken'in deyimiyle rönesans⁷⁶⁴ yaşamıştır. Tercüme faaliyetleriyle birlikte İslam dünyasında büyük bir felsefe ve ilim cereyanı başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda Batı'nın da büyük bir skolastiğin ve karanlığın içerisinde olduğu dönemdir. Daha sonra 13 ve 14. yüzyıllara gelindiğinde İslam medeniyetinin Yunan felsefesinin tercümesiyle doğan büyük ilmi faaliyetinin, Batılılar tarafından tercüme edilmesiyle Batı'da Rönesans'ın temelleri atılmıştır.⁷⁶⁵ Bu durum oldukça dikkat çekicidir. Ülken, dünyada kurulmuş ilk üniversitenin Selçuklu veziri Nizamü'l Mülk tarafından Bağdat'ta kurulan Nizamiye medreseleri olduğunu belirtmektedir. Daha sonra bu medrese tarzında Gırnata'da, Kurtuba'da, Eşbiliyye'de, Tuleytula'da birer büyük üniversiteler tarzında medreseler kurulmuştur. Bu medreselerin ünü dünyaca biliniyordu. Bu yüzden bu medreseler Hristiyan ve Yahudi gençlerini kendilerine çekmekteydi. İslami tedrisat yapan ve İslam felsefi birikimini yayan bu medreselerin karşısında Batı'da bu ilmi almaya çalışan üniversiteler kurulmaya başlandı. Ülken bunların en önemlileri arasında İtalya'da Salerno, Fransa'da Boulogne, Montpellier üniversitelerini saymaktadır. Bu üniversitelerde, İslam ilim ve felsefesini Latince'ye çevirmeye yönelik büyük çalışmalar yapılmıştır. Batı'nın kurduğu bu üniversiteler “sanki Mağrip İslam medreselerinden yayılan ilmi toplamak için kurulmuş alıcı merkezlerdi. Oralarda yüzyıllarca İslam hekimliğinden çevrilmiş eserler okutulmuştur.”⁷⁶⁶ 13 ve 14. asırlarda bu faaliyetlerle 15. yüzyılda İstanbul'un fethinden dolayı İtalya'ya kaçan bilginlerin götürdüğü eserler tamamlanarak Rönesans başlamış oldu. Ülken, Batı'nın uyanışının Rönesans ile başladığını belirtirken aynı dönemde İslam dünyasının da büyük bir skolastiğin içine girmeye başladığını ifade etmektedir.⁷⁶⁷

Batı, gelişen ilmi faaliyetleriyle birlikte alternatif ticaret yolları aramaya çalıştı. Bunun sonucunda Afrika'yı dolaşarak Hint'e ulaşp, kendi ticaret yolunu tesis ederken diğer taraftan da Amerika'yı keşfetmişti. 16. yüzyılla birlikte Batı, tıkanıklıktan kurtulmuştu. 17 ve 18. yüzyıllarda yeni kıtaları sömürgeleri haline getirerek uzak doğu ve kıtalar arasında kendi ticaret

⁷⁶⁴ Renaissance (Fr.), kelime anlamı itibarıyla yeniden doğuş, yeniden canlanma, dirilme anlamlarına gelmektedir. Bkz. Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yay., 1985, s. 1201. Muhtemelen Ülken burada Avrupa'da rönesans dönemindeki bilimsel ve düşünsel kalkınmaya kıyasla İslam dünyasının 10.-12. yy. için rönesans tabirini kullanmaktadır. Avrupa'daki rönesans hareketinin temel karakteristiğine bakıldığında, bu tabirin İslam dünyası için kullanılmasının uygunluğu şüphelidir. Nitekim rönesans felsefesine damgasını vuran akım hümanizmdir. Ayrıca “Rönesans'ın, insanüstü olana ya da yalnızca doğal olana karşı, insani boyutu ön plana çıkartan felsefesi, doğal olarak, insan bilgisiyle ilgili problemleri göz ardı ettiği ve mutlak bir gerçekliğin mutlak bir bilgisine sahip olma varsayımının, insanın aktüel bilgisine hiçbir katkı sağlamadığı düşünülen mutlakçılığa (...) karşı tavrı almıştır.” Dolayısıyla İslam dünyasında 10.-12. yüzyıllardaki bilimsel ilerleme ile Avrupa'da yaşanan Rönesans arasında niteliksel bir ayrım söz konusudur. Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 737. Yani Ülken ve Topçu rönesans kavramını, bağlamlarından da anlaşılacağı gibi bilimsel ve düşünsel bir atılım anlamında kullandıkları göz önüne alınmalıdır.

⁷⁶⁵ Ülken, *İF*, s. 336, 337.

⁷⁶⁶ Ülken, *İF*, s. 306.

⁷⁶⁷ Ülken, *İF*, s. 337.

yollarını canlandırarak İslam coğrafyasının sahip olduğu ticaret yollarının etkisini kaybetmesine sebep oldu. Dolayısıyla İslam coğrafyası değişim ve üretim merkezi olma vasfını kaybederek, Batı yeni değişim ve üretim merkezi haline geldi. Bütün bunlar Ülken'e göre medeniyetin şu şekilde anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir: “Tarihi vakaların gelişmesini, medeniyetlerin birbirine bağlı olarak yer değiştiren bu daha geniş değişim merkezlerinin doğuşunda aramadıkça her medeniyetin neden doğduğu, neden parlak devirler yaşadığı ve sonra gölgelendiği hatta çöktüğünü anlamaya imkân yoktur.”⁷⁶⁸

Ülken'e göre hiçbir medeniyet tek başına ele alınamaz. O, medeniyetlerin birbirine zincirleme bağlı olduğunu, her birinin kendinden öncekinin eseri olduğunu ve ona bir şeyler katarak kendinden sonrakini hazırladığını ifade etmektedir. Ona göre medeniyetlerin, devirlerini tamamladıkları söylenemez, ancak yürüyen dünya medeniyetinin bir halkası olarak oynadığı rolden söz edilebilir. Binaenaleyh Ülken, İslam medeniyetinin de Antik Yunan'dan hikmeti alarak 8-13. asırlar arasında parlak devrini yaşadığını, 15. yüzyıldan sonra haşiyecilik ve nakilcilik içine saplanarak skolastiğe daldığını fakat onun yeni dünya medeniyeti içinde ilim ve düşüncenin ulaştığı en üstün seviye ile temas ederek yeniden canlanmasının mümkün olduğunu düşünmektedir.⁷⁶⁹

Ülken'in *Hakimiyet* adlı en son yayınlanan eserine baktığımız zaman orada evrim prensibini daha da geliştirdiğini görmekteyiz. Ülken orada insanı evrimsel bir bakış açısıyla ele aldıktan sonra yukarıda açıkladığımız şekilde medeniyeti ve daha sonra da hakimiyet (devlet) şekillerini de evrimsel olarak açıklamaktadır.⁷⁷⁰ Yine Ülken, dinlerin gelişimini de evrimsel olarak ele almaktadır.⁷⁷¹ Ülken'in din anlayışına geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek istiyoruz.

Ülken, *İnsani Vatanseverlik* adlı eserinde olgu ve ideal inancından bahsetmektedir. Olgu inancı kişinin gerçekliğini, onu oluşturan etkenleri, milliliğini oluştururken ideal inancı da kişinin insanlığa, evrensele doğru atılımını sağlayan inançtır. Ülken olgu inancını “vatan” kelimesinde, ideal inancını da “insanlık” kelimesinde toplayıp bu iki inancı “insani vatanseverlik” olarak birleştirerek yeni bir terkibe varmaktadır. Bunu Ülken'in ahlak anlayışından bahsederken açıklamıştık. Tekrardan kısaca değinmek gerekirse Ülken'e göre insanı vatanseverlik, “insani ideale vatan gerçeğinden başlamak, insanlığı vatandan başlayarak gerçekleştirmek ve vatanın kendine vergi olan rengiyle insanlığa girerek yeni bir kişilik halini

⁷⁶⁸ Ülken, *İF*, s. 337.

⁷⁶⁹ Ülken, *İF*, s. 338.

⁷⁷⁰ Ülken, *H*, s. 33, 101, 151. Ancak Ülken'in, insanın evrimi anlayışını birebir Darwin'de olduğu gibi zannetmemelidir. Ülken, Darwin'den bazı noktalarda ayrılrsa da yine Fransız düşünürlerinin evrim anlayışının dışına çıkamadığını görmekteyiz.

⁷⁷¹ Ülken, *H*, 111-120.

almaktır.”⁷⁷² Yani Ülken’e göre bir toplum yukarıda açıklamış olduğumuz insanlık medeniyetine katılabilmesi için vatanının özel karakteri ve kişiliğinden hareket etmesi gerekmektedir.⁷⁷³ Ülken’in bu düşünceleri ilk baskısı 1936’da yayınlanan *İnsani Vatanseverlik* kitabında bu şekilde geçmektedir.

Aynı kitabın sonlarında, ilk olarak 1925 yılında kaleme alındığı dipnotu düşülen Milli Eğitim adlı bir yazı bulunmaktadır. Ülken burada milli eğitimi şu şekilde açıklamaktadır:

“Milli eğitim demek, bir tür Avrupalılaşmak demektir. Milli eğitim, geçmişe, geleneklere kavmi devirden gelen sosyal kurumlara dayanmakla yetinemez. (...) Şu hâlde bizim için Avrupalılaşmak ile millileşmek aynı şeydir. Bizim için Avrupa uygarlığına girmek demek bir yandan bugünkü milletlerarası sosyal kurumları kabul ederken, öte yandan bugünün biricik sosyal hayatı denilebilen milli hayata girmek demektir.”⁷⁷⁴

Yine Ülken, bu yazıdan sonraki ikinci milli eğitim yazısında da diğer milletlerin eğitim prensiplerini inceledikten sonra milli eğitimin Batılı milletlerin eğitim modellerinden herhangi birini tamamen almamak ve terkip etmemek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre milli eğitim Avrupalılaşırken, kendi eğitimimize kendi ruhumuzu katmakla mümkündür. Ancak tabii ki burada kendi eğitimimiz derken kastedilen medrese eğitimi değildir. Ülken medrese eğitimi tenkit etmektedir. Özellikle 14. yüzyıldan sonra kaba bir skolastiğin içine girdiğini belirtmektedir.⁷⁷⁵ Ancak şunu da ilave edelim ki Ülken, *İslam Felsefesi* ve *Türk Tefekkürü Tarihi* adlı eserlerinde İslam filozoflarının Batılı filozoflara etkisinden ayrıntılı olarak bahsetmektedir. Öncelikle İslam musikisinin Batı’ya etkilerini, daha sonra yukarıda da değinilen İslam medreselerinin Batı’da üniversitelerin kuruluşuna sebep olduğunu ifade etmektedir. Ebu Bekir Zekeriya er-Razi’nin, İbn-i Ravendî’nin, Cabir b. Hayyan’ın, İbn-i Haldun’un, İhvan-ı Safa’nın Batı’ya etkilerini açıkladıktan sonra Kindi’den bahsederek Giordano Bruno’nun Kindi’den şu şekilde bahsettiğini nakletmektedir: “El-Kindi ki Arap filozofudur, ilk bilginlerden ondan kudretlisi yoktur. İbn-i Rüşd onun eserlerinden faydalanmıştır. Bu da onun kudretinin bir kanıtı değil midir?”⁷⁷⁶ Daha sonra Farabi’nin etkilerinden ve akıllar nazariyesinin Batı’ya birebir geçtiğinden bahsetmekte, Thomas Aquinas’da Farabi etkilerini örneklerle açıklamaktadır.⁷⁷⁷ İbn-i Heysem’in ise deneyci ve şüpheci yönüyle, Roger Bacon’un fikirlerinin gelişmesinde etkili olduğunu belirtmektedir.

⁷⁷² Ülken, *İV*, s. 55.

⁷⁷³ Ülken, *İV*, s. 56.

⁷⁷⁴ Ülken, *İV*, s. 191, 192.

⁷⁷⁵ Bu tenkitler için bkz. Ülken, *İV*, s. 195; Ülken, *İF*, s. 303,337; Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2018, s. 16, 17, 18, 174, 180. (Esere bundan sonra TTT şeklinde atıf yapılacaktır.)

⁷⁷⁶ Ülken, *İF*, s. 309, 310.

⁷⁷⁷ Ülken, *İF*, s. 311, 312.

Bunlara müteakiben İbn-i Sina'nın, İbn-i Bacce'nin, İbn-i Rüşd'ün, İbn-i Tufeyl'in etkilerine değinmekte, daha ayrıntılı olarak da Gazali'nin etkisini ve özellikle Pascal'ın fikirlerine ne derece etkili olduğunu açıklamaktadır.⁷⁷⁸

Ancak bütün bunlara rağmen ne yazık ki bu dönem skolastik dönemdir. Burası Ülken'in çelişkiye düştüğü noktalardan biridir. Çünkü bu dönemi hem rönesans dönemi olarak tanımlamakta hem de skolastik olduğunu belirtmektedir. Skolastik dönemin ilim geleneğinin ana karakteri akıl ile dini uzlaştırma çabasıdır. Bunun sebebi de yönetimin “dini devlet” olmasıdır. Ülken, dini devletin kendini meşrulaştırmak için “şeriat ile mantığı” uzlaştırmaya, başka bir deyişle dini aklileştirmeye çalıştığını ifade eder. Bu şekilde medrese ve skolastik meydana gelmektedir.⁷⁷⁹

Buna karşın Ülken, klasik düşünce karşısında modern düşünceden övgüyle bahsetmektedir:

“Görülüyor ki tefekkür artık ne ilk zamanda olduğu gibi bir “muakale” sanatı ne de orta zamanda (yani ümmet devrinde) olduğu gibi mystique (mistik) dünya görüşünün akılla telifi için yapılan bir cehttir. Tefekkür burada hayat için, cemiyet için, action içindir. Bu sebepten o, birinci safhada dini tefekkür ile mücadele ederek başlar. (...) Nitekim Türkiye modern Türk tefekkürü de Tanzimat'tan beri bu iki safhadan geçmiştir. O evvela, medrese ve tekke ile karşılaşmış, onunla mücadele etmiş, uzlaşmaya çalışmış, nihayet ona galebe çalarak başlı başına varlık olmaya başlamıştır. Modern Türk tefekkürünün en tam ve inkişafı safhası budur.”⁷⁸⁰

Ülken'in insani vatanseverlik anlayışına tekrar dönecek olursak o bir taraftan milli olarak uygarlık seviyesine çıkmamız gerektiğini söylerken diğer taraftan da tamamen, her şeyimizle modernleşmemiz, Batılılaşmamız, Avrupalılaşmamız gerektiğini söylemektedir. Bir taraftan Milli eğitime kendi rengimizi vuralım derken diğer taraftan da “İslam uygarlığı zafer devrinde uzun ve rahat bir çeviri çabasıyla Helen uygarlığının fikir ürünlerini almış ve üzerinde yüzyıllarca işlemiş olmasına rağmen sonuç hiç de parlak olmamıştır”⁷⁸¹ demektedir. Bir taraftan vatandan hareket edip insaniyete ulaşalım derken diğer taraftan da “toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir”⁷⁸² demektedir.

Yine Ülken başka bir yazısında dünyanın büyük bir teknik evrim geçirdiğinden bahsetmekte, bugünün dünyasında hiçbir kültürün mahalli renkleri üzerine kurulamadığını ifade

⁷⁷⁸ Ülken, *İF*, 313-332. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ülken, *TTT*.; Bekir Karhağa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay. İstanbul, 2004.

⁷⁷⁹ Ülken, *TTT*, s. 16, 17.

⁷⁸⁰ Ülken, *TTT*, s. 18.

⁷⁸¹ Ülken, *TÇDT*, s. XXII.

⁷⁸² Ülken, *TÇDT*, s. 9.

etmektedir. Ülken, kültürlerin orijinalliğini birbirine benzemeyişte aramanın bugünkü dünyada hem imkânsız hem de haksız bir düşünce olduğunu belirtmektedir. Ona göre milletlerin orijinalliği kendi güçleri ile dünya üretiminde yaratıcı rol almalarında aranmalıdır.⁷⁸³

Ülken bir diğer yazısında da Osmanlı'nın yükselme zamanlarında diğer milletlere üstün olma sebebini '*teknik*' üstünlüğünde aramaktadır. Ülken'e göre Osmanlı, Kanuni'den sonra birdenbire Batılılaşması gerekirken, içine kapanan, ilerleyen dünya ile ilişkilerini kesen gittikçe daha derin bir skolastiğin içine dalan bir duraklama devrine girmiştir. Ülken yazısında '*teknik*'e dair bazı açıklamalarda bulunup, ilerlemişliği '*teknik*' üstünlükte aradıktan sonra teknikte ilerleyebilmek için de Batı zihniyetini tam olarak benimsememiz gerektiğini belirtmektedir.

“Bu medeniyetin bir üyesi olmak, onu derinden derine anlamak, medeniyetin mahsulleri karşısında hayran olacak yerde onun zihniyetine ve ilmine sahip olmakla kabildi. Bütün bunlar (...) Avrupa kültürü içinde yerleşmiş ve onu benimsemiş milli bir kültüre (...) engel değildir.”⁷⁸⁴

Bununla birlikte Ülken, aynı yazısında Atatürk'ten övgüyle bahsederek, onun Batılılaşmayı gaye edinmesine ve diğer milletlere örnek olmasını şu şekilde ifade etmektedir: “Atatürk, rönesansımızın hareket noktası sayılması gereken bu manevi-ruhi inkılabın büyük önderidir. Ve biz inanıyoruz ki o başka Doğu milletleri için de örnek olabilir.” Yazının devamında da Atatürk'ün devrimci hamlesinin teknikte ilerlememekten doğan boşluğu doldurmak ve tamamen Batılılaşmamamızdan dolayı kaybedilen zamanın telafisi için başvurulması gereken biricik vasıta olduğunun altını çizmektedir.⁷⁸⁵

Ülken'in din anlayışına⁷⁸⁶ gelecek olursak yukarıda da belirttiğimiz gibi Ülken, ahlakı ihtiras ile temellendirmektedir. O, ihtirası ahlakın hatta bütün değerlerin temeline oturtmaktadır. Bu bağlamda Ülken din ile ahlak ilişkisinden bahsetmekte ve dini de değerler zemininde ihtiras temeline oturtmaktadır. Ülken'e göre dini yargı ahlaki yargıda olduğu gibi, biri dünyaya, realiteye, duyulara bağlı diğeri de aşkın varlığa bağlı olmak üzere iki boyuta sahiptir.⁷⁸⁷ Ülken burada Aşkın Varlığı, bütün varlıkları kuşatan ve ancak maneviliğimiz ile temasa geçebileceğimiz kuşatıcı sonsuz varlık olarak tanımlamaktadır. Biz o Mutlak Varlığı, varlığımızın kendisine borçlu olduğu, alemin kuşatıcısı, maddenin, hayatın, bilincin kendisiyle kaim olduğu varlık olarak tasavvur edebiliriz. Bu bağlamda mutlak varlık hakkında verdiğimiz

⁷⁸³ Hilmi Ziya Ülken, “Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1963, s. 27-30.

⁷⁸⁴ Hilmi Ziya Ülken, “Türkiye'de Batılılaşma Hareketi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1960, s. 1-7.

⁷⁸⁵ Ülken, “Türkiye'de Batılılaşma Hareketi”, s. 7.

⁷⁸⁶ Hilmi Ziya Ülken'in din anlayışı hakkında bir çalışma için bkz. Murtaza Korlaelçi, “Hilmi Ziya Ülken'in Din Anlayışı”, *Felsefe Dünyası* (2002/2), S. 36, s. 9-30. Biz Ülken'in din anlayışı hakkında bu makaledeki düşüncelerden farklı düşüncelere sahibiz. Müteakip sayfalarda düşüncelerimizi açıkladık.

⁷⁸⁷ Aşk ahlakını incelerken değerler kısmında bundan bahsetmiştik.

hükümler de mutlak olmaktadır. Ülken bunu şu şekilde örneklendirmektedir: “İlahi emre itaat etmelisin!” Buna binaen dinin duyulara bağlı olan yargılarına da şartlı yargılar demektedir. Öyleyse ahlakta şartlı ve mutlak yargılar olduğu gibi Ülken’e göre dinde de şartlı ve mutlak yargılar vardır. Ülken, asıl dini emrin mutlak emir olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Ülken, aşkın varlıkla duyu varlığının kesiştiği manevi değer nesnelerinde iki türlü davranışımızın olduğunu belirtmektedir. Birincisi eğilimlerimizle verdiğimiz hükümlerdir ki eğilimlerle verildiği için zorunlu olarak tatmin olacaktır. Diğer de ihtiraslarımızla verdiğimiz hükümlerdir ki bunlar da ihtirasla verildiklerinden dolayı zaruri olarak tatminsiz ve sonsuz olacaktır. Ülken, ihtiraslı eylemlere mutlak eylemler demektedir. Bu hükümler manevi değerler sahasında mutlak varlığa çevrilen mutlak hükümlerin sübjektif manzarasını oluşturmaktadırlar. Ülken’e göre her mutlak emir ihtiraslı bir eylem şeklinde ifade edilmekte olup, bundan dolayı da sanat, ahlak ve dinde ihtiraslı fillere sanat aşkı, ahlak aşkı, dini aşk veya başka bir deyişle aşk sanatı, aşk ahlakı ve aşk dini denilebilir. Ülken’e göre aşk, ihtirasların üstün ideallere, aşkın varlığa çevrilmesi ve böylece yükselmesi sebebiyle oluşmaktadır. Aşk haline gelmiş bir ihtiras sonsuz varlık ihtirası olarak ifade edilebilir ancak bu aşk durumunda Aşkın Varlık ile realite asla birleşmemekte sürekli, tatminsiz olarak sonsuzu arayış söz konusu olmaktadır. Zaten ihtirasın temelinde de gerçekten ideale doğru tatmin bulmaz bir aşk mevcuttur. Eğer gerçekte ideal birleşmiş olsaydı bu durum aşkın bitmesine sebep olacaktı. Madem ki aşk bitmeyecek o halde gerçekte ideal arasında asla vuslat olmayacak demektir. Bunu Ülken şu şekilde ifade etmektedir: “(...) ne sanatın nesnesini özne içerisinde eriten romantik sanatta, ne ahlakın nesnesini özneye indirgeyen ahlak görüşlerinde ne de aşkın nesne ile dünyayı birleştiren panteizmde hakiki sanat, ahlak ve din gerçekleşebilir.” Ülken’e göre bundan dolayı panteizm, mutlak sezgisine dayanan din adamının duyular dünyası içinde kaybolmuş tecrübeleridir. Ayrıca Ülken, filozofun kâinat görüşünü çerçeveleyen hakiki dinin, ancak duyular dünyasından sonsuzca uzakta ve dünyayı kuşatan mutlak varlığa çevrilmiş sevgide, mistiklerin ilahi aşkından farklı bir anlamda sonsuz varlığa çevrilen, *ulaşılamayacak sonsuz varlığa sevgiden ibaret “aşk dini”nde* olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸⁸

Görüldüğü gibi Ülken, filozofun dinini ayrı tutmaktadır. Filozofun dini, akılsal bir varlık olarak anlaşılan “Sonsuz/Mutlak Varlık”a doğru sevgiyle süreksiz bir arayış olarak anlaşılabilir. Ülken, dini, ahlakı, sanatı ihtiras temelli aşk dininde bulmaktadır.⁷⁸⁹ Bu aşk dininde vuslat

⁷⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş II*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1958, s. 269-271. (Esere bundan sonra FG II şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.) Ayrıca bkz. Fazıl Karahan, *Hilmi Ziya Ülken’de Din Felsefesi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 316-320.

⁷⁸⁹ Ülken’in aşk ahlakını açıklarken İhtirasların Hedeflerine göre Tasnifine değinmiştik. Orada ihtirasların insani üretimin temelinde oluşu net bir şekilde açıklanmıştı.

yoktur. Burası Ülken ile Topçu'nun ayrıldıkları en önemli yerlerden biridir. Bu ayrımı açıklamadan önce Ülken, panteizmden neyi anlamaktadır, bunu açıklamak gerekmektedir.

Öncelikle belirtelim ki aşk ahlakı, Ülken'in de ifadesiyle panteizmden ve mistik felsefeden oldukça uzaktır.⁷⁹⁰ Ülken, bilgi felsefesi açısından mistisizmin nefsin nesne içerisinde erimesi ve kaybolması olduğunu belirtmektedir. Psikoloji diliyle ise vasıtasız ve sezgisel olarak yapılan içsel bir tecrübe ile insanın kendisini kendisinden daha büyük olan bir şey mesela alemin ruhu, Tanrı veya mutlak ile temasa ve bir nevi birleşme haline gelmiş hissetmesidir. Ülken, mistisizmin temelini ilkel toplumlarda olduğunu ve daha sonra evrimleşerek başka bir hale geldiğini ifade ederek mistisizmi de evrimsel, rasyonel ve modern bilimsel bakış açısıyla açıklamaktadır.⁷⁹¹ Ülken mistik dünya görüşünün doğuşunu sosyolojik bakış açısıyla inceleyerek onun ilkel toplumların birbiriyle ilişkisi neticesinde ortaya çıktığını ifade eder. Buna göre toplulukların ve ırkların uzun müddet çarpışması çoğunlukla birinin diğerine tabi olmasıyla sonuçlanmaktaydı. Bu da aynı zamanda hakimlik ve mahkumluk ilişkisini doğurmaktaydı. Mahkûm topluluklar daima hâkim toplulukların baskısını hissettiklerinden onlarda korku ve iç kıvrınması şeklinde heyecansal hadiseler gittikçe daha da derinleşirler. Bu şekilde mahkûm olan topluluklarda korkular, kıvrınmalar, içsel boşluk hisleri ve bunların ortaya çıkmasıyla bağlantılı olarak bazı bağımlılıklar ve ihtiraslar genişler. İşte Ülken'e göre mistik dünya görüşü bu şekilde oluşmaya başlamıştır. Bunun arkasından güç ve hakimiyet karşısında kendi aczinin azabı ile başlayan bu hadise, mutlak karşısında 'ben' in silinmesi şeklinde dinî ve metafizik bir hale gelir. Böylece Ülken'in de ifadesiyle mistisizmin esas olan "Ben hiçbir şey değilim, sen her şeydin" ilkesinin nereden çıktığı anlaşılmış olur.⁷⁹² Bununla birlikte Ülken, vecdin ve cezbenin kaynağını da burada bulur. Ayrıca Ülken, Yahudileri örnek vererek Mısır, Asur, İskender ve Roma esaretlerinin, onların dinlerinin gittikçe daha da mistikleşmesine ve sonunda Hristiyanlığı, Kabalizmi ve Orta Çağ'da İslam ve Hristiyan medeniyetleri içerisinde radikal mistik felsefeleri doğurduğunu belirtmektedir. Velhasıl kelam Ülken, mistisizmi sosyolojik bir bakış açısıyla inceleyerek onun insan-toplum/ben-başkası çekişmesi karşısında gittikçe evrimleşerek geliştiğini düşünmektedir.⁷⁹³

Binaenaleyh İslam mistisizmine gelecek olursak Ülken, Türk-İslam mistisizminin yani İslam tasavvufunun kendine mahsus bir dünya görüşü ve bir sanat şekli yaratmış olan yüksek bir mistisizm olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁴ Bununla birlikte bu mistisizmin de birçok çeşidi vardır: Bunlar, *action* adamının mistisizmi, sanatkarın mistisizmi, filozofun mistisizmi, mürşit

⁷⁹⁰ Ülken, AA, s. 254.

⁷⁹¹ Ülken, TTT, s. 93.

⁷⁹² Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s. 339.

⁷⁹³ Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, s. 339-341.

⁷⁹⁴ Ülken, TTT, s. 94.

veya mürebbinin mistisizmidir. Ülken, İslam medeniyetinde tasavvuf cereyanının en fazla aktif olan bir cereyan olduğunu belirtmekte ve İslam medeniyetinin manevi tezahürü halini aldığıнын altını çizmektedir.⁷⁹⁵

Ülken'e göre İslam tasavvufu, İslamiyet'in idealini yükselterek, dinin ilk şeklindeki korku ahlakını aşk ahlakına dönüştürmüştür. Kur'an'daki Allah, cehennem, azap korkularının, dünyevi ve uhrevi ceza korkularının yerine Kur'an'da Allah muhabbetine, insanlık aşkına, vazife sevgisine dair ayetlerden istinbat ederek ilahi ve insani aşkı yerleştirmiştir. Bu bağlamda Ülken tasavvufa dair bazı açıklamalar yapmakta ve tasavvuf anlayışındaki nefsi emmare ve nefsi levvameyi Freud'un psikolojisindeki libido ve sansür anlayışlarıyla ilişkilendirmektedir.⁷⁹⁶

Ülken, sûfilğin en önemli noktasının onun psikolojik yönü olduğunu düşünmektedir. Ona göre sûfilik nefsin nesnesi içinde kaybolmasına doğru götürmek için kat edilen birçok fiili, duygusal ve zihinsel aşamalardan ibarettir. Ülken'e göre nefsin mevzuu içerisinde erimesinden ibaret olan mistik dünya görüşü, hakiki bilgi vermekten uzaktır. Aynı zamanda o mistik dünya görüşünün, kişinin şahsiyetini diğer insanlardan ve eşyadan ayırma imkanını da ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Ülken'e göre mistiğin diğer insanlarla münasebeti bir *heteropathie* yani nefsin diğer bir nefsin içerisinde kaybolarak bütün bireysel ve şahsi istiklalini terk etmesi münasebetidir. Bu şekilde nefsin istiklaline imkân vermeyerek sorumluluk, mükellefiyet hislerini yani ahlakın temellerini dayanaksız bırakmıştır.⁷⁹⁷ Ülken'e göre *heteropathie* olarak ifade edilen bu mistik hal, bilinç fiillerinin çözüldüğü, açıklık, güç ve yaratıcılığını kaybettiği bir haldir. Ayrıca Ülken'e göre 'mistik düşünce' ifadesinde bir çelişki vardır. Zira düşünce asla mistik olamaz ve mistik olan şey düşünce değildir. "O nihayet, belirlenmemiş bir ruh hali, bilinç fiillerinin bir çözülme ve gevşeme hali; vüzuhsuzluk, bulanıklık, alacakaranlık, *hasılı bir hiçtir*."⁷⁹⁸ Özetle Ülken'e göre mistisizm düşünce üretmez. Düşünce özne ile nesnenin ayrı olduğu, birbiri içinde erimediği durumlarda ortaya çıkar.

Ülken'in panteizmi nasıl anladığına da değinecek olursak Tanrı ile tabiatın bir olduğu anlayışına dayanan panteizm, bu anlamıyla aslen Spinoza'da mevcuttur. Ancak kimilerince vahdet-i vücut ile panteizm aynı manaya geldiği sanılmaktadır. Ülken, İbn-i Arabi'nin vahdet-i vücut anlayışının bir panteizm olduğunu belirtmekte ancak bu panteizmin Spinoza'daki anlamıyla birebir örtüşmediğini ifade etmektedir. O, İbn-i Arabi'nin tabiatla Tanrı'yı bir saymadığının, Plotinos gibi alemi, sonsuz olan ilahi imkanların meydana çıkışı, zuhuru olarak

⁷⁹⁵ Ülken, *TTT*, s. 95.

⁷⁹⁶ Ülken, *TTT*, s. 99.

⁷⁹⁷ Ülken, *TTT*, s. 100, 101.

⁷⁹⁸ Ülken, *IV*, s. 75. (Vurgu bize ait.) Ayrıca bkz. Ülken, *AA*, s. 210, 211.

gördüğünün altını çizmektedir. İbn-i Arabi'ye göre hakiki varlık yalnızca Allah'tır. Evren ise onun zuhuru ve tecellisidir. Bu nedenle bütün görünen ve düşünülen alemlerin kaynağı olan Allah ne duyularla ne de akılla kavranılabilir. Evren hakiki varlığın geçici bir gölgesinden ibarettir.⁷⁹⁹ Ülken panteizmi bir üst başlık olarak kullanmakta, yer yer vahdeti vücudu panteizmle ifade etmekte, yer yer de Spinoza ile vahdet-i vücudu bir arada kullanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Ülken tarafından panteizm, genel anlamda Tanrı ile tabiat birliği manasında bir şemsiye kavram olarak kullanılmakta ancak İbn-i Arabi'nin vahdet-i vücudu yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı farklı bir panteizm anlayışı olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Ülken'in öznenin nesnede erimesi bağlamında mistisizmi panteizm tabiriyle karşıladığı da görülmektedir.⁸⁰⁰

Bununla birlikte Ülken'in din ile mistisizmi aynı başlık altında incelediği bir yazısı vardır. Ülken'in bu yazısı, ilk olarak 1946 yılında yayınlanan *Ahlak* adlı kitabında Mistik Ahlakların Tenkidi yahut Ahlakın Dinle İlgisi başlığını taşımaktadır.⁸⁰¹ Ülken burada mistiklik, din ve ahlak arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bu yazıda asıl ilgi çekici taraf din üzerine ahlakın kurulamayacağı yargısının ispatlanmaya çalışılmasıdır. Ülken'e göre ruhun ölümsüzlüğü fikri dinin ve Tanrı'nın dolayısıyla dine dayanan ahlakın kaynak fikrini oluşturmaktadır. Ülken ruhun hiçbir şekilde ispatının mümkün olmadığını belirtmekte, Tanrı kavramının da içerisinde çelişkiler barındırdığını ve hiçbir şekilde mantıki olarak açıklanamaz olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla dine dayalı ahlak veya dinin ahlakın kaynağı olduğu iddiası asılsız ve ispat edilemez bir yargıdır.⁸⁰²

Buna karşın Ülken, ilk baskısı 1958 yılında yayınlanan *Felsefeye Giriş (İkinci Kısım)* adlı eserinde ise Allah'ın yokluğu durumunda ahlakın ve toplumun anlamlarını yitireceklerini, hepsinin kör bir tesadüften, vehimler ve rüyalar döğüşünden ibaret kalacaklarını, estetik, ahlaki ve sosyal düzenin devam etmesinin ancak Allah'a/Aşkın Varlık'a inanmakla mümkün olacağını ifade etmektedir. Evrendeki düzenin Allah'sız düşünülmesinin insanı kör bir mekanizme götüreceğini ya Allah'lı bir düzenin ya da Allah'sız bir tesadüfler yığınyından ibaret bir alem olacağını belirtmektedir.⁸⁰³ Bununla birlikte Ülken yukarıda değinildiği gibi aynı eserde Tanrı meselesini tamamen akli düzeyde ele almakta ve ihtiras temelli değer anlayışıyla *aşk dinini* kavramsallaştırmaktaydı. Bütün bunlar Ülken'in bu iki düşüncüsü arasında çelişki olduğunu ortaya koymaktadır.

⁷⁹⁹ Ülken, *İF*, s. 243. Ayrıca bkz. Ülken, *TTT*, s. 220. Ülken'in İbn-i Arabi'nin panteizmini ve Spinoza'nın panteizmini doğuran kaynağın (Yahudi filozoflar) aynı olduğuna dair açıklamaları için bkz. Ülken, *TTT*, s. 216.

⁸⁰⁰ Ülken, *AA*, s. 254.

⁸⁰¹ Ülken, *A*, s. 56-68.

⁸⁰² Ülken, *A*, s. 62, 67.

⁸⁰³ Ülken, *FG II*, s. 233.

Ayrıca Ülken'in virtüel sezgi dediği bir hususun zikredilmesi gerekmektedir. Ülken Aşkın Varlık'ın akılla kavranamayacağını, aklın sadece sınırlı olan alem üzerinde hükümler verebileceğini sonsuz olan Aşkın Varlık'ı kuşatamayacağı için onu idrak etmekte aciz kaldığını belirtmektedir.⁸⁰⁴ O, Aşkın Varlık'ın virtüel sezgi ile kavranabileceğini düşünmekte, virtüel sezgiyi ise yaşanmış ve yaşanacağı zaman üstü bütün haline koyan sezgi olarak tanımlamaktadır.⁸⁰⁵ Başka bir deyişle virtüel sezgi varlığın iki boyutunu yani biri reel olarak değişen ve diğeri de değişmeyen, bütün halindeki birliğini kavramak, yani değişimin içinde değişmeye nüfuz edebilmektir. Ülken virtüel sezgi ile yaşanan bu hale mutlak duygusu demektedir.⁸⁰⁶

Ülken aslında virtüel sezgi ile yüzlerce yıllık bir felsefe problemini çözmeye çalışmaktadır. Onun değer anlayışında da gördüğümüz varlıktaki çift kutupluluk meselesini, değişen ile değişmeyen, madde ile ruh ve en sonunda akıl ve inanç ikilemlerini virtüel sezgi ile halletmeye çalışmaktadır. Nitekim Ülken daha ayrıntılı olarak problemi tartışmaktadır. Allah'ın zıt sıfatları içerisinde barındırdığını belirterek Kierkegaard'ın din sahasını paradoks sahası saydığını,⁸⁰⁷ Tanrı'nın akıldan mutlak olarak ayrı olduğunu, akılla ona nüfuzun imkansızlığını ifade etmektedir.⁸⁰⁸ O, akıl ve iman sahaları arasındaki kesin ayrılık meselesinin kendisini zorla belli ettiğini belirterek bu paradoksal varlık sezgisinin kafamızı altüst edip etmeyeceğini sorarak tartışmaya devam etmektedir. Bu şekilde paradoksal bir varlığın kabulü doğa bilimleri ve matematik/mantık bilimlerinin ilkelerini sarsmayacak mıdır? Ya da tam tersi olarak doğa bilimleri ve matematik bilimler daha baskın gelirlerse bu taktirde Aşkın Varlık'a gözleri ve kulakları kapamak mı gerekecektir? Bu şekildeki düşünüş tarzının insan şahsiyetinin bölünmüşlüğüne yol açacağı şüphesizdir. Ülken, insanın bir tarafıyla bilime bir tarafıyla Tanrı'ya bağlanmasının insan şahsiyetindeki bütünlüğünü bozduğunu düşünmektedir. O, laboratuvarı ilim zihniyeti ile camide iman zihniyeti ile hareket eden ve hayatın bu iki evresi arasında hiçbir çatışmaya fırsat vermeyen iki şahsiyetli insan görüşüne şüpheyle yaklaşmaktadır. Ona göre tabiat bilimlerini yapan akılcı şahsiyet, dindarın imancı şahsiyetini soruları ile rahatsız edecektir. Velhasıl kelimeler, bu şekilde parçalanmış insan görüşünün sağlıklı bir anlayış olmadığını, insanın bir bütün olduğunu ve akıl ile imanın bir şekilde birleştirilmesi

⁸⁰⁴ Ülken, *FG II*, s. 273.

⁸⁰⁵ Ülken, *FG II*, s. 271.

⁸⁰⁶ Ülken, *FG II*, s. 271.

⁸⁰⁷ Kierkegaard'ın bu görüşleri için bkz. Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017. Ayrıca Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'sindeki düşüncelerinin farklı bir değerlendirmesi için bkz. Rıfat Atay, "A Muslim Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling", *God between Reason and Experience*, Sonçağ Akademi Yay. İstanbul, 2019, s. 76-97.

⁸⁰⁸ Ülken, *FG II*, s. 262.

gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Aksi taktirde daima akılcı şahsiyetle imancı şahsiyet arasında kavga sürecek, savaş mutlaka birinin lehine diğerinin aleyhine sonuçlanacaktır.⁸⁰⁹

Ülken bu problemi sezgi ile çözmeye çalışsa da virtüel sezginin açık bir şekilde açıklanmamış olduğundan dolayı problemin tamamen çözüme kavuştuğu söylenemez. Ancak şunu da belirtelim ki Ülken, Aşkın Varlık'ı sadece sezgi ile kavrayabileceğimizi belirtirken dinin de en geniş manasıyla mutlak sezgisi olduğunu düşünmektedir. Ülken, burada Aşkın Varlığı evrensel olarak algılamakta, dinlerin ayrı ayrı tanrılarından değil de bütün dinlerin kendisinden kaynaklandığı asıl Mutlak Varlık anlayışını kabul etmektedir. Bu manada Ülken, geleneklerin, toplumların ve kültürlerin tarihinden gelen din anlayışlarını bir tarafa bırakmak lazım geldiğinin altını çizmektedir. Bu yaklaşımı onun dini çoğulculuğa karşı tutumunun da olumlu olduğunu göstermektedir.⁸¹⁰ Dini sezgi mutlak sezgisi olduğu için içerisinde bütün sezgilerin zımnen dahil olması gerekmekte ve ahlaki emir de Kant'ın iddia ettiği gibi dinin kaynağı değil dini sezginin bir sonucu olmak durumunda, bu da Ülken'e göre ahlaki emirin dini sezgiden kaynaklandığını göstermektedir. Dini sezgiden çıkan mutlak emir insan tarafından kuşatılamaz ancak insan akli tarafından dinlenir ifade edilir ve anlatılır. Bir nevi akıl, mutlak emri aklileştirmekte, bu da Ülken'e göre imanla aklın birleştiği yer olurken burada mucize ile doğa kanunu, özgürlük ile zorunluluk, düzensizlik ile düzen, sonsuzluk ile sonluluk aynı varlığın iki manzarası olmaktadır. Bu bakış açısına göre bilim, akıldışı ile ilişkisini kesmemekte, bu şekilde din, ilimden kuvvet almakta, ilim de dini hakikat için ufuklarını açık tutmakta, bu dünya görüşünde yukarıda da bahsetmiş olduğumuz parçalanmış insan görüşüne yer kalmamaktadır. Ülken burada dinin aklileştirilmesini savunmakta, bu anlamda dinin mitolojik unsurlarından ayrı kalması gerektiğini de belirtmektedir.⁸¹¹ Ülken'in dinin mitolojik düşünceden ayrılmasına dair düşüncesi dikkat çekmekte ve onun bu düşüncesi yüzyıllardan beri tartışılmalı olan tevil problemini hatırlatmaktadır. Ülken'in, Mutlak Varlık sahasının insanı kuşattığını ancak insan sahasının Mutlak Varlık sahasından virtüel sezgiyle aldığı bilgiyle kesiştiği bir noktanın olduğunu düşündüğü yukarıda belirtilmişti. Yine aşk diniyle alakalı düşüncelerinde de dinin duyusal zeminden uzaklaştırılıp rasyonel bir zeminde anlaşılması gerektiği de vurgulanmıştı. Bu bağlamda dine bakış Ülken'e göre *ratio*/akıl temelli olmalı, dinin verileri akıl temelli yorumlanarak akıl ile nakil veya din ile bilim problemi çözülmeli, böylece insan şahsiyeti din ve bilim ile akıl ve nakil arasında parçalanmamalı, bütüncül bir şahsiyet anlayışı olarak bu şekilde temellendirilmelidir. Ayrıca Ülken'in Tanrı'sız bir evrenin

⁸⁰⁹ Ülken, *FG II*, s. 264, 265. Ayrıca Gazali ve akıl-bilim ilişkisi açısından parçalanmış insan görüşü için bkz. Ülken, *TTT*, s. 159.

⁸¹⁰ Ülken'in bu yaklaşımı Kant'ın ve Hick'in yaklaşımlarıyla benzerlik göstermektedir. Bkz. Rıfat Atay, *Religious Pluralism And Islam*, Scholar's Press, Saarbrücken, 2014, s. 180-187.

⁸¹¹ Ülken, *FG II*, s. 265, 266.

kör bir tesadüfler yığını olacağı, bu yüzden de Tanrı fikrinin her şeyin temeli olması bakımından kabul edilmesi gerektiği anlayışı da bütün bu çerçeve içerisinde düşünüldüğünde oldukça soyut kalmakta, yeryüzüne müdahil olmayan ya da aklın izin verdiği veya yorumlayabildiği derecede müdahil olabilen bir Tanrı anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır.

Topçu'ya gelecek olursak onun, Ülken'den daha farklı bir yerde durduğunu gözlemlemekteyiz. Evvela o inkılap meselesinde, eski değer hükümlerinin atılıp yerine yeni değer hükümlerinin konulması anlayışına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre millilik ve şimdiki kurumların kökenini tarihte arayarak sürekliliği bozmamak oldukça önemlidir. Topçu'nun, Türklüğü 1071 Malazgirt Zaferi'yle başlattığı göz önüne alınacak olursa ona göre İslam olmuş Türk'ün İslam'ına rağmen yapılacak her inkılap kabul edilmezdir. Nitekim Topçu on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda yapılan inkılapların, Türk milletinin mazisiyle ilişkisini ve irtibatını kestiğini, bu halin köklerimizi kopardığını, kendi kendimizi çürüttüğümüzü ve bir nevi intihara benzediğini belirtmektedir: “Maddi yaşayış sahasında kökleri cemiyet tarlasından yolmak suretiyle ve zorbalıkla yapılan inkılaplara, değil inkılap adı, hiçbir şerefli ad verilemez.”⁸¹²

Yine Topçu, altı yüzyıl dünyada al bayrağı hâkim kılan bir milletin dilinin yabancı kelimelerle kirletildiğini ve buna da inkılap adı verildiğini belirterek şiddetle tenkit etmektedir. Topçu, sevinçleri gibi terennümlerinin de yabancı dillere sığındığı bu akımı “haçlı çocuklarının neşesine hayran”lar olarak vasıflandırmaktadır. Bununla birlikte bu akım, çocuklarını haçlı kültür zehirleriyle aşılayan okullara yollamakta adeta birbirleriyle yarışmaktadır. Burada Topçu'nun haçlı kültürüne yani Batı'ya karşı duruşu kendini belli etmektedir.⁸¹³ Nitekim Topçu, Batı taklitçiliğine de şiddetle karşı çıkmaktadır:

“Mektebin yanında, bizi Avrupa taklitçiliğine sürükleyen bir buçuk asırlık inkılap hareketlerinin hepsi de mazi ve mukaddesattan başka bir şey olmayan millet ruhunun iç gözlemine terk ederek, ancak dışından görebildiğimiz Avrupa'nın eşya cinsinden olan varlığına doğru götürdü. Her yeni inkılap bizi biraz daha kendimize yabancı yaptı ve kendi içimize götüren bütün selamet yollarını tıkadı.”⁸¹⁴

Bununla birlikte Topçu, ‘Batı’nın ilmini alalım ahlakını almayalım’ düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Ülken gibi Topçu da ilim ve ahlakın birbirinden ayrı olduğunu düşünmez. Ona göre ilim ve ahlak aynı kökten çıkmaktadır.⁸¹⁵ Ayrıca Batı'nın ahlakına baktığımız zaman orada tamamen kötü, rezil bir ahlak yoktur. Topçu, Batı'ya aşk ruhunun Hristiyanlık dini ile

⁸¹² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yay. İstanbul, 2016, s. 126. (Esere bundan sonra KM şeklinde atıf yapılacaktır.)

⁸¹³ Topçu, *KM*, s. 128, 129.

⁸¹⁴ Topçu, *KM*, s. 135.

⁸¹⁵ Topçu, *KM*, s. 37.

aşılandığını, Hazreti İsa'nın getirdiği aşk ahlakının Batı dünyasını yoğurduğunu ve Rönesans'ın dahi bu aşkın eseri olduğunu belirtmektedir. Topçu'ya göre Batı ahlakını mahveden asıl etken sanayi devrimidir. Sanayi devrimiyle birlikte maddenin ruha hâkim olmaya başladığını, ancak hala madde ile ruh arasında Batı'da çatışmanın devam ettiğini düşünmektedir.⁸¹⁶

Binaenaleyh Topçu, Batı ahlakına dair de bazı tespitler yapmaktadır. Ona göre Batı'da ahlakın maddi olaylara bağlanan kuralları itibara alınmamaktadır. Aksine onlar ahlakı tamamen ruhsal ve ideal bir sisteme bağlamış olmaktadır. Mesela onlara göre sakal bıyık kesmek gibi içki içmek de ahlaki bir olgu değildir. Yine kıyafet değiştirmek vs. şeylerin de ahlakla alakası yoktur. Onlar için asıl ahlaki olaylar sözünde durma, medeni cesaret, maneviyata bağlılık gibi ruh değerleridir. Ancak sanayi devrimi maddeyi hâkim kılmış, İsa'nın getirdiği ruhçuluğu boğmaya başlamıştır. Dolayısıyla Topçu'ya göre Batı ahlakının tamamen çirkin ve rezil bir şey olduğuna değil, sanayi devriminin maddeyi ruhun üzerine çıkararak ahlakı boğmasına dikkat çekmek gerekmektedir.⁸¹⁷

Bununla birlikte Topçu “ilerlemek ve muasır medeniyetler seviyesine çıkmak” düşüncelerini de sanayi ve makine merkezli değerlendirmektedir. Sanayi devrimiyle birlikte makine mabut, fabrika bacaları ise mihrap olmuştur. Makine, hem çalışarak onu işleten işçiyi cehennem hayatına mahkûm etmiş, hem de bol kazancı mutluluk zanneden patronu robotlaştırmıştır. İnsanlar patronlar ve işçiler olarak ikiye ayrılmış, patronlar ruhlarını boğan o şatafatlı lüks yaşantının içinde yaşayabilmek için yüzlerce mazlum işçinin emeklerini çalmaktadırlar. Dolayısıyla ilerlemek ve çağdaş medeniyetlerin seviyesine yükselmek demek, sanayiyi, fabrikayı hâkim kılmak, insanların patronlar tarafından sömürülmesi üzerine tesis edilen sistemin içerisine girmek ve insanı sömüren bu sistemin bayraktarlığını yapmak demektir. Topçu, bunun bir cehennem hayatının içine daha çok sokulmak olduğunu ifade etmektedir.⁸¹⁸

Topçu, sanayileşme zihniyetine karşıdır ancak sanayileşmenin önüne geçilemeyeceğini de vurgular. Hakikati bilmek daima faydalıdır. Bu yüzden sanayileşmenin bir hastalık olduğunu, dünyada büyük savaşlara yol açtığını ve açacağını bilmemiz ve bildirmemiz gerektiğini belirtmektedir. Topçu'ya göre sanayileşmek yerine tarıma önem vermek gerekmektedir. Topçu, eğer çağın tekniğiyle Anadolu'da tarım birleştirilmiş olunsaydı Anadolu'nun bugün bir cennet haline gelmiş olacağını düşünmektedir. Tarımla insan, hayatını kazanacak, büyük şehirlerin cehennemine atılmayacaktı.⁸¹⁹

⁸¹⁶ Topçu, *KM*, s. 48.

⁸¹⁷ Topçu, *KM*, s. 51, 52.

⁸¹⁸ Topçu, *KM*, s. 203.

⁸¹⁹ Topçu, *KM*, s. 205.

Sanayileşmenin getirdiği büyük kazanç yarışmaları, Topçu'ya göre çağımızın en büyük felaketidir ve gelecekte bir savaş çıkarmaya yeterlidir. Bu sanayileşme ve üretim rekabetinden büyük bir savaş doğacaktır. Bu savaşın doğuşunu isteyen ise Topçu, Batı medeniyeti olduğunu belirtmektedir.⁸²⁰ Bununla birlikte fabrika bacası da “Harp! Harp!” diye bağırmaktadır.⁸²¹

Topçu'nun Batı'ya dair mütalaalarına baktığımızda onun Batı'ya külliye karşı olmadığını ancak sanayi devrimiyle birlikte kapitalistleşen, üretim hırsıyla insanları köleleştiren, maddeye ruhunu esir eden, metafiziği boğarak pozitivizmi ve materyalizmi hâkim kılan Batı'ya ve onun medeniyetine, kültürel üretimine karşı olduğu söylenebilir. Ayrıca Topçu'daki bu aykırılık, tekniğe dair ciddi eleştirilerini de beraberinde getirmektedir.⁸²²

Ülken'e baktığımızda ise onun insanlığı hayal gücü, irade ve ihtiras evresi olarak üç evreye ayırdığı görülmüştü ve Ülken zamanımıza en yakın evrenin irade evresi olduğunu düşünmekteydi. Ona göre irade evresinde maddi güç ve iktidar medeniyetin mihveri olmuş, asillik, zorbalık ve servet üzerine kurulan sınıflar vücuda gelmiş, hakimler ve mahkumlar, efendiler ve köleler, zenginler ve fakirler arasında uçurumlar açılmıştır. Bu devirde ruhun yerini madde ve zekanın hakimiyeti almıştır. Bu sebeple irade devrinde teknik en fazla gelişmiş, tabiat ele geçirilmiş ve medeniyet makine medeniyeti haline gelmiştir. Bu sebeple irade devrinde duygular katılaşmış, hayal gücü zenginliğini ve asilliğini kaybetmiş, kalpsizlik ve toplumsal adaletsizlik en aşırı ve en uç şeklini almıştır. Bütün bunlara rağmen irade medeniyeti Ülken'e göre bir ilerlemedir. Çünkü irade devri, ihtiras evresine açılan kapı olma hüviyetine sahiptir.⁸²³ *Aşk Ahlakı*'nda Ülken'in Topçu gibi tekniğe dair sert eleştirileriyle karşılaşmak mümkün olmasa da onun tekniğin bazı olumsuzluklarına değindiği, insanın makineleşmesine yol açtığını belirttiği ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genel manada tekniği olumlu karşıladığı görülmektedir. Ancak modern çağda makineleşmenin insanın şahsiyetini inşa etmesine engel olduğu da belirtilmiştir.

Örneğin Ülken, *Aşk Ahlakı*'nın üçüncü baskıya önsözünde yaşanan modern çağa dair dikkate değer eleştirileri mevcuttur:

“Eski öğrencim ve aziz dostum yeni denemesinde, “Eros devri geçti!” diyor üzüntüyle, “Artık yalnız makineye ve paraya değer veriyorlar.” Görünüşte haklıdır ama bu korkunç makineleşme, isyanını da birlikte doğuruyor. Bu isyan, Eros'tan Sevgi'den geliyor. (...) Çıplak dervişler gibi dünya yüzünde dolaşanlar, sahte hayata, kalpazanlığa, savaş tehdidinden doğan gerginliğe, milyonları ütopya uğruna

⁸²⁰ Topçu, *KM*, s. 212.

⁸²¹ Topçu, *KM*, s. 221.

⁸²² Topçu, *KM*, s. 215, 220, 222, 223.

⁸²³ Ülken, *AA*, s. 55.

salhaneye sürükleyenlere, onları alkışlayan ve yaldızlı unvan dağıtanlara karşı isyandır. Sevgi, sahteliğe karşı savaş ve tabiatla bir olmanın sembolü olmuştur. Çatırdarak yıkılan enkaz altında bir kısım yaratıcı gelenekler de yaralanmıştır”⁸²⁴

Bununla birlikte Ülken’in de Topçu gibi yeni bir savaşı, üçüncü dünya savaşının çıkacağına dair endişeleri vardır. Ülken, kapitalist ve komünist olarak kutuplaşan dünyanın, üretilen ağır silahların kullanılmasıyla üçüncü dünya savaşıyla ağır bir şekilde tahrip edileceğini düşünmektedir. Ülken’e göre dünya bir başka dünya savaşını kaldırarak durumda değildir. Dolayısıyla yeni, umutlu bir geleceğin habercisi olan gençliğin bütün silahları arttıran ve savaşı körükleyenle karşı toptan karşı olduğunu belirtmektedir. Nitekim Ülken’e göre ihtiras evresinin ve akademik devletin kuruluşunu sağlayacak olanlar da bu gençlerdir.⁸²⁵ Binaenaleyh, Topçu’da daha net gördüğümüz modern teknik düşmanlığı, Ülken’de aynı sertlikle ifade edilmemiş olsa bile her ikisine göre 20. yüzyılda dünyada savaşa doğru giden bir kaynaşma ortamı olduğu düşüncesi kendini belli etmektedir.

Yukarıda, Topçu ile Ülken’in birbirinden farklı yerlerde durdukları iddiamıza dönecek olursak bütün bu açıklamalar Ülken’in ve Topçu’nun Türkiye’nin Batı medeniyeti ve küresel sistem karşısında nerede, hangi konumda olması gerektiğine dair iki farklı yaklaşımın ifadesi olarak gözükmektedir: Bizce Topçu, ‘istikbal’i köklerde ararken Ülken, ‘istikbal’i belirsiz bir müstakbelde aramaktadır.

4.2. Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması

Ülken ve Topçu’nun ahlak anlayışlarına gelecek olursak her ikisinin de ahlak anlayışının personalizme yani kişilikçilik/şahsiyetçiliğe dayandığını ve onun üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz.⁸²⁶ Her ikisi de varoluşçu⁸²⁷ bir tarzda kişiliğin birey tarafından var

⁸²⁴ Ülken, AA, s. x1.

⁸²⁵ Ülken, H, s. 273.

⁸²⁶ Personalizm, diğer anlamlarının yanında “kişiyi en yüksek evren ilkesi olarak gören fizikötesi öğreti”; “yaşamın ve tarihsel gelişmenin anlamını ve en yüksek değerinin kişiliğin oluşmasında gören ahlak ve tarih felsefesi görüşleri” olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1975, s. 110. Personalizme dair bir başka tanım da şu şekildedir: “Genel olarak, kişinin ve kişiselliğin önemini vurgulayan görüş. Kişiyi fiziki süreçlere indirgeyen doğalcı görüşlere olduğu kadar, onu Mutlak’ın gelip geçici bir tezahürü olarak gören idealist anlayışa da karşı çıkan personalizm, kişiyi, en yüksek ve nihai değer olarak tanımlarken, gerçek olan her şeyin kişi ya da kişinin deneyimindeki bir öge olduğunu savunur.” Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 682.

⁸²⁷ Varoluşçuluk burada “insanın önceden belirlenmiş bir varlık olmadığını ve özgür eylem içinde kendini var ettiğini öne süren felsefi öğreti” anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., 2004, s. 490. Topçu varoluşçuluğu Pascal, Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Louis Lavelle, Jean-Paul Sartre gibi filozoflarla birlikte değerlendirerek kısaca şu şekilde açıklamaktadır: “Eski Yunan’dan beri felsefe, hakikat olarak eşyanın özünü araştırıyordu. Öz, duyularla tanınmayan, bir olan, hiçbir zaman değişmediği halde, değişen ve duyularla tanınan bütün varlıkların esası olan ve onları var kılan şeydir. Filozoflar, gaye olan bu meçhulü araştırmakla işe başlıyorlardı. Egzistansiyalistler, aklı karanlıklarda kaybedici olan bu hareketin tersine olarak var olandan, bilinenden ve duyularla tanınandan işe başladılar. Bu yoldan giderek gözlemle tahlilin götürebildiği yere kadar ilerlemeyi düşündüler. Böylelikle hakikati tanımaya çalışmaya varoluş felsefesinin temelini

edilmesi anlayışına dayanmaktadır. Onlar bireyin şahsiyetini inşa etmesini hedeflerken farklı yolları göstermektedirler. Ülken, fizikten, bilimlerden hareket etmekteyken Topçu, metafizikten ve bununla birlikte sezgiden hareket etmektedir. Yukarıda Ülken'i konumlandırmaya çalışırken onun meselelere daha çok bilimsel bir düşünüş tarzıyla yaklaştığı belirtilmişti. Topçu ise Platon'un idealar aleminden hareket etmesi gibi metafizik temelli hareket ettiği için daha çok bir konumda konumlandırılabilir. Nitekim Topçu'nun Aristo mantığına ve onun İslam dünyasına girişine dair eleştirileri dikkat çekmektedir:

“(...) Aristo'nun ortaya koyduğu kıyas mantığı ile geliştirme gayretleri, sonunda din diye bir ucubeyi karşımıza çıkardı. (...) İslam'ın büyük ruhunu maddenin sefaletlerinde eritip yok ettiler. Bunun sebebi, İslam dünyasının daha başlangıçlarında Aristo'nun felsefesini reddettiği halde, gene Aristo'nun kıyas mantığına bağlanmış olması idi. (...) Bunu yapanlar kolayca hazır buldukları Aristo'nun kıyas mantığını almakla sapıklığın asıl yoluna girdiler ve bunun farkında olmadılar.”⁸²⁸

Bununla birlikte Topçu'ya göre İslam'ı sömüren skolastik tutum onuncu ve on birinci yüzyıllarda Farabi ve İbni Sina ile başlamış, bu kişiler Aristo'nun felsefesi ile kıyas mantığını tek hakikat kaynağı olarak benimseyerek skolastik düşüncenin İslam'da temsilcileri olmuşlardır. Topçu'ya göre onların hatalarından biri de Kur'an'ı Aristo'ya göre yorumlamaları olmuştur. Onlar Kur'an'da Aristo düşüncesine karşı olan ayetleri tevil adı altında Aristo düşüncesiyle uydurmuşlardır.⁸²⁹ Topçu'nun İbn-i Sina'yı, Farabi'yi, İbni Rüşt'ü eleştirmesi ve Gazali'yi savunması⁸³⁰ onun düşünce dünyasındaki aykırılığını net bir şekilde göstermektedir.

Ülken'in ile Topçu'nun düşünce dünyalarındaki farklılık onların 'aşk' anlayışlarındaki farklılığı da ortaya koymaktadır. Ülken'in kitabının adı “*Aşk Ahlakı*”dır. Ama Ülken'in merkeze aldığı aşk ile, Topçu'nun merkeze aldığı aşk birbirinden oldukça farklıdır. Hatta Ülken'in, Topçu'nun “aşk”ına karşı olduğunu bile söyleyebiliriz. Bu farklılık evvela Ülken'in *Aşk Ahlakı*'ndan hareketle temellendirmeye çalışılacaktır.

Ülken *Aşk Ahlakı*'nın önsözünde kendisinin aşk ahlakının Platon'un aşkından, İsa'nın, mutasavvıfların, örneğin Mevlana'nın aşkıdan ayrı bir aşk olduğunu; Platon'un aşk anlayışının tamamen idealist ve anti materyalist olduğunu, mutasavvıfların aşkının ise mistik ve esrarlı bir öze dayandığını belirtirken, kendi aşk anlayışının ise mistik içeriğinden sıyrılarak *psikososyal tahlillere ve organik bir temele* dayandığını belirtmektedir.⁸³¹ Buradaki psikososyal ifadesi, aşk

teşkil ediyor. Varoluşçular, hakikat şudur veya budur demiyorlar. Bu yolda bir hipotez de ileri sürmüyorlar. Bunlarda hakikatin sezgisi yoluyla bir anda yakalanacak öz de mevcut değildir. Gerçek varoluşu yakalayarak onda adım adım derinleşmemize yarayan tanıyış bu felsefenin metodudur.” Bkz. Nurettin Topçu, Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi, Dergâh Yay., İstanbul, 2006, s. 13, 14.

⁸²⁸ Topçu, *İİ*, s. 45.

⁸²⁹ Topçu, *İİ*, s. 56.

⁸³⁰ Topçu, *İİ*, s. 57.

⁸³¹ Ülken, *AA*, s. xxvi.

ahlakının psikoloji ve sosyoloji ilimlerinden edinilen bilgilere dayandığına işaret etmektedir. Nitekim kendisi de ruhsal ve sosyal gerçekleri kabul ettikten sonra, onların bağlantısını bulup terkipini yapmaya çalıştığını ifade etmektedir. Ülken'e göre ahlak meselesinin ruhsal gerçekle sosyal gerçek yani psikoloji ve sosyoloji arasındaki münasebetle tesis edilmesi gerekmektedir.⁸³² Ülken'in kişilik anlayışını ve kişiliğin oluşum evrelerini incelerken de ifade ettiğimiz gibi, aslında Ülken'in "karşılıklı etkiler teorisi", onun ahlak anlayışının psikososyal yönünün en net bir şekilde görüldüğü yerdir. Yine yukarıda Ülken'in "ihtiras" merkezli bir ahlak anlayışının olduğunu belirtmiştik. Orada Ülken'in ihtiras meselesine yaklaşımlarına baktığımızda aslında onun ihtiras yaklaşımının tamamen psikoloji bilimi temelli olduğunu görmekteyiz. Ülken ihtirasları psikoloji bilimi ile temellendirmekte ve aşkı da ihtirasın bir ileri aşaması olarak, aşk haline gelmiş ihtiras olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla Ülken'in aşk anlayışı psikoloji temellidir. Ülken'in aşkı, "kemale gelmiş bir ihtiras"⁸³³ olarak tanımladığını belirtmiştik. Böylece Ülken'in aşk ahlakı için denilebilir ki aslında aşk ahlakı, ihtirasların terbiye edilmesi ahlakıdır. İhtirasların terbiye edilerek onların sonsuzlukla, gayesizlikle yani aşk ile buluşturulması, aşka ulaştırılması aşk ahlakının hedefi olmaktadır. Ülken, ihtirasların terbiye edilmesi gerektiğini belirtirken, bunun yolu olarak bazı telkinlerde bulunmaktadır. Bu telkinler çalışmak, halinden memnun olmak, muktedir olmak, sabır, kendini itham etmek, çevreye kul olmamak, halk için değil aşk için yapmak, ne derler diye düşünmemek, intikam peşinde olmamak, şöhreti, unvanı, makamı, rütbeyi kaybetmekten korkmamak gibi telkinlerdir. Bu telkinler ciddi bir şekilde düşünüldüğünde aslında tasavvufi ahlakın terbiye usulleri arasında olduğu görülmektedir. Her ne kadar Ülken, mistisizmi ruhun bir nesnede erimesine sebep olduğu iddiasıyla reddetse de aslında ihtirasları terbiye ederken, onlara süreklilik, gayesi kendinelik, sonsuzluk, fayda gütmelizlik vasıflarını kazandırmaya çalışırken tasavvufi ahlak terbiyesi ile aynı usulü izlemektedir. Bu da Ülken'in aşk ahlakının her ne kadar mistik aşktan farklı temellerden yola çıkarak tesis edilmeye çalışılsa da ihtirasların terbiye yöntemi ve onun hedefi açısından mistik/tasavvufi ahlakla benzerliklerini ortaya koymaktadır. Ancak şunu da ifade edelim ki Ülken'in aşk ahlakında tasavvufi anlamda çilecilikten söz edilemez. Bununla birlikte yukarıda zikrettiğimiz telkinlerin de bir nevi çilecilik olduğunu belirtmeliyiz.

Topçu'nun aşk anlayışına gelecek olursak onun aşk anlayışı ilahi aşk etrafında şekillenmektedir:

⁸³² Ülken, AA, s. xxvii.

⁸³³ Ülken, AA, s. 13.

“Dünyada iken sonsuzlukta yaşanır. Bu nimet, bu kudret, bu bizi şüphesiz gayemiz olan Allah’a götürücü cevher, bu aşktır. Yalnız ve yalnız aşk içinde hayatın değeri olan meş’um şüpheyi yok edebiliyoruz. (...) Yalnız aşk, ruhu buhranlı fırtınadan çıkararak içimizdeki sonsuzluğa kavuşturuyor.”⁸³⁴

Yine Topçu, insan denen varlığın asıl gayesinin Allah’a gitmek olduğunu, buna ulaşmanın da aşkla olabileceğini belirtmektedir. İnsanın kendisindeki esaretten kurtulmasının yolunun da aşk olduğunu ifade etmektedir.⁸³⁵ Topçu defalarca aşka vurgu yapmaktadır. Ancak onun vurgusu daima ilahi aşk etrafında dönmektedir. Topçu’nun aşkın insanı esaretten kurtardığına dair düşüncesi ise aşk ile isyanın buluştuğu noktayı belli etmektedir. Topçu’nun ahlakına isyan ahlakı diyebileceğimiz gibi, aşk ahlakı da diyebiliriz. Çünkü Topçu’nun aşkında isyan, isyanında ise aşk vardır. Topçu’nun isyanındaki aşk, onun şu cümleleriyle net bir şekilde ifadesini bulmaktadır: “İsyan gerek fertte gerek onun ihtirasında kâinatın ve kendisinin hiçliğini ortaya koyan küçümsemedir; isyan, aşk içinde sonsuza atılarak bedenini ve ruhunu hiçe sayarcasına ıstıraba adanan harekettir.”⁸³⁶

Topçu, aşkındaki isyanı veya isyanındaki aşkı Hallac-ı Mansur örneğinde mistiklikle göstermektedir:

“Hallac’ın mistisizmi, *Allah’ın iradesine teslim olmak* gayesiyle bedene bağlı iradeden, egoist ve hayvani benlikten tam olarak sıyrılmanın tatbikatıdır. Bu insanın ilkel halinde beliren benliğin kendinde yaşattığı arzulardan tam feragattir; bu, bizim haberimiz yokken bize varlık veren başka bir varlığa koşmak için nefsimizin isteklerinden feragattir. Böylelikle insan, kendi insanlığını aşan tabiatüstü bir varlığı istemekle gerçekten kendini istemektedir. Sonunda insan Allah’la aynileşiyor. Onun *hareketi*, fani varlıkta tazyikler altında bulunan ruhunu kurtuluşa ulaştıracak mukadderatını gerçekleştirmek için, Allah’ın yardımını dileyen hür ve sürekli bir yalvarış oluyor. (...) Filhakika merhametle imanın eseri olan bir isyan hareketinde, benliğimizin örtüsü altında gizlenen ve bize bizden daha mahrem olan kendi varlığını haykıran bir uluhiyet yok mudur?”⁸³⁷

Dolayısıyla Topçu’ya göre *şahsiyetin* var edilmesi Ülken’in ifade ettiği gibi psikososyal bir düzlemde değil, Hallac örneğinde olduğu gibi mistik bir isyan-aşk terkihiyle mümkündür. Nitekim Topçu “ne birey ne de toplum şahsiyeti meydana getiremezler”⁸³⁸ derken, şahsiyetin var edilmesinde uluhiyetin rolünü de tespit etmektedir.

Dolayısıyla Ülken’in ve Topçu’nun ahlaklarını aşk üzerine bina ettiklerini, ancak onların aşka farklı anlamlar yükleyerek farklı ahlak temelleri attıklarını görmekteyiz.

⁸³⁴ Topçu, *KM*, s. 192.

⁸³⁵ Topçu, *İİ*, s. 38.

⁸³⁶ Topçu, *İA*, s. 208.

⁸³⁷ Topçu, *İAN*, s. 208, 209.

⁸³⁸ Topçu, *İAN*, s. 209.

Burada bir parantez açarak Topçu ve Ülken'in isyan kavramındaki farklılıklarına da değinmek istiyoruz. Belirttiğimiz gibi Topçu ahlakını isyan üzere kurarken Ülken ise isyan durumunu anarşizmle birlikte değerlendirmektedir. Ülken, kişiliğin oluşumunda arzu-engel çatışması sürecinde bir hal olarak gördüğü isyan durumunu arzu-engel çatışması sürecinde oluşabilecek olan anormal durumlara benzetmektedir. Ülken'e göre isyan durumu arzu-engel çatışmasını aşamamakta, hatta isyan hali yaratıcı olamamakla birlikte evrensel bir kanuna dayanmadığı için anarşik ve kanunsuz olmaktadır. Dolayısıyla isyan durumundaki bir fiil ahlaki olarak değerlendirilemez.⁸³⁹ Ancak Topçu, anarşizmi açık bir şekilde reddetmektedir. Bu yaklaşımlar bize Ülken'in ve Topçu'nun "isyan" kavramına farklı baktıklarını, Ülken'in meseleyi daha çok psikolojik, Topçu'nun ise metafiziksel bir temelde değerlendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte Ülken, en son yazdığı *Hakimiyet* adlı eserinde 'isyan'a toplumsal bir olgu olarak da bakarak akademik devlete geçişin bir gençlik isyanıyla olacağını belirtmekte, bu isyan anlayışının da anarşizm ve tehlikelerine karşı olarak yeni bir düzen isteğiyle tamamlanması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁴⁰

Ülken'in şahsiyetçilik anlayışına tekrar dönecek olduğumuzda onun ihtiras anlayışının tetiklediği şahsiyet oluşumu, değer anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Ülken'in değer anlayışından bahsederken açıkladığımız üzere, Ülken'e göre asıl ahlaki eylem olarak kabul edilen ahlaki yaratış, psikolojik olarak arzunun dışarı yayılmak istemesi, bunun karşısında da sosyolojik engeller ile karşılaşması sonucu oluşan çelişkinin aşılmasıyla var olmaktadır. Yani Ülken'e göre şahsiyetin/kişiliğin var olması arzu-engel çatışmasının ahlaki bir yaratış ile çözülmesine bağlanmaktadır. Bu ahlaki yaratış ahlaki şahsiyetin otonomluğunu göstermektedir. Nitekim Ülken de şahsiyetçilik anlayışında buna sık sık vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla ahlakın şahsiyet tarafından özgünce yaratılışı bazen toplumsal kurallara uyar gibi gözükürken bazen de onları aşarak muhalefet edebilir. Bu durumda ahlaki yaratım Ülken'e göre bir isyan halini alır. Bu şekilde anlaşılan isyan Ülken'de ahlaki yaratımın sebebi değil neticesi olmaktadır. Burada Ülken tarafından bir farklı yorumlanış olarak isyan, ahlaki yaratımın bir nevi neticesi olarak ahlak kahramanlarının ortaya çıkışının da göstergesi olmaktadır.

Eğer insanın ahlaki hareketinin yaratılmasında böyle bir çelişkinin aşılması durumu söz konusuysa Topçu'nun ahlakında bu çelişki şu şekilde çözülmektedir: Bunu Topçu'nun şu ifadelerinden hareketle anlayabiliriz: "Eğer burada kati emir (imperatif)den bahsedebilirsek sorumluluk, insanı esirliğe karşı harekete sürükleyen bir kati emir (imperatif)dir."⁸⁴¹ Burada Topçu, insanı esarete karşı harekete geçiren asıl etkenin "sorumluluk" olduğunu belirtmektedir.

⁸³⁹ Bu meseleyi Ülken'in kişilik anlayışını açıklarken incelemiştik.

⁸⁴⁰ Ülken, *H*, s. 227-229

⁸⁴¹ Topçu, *İAN*, s. 100.

Topçu'ya göre sorumluluk, hareketten öncedir ve her hareketten sonra artmaktadır. Burada sorumlu olan iradedir ve insan iradesinin iktidarı onun sorumluluğu ölçüsündedir. Topçu'ya göre sorumluluk, özgür iradeyi vasıflandıran, insanın özgürlüğünü belirleyen, zorunlu kılan ve onu asla inkâr edilemez hale getiren unsurdur.⁸⁴² Ancak bu sorumluluğu doğuran şeyin de merhamet olduğunu tekrardan belirtelim.⁸⁴³ Dolayısıyla Topçu'nun ahlak anlayışı kısmında açıkladığımız sorumluluk iradesi, insanı harekete geçirmekte ve hareketle birlikte çelişkinin aşılmasını sağlamaktadır: “Şuur, sorumluluk karşısında harekete geçmemekten dolayı kendini suçlar.”⁸⁴⁴ Örneğin Topçu'ya göre Sokrates'in sorumluluğu, onu kanunlara karşı hareket etmeye zorlamıştır. Sokrates'in sorumluluğu, onun vicdanına göre çiğnenmesi gereken Atina'nın adaletine karşı onu isyana sürüklemiştir. Topçu'ya göre adaleti kuran ve yerleşik kanunlara rağmen adaleti tesis etmeyi sağlayan bu hareket bir merhamet hareketidir.⁸⁴⁵

Ayrıca Topçu'nun Hz. Muhammed'i bir mistik olarak gördüğünü belirtmiştik. Hz. Muhammed'i, Topçu gibi bir mistik olarak okuyacak olursak onun bu çelişkiyi aşış biçiminin, meselenin daha da açıklığa kavuşması açısından zikre değer olduğunu düşünmekteyiz. Hz. Muhammed, Cahiliye Dönemi dediğimiz bir dönemde zaman zaman Hira mağarasına giderek inzivaya çekilmekteydi. Toplumda adalet bozulmuş, zenginler hakimiyeti ele geçirmiş, kölelik zihniyetiyle insan onuru zedelenmiş, sermayenin Mekke'nin eşrafı elinde toplanarak insan sömürsü yaygınlaşmıştı. Hz. Muhammed böyle bir ahlaki bozuluş içerisinde sık sık Hira mağarasına inziva için çekilerek belki bu problemlerin halledilmesi için düşüncelere dalmaktaydı. Bu inziva tecrübelerinin ardından Hz. Muhammed Mekke sitesindeki tahakküme karşı bir 'isyan' hareketi başlatmış, merhamet prensibiyle insanlığa yeni teklifler sunarak Mekke sitesindeki krize bir çözüm olmuştur. Bu doğrultuda toplumsal olgular ve onun ideali arasındaki çatışmanın çözümünün sezgi ile olduğu söylenebilir. Hz. Muhammed Mutlak Varlık'la kurduğu sezgisel iletişim sayesinde büyük bir toplumsal reform yapmış, insanın varoluşuna dair esaslı anlamı vaz etmiştir.

Tabii Hz. Muhammed'e dair böyle bir okuma, Topçu gibi dinlerin kaynağının mistisizm olduğunun kabul edildiği taktirde gerçekleşebilecektir. Bu bağlamda Topçu'nun dinleri mistisizm altında toplama düşüncesi onun dini çoğulculuk anlayışına da ışık tutmaktadır. Topçu'ya göre dinlerin birbirlerinden farklıymış gibi mütalaa edilmesini sağlayan asıl etken akıldır. Akıl, dinleri belli karakterleri ile birbirinden ayırmakta ve birbirine karşı koymaktadır. Böyle bir tutum, Topçu'ya göre, imanı kapalı bir daire içine hapsetmek isteyenlerin

⁸⁴² Topçu, *İAN*, s. 100, 101.

⁸⁴³ “Merhametimiz, şer ve zulümle karşılaşınca isyan oluyor.” Bkz. Topçu, *İİ*, s. 105.

⁸⁴⁴ Topçu, *İA*, s. 35.

⁸⁴⁵ Topçu, *İAN*, s. 108.

düşünceleridir. Oysa ki bütün insanlar Allah'ın kuludur ve Allah'ın rahmeti belli bir dini toplumun dışındaki bütün dini toplumları kapsamaktadır.⁸⁴⁶ Bu bağlamda Topçu, Mevlana'nın dinlerin birbirinden ayırmayıp, onları birbirleriyle çatıştırmaya karşı olduğunu, hiçbir dini hor görmediğini belirterek Mevlana'ya dair şöyle bir anekdot aktarmaktadır:

“Bir gün evinde çalışan Rum dülger, “Niçin müslüman olmuyorsun? Müslümanlıktan iyi din yoktur.” diye sordular. Rum dülger, “Elli yıldır hristiyanım, İsa'dan korkuyor, utaniyorum” dedi. Bu sözün üstüne gelen Mevlâna, “Evet, dedi, imanın sırrı korkudur. Allah'tan korkan hristiyan da olsa Hak yolundadır.”⁸⁴⁷

Ayrıca Topçu, Mevlana'nın “Ben yetmiş üç dinle beraberim” dediğini aktarmaktadır. Binaenaleyh, Mevlana'nın Hak noktasında bütün dinleri birleştirmenin sırrına vakıf olduğunu, gerçek insan Mevlana'yı bütün insanlık aleminde asıl büyük yapanın da bu üstün anlayışı olduğunu belirtmektedir. Topçu'ya göre Mevlana'yı bu anlayışın sırrına ulaştıran da aşktır.⁸⁴⁸ Bu şekilde Topçu, Mevlâna örneğiyle dini çoğulculuğu olumlamakta, mistisizmin altında, bütün dinlerin ortak noktasını belirlemektedir. Ayrıca Hint ve Hristiyan mistisizminin İslam mistisizmine göre çilecilikte çok daha sert oldukları halde huzur denizinde İslam mutasavvıflarının ulaştıkları son bölgeye kadar gidemediklerinin de altını çizmektedir.⁸⁴⁹

Yukarıda Ülken'in din anlayışını açıklarken de belirttiğimiz gibi, Ülken'in de dini çoğulculuğa karşı olumlu bir tutumunun olduğu görülmekte, bu konuda Topçu ile benzer düşünceleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak şu farkla ki Topçu'nun düşünce dünyası din merkezli şekillenirken, Ülken'in böyle bir tutum içerisinde olmadığı tespit edilmektedir. Dolayısıyla dindar bir şahsiyet olarak Topçu'nun dini çoğulculuğa yaklaşımı ile Ülken'in yaklaşımının aynı potada değerlendirilemeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü konumlandırılışları itibariyle onları bu düşünceye iten saikler birbirlerinden farklıdır.

Şunu da ilave etmek gerekirse Topçu'nun mistikliği bu denli benimsemesi ve onu felsefesinin ve dahi ahlak anlayışının temeline koymasının karşısında Ülken, *Aşk Ahlakı*'nın girişinde de bahsettiği gibi kitabını “aydın zümrenin biricik ilham kaynağı olan rasyonel düşünce ile halkta henüz devam eden mistik düşünce arasındaki uçurumu görmek ve ikincisinden birincisine geçiş çareleri aramak.”⁸⁵⁰ için yazmıştır. Ayrıca burada Ülken, insanlığın dini ve mistik anlayıştan ilmi, akli ve felsefi anlayışa doğru ilerlediğini belirterek,

⁸⁴⁶ Topçu, *İİ*, s. 162.

⁸⁴⁷ Topçu, *İİ*, s. 163. Ayrıca bkz. Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1995, C. I, s. 707, 708.

⁸⁴⁸ Topçu, *İİ*, s. 163.

⁸⁴⁹ Topçu, *İİ*, s. 174. Mevlana'ya dair dini çoğulculuk okumalarına dair bir değerlendirme için bkz. Rıfat Atay, “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlâna Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 16, s. 77-99.

⁸⁵⁰ Ülken, *AA*, s. XXIX.

mertebeler devleti anlayışındaki toplumun aşamalandırılması meselesini de bu geçişi tedrici bir eğitimle sağlıklı bir şekilde yapma gayesiyle ele aldığını belirtmektedir. Dahası, Ülken'e göre bu geçişi sağlıklı bir şekilde yapmak, dini ahlak yerine yeni bir ahlak telkin etmekle mümkündür.⁸⁵¹ Netice itibariyle Topçu, ahlakını mistik ve dinî felsefe üzerine inşa ederken Ülken ise aslında toplumun, dinî düşünüşten rasyonel düşünüşe, dolayısıyla dini ahlaktan “aşk ahlakı”na geçişini tahayyül etmektedir. Burası, aynı zamanda Ülken'in insani vatanperverlik anlayışının da hareket noktasıdır. Çünkü Ülken'e göre modern dönemde dini ideal olan Tanrı'nın yerini “insanlık” ideali almıştır.⁸⁵² Dolayısıyla modern dönemde ideal, “insanlık” olmuş, ahlak da “insanlık idealini” hedefleyen bir bilim haline gelmiştir. Bununla paralel olarak “irfan” da Ülken'de yeni bir anlam kazanmış, geleneksel manada “mutlak bilgisi” anlamına gelirken Ülken tarafından “bütün izafi bilgileri kuşatan geniş felsefi bilgi” olarak yorumlanmıştır.⁸⁵³

Ülken'in irfan anlayışının bir uzantısı da çoklukta birlik anlayışıdır. Ülken'in aşk ahlakına baktığımız zaman onun çoklukta birlik anlayışını benimsediğini görmekteyiz. Ona göre ruh ile tabiat, reel ile ideal birbirini tamamlamakta ve zıt gibi görünen şeyler aslında bir bütünün parçaları olmaktadır. Ülken'e göre varlık bir bütündür ancak parçalardan, birbirini tamamlayan cüzlerden oluşan bir bütündür. Ülken bu haliyle varlığın oluşunun ideo-reel bir karakterde olduğunu belirtmektedir.⁸⁵⁴ Ülken'in ahlak anlayışındaki çoklukta birlik anlayışı, yukarıda da belirtmiş olduğumuz virtüel sezgi anlayışı ile birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda Ülken'in çoklukta birliği rasyonel yetkinlik olarak anlaşılan irfan ile birlikte rasyonel bir zeminde mütalaa edilmelidir.

Topçu'da çoklukta birlik anlayışını benimsemekte ancak meseleye Ülken'den farklı bir pencereden bakmaktadır. Topçu'ya göre birlik sırrı, ancak aşk içinde yaşanan bir haldir. Duyularla zekanın ve bilimlerle felsefenin sunduğu bilgi Topçu'ya göre birliği tanıtmaktan acizdir. O, bunların hepsinin eşyayı böldüğünü, çokluk içinde gösterdiğini düşünmektedir. Akıl da birliği mahvetmekte, çokluğu canlandırmaktadır. Dolayısıyla Topçu, hakikat olan birliğin ancak aşkın eseri olduğunu belirterek, mistiklik ve tasavvuf anlayışının bir uzantısı olarak birliği vahdeti vücut perspektifinden değerlendirmektedir.⁸⁵⁵

Ülken ve Topçu'nun ahlak felsefelerindeki bu yaklaşım farklılığı, ahlakın bir uzantısı olan siyaset felsefelerine de yansımış, iki farklı toplum ve devlet biçimini ortaya çıkarmıştır. Bunları yukarıda Ülken'in Mertebeler ya da Akademik Devleti ve Topçu'nun Anadolu

⁸⁵¹ Ülken, AA, s. xxix.

⁸⁵² Ülken, AA, s. xxx.

⁸⁵³ Ülken, AA, s. xxxi, xxxii.

⁸⁵⁴ Ülken, AA, s. 283.

⁸⁵⁵ Topçu, II, s. 144.

Sosyalizmi anlayışlarında açıklamıştık. Her ne kadar bu iki düşünür farklı konumlardan meselelere yaklaşıyorlar, farklı teoriler üzerine ahlaklarını bina etseler de üzerinde birleştikleri en mühim husus ahlaki bir krizin oluşu ve bu krizin halledilmesi meselesidir. Her ikisi de bireyin şahsiyetçiliğini önemsemiş, ahlaki bir varlık olarak insanın ruhunun geliştirilmesini amaçlamışlardır. Mahiyet farkı olsa da her ikisi de sevginin ve aşkın bütünleyici yönünü fark etmiş ve onunla evrensel olanı hedeflemişlerdir. Nitekim Ülken, hakikat aşkını insana hedef olarak koyarken insanın varoluşuna dair mühim bir noktaya temas etmiyor mudur? İnsanın aradığı en değerli şey değil midir hakikat? Aynı şekilde Topçu da şu ifadeleriyle aslında aynı hakikate temas etmemekte midir?:

“Hakka götüren yol diye kendini hakikate adamak, gerçek mektebin yoludur. Hakikat aşkına sahip insanlar cemiyetin içinde çoğalmadıkça, hakikat aşkı cemiyet içinde en yüksek ve muhterem yeri tutmadıkça ve hakikatin ihtirası cemaat içerisinde bir umumi cereyan, büyük bir hareket haline gelmedikçe, milli mektep gerçekten var olmayacaktır.”⁸⁵⁶

Bununla birlikte, Ülken’in tesir etme aşkında açıkladıkları ile Topçu’nun mistiğinin hâl ehli oluşu, onun alçakgönüllülüğü, Hallac örneğinde olduğu gibi nefsini feda edişi aslında benzer yerlere işaret etmektedir. Ülken’in sonsuzluk aşkı ile mistiğin Allah aşkı; bununla birlikte çıkarları terk ederek menfaatçi bir ahlaktan uzak durulması; huzuru terk ederek hakikat için ıstırapla gece gündüz gayretin tavsiye edilmesi; düşkünlüklerin, bağımlılıkların, ahlaki sefaletlerin terk edilmesi; benlik davasından geçilmesinin önemi yine her iki ahlak adamında da benzer erdemlerin toplumda yaygınlaşmasını hedeflediklerini göstermemekte midir?

Ülken ve Topçu’nun birleştikleri bir başka mesele de her ikisinin benzer ahlak anlayışlarını eleştirmeleridir. Nitekim her ikisi de salt psikolojik ve salt sosyolojik temelli ahlakları, hazzı ve faydaya dayalı ahlakları ve Kant’ta olduğu gibi salt akla dayalı ahlak anlayışını eleştirerek farklı ahlak teorileri geliştirmişlerdir.

Bütün bunlar, Ülken ve Topçu’nun, tarihe, şimdiye ve geleceğe bakışları açısından farklı perspektiflere sahip olsalar da ahlaki alanda benzeştikleri birçok noktanın var olduğunu göstermektedir. Tabi ki bu benzerlikler her iki ahlak anlayışının aynı mahiyette olduklarını göstermez. Ancak ayrıldıkları noktalar kadar birleştikleri noktalar da bizim için oldukça önem arz etmektedir. Çünkü biz, özellikle yirminci yüzyılda bu topraklarda dile gelmiş her düşüncenin, tarihimizden gelen milli benliğimizin, farklı bilinçaltlarından, farklı ifadelerle tezahür ettiğini düşünmekte, buna kıymet vermekte, şimdimizi ve geleceğimizi yorumlarken bu tezahürlerin varoluşsal derecede ehemmiyetli olduğuna inanmaktayız.

⁸⁵⁶ Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, s. 14.

SONUÇ

Aynı dönemde yaşamış iki düşünür, fikir adamı ve felsefeci olarak Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu, birbirinden farklı ahlak teorileri geliştirmişlerdir. Çalışmanın başında her ahlak anlayışının belli bir insan tasavvuruna dayandığına değinilmiş ve ahlak anlayışlarının insan tasavvuruna göre şekil aldığı belirtilmişti. Ülken ve Topçu da ahlak anlayışlarında belli bir insan tasavvuru ortaya koymuşlar ve bu insan tasavvuruna göre ahlak anlayışlarını geliştirmişlerdir. Ülken'e göre insan birey-toplum çatışmasıyla gelişen bir varlıkken, Topçu'ya göre ise temelde ruh-beden çatışmasıyla gelişen bir varlık olarak algılanıp İslami anlayıştaki insan anlayışıyla değerlendirilmektedir. Ayrıca Ülken ve Topçu milletin de bir kişilik olduğunu, Osmanlı/Türkiye'nin modernleşme sürecinde bir kişilik arayışı içerisine girdiğini belirtmekte, bu kişilik arayışının aynı zamanda bir kriz doğurduğuna işaret etmektedir. Bu krizi aşmak için Ülken aşk ahlakını geliştirmekte aşk ahlakıyla milletin mistik ve dini düşünce anlayışından pozitif ve bilimsel düşünce anlayışına geçmesini hedeflemektedir. Ülken bunu yaparken *passion* kavramını temele almakta bireylerin kendi ruhsal gelişimlerini *passion* ile oluşturmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede *passion* da gayesi kendinde olan sonsuz istekler olarak tanımlanmaktadır. Ancak Ülken'in ahlak anlayışının oldukça soyut olduğunu görülmektedir. *Passion*, anlaşılması ve uygulanması güç bir kavram olarak toplumun her bireyince benimsenmesinin zor olduğu düşünülmektedir. Ülken, *passionu* çeşitli örneklerle açıklamakta bilimsel keşif yapanların da *passiondan* dolayı keşiflerini yaptıklarını belirtmektedir. Ancak *passionla* bilimsel keşif yapanların aynı zamanda ahlaklı olduklarına vurgu yapılmamaktadır. Her *passion* sahibinin ahlaklı olduğu ifade edilebilir mi? *Passion* insanı zorunlu olarak ahlaklı yapabilir mi? Biz bu soruların aşk ahlakında havada kaldığını düşünmekte ve *passionun* insanı zorunlu olarak ahlaklı yaptığını düşünmemekteyiz. Ancak *passiona* yüklenilen gayesi kendinde olmak vasfının da oldukça önemli olduğunu, ahlakın, insanın bir araç olarak değil de amaç olarak görülmesiyle kurulabileceği düşüncesini de bir o kadar değerli bulmaktayız. Bununla birlikte Ülken, milli kişiliğin modernleşmeyle ve bilimsel düşünüş biçimiyle oluşması gerektiğine dair düşüncesi de dikkat çekmektedir. Ayrıca Ülken'in, düşünsel hayatında sık sık fikir değiştirdiği iddiası kısmen doğrudurken onun ahlak ve devlet anlayışındaki düşüncelerinin büyük ölçüde değişmediği son yayınlanan *Hakimiyet* eseriyle birlikte tespit edilmiş olmaktadır.

Topçu'nun bu kişilik problemine bakışı ise Ülken'den farklı olarak dini ve tarihsel bir zeminde geliştiği görülmektedir. Topçu, bireylere, devlete ve millete tarihsel bir sorumluluk yüklemekte ve insanın dünyaya gelişinde bir amacı olduğunu, bu amacın da Allah'ın iradesini

yeryüzünde hâkim kılmak olarak belirlendiği gözlemlenmektedir. Bu amacın ahlak anlayışına yansımaları ise yukarıdaki düşünceleriyle paralel olarak dini ve mistik bir şekilde olduğu vurgulanmaktadır.

Bununla birlikte her ikisinin de birleştiği en temel nokta *şahsiyetçilik (personalizm)* anlayışı olmasına rağmen şahsiyetin ilerlemesi ve geliştirilmesi Ülken ve Topçu'da farklı anlamlara bürünmektedir. Ülken psikoloji temelli, insanın psiko-sosyal yapısından hareket eden bir şahsiyet anlayışı geliştirmişken, Topçu da dini ve mistik temelli ve bu doğrultuda gelişen bir şahsiyet anlayışı ortaya koymuştur. Buna göre her iki ahlak anlayışında da bireyin şahsiyetinin gelişmişliğinden kaynaklanan irade gücü ahlaki eylemin tetikleyicisi olmaktadır. Ülken, şahsiyetin gelişmesi ve harekete temel olması açısından *ihtilas* kavramından hareketle *aşk*ı temele almış, iradenin terbiye edilmiş sonsuz ihtiraslarla sonsuz hamleler yapabileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda, iradenin nesne içerisinde erimesi anlamında kullandığı *mistik* anlayıştan uzak olduğunu da defaaten belirtmiştir. Topçu ise tam tersine şahsiyetin ve iradenin gelişimini mistik tecrübeye aramış ve bunu *isyan* kavramıyla temellendirmiştir. Her ne kadar Topçu isyan kavramı üzerinde dursa da onun ahlak anlayışının temelinde *aşkın* da olduğu dikkat çeken bir husustur. Dolayısıyla *Aşk Ahlakı* ve *İsyan Ahlakı*'nın kesiştiği önemli bir nokta *aşk* kavramıdır.

Aşk Ahlakı ve *İsyan Ahlakı* *aşk* kavramında kesişirken *aşkın* mahiyeti ve nesnesi açısından da ayrılmaktadırlar. Ülken, *Aşk Ahlakı*'nı kısmen natüralist felsefe çerçevesinde yazdığı için orada ihtiras insanın doğasındaki sonsuz arzular olarak tanımlanmış, *aşkın* da ihtirasın daha gelişmiş, ilerlemiş ve belirlenmiş bir sonsuza uzanma arayışı olarak belirlendiği gözlemlenmiştir. Daha sonra Ülken'in fikri değişim süreci içerisinde *Aşkın Varlık* kavramı belirginleşmiş ve bu çerçevede *aşk* ahlakı, *aşk dini* halini alarak *aşkın* nesnesi ulaşılamaz ve kavuşulamaz olan sonsuz *Aşkın Varlık* olarak belirlenmiştir. Ancak *aşkın* nesnesinin belirlendiği, ulaşılamaz ve kavuşulamaz sonsuz *Aşkın Varlık* ve insanın bu varlıkla iletişimi net bir şekilde belirtilmemiş ve kapalı kalmıştır. Çalışmanın dördüncü bölümünde de bahsedildiği gibi Ülken'in Tanrı olmazsa her şeyin temelsiz kalacağı, evrenin kör bir tesadüfler yığını olacağına dair açıklamaları, onun Kantvari bir şekilde ontolojisini ve ahlak anlayışını bir temele oturtmak için *Aşkın Varlık* düşüncesine sığınmış olduğu varsayımını kuvvetlendirmektedir. Bu doğrultuda onun *Aşkın Varlık* ve onunla paralel olarak dini çoğulculuk düşüncesi Kant ve John Hick ile oldukça benzerlik taşımaktadır. Topçu'da *aşkın* nesnesi ise Ülken'in düşüncesinin aksine mistik bir temelde değerlendirilerek ulaşılabilen ve kavuşulabilen olan Tanrı olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda Topçu da mistikliği geleneksel dinlerin önüne taşımış, mistik zeminde iletişime geçilebilen bir Tanrı anlayışı ortaya koyarak,

O'nun bütün insanların Tanrı'sı olması nedeniyle dini çoğulculuk düşüncesine de olumlu bakmıştır. Dolayısıyla tezimizde de temellendirdiğimiz gibi Topçu aşkı, mistik aşk olarak değerlendirmiş, isyanı da bu mistik aşk üzerine kavramsallaştırmıştır. Ayrıca burada Ülken ve Topçu'da ahlakın kaynağı meseline de değinilecek olunursa Topçu'ya göre ahlakın kaynağının din olduğu tespit edilmekte, Ülken'de ise ahlakın kaynağının akıl ve bilimsel bir zeminde olduğu görülmektedir. Belirtildiği gibi Ülken'de Aşkın Varlık düşüncesi hiçbir şeyin temelsiz kalmaması için sığınılan bir düşünce olarak göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, Ülken'in Tanrı tasavvurunun deizme yakın durduğu söylenebilir.

Ülken ve Topçu'nun birleştikleri bir diğer nokta da onların ahlak teorilerinin salt bireysel bir ahlak anlayışı olmayıp siyasi boyuta da taşınmış olmalarıdır. Bu bağlamda her ikisi de içinde bulundukları zamanda hem toplumsal hem de siyasal olumsuzluklara değinmiş, özellikle kapitalizm ve sosyalizme ciddi eleştiriler getirerek ahlak anlayışlarının birer uzantıları olarak ayrı ayrı devlet tasavvurları geliştirmişlerdir. Ülken, çıkış kapısını toplumun aşamalara ayrıldığı, yöneticilerin de Platonvari bir şekilde akademisyenlerden ve ilim adamlarından teşekkül ettiği *Akademik Devlet* veya *Mertebeler Devleti*'nde bulmuştur. Bu devlet yapısı Ülken'in *medeniyetlerin yürüyüşü* düşüncesi kapsamında bütün dünya ülkelerine açık ve onlarla etkileşim içerisinde olarak dünyadaki bütün akademisyenlerin birleşerek bir dünya devletine doğru ilerlettiği bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu devlet yapısı demokrasinin daha da geliştirilmiş hali üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda Ülken, hümanizmi andıran *insani vatanseverlik* anlayışı çerçevesinde vatandan insanlığa yelken açan bir devlet ve toplum yapısı tasarlayarak geleceğin devlet yapısının bu şekilde teşekkül edeceğini belirtmiştir. Topçu ise Ülken'den daha farklı bir devlet yapısı olarak *Anadolu Sosyalizmi*'ni geliştirmiştir. *Anadolu Sosyalizmi* geleceği geçmişte arayan, geçmişi günümüze taşıyan, inançlarla yoğrulmuş bir toplum ve devlet yapısı anlayışını içerisinde barındırmaktadır. Ayrıca Topçu'nun devleti Ülken'de olduğu gibi demokratik değil, oligarşik, hatta Topçu'nun kendi ifadesiyle faşisttir. Topçu, devlet meselesini Anadolu insanı için varoluşsal bir mesele olarak ele almakta, Türk milletinin varlığını sürdürebilmesini, kökeni İslam dini ve İslam'ın sosyalizm anlayışından alınmış, toplumu Allah'a ulaştırıcı bir vasıta olarak telakki edilen *Anadolu Sosyalizmi* devlet tasavvuruna bağlamaktadır. Devlet ile din ilişkisi Topçu ile Ülken'in ayrıldığı esaslı noktalardan biridir. Çünkü Ülken'in devletinde din vurgusu olmamakla birlikte devletin bütün kurumlarının özerk olması anlamında laiklik vurgusunun ağırlık kazandığı görülmektedir.

Netice itibarıyla Ülken ve Topçu ahlaki bir krizden bahsederken farklı pencerelerden bakarak hem yakın tarihimizin belli problemlerine ışık tutmuşlar hem de bahsedilen bu krize muhterisçe hakikat arayışı çerçevesinde çözüm aramaya çalışmışlardır. Bu bağlamda onların

Batı felsefesinden ve özellikle Fransız felsefesi literatürden oldukça etkilendikleri aşşıktır. Bu durum her iki düşünürün ilgili kitaplarında sık sık yaptığı atıflarda ve kavramlarda açıkça görülmektedir. Maalesef, onların bahsetmiş olduğu ahlak krizinin belki de derinleşerek hala devam ettiğini belirtmek yanlış olmayacaktır.

Ahlak kriziyle alakalı ise Topçu'nun çelişkili bir düşüncesine değinmekte fayda vardır. Topçu tasavvufi anlayıştan uzaklaşmakla nitelediği hicri dördüncü asrı, İslam dünyasındaki gerilemenin başlangıcı olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte 1071 tarihiyle birlikte Türklerin müslüman olmalarıyla bir dirilişin ve daha sonra da Osmanlılarla bir ilerlemenin başladığını düşünmektedir. Aslında 1071 tarihi, aynı zamanda hicri dördüncü asırdır. Nasıl aynı zamanda hem gerileme hem de ilerlemenin başlayabildiği, bir muamma gibi durmaktadır. Bizce Topçu'nun dördüncü yüzyılda Hallac'ın şehit edilmesiyle tasavvufi anlayıştan uzaklaşıldığı tespiti muhtemelen yanlıştır. Çünkü hem Osmanlı'nın son dönemlerine kadar hem de günümüzde tasavvufi ekolün farklı tarikatlarla varlığını koruduğu bilinmektedir. Nitekim Mevlâna (ö.1273), Yunus Emre (ö.1238), Davud-i Kayseri (ö.1350), Hacı Bayram-ı Veli (ö.1430), Aziz Mahmud Hüdayi (ö.1628), Niyazi Mısri (ö.1694), Ahmed Avni Konuk (ö.1938), Ken'an Rifai (ö.1950) ve Topçu'nun şeyhi Abdulaziz Bekkine (ö. 1952) gibi daha sayamayacağımız kadar mutasavvıf hicri dördüncü asırdan sonra yaşamışlardır. Her ne kadar Topçu burada çelişkiye düşmüşse de tasavvufi öğretilen uzaklaşmanın ahlaki bir krize sebep olacağı düşünülebilir. Nitekim Ülken'in, yoğun bir çabayla dinden uzak bir ahlak öğretisi geliştirmeyi amaçlayıp bir çok tasavvufi olgudan uzaklaşamaması da bunu açıkça göstermektedir.

Netice olarak, milletimizin ve devlet yapımızın akıbeti hakkında düşünülmesi, daha ileriye taşıyıp geliştirilmesi, bir millet olarak benliğimizin ve gelecek vizyonumuzun belirlenmesinin yakın tarihimizin düşünürlerinin tarih, toplum, millet ve devlet hakkındaki düşünceleri tanıklığında daha faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur. Bu meyanda, yakın tarihte yaşamış düşünürlerle dair farklı alanlarda gerek müstakil gerekse mukayeseli çalışmaların yapılması düşünce tarihimize önemli katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-risale, Beyrut, 2001.
- Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay. İstanbul, 1998.
- Akgün, T., “Bertrand Russell ve Nurettin Topçu’da Ahlâkın Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bakımından Din-Ahlâk İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, S. 64.
- Alathı, A., *Viva La Muerte*, Boyut Yay. İstanbul, 1993.
- Ali el-Kari, *el-Esraru’l-Merfua fi’l-Ahbari’l-Mevzua*, el-Mektebetü’l-İslami, Beyrut, 1986.
- Alparslan, H., *Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesi Anlayışı ve Çalışmaları* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2020.
- Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yay. İstanbul, 2017.
- Atay, R., *Religious Pluralism and Islam*, Scholars’ Press, Saarbrücken, 2014.
-“Mehmet Akif”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen vd., Divan Yay. İstanbul, 2017, s. 129-162.
- *God between Reason and Experience*, Sonçağ Akademi Yay. Ankara, 2019.
-“Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlâna Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, s. 77-99.
- Atay, R.-Kuzucu, M., “Rıza Tevfik’in Din-Felsefe İlişisine Dair Bazı Görüşleri Üzerine”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, Antalya, 2018, s. 57-73.
- Aydın, M. S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay. İzmir, 2018.
- Ayer, J., *Language, Truth and Logic*, Pelikan Books, London, 1971.
- Bakır, K., “Hilmi Ziya Ülken’de Ahlaki Bir Değer Olarak “İnsani Vatanseverlik””, *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, C. II, Atatürk Üniversitesi Yay. Erzurum, 2015, s. 355-365.
- Bayındır, A., “Adab”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. I, s. 410.
- Bergen, L. *Hanif Türk Gök Millet Nuh’un Törelî Torunları*, Yazıgen Yay. İstanbul, 2019
- “Nurettin Topçu’nun Yarınki Türkiye’si”, *Nurettin Topçu Sempozyumu*, Erzurum, 2016, s. 229-319.
- Bey, M. S., *Kamus-u Osmani*, neşr. Ahmed Muzaferuddin, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1313.

- Bircan, H. H., “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, Ankara, 2017.
- Bölükbaşı, R. T., *Kamus-u Felsefe*, Doğu Batı Yay. İstanbul, 2015.
- Calarco M.-Atterton, P., “Introduction”, *The Continental Ethics*, Taylor and Francis Books, New York, 2003.
- Cevizci, A., *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yay. İstanbul, 2018.
- Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İstanbul, 1999.
- Celalettin es-Suyuti, *Tedribu’r-Ravi*, (thk. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi), Mektebetü’l Kevser, Beyrut, h. 1415.
- Conford, F.M., *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A.M. Celal Şengör, İş Bankası Yay. İstanbul, 2015.
- Cündioğlu, D., *Akif’e Dair*, Kapı Yay. İstanbul, 2013.
- Çağrıci, M., “Hırs”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII.
- Çelebi, K.A., *Ahlak-ı Alai*, hz. Mustafa Koç, Klasik Yay. İstanbul, 2007.
- Dostoyevski, F.M., *Suç ve Ceza*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 2018.
- Ebu Davud, *es-Sünen*, Dar’ul Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2015.
- Efendi, A. M., *Ben Neyim?*, Dergâh Yay. İstanbul, 2014.
- Eflâkî, A., *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1995.
- El-Cürcani, S. Ş., *Kitabu’t Ta’rifat/Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, Bahar Yay. İstanbul, 1997.
- El-Tusi, N., *Ahlakı Nasiri*, çev. Rahim Sultanov, Litera Yay. Ankara, 2005.
- Erdem, H., *Ahlak Felsefesi*, Hü-er Yay. Konya, 2003.
- Ergüç, V., *Türkiye’de Modern Kimliğin İnşasına Bir Eleştiri: Hilmi Ziya Ülken Örneği*, (yayınlanmamış doktora tezi) Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, İş Bankası Yay. İstanbul, 2019.
- Gündoğan, A. O., *Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu*, Altınordu Yay. Ankara, 2018.
- Işık, E., *Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Rüyası*, Dergâh Yay. İstanbul, 2019.
- Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2007.
- İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, Dar Sadir, yy., tsz.
- James, W., *Faydacılık*, Yeryüzü Yay., Ankara, 2013.
- Kalın, İ., *Akıl ve Erdem*, Küre Yay. İstanbul, 2013.
- Karaman, H., *Nurettin Topçu*, DİB Yay. Ankara, 2019.
- Karlıağa, B., *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay. İstanbul, 2004.

- Karahan, F., *Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.
- Kant, I., *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul, 2006.
-, *Ahlak Metafiziğinin Değerlendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yay. Ankara, 1982.
-, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1999
- Kılıç, R., *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay. Ankara, 2016.
- Kierkegaard, S., *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017
- Koçak, F., *Hilmi Ziya Ülken'de Din-Siyaset İlişkisi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2019
- Konuk, A. A., *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2011, C. 1.
- Korlaelçi, M., “Hilmi Ziya Ülken'in Din Anlayışı”, *Felsefe Dünyası* (2002/2), S. 36, s. 9-30.
- Korlaelçi, M., *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi*, Kadim Yay. Ankara, 2018.
- MacIntyre, A., *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay. İstanbul, 2001.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, Hüsnü'l-Hulk, 8.
- Mollaer, F., *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, Dergâh Yay. İstanbul, 2016.
- Nielsen, K., “Ethics, Problems of”, *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), C.3.
- Oğur, Y., *Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Ahlak ve Siyaset (Aşk Ahlakı ve Hakimiyet Eserleri Çerçevesinde)*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2019.
- Özlem, D., *Etik Ahlak Felsefesi*, Notos Yay. İstanbul, 2019.
- Özturan, H., “Etik ile Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 9, S. 17, 2011, s. 169-202.
- Özturan, H., *Akıl ve Ahlak; Aristoteles ve Farabi'de Aklın Kaynağı*, Klasik Yay. İstanbul, 2014.
- Platon, *Devlet*, İş Bankası Yay. İstanbul, 2016.
- Redhouse *İngilizce-Türkçe Sözlük*, Sev Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Yay. İstanbul, 2013.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay. İstanbul, 2020.
- Sami, Ş., *Kamus-u Türki*, neşr. Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, rumî 1317.

- Saraç, T., *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yay., 1985.
- Sofuoğlu, M., *Sahih-i Buhari Tercüme ve Şerhi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, C. 1.
- Soyucak, R., *Ahlakta Evresellik ve Değişme*, Ötüken Yay. İstanbul, 2019.
- Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay. Ankara, 2011.
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yay. İstanbul, 2017.
- Tepe, H., “Türkiye’de Etik Çalışmaları”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16. S. 1.
- Timuçin, A., *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., 2004.
- Tunç, M. B., *Hilmi Ziya Ülken’de Aşk Ahlakı ve Onun Diğer Ahlak Nazariyelerine Yönelttiği Eleştiriler*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009.
- Topçu, N., *Ahlak*, Dergâh yay. İstanbul, 2017.
- *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yay. İstanbul, 2017.
- *İsyân Ahlakı-Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*, haz. İsmail Kara, M. Fatih Birgül, Rıdvan Özdiñ, Dergâh Yay. İstanbul, 2015.
- *İsyân Ahlakı*, Dergâh Yay. İstanbul, 2015
- *İslam ve İnsan-Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yay. İstanbul, 2017.
- *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi*, Dergâh yay. İstanbul, 2016.
- *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yay. İstanbul, 2016.
- *Mehmet Akif*, Dergâh Yay, İstanbul, 2017.
- *Türkiye’nin Maarif Davası*, Dergâh Yay., İstanbul, 2016.
- Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi, Dergâh Yay., İstanbul, 2006.
- Uludağ, S., “Reca”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXIV s. 502.
- Ülken, H. Z., *Ahlak*, 3. Baskı, Doğu Batı Yay. Ankara, 2016.
- *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017.
- *Aşk Ahlakı*, İş Bankası Yay. İstanbul, 2015.
- *Felsefeye Giriş II*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1958.
- *Hakimiyet*, Doğubatı Yay. Ankara, 2018.
- *İslam Felsefesi*, Selçuk Yay. Ankara, tsz.
- *Şeytanla Konuşmalar*, Ülken Yay. İstanbul, 2003.
- *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2018.
- *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İş Bankası Yay. İstanbul, 2019.

- “Türkiye’nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1, 1963.
- “Türkiye’de Batılılaşma Hareketi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 1, 1960, s. 1-7.
- Vergili, A., *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitabevi Yay. İstanbul, 2006.
- Vural, M., *Hilmi Ziya Ülken*, DİB Yay. Ankara, 2019.
- Vural, M., “Hilmi Ziya Ülken’in Fikrî Değişim Süreci”, *Türk Yurdu*, 2002.
- Yüce, Y., *Hilmi Ziya Ülken’in Materyalizm ve Spiritüalizme Eleştirel Bakışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009.
- <https://www.lutfibergen.com/tag/hanif-turk> (erişim tarihi: 20.02.2020).
- <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/moral> (erişim tarihi: 23.02.2020).
- <https://sozluk.gov.tr/>, adab maddesi. (erişim tarihi: 23.02.2020).
- <http://www.lugatim.com/s/adab> (erişim tarihi: 23.02.2020).
- <https://www.youtube.com/watch?v=mGjrHF887mE> (erişim tarihi: 29.07.2020).

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Muammer KUZUCU
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yabancı Dil / Diller	Arapça
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Atay, R.-Kuzucu, M., “Rıza Tevfik’in Din-Felsefe İlişkisine Dair Bazı Görüşleri Üzerine”, <i>Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi</i> , Antalya, 2018, s. 57-73.	
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Millî Eğitim Bakanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı