

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN "HÂKİMİYET" İSİMLİ ESERİ EKSENİNDE
SİYASET ve AHLÂK İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Mehmet Latif BAKIŞ

Ankara – 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN "HÂKİMİYET" İSİMLİ ESERİ EKSENİNDE
SİYASET ve AHLÂK İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Mehmet Latif BAKIŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Celal TÜRER

Ankara – 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
(ANABİLİM DALI)
(BİLİM DALI)

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN "HÂKİMİYET" İSİMLİ ESERİ EKSENİNDE

SİYASET ve AHLÂK İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Celal TÜRER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Celal TÜRER

2- Prof. Dr. Şamil DAĞCI

3- Prof. Dr. Ali UTKU

4- Prof. Dr. Mehmet VURAL

5- Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

20.05.2022

Beyân Sayfası

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

**Prof. Dr. Celal TÜNER danışmanlığında hazırladığım “HİLMİ ZİYA ÜLKEN’İN
“HÂKİMİYET” İSİMLİ ESERİ EKSENİNDE SİYASET ve AHLÂK
İLİŞKİSİ (Ankara. 2022)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara
ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan
aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde
bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya
çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.**

M. Latif BAKIŞ

Ankara-2022

ÖNSÖZ

Hilmi Ziya ÜLKEN'in *Aşk Ahlâkı* isimli eserinde "kudret" anlamında kullanılmış olan "hâkimiyet" kavramı, onun politik tasavvurunu ortaya koyan eserinin ismi olmasının yanı sıra metafiziksel, epistemolojik ve ahlâkî görüşlerini de içermektedir. Ülken'in politik bir teori olarak tasavvur ettiği *Hâkimiyet*, ahlâk ve siyaset alanı ile ilgili meseleleri bir bütün olarak ele alan; insanı ve insaniyeti düşüncenin merkezine koyan, kültür zemininde insana ait değerleri tezahür ettiren ve hümanist konfederatif bir dünya devletini hedefleyen bir teklif olarak görülebilir. Varoluştaki değerleri bir bütün olarak ele alan söz konusu teklif, olandan olması gerekene doğru bir yürüyüşü seslendirir. Bu yürüyüş, bir taraftan insan doğası ve tarihi gerçeklikler bağlamında diğer taraftan Platoncu ideal devletin imkânı ekseninde, gelecekte mümkün olabilecek *hâkimiyet* hakkında epistemik ve ontolojik bir zemin oluşturur. Ülken'in teklifinde ortaya konulan esaslar hem yüksek idealleri ifade eden bir realite ve rasyonaliteye hem de insan doğası ve değerlerine ait makul esaslara dayanır.

Bu çalışmanın temel amacı, *Hâkimiyet*'in politik bir teori olduğunu temellendirmek ve Ülken'in söz konusu teorisinin temel esaslarını, ideallerini ve çerçevesini açıklığa kavuşturmadır. Çalışmada *Hakimiyet*'in reel ile ideal arasında nerede durduğu, teori ile pratiği nasıl birleştirdiği; teorideki hümanizma ile Ülken'in siyaset anlayışı arasındaki ilişkiler araştırılmaktadır. Buna ilaveten Ülken'in milletler federasyonuna dayanan ve belirli mertebeleri esas alan hümaniter karakterdeki teorisi, hem dünyadaki politik, ekonomik, sosyal ve bilimsel gelişmeler ışığında anlaşılmaya çalışılacak hem de mezkûr hususiyetlerin Anadolu ile ve dolayısıyla da yaklaşık iki asırlık Türk modernleşmesinin serencamı ile de ilişkisi kurulmaya çalışılacaktır. Bu araştırmanın Ülken'in düşüncesindeki siyaset ve ahlâk bağlantılarına yeni bir katkı sağlaması umulmaktadır.

Bu çalışma vücuda gelirken doktora eğitiminde duruşu, vefası ve gayretiyle unutmayaçağım ve öğrencisi olmaktan onur duyduğum Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

hocama teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamın temel savını oluşturmam hususunda hoşgörü, sabır ve cesaretlendirmeleriyle motivasyonumu daima canlı tutan; iyi bir ustalığın gereği olarak, yetişmem için zorlayan ama asla zorlaştırmayan; vakar, samimiyet ve disiplini hassas ve ince bir denge ile sergilemede bana örnek olan; her ne olursa olsun “temellendirme, bağlam oluşturma ve sürdürülebilirlik” ilkelerini gözetmenin hassasiyetini bana kazandırarak akademik yolculuğumda bana ufuk olan, öğrencisi olmakla iftihar ettiğim danışmanım Prof. Dr. Celal TÜNER’e şahsıma gösterdiği sabır, verdiği destek, sağladığı imkân ve tavsiyeler dolayısıyla sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmamın eksenini belirleyen eseri akademi dünyasının istifadesine sunarak çalışmama yön veren ve çekinmeden arayıp görüş ve önerilerinden istifade ettiğim, tevazu ve çalışkanlığıyla örnek olan hocam Sayın Prof. Dr. Ali UTKU’ya; kritik eleştirileriyle eksikliklerimi görmemi sağlayan fakat iyi niyetiyle beni cesaretlendiren kıymetli hocam Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR’e, tez izleme komitemin değerli üyesi Prof. Dr. Şamil DAĞCI’ya, tezimizin siyaset bölümünü okuma zahmetinde bulunup önerilerde bulunan Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK’e, bir ağabey yakınlığını ve içtenliğini gördüğüm Doç. Dr. Selçuk Erincik’e ve çalışmamın okunması, redakte ve tashih edilmesi sürecinde teknik katkı ve önerilerini gördüğüm değerli meslektaşım Doç. Dr. Nihat DURAK, Dr. Öğretim Üyesi Ramazan YILMAZ, dostum Dr. Emrullah KILIÇ’a ve çalışmamın teknik düzenlenmesinde emekleri geçen Arş. Gör. Ahmet Hamdi İŞCAN’a, ayrıca sürece bir şekilde katkı sunmuş tüm hoca ve meslektaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

Eğitim sürecimin bütün safhalarında ve her daim koşulsuz bir destek ve fedakârlık içinde yanımda desteğini gördüğüm ailemin müstesna üyeleri eşim Nurcan ile oğullarım Muhammed Furkan, Haktan ve Zübeyir’i özellikle zikretmek isterim.

Mehmet Latif BAKIŞ

Ankara 2022

KISALTMALAR

A.g.e.	:	Adı geçen eser
A.g.m.	:	Adı geçen makale
A.g.md.	:	Adı geçen madde
A.Ü.	:	Ankara Üniversitesi
A.Ü.İ.F	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ayr.	:	Ayrıca
Bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
Çev.	:	Türkçeye çeviren
Der.	:	Derleyen
DİB.	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	:	Editör
ETÜ	:	Erzurum Teknik Üniversitesi
hz.	:	Yayına hazırlayan
Is.	:	Issue
ilh.	:	İla ahır (ve sonuna kadar/ve böylece devam eder gider)
İng.Çev.	:	İngilizceye çeviren
İFAV.	:	İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.E.B.	:	Milli Eğitim Basımevi
M.Ö.	:	Milattan önce
M.S.	:	Milattan sonra
MEB.	:	Milli Eğitim Bakanlığı
md.	:	Madde/Maddesi
N.	:	Numaralanamış eserlerin numarası
NY.	:	New York
pp.	:	Pappers
R&M.	:	Ruh ve Madde (Yayımları)
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfa sayıları
S.	:	Sayı
sd.	:	Sadeleştiren
T.D.V.	:	Türkiye Diyanet Vakfı
T.İ.B.K.	:	Türkiye İş Bankası Kültür (Yayımları)
T.İ.B.	:	Türkiye İş Bankası (Yayımları)

ts.	:	Tarihsiz (tarih yok)
trs.	:	Translated (İngilizceye çeviren)
T.F.D. (TÜFED)	:	Türk Felsefe Derneği
TYB.	:	Türkiye Yazarlar Birliği
Vd.	:	Ve diğerleri
vd.	:	Ve devamı
Vol.	:	Volume
Y.	:	Yıl
Y.K.Y.	:	Yapı Kredi Yayınları
Yay.	:	Yayınları –Yayıncılık



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
GİRİŞ	1
1.Hâkimiyet Bir Politik Teori Midir?	10
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. HİLMİ ZİYA ÜLKEN FELSEFESİNİN ODAĞI: İNSAN VE İNSANİYET	20
1.I. Neden Önce “İnsan”?	20
1.II. Antropoloji Açısından İnsan	24
1.II.1. Felsefi Antropoloji Açısından İnsan.....	26
1.II.2. İnsanın Yürüyüşü: Evrim, Tekâmül ve Devrim.....	30
1.III. İnsan’a Dair Görüşlerin Ülken Tarafından Tasnifi	34
1.III.1. Naturalist (Evrimci) İnsan Görüşü.....	42
1.III.2. Mertebeli İnsan Görüşü	45
1.III.3. Laik/liğin İnsan Görüşü.....	47
1.III.4. Terakkici-Pozitivist İnsan Görüşü	48
1.III.5. İnsanın “Kriz Varlığı” veya “Hasta Varlık” Olduğu Görüşü.....	50
1.III.6. İnsanın Biyolojik Varlık Olduğu Oluşu.....	53
1.IV. İnsanın İntegral Varlık Olduğu Görüşü	55
1.IV.1. Aksiyon Varlığı Olarak İnsan	59
1.IV.2. İradi Fâil Olarak İnsan	63
1.V. İnsanın Ayırıcı Vasıfları: İnsan-Hayvan Ayırımı	66
1.VI. Ahlâk Varlığı Olarak İnsan	71
1.VII. Siyaset Varlığı Olarak İnsan	76
1.VIII. Hümanizm ve İntegral İnsan	84
1.VIII.1. Hümanist Düşünce ve Devlet.....	94
1.IX. Ülken’in İnsan Anlayışı Bağlamında Ahlâk ve Siyaset İlişkisi	100
İKİNCİ BÖLÜM	
2. HÜMANİTER AHLÂK VE HÜMANİTER SİYASET	112
2.I. Ahlâkın Neliği	112
2.II. Ahlâkın Mertebelenmesi ve Mertebeler Ahlâkı	114
2.II.1. Mertebeler Ahlâkı.....	123
2.III. Hümaniter Ahlâkın Temel Esasları, Değerler ve Özellikleri	129
2.III.1. Ahlâk-Değer Münasebeti.....	135
2.IV. Ahlâk ve Modernlik	140
2.V. Siyaset-Devlet Münasebeti	143

2.V.1. Ülken'in Düşüncesinde Siyaset Nedir?.....	148
2.VI. İdeal Siyasî Yapı ya da İdeal Hâkimiyet Şekli Nasıl Olmalıdır?.....	152
2.VII. İdeal Bir Siyasî Teorinin Temel Esasları Nelerdir?.....	156
2.VII.1. Bilgelik (Eğitim)	156
2.VII.2. Cesaret (Ordu)	160
2.VII.3. Ölçülülük (Ekonomi)	162
2.VII.4. Adalet (Hukuk)	163
2.VII.5. Merhamet (Din).....	170
2.VIII. Hilmi Ziya Ülken'in Siyaset Tarzı Nasıldır?	172
2.IX. Hilmi Ziya Ülken'in Siyaset Görüşünde Hâkimiyet ve Türleri	173
2.IX.1. Monarşik Devlet	175
2.IX.2. Aristokratik Devlet	176
2.IX.3. Demokratik Devlet.....	177
2.X. Hâkimiyetin Bozuluşu.....	179
2.XI. Hilmi Ziya Ülken'in Siyaset Görüşünde Tahakküm Çeşitleri	182
2.XI.1. Kolonileş(tir)me	182
2.XI.2. Fanatizm (Taassup)	187
2.XI.3. Faşizm (Tiranlık)	189
2.XI.4. Feodalizm	190
2.XI.5. Kapitalizm	192
2.XI.6. Komünizm	197
2.XI.7. Sosyalizm	200
2. XII. Ülken'in Hâkimiyet Teorisinde Gençler ve Gençlik Vurgusu.....	205
2.XIII. Şahsiyetin İnşası.....	225
2.XIV. Ülken'in Siyaset Felsefesinde Anadolu ve Anadoluçuluk	233
2.XIV.1. Modernlik Vurgusu ve Türk Kültürü	247
2.XIV.2. Kültürel Kimlik ve Öznellik Açısından Anadolu: Anadolu Kimdir?.....	254
2.XV. Halk'tan Ulus'a.....	267
2.XVI. Mertebeler Görüşü.....	272
2.XVI.1. Mertebeler Toplumu	277
2.XVI.2. Mertebeler Devleti	280
2.XVI.2.1. Mertebeler Devleti Nasıl Tanımlanmaktadır?.....	284
2.XVI.2.2. Mertebeler Devletinin Özellikleri Nelerdir?.....	284
2.XVI.2.3. Mertebeler Devletinin Gayesi ve Yöntemi Nedir?	286
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	295
KAYNAKÇA	300

ÖZET319
ABSTRACT321



GİRİŞ

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) Geç Osmanlı ve Erken Türkiye Cumhuriyeti'nin yetiştirdiği çok yönlü ve velut bir düşündürdür. Ülken İstanbul Üniversitesi Sosyoloji kürsüsünde başladığı düşünce ve akademik yolculuğuna daha sonra felsefe ile devam etmiştir. Döneminin sosyal ve siyasi problemlerine ilkin sosyoloji alanından çözümler aradığı görülen Ülken, bakışını daha sonra felsefe alanına kaydırması, tespit ettiği toplumsal problemlere bir siyaset teorisi geliştirerek çözüm sunmaya çalışmıştır. Bu hususta pratik çözümler arayan düşünür zaman zaman kaleme aldığı yazılarında bir “kudret felsefesi” veya “hâkimiyet felsefesi” yazmakta olduğunu zikrederek siyaset felsefesine göndermelerde bulunmaktadır. Daha sonra adına *Hâkimiyet* dediği siyaset teorisinin temellerini sırasıyla *Varlık ve Oluş*, *Aşk Ahlâkı*, *İnsani Vatanseverlik* eserlerinde de zikretmektedir. Ülken, 12 ve 19 Temmuz 1954 tarihli Yeni Sabah Gazetesi'nde iki bölüm halinde neşrettiği “Kudret” isimli makalesiyle mezkûr teorisinin ismini, yol haritasını, ilkelerini, esin kaynaklarını da ortaya koymaktadır. Mezkûr makalesinde Ülken bir hâkimiyet tasavvurunun olduğunu ortaya koyarken, kudret veya hâkimiyet ile ilgili olarak kendisine esin oluşturmuş olan isimleri de mukayese ederek zikretmektedir. Söz gelimi Ülken hâkimiyet ve kudret meselelerini ilkin Aristoteles'in ele aldığını, bunu Machiavel, Hobbes ve Nietzsche'nin de incelediklerini belirtmektedir. Hatta hâkimiyetin o zamana kadar çoğunlukla merhamet ahlâkı şeklinde anlaşıldığını; fakat Nietzsche'nin kudreti esas almayı tercih ettiğini ortaya koyarak kendisinin de görüşünün aynı minvalde olduğunu belirtmektedir. Ancak Ülken insanın ahlâki ve sosyal varlık olduğu gerçeğinden dolayı merhameti tamamen yadsımamakta; bilakis *sevgiyi kudret* ile ilişkilendirerek *hâkimiyeti* tesis etmeye çalışmaktadır. Ülken bu hususta özellikle Alman düşünür Romano Guardini'nin *La Puissance (Kudret / Hâkimiyet)* eserine atıflarda bulunarak, tabiatta potansiyel olarak bulunan şeylerin kudret olmadığını,

kudret olması için bir irade ve eylemin de gerektiğini ima etmektedir.¹ Bu da kudretin öncelikle hürriyet ile sonra da buna bağlı olarak bilgi, şahsiyet ve mesuliyet ile ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Ülken bu husustaki fikriyatını parçalar halinde yazıp eserini teşekkül ettirmeye çalışırken, ömrünün vefa etmemesi dolayısıyla yarım kalan çalışması, vefatından çok sonra özel bir çabanın sonucunda tecessüm etmiştir. Tüm bu verilerden de hareketle, Ülken'in siyaset felsefesi alanıyla ilgili mezkûr çalışmasına ilişkin metinleri Prof. Dr. Ali Utku'nun özel araştırma ve gayretleri ve titizlikle yürütütükleri çalışmaları sonucunda bir bütüne kavuşmuştur. Doğu Batı Yayınları'nda 2018 tarihli olarak tecessüm ederek okuyucusuyla buluşan eser Ülken'in çalışmalarını siyasetle taçlandığı bir eser olarak da tavsif edilmektedir. Biz de söz konusu eseri odağa alarak Ülken'in düşüncesinde ahlâk ve siyasetin nasıl ilişkilendirilebileceğini anlamaya, düşünürün siyaset teorisi hususundaki perspektifini yakalamaya çalıştık.

Hâkimiyet'in henüz yeni sayılabilecek bir ürün olması dolayısıyla düşünürün mezkûr eseri üzerinde yeterince çalışmanın yapılmamış olduğu açıktır. Ayrıca Ülken'in şu ana kadar ya siyaset ya da ahlâk alanlarından sadece birisiyle ilgili olarak görüşlerinin çalışıldığı da bir gerçektir. Bu yüzden düşünürün her iki alandan da düşüncelerinin bir bütünlük içinde incelendiği mevcut çalışmamız bu anlamda hem bir ilk hem de özgün bir çalışma olarak ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızın ekseni insan-ahlâk ve siyaset şeklinde belirlemektedir. Odağına insanı alan, insanı da integral yapısıyla ön plana alan çalışmada, insanın ahlâki varlık ve sosyal varlık oluşu da belirtilerek buradan insaniyet ve değer alanına geçiş yapılmaktadır. Ahlâk ve değerın ayırımı ve insan ile münasebetleri belirtildikten sonra söz konusu hususiyetlerin devamlılığının sağlanması, topluma yayılması ve hümanist bir düşüncenin kabul görececek bir güce kavuşması için bir kudretin gerekli olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Söz konusu kudret üzerinden siyaset

¹ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Guardini'nin Kudret Hakkında Düşünceleri", *Türk Düşüncesi Dergisi*, C. 2, S. 9, Ağustos 1954, ss. 178-183; ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kudret I-", *Yeni Sabah Gazetesi*, 12 Temmuz 1954; ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kudret II", *Yeni Sabah Gazetesi*, 19 Temmuz 1954.

teorileri ve yönetim biçimleri mukayeseli olarak incelenmektedir. Hâkimiyet teorisinin söz konusu siyaset teorileri içindeki yeri ortaya konmaya çalışılırken, buradan hâkimiyetler ve tahakkümler ayırımına gidilmekte, dikotomilerle dolu yapıya diyadolojik çözüm önerileri getirilerek bütünlüklü yapı sağlanmaya çalışılmaktadır. Daha sonra millet bilinci ve kültür çerçevesinde gençliğin dinamizmine vurgu yapılarak, gençlik üzerinden geleceğe dönük bir konfederal yapı tesis edilmek istenmektedir. Ütopya olmayan, rasyonel gerekçelere dayanan teorinin reel yapıya uygunluğu değerlendirildiğinde ise teorinin idealizm seviyesinde bir rasyonalist teori olduğu değerlendirilmektedir. Fakat her şeye rağmen teorinin optimist bir perspektif sunduğu, çözüm odaklı bir tutumu tercih ettiği, kuşaklar arası bağı (yaşlılar ve gençler / birikim ve dinamizmin) ortak bir gaye etrafında buluşturmaya çalıştığı değerlendirilmektedir. Tüm bu değerlendirmeler ışığında *Hâkimiyet*'in özgün bir siyaset teorisi olduğu vurgulanmaktadır.

Hâkimiyet'in, Ülken'in siyaset teorisi olarak kaleme aldığı özgün bir eseri olduğu açıktır. Zira özgünlüğü –belirtildiği üzere- insan ve toplumu, ahlâk ve siyaseti bütünlüklü bir şekilde ve hümanist bir tutumla ele almasındadır. Ülken söz konusu bütünlük ve hümanist tavır için öncelikle insanı tanımayı esas almaktadır. Zira bütün her şey gibi ahlâk ve siyasetin de muhatap aldığı insandır. O nedenle Ülken düşünce tarihi boyunca insana dair yapılmış tanımları, ortaya konmuş yaklaşımları ve değerlendirmeleri tahlil ederek bir bütüncül fikre kavuşmaya çalışmaktadır. Nihayetinde ise kendisi insanın integral yapısına işaret ederek, daha insancıl bir dünya kurmanın formülü olarak söz konusu integral yapıya dikkat çekmektedir. Burada insanın tek bir yönüyle muhatap alınmasının mümkün olmadığını, bununla bir bütüncül sonuca varılamayacağını, dahası geleceğe tek boyutlu bir perspektifle açılım sağlanamayacağını göstermektedir. Oysa millî devletlerden teşekkül edecek hümaniter bir dünya devletini inşa etmek için bir bütünlüklü bakış açısına ihtiyaç olduğu açıktır. Söz konusu bütünlüğün evvela insanın bireysel ve toplumsal yönüne birden işaret ettiği görülmektedir.

İnsanın bir yönüyle fert diğer yönüyle de toplum olduğuna işarete eden Ülken, insanın söz konusu integral yapısı üzerinden ahlâk ile siyaseti ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Zira hürriyet açısından fert olan insan eşitlik açısından da toplumdur ve bu dikotomiden ancak insanı integral bir okuyuşa tabi tutarak çıkılabileceği düşünülmektedir. Nitekim Ülken eşitlik-adalet, eşitlik-hürriyet, hürriyet-adalet, yasa-hürriyet vb. pekçok dikotomiye insanın integral yapısını odağa alarak Platoncu diyadelerle çözmeye çalışmaktadır. Bu nedenle Ülken insanı odağa alarak söz konusu siyaset teorisini kurmaya, ahlâk ve siyaseti de yine aynı odak üzerinden ilişkilendirmeye çalışmaktadır.

İfade edildiği gibi insanın bir yönüyle fert, bir diğer yönüyle toplum olduğu gerçeği, insanın hem ahlâk hem de siyaset alanına bakar. Esasen ahlâkın da tıpkı siyaset gibi bireyler arası münasebetlere göre gelişen ve şekil alan gerçeği bulunmaktadır. Fakat Ülken adeta deontik bir düşünceyle hareket ederek ahlâk alanını toplumdan önce ferde ait bir bireysel sorumluluk alanı olarak belirlemektedir. Bu durum insanın şahsiyet, öz şuur veya kendilik bilinci ile de alakalı bir hususiyettir. Zira ferdi bilinç şahsiyete racidir. Fakat şahsiyet her ne kadar bir kendilik farkındalığı olarak tezahür etse de söz konusu oluşum ve gelişimin ancak toplumsal münasebetler neticesinde teşekkül ettiği ortadadır. Bu nedenle Ülken fert ile toplumu birbirinden ayırmadığı gibi, ayrıca ahlâk ve siyaseti de birbiri ile ilişkilendirerek söz konusu hususiyetlerin tamamını bütünlüklü bir biçimde ele almaktadır.

Ülken'in insanı integral vâfına göre ele alması onun siyaset görüşündeki yapıcılığına da işaret etmektedir. Nitekim o, milli kültürlerden teşekkül edecek bir konfederatif dünya devletini kurmayı tasavvur ederken, insanların ortak değerler etrafında kümelenebileceğini düşünmektedir. Esasen Ülken insanların din, dil, kültür gibi özel kimlikleri bir tarafa alıp; ahlâk, yaşama isteği, mutluluk ve sosyallik gibi hususiyetlerde ortak bir manzaralarının olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Birleştirici

unsurların çokluğuna dikkat çekilmesi, gelecek açısından daha insancıl bir dünyanın kurulabileceğine dair umutları da canlı tutmaktadır. Ülken'in hâkimiyet tasavvuruyla tam olarak bunu gerçekleştirmek istediği ifade edilebilir.

Yukarıda mezkûr bulunan bütün hususiyetlerin değerlendirildiği çalışmamızda, ilk olarak birinci bölümde düşünürün odağında neden insanın öncelendiğini, insanın varlıktaki yerini, diğer disiplinleri anlamak için insanın bilinmesinin gerekliliğini ve antropolojik bir mukayese yaparak insanın integral yapısını açık etmeye çalışacağız. Daha sonra insanın ahlâki fail olduğu gerçeği üzerinden ahlâk alanına geçerek ahlâkın neliğini, kaynaklarını, değer ve siyaset ile ilişkisini ortaya koymaya planlıyoruz. Ahlâk toplum içinde gelişen bir gerçeklik olduğundan, mertebelere yaslanan söz konusu teoride mertebeler ahlâkını incelemeyi düşünüyoruz. Ülken'in ahlâki neden korku ahlâki, ümit ahlâki, gurur ahlâki ve aşk ahlâki şeklinde dört mertebeye ayırdığını, bu mertebelerin her birinin ne anlam ifade ettiğini ve özellikle neden aşk ahlâki mertebesinin öncelendiğini tespit etmeye çalışacağız. Neticesinde de aşk ahlâki mertebesinin nihai olarak bir mertebeler devletine çıkmakta olduğu iddiasının temel argümanlarını ve yöntemini anlamaya çalışacağız. Nitekim Ülken, *Aşk Ahlâki* isimli eserini söz konusu görüşünü ileri sürerek tamamlar. Ülken'in ayrıca zikri geçen ahlâki mertebeler sıralamasına göre insanlara iş ve ödevler yüklediğini ve bunun da toplum ve devlet inşa etmekle münasebetini kurmaya çalışacağız. Nitekim o, insanı ahlâki mertebelere göre düzenledikten sonra toplum ve devletin kurulabileceğini ortaya koymaya, bunu da özellikle gençler üzerinden tesis etmeye çalışmaktadır. Zira ona göre gençlik dinamizm, cesaret, yeniliklere açıklık, hürriyete düşkünlük, evrensel ortak insanî değerleri benimseme hususlarında daha optimist bir karaktere sahip oldukları için geleceğin konfederatif dünya devletini de ancak gençleri inşa ederek kurmak mümkün olacaktır. Bu nedenle çalışmanın siyaset ana başlığı altında gençlik meselesine de özel bir çalışma alanını ayırmayı hedefliyoruz. Hatta burada Ülken'in öykünmeci ve statik olan yaşlıların

birikim ve tecrübeleri ile gençlerin dinamizmini birleştirmek istediğini de nedenleriyle birlikte açıklamaya çalışacağız. Nitekim bu durum onun integral perspektifine de uygunluk göstermektedir. Esasen geleceğin dünya devletini inşa etmede gençlere yükümlülükler bildiren Ülken, gençlerin de bunu sanat, iş ve eğitim yoluyla yapacağını ileri sürmektedir. Burada eğitimcilere, akademisyenlere, sanatkârlara ve iş organize edenlere de yükümlülükler bildirilmektedir. O, gençlerin eğitim alarak ideal bir şahsiyete kavuşacaklarını, demokrasinin sunacağı fırsat eşitliklerini kullanarak yönetime talip olacağını ifade etmektedir. Nitekim o, Platon'un salt ütopyadan ibaret kalmış olan *Devlet* idealinin, demokrasi ve eğitim yoluyla gençler tarafından gelecekte teşekkül edeceğini ileri sürmektedir. Bu teşekkül ise *Hâkimiyet* olarak isimlendirilmektedir. Ona göre, gençlerin her türlü baskı ve tahakküme bir başkaldırı içinde olacaklarından onlar aynı zamanda insaniyetin ve demokratik teamüllerin de teminatı durumundadırlar.

Ahlâkı mertebelere ayırarak bireyi inşa etmeye çalışan Ülken toplumu da iş organizasyonları halinde ve yine mertebelere ayırarak devletin temellerini kurmaya çalışmaktadır. Ahlâk ve siyasetin esasen kesiştiği nokta burasıdır. Zira ahlâkın devamlılığı için müeyyideler ve bunu takip edecek bir otoriteye ihtiyaç olduğu kadar, devlet ve toplumun varlığı ve bütünlüğü için de ahlâk nizamına, ahlâki kaidelere ihtiyaç vardır. Ahlâktan siyasete-siyasetten ahlâka diyebileceğimiz husus bir tarafta ahlâkın siyasetini bir diğer tarafta da siyasetin ahlâkını ortaya koymaktadır. Ahlâk ile siyasetin bir organik bağının bulunduğu tespit edildikten sonra, söz konusu organik bağın merkezine insanın alınışını ve bunun da kültür çerçevesi içinde nasıl değerlendirildiğini inceleyeceğiz. Çünkü Ülken esasen tüm bu mezkûr oluşumlarının tamamını kültürün ürünü olarak değerlendirmektedir. Ancak burada insanın hem kültürü oluşturan hem de oluşturduğu kültür tarafından oluşturulan (dönüştürülen/yapılandırılan) yapısına dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. Nitekim insanın bilinmesiyle her şeyin anlama kavuşacağı savı Ülken'in sağlam temellere dayandırdığı bir iddia olarak çalışmamızda da ortaya

konmaktadır. Esasen siyaset teorilerinin de insana göre, yani insanın ihtiyaç, arzu, inanç, imkân, kabiliyet ve kültürüne göre oluşturulduğu bir gerçektir. Bütün idare şekilleri, politik oluşumlar ve siyasi yaklaşımların tamamı söz konusu insan gerçeğine göre şekillenmektedir.

İnsanın ne olduğunu en iyi gösteren unsurlardan birinin kültür olduğu ortaya konduktan sonra, aynı nedene bağlı olarak antropolojik insan'dan integral bir insan'a, oradan ahlâk ve değer damarını takip ederek bir hümanist toplum ve devlet yapısına ulaşılmaya çalışılacaktır. Anlaşılabileceği üzere tüm bu hususiyetlerin bir kültür çerçevesinde gelişmesi dolayısıyla çalışmamızı kültür ile de ilişkilendirerek bir çıkarıma varmaya çalışacağız. Esasen Ülken insanı ve siyaseti tanıtmaya çalışırken kendisini ve içinde evrildiği kültürü de tanıtmaktadır. Nitekim o, ilkin Anadoluçuluk düşüncesi etrafında teşekkül eden bir teori kurmaya çalışmıştır. Anadolu Ülken için bir millî kimlik, aidiyet ve diriliş anlamını ifade etmektedir. Ona göre, Ulus iken Millet olmak Anadolu ve İslâm ile gerçekleşmiştir. 1071 Malazgirt Zaferi de söz konusu oluşumun dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. O nedenle Ülken bir boyutuyla yerel ve geleneksel bir kültür ve değer muhafazakârlığı sergilerken, bir diğer yönüyle de oldukça özgürlükçü bir perspektif ortaya koymaktadır. Aynı sebeple biz bu çalışmada ayrıca onun özellikle paylaşmaya, tanımaya ve kabullenmeye açık fikriyatının da Anadolu'nun kültürel dokusundan ilhamını aldığı temellendirerek açıklamaya çalışacağız. Nitekim Ülken'in mertebelere yaslanan ve hümaniter karakter sergileyen hâkimiyet teorisinin bir kültür temeline dayandığı da bu çalışmada savlanacaktır. Söz konusu teori hürriyet ve iradeyi esas aldığından mesuliyet ya da sorumluluk fikri de aynı çerçevede değerlendirilecektir.

Mesuliyet ve hürriyet mefhumları, yönetim biçimlerinin meşruiyetini de tazammun ettiğinden Ülken'in otoriteleri ele alışı; a)hâkimiyetler ve b)tahakkümler olarak iki kısımda incelenecektir. Buna bağlı olarak şu sav temellendirilmeye çalışılacaktır: Savaşta hâkimiyetler halkın hür iradesi ve rızasından gücünü aldığı için meşru yönetimler

olarak değerlendirilmektedir. Ülken buna monarşik, aristokratik ve demokratik olmak üzere üç yönetim biçimini örnek vermektedir. Tahakkümleri ise halka bir zorlama ile kendilerini dayattıkları, rıza, irade ve hürriyete dayalı olmadıkları için meşru görmemektedir. O, bu tarz yönetimlerin ise ömürlerinin kısa olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu yönetim biçimlerine ise şu örnekleri vermektedir: Kolonicilik, fanatizm, faşizm, feodalizm, kapitalizm, komünizm, sosyalizm... Bu yüzden çalışmanın ikinci bölümünde hümaniter siyaset başlığı altında söz konusu yönetim biçimleri de detaylıca incelenecektir.

İnsandan ahlâka oradan da siyasete geçerken, ahlâk ve değer mefhumlarının siyaset ve devletin kurumsal yapısında da karşılıklarının olup olmadığı, varsa ne olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Nitekim Ülken'in ortaya koyduğu yaklaşımdan hareketle temel ahlâk erdemlerinin kurumsal devlet yapısında da olması gerektiği çıkarımını yapabileceğimizi görmekteyiz. Buna göre bireyde aranan temel erdemler bir siyaset teorisinde bulunmak durumundadır. Bunları şöyle zikretmek mümkündür: Bilgelik (Eğitim), Cesaret (Ordu), Şecaat (Ekonomi), Adalet (Hukuk), Merhamet (Din). Bu ilkeler gerek bireyde gerek toplum ve devlette bir kemâl halinin ölçüsü olarak alınmaktadır. Ancak söz konusu kemal hali ile temel arzu olan saadet ya da mutluluğun elde edilebileceğine inanılmaktadır. Esasen Ülken'in hümanist ve bütünlükçü tutumunun temelinde söz konusu mutluluğun tesis edilmesi düşüncesi yatmaktadır. Buna göre hâkimiyet teorisinin esasen bir insanîyet projesi olarak ve bir mutluluk formülü olarak da tasavvur edildiği şeklindeki iddia yorumsamacı bir metotla temellendirilmeye çalışılacaktır.

Tüm bu verilerden hareketle çalışmaya dair malumatı şöyle özetleyebiliriz: Ülken, *Hâkimiyet*'i, sosyal ve psişik görüşlerin birbirini karşılıklı olarak tamamladığı *integral insan* görüşüne ve kültür-tabiat bütünlüğüne dayanan bir siyaset felsefesi ve siyaset teorisi olarak tanımlar. Bu siyasi felsefe, iş organizasyonları ile mertebelerin rol aldığı bir

sosyal kurumlar sistemi olarak, ahlâk ve insaniyet temelli evrensel kaidelerle örölmüş fütüristik bir yönetim tarzı olarak da tasavvur edilmektedir. Ülken'in bu "inşa"cı yönetim tarzının siyaset ve ahlâk ağırlıklı bir teori olarak tebellür ettiği söylenebilir. Ancak *Hâkimiyet* insanı, şahsiyeti, kültürü, toplumu ve en nihayet insanlığı ve evreni inşa etmeye yönelişiyle² bir taraftan çok güçlü diğeri taraftan da çok zayıf olmak üzere oldukça farklı iki karakter ortaya koyar. Eserin içeriğinin güçlü yönü, sürekli bir adanış ve terakki ruhunu canlı tutması ve varlığı *bütünlüğü* içinde ele almasıdır. Zayıf yönü ise, neredeyse salt zihinsel bir ütopya düşüncesini çağrıştıracak kadar işin doğasını göz ardı etmesidir. Gerçekten tabiatı, insanı ve kültürü inşa etmek zaman içinde olanaklı olsa da evreni inşa etmeye kalkışmak hamasete vardırarak bir arzuyu seslendirebilir. Aynı şekilde kudret anlamına gelen *hâkimiyet* kavramının siyasi ve metafiziksel bir zemine sahip oluşu da söz konusu eserin aynı anda hem güçlü hem de zayıf yönlerinin bulunduğunu gösterebilir. Bu husus, siyasi yönüyle realite, rasyonalite ve deneyimlere dayanarak çıkarımlar yapan ve belli nedenler muvacehesinde ilerleme kaydeden teorinin, muhtevasıyla bir tür sınanabilirlik olanağı sunmasına dayanmaktadır. İşi ve insanı bütünleştirmesi yönüyle açık olan ve açıklığı ölçüsünde bir o kadar kolaylığa da sahip olduğu ifade edilebilecek olan söz konusu teorinin; metafiziksel açıdan ise belirsizlikler, çalkantılar, krizler, değişimler ve değerler sahasının dinamik görüntüsünü önümüze koyması kaçınılmazdır. Bu açıdan teorinin, integralizm ile individualite arasında bir entegrasyon kurma çabasının sancısı olarak tezahür ettiği söylenebilir. Siyasi ağırlığıyla devlet ve topluma, ahlâk boyutuyla da ferde ve metafizik alana seslenen söz konusu teorinin, evrimsel düşüncenin

² Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'a göre, "Ontolojik, epistemolojik ve hatta nispeten somut konuları ele alan aksiyolojik problemlerin işlendiği eserlerde, tabir yerinde ise, bir çeşit *evrensellik* vardır." Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İFAV Yayınları, İzmir 1999, s. 8. Ülken'in *Hâkimiyet* eseri başta olmak üzere, onun *Aşk Ahlâkı*, *İnsanî Vatanseverlik*, *Varlık ve Oluş*, *Bilgi ve Değer* ve hatta *Destanlar* ve hikâyelerinde de Aydın'ın belirttiği evrensellik özelliklerinin veya evrensellik havasının olduğu açıkça görölmektedir. Bu nedenle Ülken'in teorisini salt bir lokalizasyon alanında değerlendirmemek; bilakis onun evrensel buudunu görüp ön plana çıkarmak, düşünürün çaba ve felsefi idealine daha muvafık düşecektir.

geri bırakan tutarsızlıklarına kapıları kapatıp, devrim ve *tekâmül* gerçekliğiyle geleceğe yürüyen bir dinamizm oluşturması onun en belirgin karakteri olarak düşünülebilir.

Toplumsal bir sistem kurma düşüncesinin tezahür şekli olarak hâkimiyet teorisini anlamanın öncelikli kriteri olarak ise neyi va'd ettiği ve nasıl bir “olmaklık” teklif ettiği hususiyetleri zikredilebilir. Erich Fromm'un (1900-1980) “bir toplumsal sistemi değerlendirirken, o sistemin üyelerine nasıl bir ‘birlikte olmak’ yaşantısı ve dayanışma önerisi getirdiği ve sosyo-ekonomik yapısının koşullarının bunların gerçekleştirilmesine imkân verip vermediğinin iyice incelenmesi gerekir.”³ şeklindeki tespiti çalışmamız açısından da ufuk olacaktır. Nitekim Ülken'in bu teorisinin teklif ve yöntemlerini anlayıp çözümlmek düşüncesinden *Hâkimiyet*'in nasıl bir politik teori olduğunu belirlemek ve düşünürün nasıl bir zihin haritasına sahip olduğunu ortaya çıkarmak özellikle 20. yüzyıl Türk düşüncesi ve modernleşmesi açısından da önem arz etmektedir.

1. *Hâkimiyet* bir Politik Teori midir?

Her ne kadar üzerinde tam bir uzlaşa söz konusu olmasa da siyasal iyinin, iyi yaşamın veyahut iyi toplumun bilgisine yönelmeyi esas alan siyasal teorilerin mevcut toplumsal yapıyı değiştirmeyi ya da muhafaza etmeyi amaçladıkları söylenebilir.⁴ Kanaatlerin yerini bilginin aldığı söz konusu teoriler üzerine yapılan çalışmalar Antik Yunan'dan günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bir eserin ya da metnin politik bir teori olarak kabul edilmesi için genel olarak insanı, kültürü, yasaları ve kurumları ihata etmesi, temellendirici geniş bir çerçeve ve derinliğe sahip olması gibi özellikler aranır. *Eğitim, Ekonomi, Yönetim, Yaşam, Sanat, Din ve Kültürün* belli kaidelere göre konumlandırıldığı ve işlevsel kılındığı politik teoriler, her açıdan insanı ve insanlığı muhatap olarak değerleri ve kurumları inşa edecek ilkeleri ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda tespit edebildiğimiz kadarıyla değerleri ve onların mertebelerini ifade eden

³ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, Say Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2017, s. 138.

⁴ Neşet Tok, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015, s. 9.

mezkûr ilkeler çerçevesinde Ülken'in *Hâkimiyet* adlı eserini de bir politik teori olarak okumak mümkündür. Şöyle ki ilk nüvelerini Ülken'in *İnsanî Vatanseverlik ve Aşk Ahlâkı* isimli yapıtlarında gördüğümüz teorinin, taslak halinden bütünlüklü bir plana dönüştüğü ve zikri geçen kurumları ve hususiyetleri içerdiğini, bunun son kez ve bütünlüklü olarak *Hâkimiyet*'te görüldüğünü iddia edebiliriz. Nitekim Ülken, düşünce hayatının orta dönemlerinde, muhtemelen sosyoloji alanında fark ettiği açmazlar neticesinde⁵ yönelişini, kariyer ve düşünce yapısının gereği olarak da *felsefe* alanına kanalize ederek, *Varlık ve Oluş* eseriyle idealini ve epistemik kabiliyetini ortaya koymuştur. “Kitabın Tarihi ve Maksadı” adlı dibaceden eserin Ülken'in başyapıtı olarak tasarlandığı anlaşılmaktadır. 1933 yılında Berlin'de tasarlanan ve otuz beş yıllık bir yazılış tarihi bulunan, buna rağmen ancak 1968 yılında yayımlanabilmiş olan eser, 20. yüzyıl Türk düşüncesinin önemli eserlerinden biri olduğu halde istenilen başarıyı sağlayamamış olduğu değerlendirilmektedir. Aynı şekilde 1931'de kaleme almış olduğu *Aşk Ahlâkı* ile temel tezlerini ortaya koymaya çalışan Ülken'in asıl amacının bir siyaset felsefesi hazırlamak olduğunu eserlerinin satır aralarında görebilmekteyiz. Fakat esas olarak Ülken'in 12 ve 19 Temmuz 1954 tarihli Yeni Sabah Gazetesi'nde yayınladığı “Kudret I” ve “Kudret II” makalelerinde bir siyaset teorisi üzerinde çalıştığını beyan etmesi, mezkûr eserin bir politik teori veya bir siyaset teorisi olarak tasavvur edildiğini kanıtlamaktadır. Ülken söz konusu makalesinde şöyle der: “Biz çoktan beri yazmakta olduğumuz *Hâkimiyet* kitabımızda...”⁶ Tüm bu süreçler neticesinde Ülken mezkûr politik tasavvurunu “Hâkimiyet Felsefesi” ismini kullanarak seslendirdiği söylenebilir.⁷ Ali Utku'nun 2018 yılında özel gayret ve çabalarıyla yayın hayatına kazandırılan *Hâkimiyet*, Ülken'in hem taç eseri olarak tecessüm etmiş hem de düşünürün ömrü vefa etmediği için

⁵ Şenol Korkut, “Varlık ve Oluş Temelinde Hilmi Ziya Ülken'in Felsefe, Mantık ve Yöntem Hakkında Bazı Görüşleri”, *Felsefe Dünyası*, 2011/1, S. 53, ss. 132-154, s. 132.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, “Kudret I”, *Yeni Sabah Gazetesi*, 12 Temmuz 1954; ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Kudret II”, *Yeni Sabah Gazetesi*, 19 Temmuz 1954.

⁷ Ali Utku, “Sunuş”, *Hâkimiyet*, Hilmi Ziya Ülken, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, s. 19.

iki kapak arasına alamadığı çalışmasının tamama erdirilmesiyle, manevi olarak onun arzusu ve vasiyeti de gerçekleştirilmiştir. Gerçekten söz konusu eseri başta olmak üzere diğer çalışmalarında da tabir yerindeyse “*sorun nedir?*” veya “*nereden başlamalı?*” şeklindeki sorgulamalara bir cevap arayan Ülken’in *Hâkimiyet*’i ahlâk ve siyaset üzerinden inşa etmeye giriştiği görülmektedir. Bu husus *Hâkimiyet* teorisinin özgün politik bir teori olduğunu ortaya koymaktadır. Düşünürün aynı zamanda ‘orijinal’ bir *Siyaset Felsefesi* çalışması olarak kaleme aldığı *eser*, Ali Utku’nun “Sunuş” yazısındaki değerlendirmelerinde de görülebileceği üzere yeteri kadar anlaşılammıştır. Utku bu hususu şöyle belirtmektedir:

Söz konusu ders kitabı olarak görülen, nakilcilikten öte değer biçilmeyen metinlerinde bile kendi yolunu çizen, üstelik referanslarını açık eden Hilmi Ziya’nın bir ömür süren felsefe mesaisiyle çağdaş felsefede varoluşçuluktan yeni ontolojiye pek çok özgün felsefeye yol veren fenomenolojiden –örneğin Fransız fenomenoloji sahnesini bile tüketici biçimde kat etmek mümkün değildir– hareketle geliştirmeye çalıştığı özgün ve sistemli felsefe maalesef kimsenin dikkatini çekmedi.⁸

Yukarıdaki metin *Hâkimiyet* teorisinin hem mikro hem makro planda fert ve toplumu birlikte ve bir bütün halinde değerler zemininde değerlendiren, toplum ve devlet teşekkülünü hedefleyen özgün bir felsefi teori olduğunu yansıtmaktadır. Bu teori, insanı bir bütün (integral) olma vasfıyla incelediğinden ne sadece ruhçu ne de sadece maddeci bir *tek yönlülük* göstermemektedir. İnsanla ilgili olabilecek hemen her husus *Hâkimiyet* felsefesinin tüm aşamalarında görülmektedir. İnsanın ahlâkî varlık ve iradî fail olmasının yanı sıra iş organizasyonu kuruculuğu vasfı olduğunu ifade eden Ülken, “İnsanı, işleyen varlık diye tarif etmek doğrudur, ancak bu işleyişten kültür bütünüünün yaratıcılığını, üretimini anlamak şartıyla!”⁹ ifadesiyle teorisinin odağına insanı aldığı görülmektedir.

⁸ Utku, “Sunuş”, *Hâkimiyet*, Ülken, ss. 9-27, s. 19.

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Hâkimiyet*, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, s. 30.

Hâkimiyet, çoğu zaman “erdem teorisi”¹⁰ bazen de “muhafazakârlık”¹¹ örnekleri sunarak fert ve toplumda ahlâkî ve kültürel bir şahsiyetin inşasını da hedeflemektedir. Bununla beraber teori fütüristik bir düşünceyi seslendirdiği için özgürlükçü, dinamik bir görüşü de barındırır. Nitekim Ülken *Hakimiyet*’in bir çok yerinde tekraren ortaya koymaktadır ki teorisinde hedef *akademik düşüncenin* rehberliğinde bilinçli bir *gençlik* kitlesi oluşturmaktır. Bu çerçevede Ülken’in düşüncesinde akademisyenler, geleneği, tecrübeyi, birikimi temsil ederken; gençler dinamizmi, heyecanı, sempatiyi, hürriyeti ve geleceği sembolize ederler. Böylece gelenek-gelecek dikotomisinde *diyadolojik*¹² ile toplumsal-kültürel veya millî bir şahsiyet ve kimliğin inşası da olanaklı hale getirilmek istenmektedir. Bir yönüyle yerellik görüntüsü veren söz konusu politik tavır; diğer yönüyle de ortak ve evrensel insanî değerler ekseninde dünya milletlerini buluşturma gayesini sıklıkla seslendirmektedir. Hem gelenek ve yerelliği hem de evrenselliği bir arada ve bir bütün olarak tasavvur eden *Hâkimiyet*¹³ “yerelden kalkarak evren(sel)e açılmayı” hedeflemektedir.¹⁴ Bu politik yaklaşımın gerçekleştirilebilirlik imkânını Ülken özellikle iki millet (Japonlar, Finliler) üzerinden savunmaya girişmektedir. Japonya

¹⁰ Ahlâk alanına göndermede bulunulan ifadeden kasıt, Ülken’in ahlâkî bir birey olmanın esasları ve gerekliliklerine değinmesi; bireyi de toplum ile veya toplum içinde inşa etmesi düşüncesinin olduğudur. İfade, genel olarak burada evrensel insanî değerlere racidir.

¹¹ Millîlik, millî ve manevî değerler, aidiyet ve geleceğe dair kurgularındaki arzusu ve tutukusu kast edilmektedir.

¹² “Diyade” ve “Dikotomi”; Ülken’in sıklıkla kullandığı kavram ve yöntemlerden olduğu için, aşağıda, metin içinde ve müstakil olarak detaylıca açıklanmaktadır.

¹³ Ülken’in söz konusu teorisinin özgün oluşuna Ali Utku’dan iktibasla değinilmiştir.

¹⁴ Celal Türer’in “küreselleşme”yi; “küreye yayılan ile yerel olanın eş zamanlı ve birlikte hareket etme tarzını niteleyen karmaşık ve çok boyutlu bir olgu” olarak değerlendirdiği makalesinde, çağımızın kültür çağı olduğuna dikkat çekerek, toplumların birbirine benzeme ve buna bağlı olarak da tek bir kültürün ortaya çıkma sürecini ifade ettiği yazısında, süreci ayrıca toplumların kendi farklılıklarını tanımlama ve ifade etme süreci olarak tanımlamaktadır. Söz konusu tanımlama, Ülken’in de dikkat çektiği bir hususiyet olarak, yukarıdaki tümede geçen “yerelde kalarak evren(sel)e açılmak” düşüncesinin bir tezahür şekli olarak “milletler konfederasyonu” düşüncesiyle Ülken tarafından seslendirilmektedir. Bkz. Celal Türer, “Küreselleşme ve Kültür: Karmaşık ve Çok Boyutlu Bağlantılılık”, *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz -Şahsiyetin İnşası-*, haz. Celal Türer, ss. 69-78, TÜFED. Yayınları, Ankara 2017, s. 69; Küreselleşme esas itibarıyla bölgelerin, ulus-devletlerin ve kıtaların ekonomik, teknolojik ve siyasi araçlarla birbirine bağlanmasını ifade eder. Nitekim anthony Giddens da modernliğin “özü itibarıyla küreselleştirici” olduğuna işaret eder. Giddens bunu “varlık ve yokluk arasındaki kesişme” olarak nitelemeye çalışır. Les Back, “Yerel/Küresel”, çev. M. Ali Kirman, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks, çev. İhsan Çapcıoğlu, Atıf Yayınları, ss. 97-115, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 97. Giddens’in bu tanımlaması ile Türer’in yukarıdaki metinde verdiğimiz tanımlamaları, Hilmi Ziya Ülken’in esasen siyaset teorisinde bir “varoluş” kaygısıyla hareket ettiğini (düşünce geliştirdiğini) bizlere göstermektedir.

örnekliliği esasen Ülken'in idealine olduğu kadar kaygılarına da örtük olarak göndermede bulunmaktadır.¹⁵ Söz konusu kaygılar dil, kültür, millî ve manevî şuur, aidiyet (kimlik), değerler ve ahlâk alanı olarak ifade edilebilir. Özellikle Japonya'nın kendi döneminde iki güçlü ülke olan Amerika ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin olumsuz etkilerine (Ülken bu olumsuz etkilere Amerikanizm ve Sovyetçilik demektedir) karşı varoluşunu muhafaza etme ve sürdürmesi Ülken açısından kayda değer bir örneklik teşkil etmektedir.

Ülken'in söz konusu eseriyle hâkimiyet idealini somut gerçekliklerle buluşturduğunu; ahlâk ve siyasete dair görüşlerinin de bu doğrultuda değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Nitekim ütöpik bir teori olmaktan ziyade hayatın olgusal karşılıklarına uygun biçimde teklifler sunan bu teori, konusu, yöntemi ve fonksiyonları açısından insanın nasıl yaşaması veya düşünmesi gerektiğine dair bir yol haritası çizerek politik bir teori olduğunu ortaya koymaktadır. Ülken'in ileri sürdüğu görüşlerin günümüz toplumu açısından halen geçerli olduğunu görmek onun önemini daha da arttırmaktadır.

Hâkimiyet'teki savların günümüz açısından da geçerliliğinin olması kadar, söz konusu savın aktarıldığı kelime ve kavramların da önemli olduğunu düşünüyöruz. Bir bakıma düşünürün ahlâk ve siyaset anlayışını anlamak için onun kavramsal zihin yapısını da tespit etmemiz gerekmektedir. Bu anlamda Ülken'in genel olarak varlığa bakış açısını, özelde ise siyaset ve ahlâk meselelerine yaklaşımını doğru okuyabilmek için onun *Hâkimiyet*'te sıklıkla kullandığı birtakım kavramları, onların kullanıldıkları biçim ve yeri ve onlara yüklediği manaları bilmenin önemli olduğu düşünülmektedir. Söz konusu kavramları, bir bakıma Ülken'in ahlâk ve siyaset görüşünü yansıtan kavram şeması veya zihin haritası olarak değerlendirmek de mümkündür. Ülken'in *Hâkimiyet*'te sıklıkla şu kavramlarla ahlâk ve siyaset ilişkisini ördüğünü görürüz: İnsan ve insaniyet, aksiyon,

¹⁵ Hâkimiyet'te, Japonya'nın alfabe ve geleneklerine bağlı kalarak modern medeniyet seviyesini ve teknik anlamda batılılaşmasını bir başarı olarak örnekler bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 66, 67, 128.

heyecanlılık (teheyyüciyyet) ve merhaleleri, integralizm ve individüalizm, konfederalizm, iş organizasyonu, hâkimiyet ve tahakküm, kriz ve ritim, diyadooloji ve dikotomi, sempati, evrim, tekâmül, devrim, fiat, rasyonalizm, ahlâk ve değer, inşa, ideal ve bütünlüklü bir yapı... Söz konusu kavramların psikoloji, sosyoloji, felsefe ve inanç açısından kategorilere ayrılması da mümkündür. Ancak tüm çalışma boyunca mezkûr kavramları ve onlara yüklenen anlamları yeri geldikçe ve metin içinde bağlamına oturtarak kullanacağımızdan dolayı söz konusu kavramları ayrı bir başlık altında ayrıca ele almanın ve metnin hacmini de lüzumsuz bir şekilde şişirmenin doğru olmayacağını düşünmekteyiz.

Yukarıda zikredilen kavramlarla Ülken'in zihin haritasını belirginleştirmeye çalışırken; söz konusu fikriyatın mahiyetini ve serencamını daha net hale getirmek için son olarak Ülken'in neden *insanı* düşüncesinin odağına aldığını ve dolayısıyla bizim de bu çalışmada neden *insanı* öncelediğimizi belirtmek gerekmektedir. Zira *insan* meselesi tüm ideoloji, doktrin ve fikirlerin başlangıç noktası olarak hala önümüzde durmaktadır.

Çalışmamızın temel problematiğini, Ülken'in, hem *Hâkimiyet*'in ilk ve en geniş kısmını “insan” meselesine ayırması hem de düşüncesine dair geriye doğru yaptığımız okumalarda onun insan meselesini tüm eserlerinde ön plana çıkardığına tanıklık etmemiz;¹⁶ dolayısıyla “ahlâk” ve “siyaset” konusunda da insan ve insaniyet meselelerini

¹⁶ Ülken, *Hâkimiyet*'te ilk kısmı ve kitabın yaklaşık üçte birini insan meselesine ayırmaktadır. Bunun yanı sıra diğer bölümlerde de insan konusu ilişkilendirilerek konular işlenmektedir. Ülken'in *Humanisme des Cultures* isimli Fransızca kaleme aldığı eserin önemli bir bölümü yine insan meselesine ayrılırken; düşünürün bir bakıma ders kitabı ihtiyacını karşılamak üzere kaleme aldığı anlaşılabilir eserlerinde de aynı tavrını sürdürmektedir. Örneğin, *Felsefeye Giriş-2* eserinin ilk bölümünü insana ve insanî ilimlere ayıran Ülken, *Eğitim Felsefesi* isimli yapıtının ilk konuları arasında da “İnsanın İki Yüzü” ismiyle iki başlık açmaktadır. Düşünür *Aşk Ahlâkı* isimli eserinin de keza ilk bölümü insan meselesi ile başlamaktadır. *Bilgi ve Değer* isimli yapıtında insanî varlığın manzaraları hakkında müstakil başlık açan Ülken, *İnsanî Vatanseverlik* isimli yapıtının neredeyse tamamını yine insan meselesine ayırmaktadır. Tüm bu verilerin, tezimizin başlangıcını insan meselesine ayırmamızda ve Ülken'in insan ve insaniyeti önceleyen bir siyaset ve ahlâk teorisi geliştirdiği savını sunmada önemli bir etken teşkil etmiş olduğunu düşünüyoruz. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, ss. 33-44, 57-78, 101-126, 237-284; Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme des Cultures*, LXXV, Imprimerie De L'universit D' Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1967, ss. 17-48; Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-2*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, ss. 71-73 vd.; Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2013, ss. 65-83, 126-160, 332-352; Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2017, ss.

öncelemesi, bizi de çalışmamızı dizayn ederken bu hususu gözetmeye mecbur etmektedir. Buna uygun olarak biz de çalışmamızı insan meselesini önceleyerek kurguladık. Sırasıyla insan-ahlâk ve siyaset konularını bir disiplin içinde incelemeye çalışarak konuyu “hâkimiyet” ile ilişkilendirmeye çalıştık. Bu bağlamda Ülken’in düşüncesinde İnsan nedir? Nereye konumlandırılır? Neden bütün felsefi fikriyatının merkezinde insan yer alır? İnsanın inşa edilmesinden maksat nedir? Bir inşa mümkün müdür? Neye göre, kime göre ve ne için insan inşa edilmek istenmektedir? vb. sorular ve çözüm arayışları problematiğimizin genel hatlarını belirlemektedir. Bu sorular ve ulaşılan cevaplar çerçevede *Hâkimiyet*’in *hümaniter* karakter sergileyen bir politik teori olduğunu çalışmamız boyunca ileri sürmekteyiz.

Çalışmamızın içerik ve bölüm sıralamasını oluştururken yukarıda belirtilen hususları göz önünde bulundurmaya çalıştık. Birinci bölümü “İnsan” meselesine ayırdıktan sonra, ikinci bölümde sırasıyla irdelediğimiz ahlâk ve siyaset bölümlerini “Hümaniter Ahlâk” ve “Hümaniter Siyaset” şeklinde zikretmemiz savımıza uygun bir iç düzenin ve sıralamanın takip edildiğini göstermektedir. Yine çalışmamızı yürütürken, Ülken’in fikriyatını bütünlük, insicam ve doğruluk ölçüleri çerçevesinde anlamaya yardımcı olacak bir metodolojiyi takip etmeye özen gösterdik. Çalışma metodu olarak şu adımları takip ettiğimizi ifade edebiliriz: İlk düşünürün *Hâkimiyet* eserini inceleyip, geriye doğru kronolojik bir okuma yapmaya çalıştık. Böylece Ülken’in siyaset teorisinin referanslarını ve fikriyatının serencamını genel hatlarıyla belirledik. Daha sonra Ülken ve görüşleri üzerine yapılmış olan çalışmaları inceleyip yaklaşım tarzlarını, benzerlikleri ve farklılıklarıyla birlikte anlamaya çalıştık. İkinci olarak Ülken’in yaşadığı devrin sosyo-politik yapısını anlamaya ve Ülken’in felsefesini söz konusu gelişmeler ışığında incelemeye çalıştık. Çalışmamız süresince iç tutarlılığa dikkat ederek çıkarımlar yapmaya

1-40; Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2016, ss. 97-120, 311-335; Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul 1998, ss. 71-90, 147-166, 173-178.

ve bunları temellendirmeye çalışırken, tezimizin savını oluşturmada Ülken'in fikriyatının kendi iç dinamiklerine sadık kalmaya özen gösterdik. Kritik ve analiz yapmayı ihmal etmeden ve düşünürün görüşüne de bağlı kalıp yorumsamacı bir metodu uygulamaya çalışarak, çalışmamıza bir özgünlük kazandırmaya gayret ettik. Sosyal Bilimler sahasının üç temel referansı olarak kabul ettiğimiz 'Temellendirme, Bağlam Oluşturma ve Sürdürülebilirlik' ilkelerini çalışmamamız boyunca gözetmeye gayret gösterdik. En nihayet çalışmamızda bir taraftan düşünürün iddiasını ortaya koymayı, bir taraftan da teklif sunduğunu ve sunduğu teklifin ne olduğunu açık etmeye çalışarak nihai bir kanaate varmayı hedefledik. Ülken'in duruşunu ve çok yönlülüğünü anlamaya çalışırken, onu tam bir yere konumlandırmaktan içtinap etmeye de gayret gösterdik. Zira Ülken, çok boyutlu fikir dünyasına sahip oluşunu metinlerine de aksettirdiğinden, onu belli kalıplar arasına sığdırarak doğru anlama imkânımızın bulunmadığını gördük. Söz gelimi Ülken, değerler küresinin korunması konusunda ve hümaniter esaslar hususunda tutucu bir tavır sergilerken, politik teoriler ve episteme konularında oldukça demokrat ve özgürlükçü bir görüşe sahiptir. Bu yüzden Ülken'in politik teorisini, iddia ve teklifleri açısından değerlendirirken onun politik tasavvurunu klasik siyaset teorileri ölçeğinde değerlendirmenin doğru olmayacağını düşündük. Hâkimiyet teorisinin özgünlüğünü ortaya koymak adına diğer siyaset görüşleri ve yaklaşımlarıyla mukayeseler yapılsa da onun teorisi için keskin bir tasnif yapmanın doğru olmayacağı fikriyle metnimizi oluşturduk. Nitekim Ülken'in belli bir yere konumlandırılmasının zorluğunu onun siyaset felsefesi sahasında ortaya koyduğu yaklaşımında görmek mümkündür. Söz gelimi, W. Kymlicka'nın perspektifi ışığında irdelediğimiz *pragmatizm, liberalizm, çok kültürlülük, demokrasi, cumhuriyetçilik, erdemler ve yurttaşlık*¹⁷ gibi unsurlar ile bunun karşıtı olan oluşumların, Ülken'in siyaset felsefesinde de mukayeseli olarak ele alındığını ileri

¹⁷ Bkz. Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Teorilerine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2016, ss. 14-70, 125-232, 372-394, 395-452, 453-520.

sürebiliriz. Fakat bununla birlikte, klasik anlamda bir “Siyaset Teorisi”ne konu olan haliyle, Ülken’in *Hâkimiyet*’inin de bir Siyasi Teori mi, bir Siyasi İdeoloji mi ya da bir Siyasal Sistem mi olduğu hususunda tam olarak hangi kategori içinde değerlendirileceğine dair kesin bir yargıda bulunma olanağı bizce kolay görünmemektedir. Yine *Hâkimiyet*’in çok yönlülük açısından belli bir kategoriye konulamayacağını da ileri sürebiliriz. A. Heywood’un iki veya üç başlık altında değerlendirilebilir olduğunu ileri sürdüğü siyaset teorisi için zikredilen hususiyetler (siyaset bilimi, siyaset teorisi, siyaset felsefesi)¹⁸ *Hâkimiyet* başta olmak üzere, Ülken’in siyaseti konu edinen bütün eserlerinde bir arada ve bütünlüklü bir şekilde yer almaktadır. Bu hususların Ülken’in siyaset görüşünün teori, ideoloji veya sistem başlıklarından herhangi birisinin altında tasnif edilmesini güçleştirdiğini söyleyebiliriz.

Ülken’in fikriyatının çok yönlü oluşunu, onun büyüklüğü ile ilişkili olarak değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira genel kabule göre, bir insanın büyüklüğü, fikirlerinin açık uçlu oluşuyla ölçülmektedir. Söz gelimi Platon ve Aristoteles düşüncesi halen yorumlanmaktadır. Müslüman filozoflardan Fârâbî, İbn Sînâ, Râzî düşünceleri de halen yorumlanmaktadır. Bu husus, mezkûr filozofların fikirlerinin açık uçlu ve çok yönlü olmalarıyla ilişkili bir durumdur. Bu doğrultuda Ülken’in dikotomilerle ve diyadelerle yoğrulmuş metinlerinin, onun bir taraftan kategorilendirilmesini engellemekte olduğu, diğer taraftan da fikirlerinin farklı metodolojiler içinde değerlendirilmesinin önünü açtığı söylenebilir. Aynı şekilde Ülken’in eserlerindeki mezkûr tutumunu, gelenek ve modernlik, evrim ve devrim hususlarında da görmekteyiz. Değerler üzerine bir gelenek ve bu anlamda bir tutucu tavır sergilediği görülen düşünürün, aynı zamanda *özgürlükçü* ve *aydınlanmacı* bir perspektifle farklılıklara ve yeniliklere

¹⁸ Bkz. Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, 11. Basım, İstanbul 2021, ss. 8-18.

açılım sergilediği de görülmektedir.¹⁹ Ülken felsefi antropoloji sahasında evrime karşı devrimi ve şahsiyetçiliği savunurken, siyasal ve sosyal sahada iç dinamiksel bir teoriyi veya felsefeyi esas almak suretiyle tekâmül kavramının anlamına uygun bir duruş sergilemektedir. Her iki durumda da ortak olan ve göze çarpan husus, Ülken'in bir aksiyon felsefesi savunucusu olduğu, geleceğe yürüyen ve bir insanlık ideali kurmayı amaçlayan olduğu gerçeğidir.

Son olarak çalışmamızın niçin siyaset-ahlâk merkezli ya da modernleşme bağlamında değil de düşünür merkezli olarak kurgulandığını açıklamamız yararlı olacaktır. Bu tercihimizin en önemli nedeni, *Hakimiyet* düşüncesinin tarihsel seyrini gösterme amacımızın olmasıdır. Meselenin ortaya çıkışını ve gelişim aşamalarını daha net ortaya koymayı hedeflediğimiz için, sorunu düşünür üzerinden ele almayı benimsedik. Bu doğrultuda *Hakimiyet*'teki siyaset-ahlâk ilişkisinin başka akademik çalışmalara farklı yöntem ve perspektifle konu olmaya devam edeceğini ifade edebiliriz.

¹⁹ Bkz. Armağan Öztürk, "Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Muhafazakârlığın İzleri", *Özne Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları-Hilmi Ziya Ülken Doğumunun 120. Yılında-*, ed. Ali Utku, ss. 747-758, Çizgi Yayınevi, 34. Kitap, Bahar 2021, Konya 2021.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.HİLMİ ZİYA ÜLKEN FELSEFESİNİN ODAĞI: İNSAN VE İNSANİYET

“İnsanda kalmak mı istiyorsunuz?
İnsandan başlayın. Tabiata ve
cemiyete ulaşmak mı istiyorsunuz?
Yine insandan başlayın.”²⁰

Hilmi Ziya Ülken

1.1. Neden Önce “İnsan”?

Bir *toplum bilimcisi* ve bir *toplum felsefecisi*²¹ olarak Ülken’in yapıtlarının büyük kısmında tarihsel geleneğe uygun olarak ‘insan’ öncelenmiş, diğer meseleler incelenirken de sorunlar daima insana nispetle ele alınmıştır. Zira ‘İnsan nedir?’ sorusu varoluşu anlamamanın ve kendi varlığını dile getirmenin ilk basamağıdır. Her meselede ortaya atılan bir görüş son tahlilde yine insan problemine, insan neliğine ilişkin bir kabule dayanmaktadır. Bu yüzden geçmişten bu yana çeşitli disiplinler insanı temel olarak görüşlerini aktarmışlardır. Modern dönemde felsefenin en kadim sorularından birisi olan insanın neliği meselesi, insanın “ben”ini ya da aidiyetini ve neliğini aramaya adanış diye değerlendirebileceğimiz bir çaba olarak *insanbilimin* doğuşunun da habercisi olmuştur. İnsanın bütün varlık alanlarından elde ettiği bilgiyle yetinmeyerek, kendisini de özel bir bilginin nesnesi yapması, insan felsefesinin yani felsefi antropolojinin ortaya çıkışını muştulamıştır.²²

Antik Yunan’dan Modern döneme kadar insan kavramının kesin bir tanımı olmamakla birlikte pek çok düşünür ve filozof insana dair kendi görüşlerini ifade ederek insanı farklı yönlerden tanımlamaya ve insanın değerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 5.

²¹ Ülken’in bir Toplum Bilimci veya Sosyolog mu, yoksa bir Toplum Felsefecisi mi olduğuna ilişkin detay bilgi için bkz. Hüseyin Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, Boyut Yayınları, İstanbul 2007.

²² Hilmi Ziya Ülken, “İptidailerde İctimai Bünye ve Din”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, C. 2, S. 13-14, ss. 36-57, 1958, s. 36.

Bu husus süreç içinde insanın farklı önceliklerinin esas alındığı ve bu hususiyetlere göre onun tanım ve değerinin belirlendiğini gösterir. Söz konusu tanımlamalarda ya insanî münasebetlerin ya da ferdî hususiyetin belirleyici olduğunu veyahut insanın bütünden parçaya ya da parçadan bütüne gidecek şekilde tanımlandığı söylemek pekâlâ mümkündür. Nitekim bu tanımlamalardan biri insanın *toplumsal varlık* oluşuna dayandırılırken; bir diğeri insanın *ferdî/bireysel varlık* oluşu gerçeğine dayandırılmıştır. Ülken, insanın fert olarak aslında bir topluluğun içinde bulunduğunu, cemiyetlerin tek tek insanların bir araya gelmesiyle oluştuğunu söyleyerek, insan kavramının ve insan olmanın değerinin süreç içinde ortaya çıktığını ifade etmiştir. Nitekim Ülken insanı, beşer olandan ideal veya aşk ahlâkına sahip insana doğru tekâmül eden bir varlık olarak niteler. Bu çerçevede “Büyük insan büyük doğan değil, fakat kendi kendini yaratarak içinde devrimler geçiren ve mertebeleri aşa aşa birliğe ve kemale ulaşan insandır.”²³ sözleriyle, insanın varlığını, aklını kullanarak bilmesine ve buna göre kendisini geliştirmesi ve oluşturmasına vurgu yapar. Filozof *Aşk Ahlâkı*’nda bu görüşü şöyle ifade eder, “İnsan tek başına bir cemiyet olan; içinde bütün bir âlemi taşıyandır, hatta o kitlelerin ortasında fert olarak kalandır; dağ başında ruhuyla bir cemiyet yaratandır.”²⁴

Açıktır ki varlığa, bilgiye, değere dair tüm düşünceler belirli bir insan görüşünden hareketle yapılmakta, insanın neliğine ilişkin belirli bir kabule dayanmaktadır.²⁵ Bu çerçevede insan tanımlarının belli kabullere göre yapıldığını açıklığa kavuşturmada Konfüçyanizm ile Taoizm’in insana bakışını ele almak oldukça açıklayıcıdır. Söz gelimi Konfüçyanizm, insanı toplumun bir üyesi ve dolayısıyla toplumsal bir varlık olarak ele alırken; Taoizm toplumu yadsımakta ve salt birey olarak kişinin gelişimine önem vermektedir.²⁶ Gerçekten insanın toplumsal varlık özelliğinin mi yoksa bireysel varlık

²³ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s. 138.

²⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 138.

²⁵ Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilgesu Yayınları, İstanbul 2006, s. 10.

²⁶ Kadir Canatan, *İnsan Felsefesi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2018, s. 31.

özelliğinin mi daha belirgin olduğu yönündeki tartışmanın sonraki yıllarda ve hatta yakın zamana kadar sürdüğünü görebiliriz.²⁷ Bu soruların cevabının belirlenmesinin sadece insan tanımına değil aynı zamanda devlet yapısına, ahlâk ve değer belirlenimine, felsefi tutuma ve sanat anlayışına kadar içiçe geçmiş bir dizi yapıya tesir ettiği malumdur. Bu çerçevede felsefeden türeyen beşerî bir din olarak anlaşılan Taoizm'in ruhlar dünyasını ve gizemciliği dışlamadığı buna karşın Konfüçyanizm'de önemli bir yer tutan ritüel ve ahlâkın Taoizm'de minimum düzeyde bir yer edindiği açıktır. Birbirini tamamen dışlamayan bu öğretilere göre, insanın hem bencil, süper narsist bireysel bir cephesi hem de toplumsal bir tür olarak hayatını idame ettirmek zorunda olan bir yapıya sahip olduğunu söylemenin mümkün olduğu görülmektedir.²⁸

Yukarıda değinilen yaklaşım biçimlerinin farklı ideoloji ve yapılar altında, çeşitli isimlerce bir tutum ya da tavır olarak savunulduğu açıktır. Ülken, benzer gerekçelerle insanı 'dikotomiler bağlamında' ve 'bütünlükçü bir açıdan' ele alır ve insanın insaniyetten öncelikli olmadığı düşüncesiyle *felsefi bir tutum* ortaya koyar. Bu doğrultuda o, *süje* ve *objenin* iki ayrı âlem olmadığını, bu ikisinin birbirlerinden yalıtık olarak değerlendirilemeyeceğini ve dolayısıyla dünya ile insanı birbiri ile değerlendirmenin zorunlu olduğunu savunarak insanın toplum içinde kendine has bir konumu olan bir varlık olduğunu ileri sürer.²⁹

Bir aksiyon insanı olarak Ülken, pratik felsefenin iki önemli konusu olan ahlâk ve siyaset meselelerinde özellikle bireyin toplumla veya öteki benlerle münasebetini ön plana çıkararak, teorik felsefede sezgiselci veya mistik "düşün ve bul" mottosu yerine, pratik felsefede "yaşa ve gör" mottosuna çok daha fazla değer verir.³⁰ Zira bütün ahlâkî

²⁷ Devleti ve toplumu önceleyen felsefe ve siyaset yaklaşımları insanın toplumsal varlık oluşuna vurgu yaparken liberal yaklaşımlar daha ziyade bireysel hürriyeti önelemekle insanın ferdî yönünü ön plana çıkarmaktadırlar.

²⁸ Canatan, *İnsan Felsefesi*, s. 31

²⁹ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul 1998, s. 71.

³⁰ Bir bakıma dini tecrübe sahası için ifade edilen düstur pratik felsefe sahası için de geçerlilik arz eder. Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 87.

ve politik erdemlerin kişinin bireysel erdemlerinin bir uzantısı olarak değerlendirileceğini; bu çerçevede erdemli kişinin her şeyden önce insanlığını ve insancılığını geliştirmiş, başkalarıyla bir olmayı bilen, insanların sözlerini ölçüp biçerek, onlar karşısında alçakgönüllü olmayı başarabilen bir şahsiyet olduğunu ifade eder.³¹ Ülken'in insanı 'integral varlık' olarak tanımlamasında söz konusu yaklaşımın gözetildiği ilerde detaylıca açıklanacaktır.

Ülken'in düşüncesinde "insanîlik" düşüncesinin bir değerler küresi üzerinde kurulu olduğunu fark etmek önemlidir. Söz konusu değerler küresinin tüm insanları "insanîlik" düşüncesi etrafında birleştirme ve bir milletler konfederasyonu kurma amacına matuf olduğu görülebilir. Bu noktada Ülken'in esas aldığı düşündüğümüz ilkeler ile Kant (1724-1804) ve Scheler (1874-1928) gibi filozofların yaklaşımının benzeştiğini söylemek mümkündür. Kant'ın "ideal" kavramının ölçüsünün salt bir düşünce olmadığı, bunun daha çok eylem ile tespit edilmeye çalışıldığı; onun deontolojik ahlâk anlayışında ve kategorik emperatiflerde ortaya koyduğu ilkelerin, ideal bir düşüncenin asırlar boyunca varlığını ve gerekliliğini hissettiren ve temel ereği "ideal insan"a varmak olan bir anlayışı temsil ettiği açıktır.³² Ülken bu ideal insan için "hakiki insan"³³ tanımı yapar ve onun sözleriyle değil fiilleriyle tanınması gerektiğini belirtir.³⁴ Hatta o, "Parlak söze değil, feda edilmiş hayata bakınız."³⁵ diyerek insanın insaniyet duygusunun eylemlerinde mutlaka tezahür etmesi gerektiğini teyit eder. Yine Scheler'de insanı insan yapan ilkenin artık yalnızca akıl değil, tin (Geist) olduğunu hatırladığımızda aklın yanında "gönül"ün ilkelerini içine alan bir ahlâka vurgu yapıldığını fark edebiliriz. Nitekim Ülken'in *Aşk*

³¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2017, s. 24; Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 4. Baskı, Ankara 2011, ss. 182-204.

³² Bkz. Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 1. Basım, İstanbul 2004, s. 29-42; Murtaza Korlaelçi - Celal Türer, *Felsefe Tarihi*, Ed. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2012, s. 61-63.

³³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 32.

³⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 32.

³⁵ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 33.

Ahlâkı ve İnsani Vatanseverlik adlı eserlerinde insanîyetin vurgulanması ve ortak insanî değerler etrafında bir hümaniter konfederal dünya devleti kurma düşüncesinin yukarıda ifade edilen kaygıları yansıttığını söyleyebiliriz.

Açıktır ki Ülken'in, antropolojinin verilerinden hareketle “insanîyet/hümanizma” olarak tebellür eden bir istikamet çizmesi, ahlâk ve siyaset ilişkileri ile insanın gerçek ve sahici özünü temellendirmek içindir. O, insandan başlayarak varlığa yol almayı tavsiye ederken esasen hem insanı merkezîleştirmiş olur hem de antropoloji ilminin vasıtasıyla insanı tanımanın uygun yollarını arar.³⁶ Bu yol ona, insana dair olan veya insana dokunan ne varsa onları daha iyi bilmenin daha sağlam adımını göstermiş olur.³⁷ Tüm bunlar Ülken'in insanı bilme çabası ve öğrenme tarzının, insanı sadece psikolojik ve ontolojik bir varlık olarak ele almadığını göstermektedir. Dahası Ülken, büyük bir ihtimam ile toplumsal ve bireysel insan varlığını hem bir değer kaynağı olarak ele almakta hem de onu en yüksek değer olan ahlâkî şahsiyetçilik açısından irdelemektedir.³⁸

1.II. Antropoloji Açısından İnsan

Ülken hem insanın bir ürünü olması açısından kültürü bilmenin hem de insanın kültürün bir ürünü olması açısından antropolojiyi bilmenin gerekliliğini vurgular.³⁹ Gerçekten antropoloji, insanı tanımak için kültürü odağa yerleştirirken aynı zamanda diğer canlılardan farkını ortaya koyarak insanın varlığını da inşa eder. Bu yüzden

³⁶ Ülken şöyle der: “İnsanda kalmak mı istiyorsunuz? İnsandan başlayın. Tabiata ve cemiyete ulaşmak mı istiyorsunuz? Yine insandan başlayın.” Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 5.

³⁷ Hilmi Ziya Ülken'in zaman zaman kesintilerle beraber, belki de hiç bırakmadığı bir faaliyeti dergiciliktir. Hayatını tanımlayan beş kelime nedir diye sorulsa düşünülmeden verilecek cevaplardan biri, yayın hayatına sürekli kaynaklık etmesi ve süreli yayınlara önem vermesidir. Yaşadığı dönemde en önemli mecmualarda makaleleri yayınlanırken aynı zamanda dönemin entelektüel birikimini buluşturduğu süreli yayınlar çıkarmıştır. Kuşkusuz bunların en önemlileri *İnsan ve Sosyoloji Dergisi*'dir. Bkz. Aynelhayat Demir, *Hilmi Ziya Ülken'in Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019, s. 28-35.

³⁸ Ülken'e göre “insan her şeyden önce ve en mühim vasfıyla ahlâki varlıktır. Ahlâki varlık demek ferdin fiilleriyle kamulaşması; parçanın kişilik halinde bütüne açılması demektir.” Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 1.

³⁹ Ülken, *Humanisme des Cultures* eserinde bir kültürler hümanizmini seslendirirken, *Hâkimiyet*'te de “cultures et nature” (Kültür ve Tabiat) başlığı altında bu münasebeti önemli bağlantılarıyla birlikte ve bir arada irdeler. Ülken'in hümaniter karakter sergileyen “Hâkimiyet” siyaseti de yine millî kültürlerin bütününden teşekkül eden bir politik teori olarak kurgulanır. Gayesi insanîyet (hümanizma) olan böyle bir teinin kültür ve insan münasebeti kurulmadan gerçekleşmesi elbette düşünülemez.

antropolojinin bilinmesi hem insanın hayvandan farklı vasıflarının bilinmesi hem insana dair temellendirilebilir verilere ulaşılması açısından önemlidir. Söz gelimi antropolojik bir tahlille insanın bütünlüğünü yakalama fikri, bir taraftan yeryüzündeki kültür çevrelerinin çeşitliliğini, yani onların tek bir bünyeye ircanın imkânsızlığını gösterirken diğer taraftan bu çeşitliliğe rağmen insanın varlık olarak karakterinin kendine mahsus olduğunu gösterir. Antropolojinin her iki inceleme sahası da insan birliği ve bütünlüğünün kültür çeşitliliği içinde görülmesinin gereğine ya da insanın ancak çoklukta birlik olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁰

İntegral insan görüşünün çoklukta birlik ilkesinde bulduğunu ifade eden Ülken, siyasi felsefenin temelinin de aynı ilkede gerçekleşeceğini ileri sürer.⁴¹ O, “Milletler ve kültür çokluğunu kuşatan insanî birlik yahut insancılığın kültür çokluğu halinde gerçekleşmesi siyasî felsefenin temel hedefi olacaktır.”⁴² diyerek bu ülkünün gerçekleşebileceğini iddia eder. Ülken’in bu hususu savunmasının arkasında üç saikin bulunduğu görülür. Bunlardan ilki Ülken’in yaşadığı dönemde var olan tekçi yönetim biçimlerine yönelik düşünsel tepkidir. İkincisi, söz konusu yönetim biçimlerinin meşruiyetini maalesef halkın hür iradesinden almaması sorunudur. Zira Ülken, meşru yönetim biçimlerini hâkimiyetler olarak isimlendirirken, halka istibdat ile kendini dayatan yönetim tarzlarını ise hâkimiyetin bozulmuş anlamında tahakkümler olarak nitelendirir. Ona göre tam bir hâkimiyet olmasının ön şartı tam bir demokratik teamülün tezahürü olduğu için söz konusu yönetim biçimlerinde meşruiyet sahici değildir. Üçüncü saik, Ülken’in konfederasyon yapısının tesis edilmesinin ancak çoklukta birlik ilkesinde gerçekleşebileceğini savunmasıdır.⁴³ Ülken’in hemen hemen bütün çalışmalarında fark edilen bu zemin, insanın hem kendisini bilmesini hem de insanın diğer benleri bilmesini

⁴⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 64.

⁴¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 64.

⁴² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 64.

⁴³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 313-354.

zorunlu kılmaktadır. Ona göre “kendini bilmek” ilkesi, bir taraftan kadim felsefe geleneğinin diğer taraftan da gelecekteki felsefenin bir parolası olarak ahlâk ve siyasetin nirengi odağını oluşturacaktır. Nitekim geleceğin parolası olacak dediği “kendini bilmek” ilkesi, günümüzde “kendini gerçekleştir” şeklinde bir parolaya dönüşmüş görünmektedir. İlkinde ima edilen epistemik kaygının ikincisinde ontolojik bir kaygı ve liberal bir isteğe dönüştüğü anlaşılabilir.

1.II.1. Felsefî Antropoloji Açısından İnsan

Yunanistan'da Parnassos Dağı'nın güneybatısında bulunan Delphi'deki Apollon Tapınağı'nın girişinde altın harflerle yazılan “kendini bil/nosce te ipsum”⁴⁴ sözü, ilk çağlardan beri insanın kendisine dair bilincinin düşüncenin merkezine yerleştiğini göstermesi bakımından önemli kabul edilmiştir. Presokratik dönemde “logos” vasfına göre değerlendirilen insanın, Sokrates ile birlikte “sophos” vasfına göre değerlendirildiği hatıra getiriliğinde⁴⁵ insanın logos özelliğinin yanı sıra onun ahlâkî bir özne olduğunun fark edilmesi önemli bir aşmayı temsil eder. “Kendini bil” sözündeki asıl amacın ve *erdem*in ‘ân’ı yaşamak/carpe diem’ ile değil ‘kendini bilmek/nosce te ipsum’ ile başladığını fark ettiğimizde insan için “kendini bilmenin esasen ruhunu bilmek olduğunu keşfederiz.”⁴⁶ İslâm düşüncesinde “kendini bilen Rabbini bilir” şeklini alan söz konusu ifadenin Ülken’in ahlâk anlayışı ile devlet idealini oluşturacağını şimdiden söyleyebiliriz.

⁴⁴ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş, II.*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2009, s. 171.; Ülken, *İnsani Vatanserverlik*, s. 224.

⁴⁵ Pre-Sokratik dönem filozofları olarak da isimlendirilen Antik Grek filozofları “insan”ı “logos” vasfına göre inceleyen, olayları, varlıkları ve hakikati anlamada “mitos”tan “logos”a doğru bir düşünce yönelimini gerçekleştirdiler. Ancak, Sokrates’le başlayan, insanı “sophos” vasfına göre değerlendirme yaklaşımıyla birlikte insanın bir ereksel varlık ve değerler varlığı olduğu kabulü, “sophos”tan “telos”a doğru bir düşünce yönelimini oluşturmuştur. Aristoteles’in dört temel nedenden biri olarak ortaya koyduğu “ereksel (gâi/amaçsal) neden”, ahlâkî fail ve iradî özne olan insan için kaçınılmaz bir kabul şartı olarak da bilindi. Değeri belirleyen hususun “erek” olduğu anlayışı, değer ve gayenin kendisiyle tebellür ettiği “sophos”un önemini belirgin hale getirmiş, böylece insanın konumu “sophos”tan “telos”a yönelimine göre de anlaşılmasına çalışılmıştır. Yukarıda geçtiği haliyle insanın düşünce serüveni, kanaatime göre, “mitos’tan Logos’a, Logos’tan Sophos’a, Sophos’tan Ethos’a, Ethos’tan Telos’a” doğru bir akış ile tezahür etmiştir/etmektedir. Bkz. *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, Bilay Yayınları, 2022, s. 81-83; 185.

⁴⁶ Aristoteles, “Ruhun acıma hissettiğini, öğrendiğini ya da aklettiğini söylemektense, bunları insanın ruhu aracılığıyla yaptığını söylemek daha doğru olur herhalde. Bundan kasıt, hareketin ruhun içinde olması değil, hareketin kâh ruha varması, kâh ruhtan çıkması” olduğunu söyleyerek; insanın ruh-beden bütünlüklü bir

Antik Yunan düşüncesinde *logos* vasfına göre tarif edilen insanın, Sokratesçi perspektiflerin tesiriyle *ahlâk-etik* ilkelerine göre tarif edildiği; sonrasında gelişen materyalist felsefeler ışığında *antropolojik-biyolojik* doktrinlere dayandırıldığı, dinler ve Spritüalist yaklaşımlara göre *inanç* ve *maneviyat* varlığı olarak tanımlandığı görülebilir. Orta Çağ'da “İnsan kimdir?” sorusuyla onun fail oluşunu ön plana çıkaran Vahdet-i Vücutçu görüşe karşı modern çağda pozitivist felsefenin “İnsan nedir?” sorusuyla onu nesneleştirdiği söylenebilir.⁴⁷ Düşünce ve bilim dünyasındaki gelişmelerin insana dair genel geçer bir tanım yapılmasını güçleştirdiği; tüm bu hususlara rağmen insanın *iradî fail* yani bir *bilinç varlığı* olduğu hakkında ortak bir kanaatin ortadan kalkmadığı fark edilebilir.

Felsefesini insan ve insaniyet odağında temellendiren Ülken'in insanı ilk planda *iradî* bir varlık olarak ele aldığı söylenebilir. Nitekim onun ahlâk ve siyaset görüşünün en temel unsuru olması bakımından insanın tanımını, tekâmül durumunu, varlık hiyerarşisindeki konumunu, onun değerini belirterek meseleye başlaması bu görüşü desteklemektedir. Ülken bu görüşünü temellendirirken öncelikle, “insan”ın alelade bir biyolojik ve ruhsal bütünlük olmadığını; ayrıca bir inanç ve aksiyon varlığı olduğunu ve bu vasfının süreklilik arz ettiğini ileri sürer. Zira Ülken'in tüm hedefinin “iyi beslenmiş ruh ağacına fikir aşısı yapmak” olduğunu görebiliriz.⁴⁸ Fikir, ideal, ahlâk vesaire gibi değer ve kazanımların yüklenebilmesi için öncelikle bedenin terbiye edilmesi, bedene

gerçeklik oluşuna dikkat çeker; aynı zamanda insanın içselliğinin de insanın dışsallığı üzerinde tesirlerinin olduğu gerçekliğine göndermede bulunur. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2019, s. 67.

⁴⁷ İbn Arabi *Fusus 'l-Hikem* adlı eserinde alışılmış kalıpların dışında bir tarzla “insan kimdir?” diye sorarak, insanın “ne?”liğinden yani nesnellikten ziyade, onun “kim?”liğinden, yani şahsiyet oluşundan yola çıkmaktadır. İnsan dâhil olmak üzere tabiatta varlığa geçirilmiş her şeyin Hakk'ın diğer bir yüzü olduğu düşünülmektedir: Hakk, yarattığı her şeye kendi rengini vermiştir. Bu anlamda eşya da bir şekilde canlı bir birey ve şahıs olarak görülmektedir. O itibarla “insan kimdir?” sorusunun çok daha isabetli olduğu görülür. Bir şahsiyet varlığı olarak insanın kabulü, Hilmi Ziya Ülken'in de insan felsefesinde önemli bir yer tutar. Bkz. İbn Arabi, *Fusus 'l-Hikem*, çev. Tahir Meriç, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003; ayrıca bkz. Canatan, *İnsan Felsefesi*, s. 7-8.

⁴⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 55.

mukavemet ve iktidar kazandırılması; böylece beden kudreti üzerinden bir ruh kudretinin aşılması gerekmektedir.⁴⁹ Ülken bu durumu şöyle ifade eder:

Sosyoloji ve biyoloji, kabuğun üzerinde dolaşacaklar ve bakışlarını asla derinlere nüfuz ettiremeyeceklerdir. İnsanda kalmak mı istiyorsunuz? İnsandan başlayın. Tabiata ve cemiyete ulaşmak mı istiyorsunuz? Yine insandan başlayın. Kaleyi fethettikten sonra dalga dalga bütün eşya onun üzerinde emrolunacaktır. İdealiniz yalnız madde midir? Maddeyi mi tanımlıyorsunuz? Yine insandan, yine ruhtan başlayınız. Zira biliniz ki, tapılana değer veren tapandır.⁵⁰

Yukarıdaki paragraf insanın hem süje hem obje olarak merkezî oluşuna göndermede bulunurken, psikoloji açısından bireyin kendi içsel dinamiklerinin ilişkisini; ahlâk açısından insanın hem içsel ve hem de dışsal münasebetlerde bulunmasına ve siyaset görüşü açısından özneler arası bir ilişkide oluşuna işaret eder. Araştırmacı “özne” olduğu gibi araştırmaya konu olan da kendisidir. Bu noktada özne ile “özneler arası ilişkinin bir diyaloglar tezahürü”⁵¹ olduğundan sadece fertler arası bir münasebetin önemine vurgu yapılmaz, aynı zamanda insanın kendisini anlama ve tanıma çabasına vurgu yapılır.

Ülken düşüncesinde insanın iradî özne oluşu ve kendisinden başka hemen her şeyi objeleştirmeye çalışması, bir yönüyle diyaloglar tezahürüne işaret ederken, bir diğer yönüyle de insanın varlığa açılışını göstermektedir. Filozofun bu hususu önemseydiğini, varlığın açılımı veya varlığın açılışları tabiri ile sadece ontolojik bir düşünceyi serimlemediğini aynı zamanda mertebelere yaslanan bir politik teori inşa etmeye giriştiği fark edilmelidir. Nitekim insanın biyolojik ve ruhsal bir bütünlüğe sahip olması, iradî fail olarak da insanın kudretine dikkat çekmektedir. İnsanın *değer varlığı* oluşuna vurgu yapan bu anlayış, temelde değeri belirleyen insan olduğunu seslendirmektedir. Diğer

⁴⁹ Hâkimiyet tasavvurunu gençlik üzerinden idealize etmeye çalışan ve pratik felsefeyi (aksiyolojii) ilke olarak aldığı bilinen Ülken’in, ruhun terbiyesi için beden terbiyesini öncelikli bir basamak veya şart olarak görmesi gibi, Jules Payot beden terbiyesi ile ruhun ve zihnin terbiyesi ilişkisini birbirini ile ilişkilendirerek açıklar. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Jules Payot, *İrade Terbiyesi*, çev. Hakan Alp, Ediz Yayınevi, Bursa 2018, ss. 116-152.

⁵⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 5.

⁵¹ Canatan, *İnsan Felsefesi*, s. 8; Ülken’in “Hâkimiyet” görüşünü üzerine bina etmeye çalıştığı sosyal ve ahlâkî fail olan insan bir tür diyaloglar ürünüdür. Dolayısıyla insan ürünü olan siyaset ile onun kurumsal karşılığı olarak tezahür eden devlet insanlar arası diyalogun bir ürünü olmak durumundadır. Bu nedenle, devleti, siyaseti, ahlâkı ve kültürel yapıyı iyi bilmenin yolu insanı tanımaktan geçmektedir.

taftan insanın biyolojik ve ruhsal bir bütünlüğe sahip oluşu, bir şuur varlığı olarak insanın gerek değer belirlemede gerek değerleri vazedişinde belirleyici etkisine dikkat çeker. Ülken insanın söz konusu belirleyiciliğini “kudret” anlamında “hâkimiyet” olarak niteler. Ona göre “iradî”lik ve “fail”lik vasıflarını insan iradî tecrübeleri neticesinde kazanmaz; bilakis bunlar kendisine verilir; “hâkimiyet” ise insanın iş organizasyonu kurmasını sağlayan ve yalnız insana vergi olan bir güç olarak tezahür eder.⁵² Bu çerçevede *hâkimiyet*in insanın aklına “hâkim”i ve “mahkûm”u, yani hükmedeni ve hükmedileni hatırlattığını ve söz konusu kavramın insanın köleliği ve hürriyeti meselesi bağlamında anlaşılması gerektiğini bildiren Ülken, insan, toplum ve değer kavramlarını birlikte ve içiçe geçmiş olarak ele alır.

Ülken’in toplum ve kültür meselelerini insan hürriyeti bağlamında ele alması, Platoncu diyadoloji teorisi açısından ele alınabilir. Nitekim hem “ben”lerin ya da “ahlâki özne”lerin karşılaşma zemini olarak “ahlâk” alanının hem de siyaset konusu olarak zümre ve organizasyonların söz konusu diyadoloji ekseninde hâkimiyet ile ilişkilendirilmesi Platoncu diyadolojiyi hatırlatır. Daha açık bir ifadeyle ahlâkın deneyimlenmesi, onun tarihsel süreç içerisinde kazanılan anlamlarla tezahür etmesi, açıkçası “şuurlu benler”le öteki “özneler” arasındaki münasebetleri neticesinde ortaya çıkması deneyimin çift yönlü tezahürünü, bazı iradelerin tabi olan, bazı iradelerin ise tabi olunan olarak teşekkül ettiğini gösterir. Bu karşılıklı etkileşimde siyasi anlamda tebarüz edene “hâkimiyet” adını veren Ülken, onun sadece hüküm vereni ifade etmediğini, hüküm verme eyleminin gerçekleşme zemini olarak hükmedilenin varlığını da gerektirdiğini açıkça belirtir. Bu hususun özellikle muktedirin organizasyon oluşturma gücüne, açıkçası bir tür toplumsal işleyiş veya organizasyona işaret ettiği anlaşılmaktadır.

⁵² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 27.

Ülken düşüncesinde hâkimiyetin inşa edici bir iktidar ile etiklendiği, yani söz konusu kavramın, bilincin bilgiye, varlığın varoluşa dönüşmesi gibi akli olanın irade vasıtasıyla akledilebilir hale geliş sürecini ifade ettiği açıktır. Bu çerçevede ileride göreceğimiz gibi hâkimiyet üç temel kavram üzerinde şekillenen politik bir teoriyi temsil eder. Bunlar; güç (iktidar), irade ve eylemin dengeli birlikteliğidir.

1.II.2. İnsanın Yürüyüşü: Evrim, Tekâmül ve Devrim

İnsanın kendini arayışının ya da kendini tanıma çabasının, çeşitli tanımlama ve kavramlar ürettiği açıktır. Söz gelimi “primat”, “homo economicus”, “zoon phronesis”, “zoonpoliticon” “homo sapiens”, “homo culturas”, “homo faber”, “homo ludens”, “zoon politikon”, “homo-credens (inanan insan)”, “mikrokozmoz”, “eşref-i mahlûkat”, “esfel-i safilin”, “beşer”, “düşünen hayvan”, “doğada en zayıf kamış” veya “düşünen kamış”, “homo neandertalensis”, “bilinç varlığı”, “amaç varlığı”, “homo ridens”, “her şeyin ölçüsü”, “her şeye alışan varlık”, “insanın kurdu”, “insanın tanrısı”⁵³ vb. ifadeler insana dair yapılmış tanımlamalardan sadece birkaçıdır. Bu görüşlerin hiçbirisinin, bir açıdan bakıldığında, insanlığın tamamını kapsamadığını; söz konusu görüşlerde, yalnızca diğerlerinden farklı bir grup insanın düşünsel ve pratik yapıp etmelerine bakılarak bütün bir insan türü için geçerlilik iddiasında bulunan genellemeler yapıldığını, dolayısıyla da ancak bu tanımları yapan filozofların anladığı anlamda "insan" denilmeye lâyık olduğunu kabul ve itiraf etmemiz gerekir.

İnsan hakkında ya da üzerinde uzlaşılan tam bir tanım olmayışını antropolojinin yanı sıra tarih alanı üzerinden anlayabiliriz. Gerçekten tarih ve insan, birbirlerini var eden iki ayrılmaz gerçekliği temsil etmiştir. İnsanın bir ürünü olan tarih ile tarihinin bir ürünü olan insan ve onlar arasındaki ilişkiden neşet eden kültür ve toplumsallık ancak insanın tarihi seyri incelendiğinde anlaşılabilir. Nitekim Ülken'e göre Presokratik dönemden

⁵³ Spinoza da “insan insanın tanrısıdır” görüşüyle insanın acımasızlık ve bencilik yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Aydınlanma dönemine kadar *insan* parçalı bir varlık olarak tanımlanmıştır. On dokuzuncu yüzyıldan sonra ise bazı felsefeler insanı kendisi olarak ve bir bütün olarak ele alıp incelemeye yönelmiştir. İnsanı bir us-duygu-eylem bütünü olarak değerlendiren bu felsefeler, insanın bilinçli bir varlık olarak düşünce etkinliklerini, eylemlerindeki bilinçli tercihleri, neden-sonuç münasebetindeki rol ve gelişimlerini araştırmışlardır. Kanaatimizce Ülken'in *Hâkimiyet*'te üzerinde durduğu "integral insan" tam da bu bütünlüklü tanımlamada ifade edilen varlıktır denilebilir. Nitekim "insanın bütünlüklü ve tekâmül eden bir varlık olduğu" kanaati süreç içinde bilimsel veriler ve bilimsel ifadeler ışığında temellendirmeye çalışılmıştır.

Ülken'e göre on dokuzuncu yüzyılda maddeci ve natüralist felsefe, insanın parçacı olarak değerlendirilmesine karşı çıkararak insan bütünlüğünü natüralist bir tekâmül savunusuyla temellendirmiştir. Hatırlanacağı üzere tabii tekâmül anlayışı, insanı mertebe farkı olan müstakil bir tür olarak değil, bilakis hayvan türünün son halkası olarak görmüştür. Bu yaklaşıma göre insanın hayvandan farkı bir mertebe farkı değil sadece bir derece farkıdır. İnsan türü için ileri sürülen bu anlayışın insan ırkının varoluşsal bir süreç içindeki olgunlaşması veya yetkinleşmesini kastetmediği; daha çok evrimsel bir başkalaşımı ifade ettiği ileri sürülmüştür. Ülken bu noktada, evrim ile tekâmül kavramları arasında insanın nasıl bir konumda yer alması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. *Tekâmül*'ün insanın ruhsal, zihinsel ve fiziksel yetilerinin gelişmesi anlamında uygun bir kavrama denk düştüğünü ifade eden Ülken; evrimin ise bir türün bir halden tamamen başka bir hale bürünmesini veya her açıdan köklü bir başkalaşımı gösterdiğini beyan etmiştir.⁵⁴ Ülken'e göre Darwinci tekâmül anlayışı daha ziyade mutant bir teori üzerine

⁵⁴Ülken, yukarıda zikredilen hususlara ilişkin olarak görüşünü ve değerlendirmesini şöyle yapar: "Parçalanmış insan görüşünden kurtulmak için yapılan hamle 19. yüzyılda natüralizmin hükmü altında doğan ve tamamen tabii evrimin eseri olan insan görüşüdür. Bu görüş sabit neviler fikrini altüst etti, evrim teorileri yapan Darwincilik ile devre damgasını vurdu: İnsan, hayvan nevelerine ait evrimin son halkasıdır. İnsanla önceki neviler arasında yalnız derece farkı vardır. Bu suretle maymun soyunun gelişmesinden doğmuş sayılan insan artık ne *Logos*'la ne *Esprit*'iyle [Ruh] tarif ediliyor. İnsan akılla inancın, akılla hissin çatışmasına saha olan parçalanmış varlık da değildir. Bütünlüğünü biyolojik evrimin yeni, üstün bir halkası olmasından alır. Maymundan başlayan alet kullanma, başı dik durma, zekânın gelişmesi insanda son

kurulu olduğundan kabul edilebilecek bir yaklaşım değildir.⁵⁵ Esasen kavramın filolojik tahlili de söz konusu kavramın hangi manayı murat etmek üzere kullanılmaya daha uygun olduğunu desteklemektedir. Tekâmül kavramı, Arapça kökenli olup “mükemmelleşme” anlamına gelmektedir. İnsan ve başka varlıklar söz konusu olduğunda ise bu kavram “terakki”, içbütünsel bir gelişme, kendi keşfini ve gelişimini tamamlama ve amacına vasıl olma anlamlarında kullanılmıştır.

Ülken, antropolojik yaklaşımın “tekâmül” kavramına Charles Darwin’in (1809-1882) teorisinin tesiriyle “temayül” ve “evrim” anlamlarının yüklendiğini işaret etmektedir.⁵⁶ O, temayülün ahlâkî, fikri ve davranış olarak insan dışı bilinçsiz varlıklardan insan olma eğilimi; evrimin de hayvanlarla ortak bir familyadan kopup fiziksel anlamda bugünkü şekline derece derece erişmiş olmayı ifade ettiğini bildirir. Teoriye göre ‘güçlü varlıklar zayıf olanları yok ederek’ var olmayı başarmıştır. Söz konusu tabii seleksiyon teorisine göre insan da böylesi bir doğal ayıklanma sürecinin neticesinde yaşama tutunabilmiş ve sürekli olarak kendisini geliştirebilmiş bir türdür. Ancak insanın sürekli tekâmül halinde bir varlık olması, insanın reel tezahürüne muvafık olmakla birlikte; insanın hayvan familyasından insan olmaya evrildiği iddiası, tarihsel süreçte insanın hayatında tezahürleri görülmeyen ve temellendirilebilirliği çok zayıf olan bir konu olarak kalmaktadır.

derecesine varır. Sosyal hayat, yarı sesli ifade de maymunla insanı ayırmaz. Fakat evrimin yeni halkası basit bir değişme değildir: Başın omuzlar üzerinde dik duruşu, beynin vücuda nazaran ayrı gelişmesi, vokalli konuşma, maymunda başlayan sosyal hayatın gelişmesi, insanda sembolik düşünmeyi mümkün kılar. Franklin ve Marx insanı alet yapan hayvan diye tarif ettiler. Sembolik düşünme bu alet yapma (*homo faber*) vasfının (teori-pratik) neticesi sayıldı. Pragmatizm bu insan görüşüne tam felsefi ifadesini verdi. Marksçılar başka felsefi temellere dayanmakla beraber bu insan görüşünde pragmatizmle birleşmiştir. Pratiğin teoriye üstünlüğü natüralist insan tarifinin tabii neticesi idi.” Ülken, *Hâkimiyet*, s. 36.

⁵⁵Darwin’in *tekâmül* kavramını mutasyona uğramak şeklinde bir anlayışla kullandığı ve evrimin de aynı amaçla savunulduğunu Ülken şöyle belirtir: “Darwin’den beri canlılar âleminde değişme fikri kuvvetle yerleşmiştir. Fakat bilhassa hızlı değişme (mutation) kuramı genetik ilminde tecrübi şekil aldıktan sonra, sürekli değişme yanında ani değişimin yeri meydana çıktı. Tarihi maddeciler “tarihi oluş”ta tekâmül ve inkılap hisselerini bu temellere dayanarak açıklamaya çalıştılar. Fakat ileri sürdükleri tarihi tablolar arasındaki farklar bazen uzlaşmaz zıtlıklar derecesine yükseliyor.” Ülken, *Felsefeye Giriş-2*, s. 61 vd.

⁵⁶ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 36 vd.; Ülken, *Felsefeye Giriş-2*, s. 61 vd.

İnsanın tekâmülü Ülken düşüncesinde bir tür değer kazanımı olarak ifade edilirken, evrim düşüncesinde bir tür değer inzaline maruz kalmaktadır. Başka bir ifadeyle evrim düşüncesinde bir değersel irtifa kaybı ima edilirken, tekâmül ifadesinde dereke'den derece'ye bir sıçrayış düşüncesi yatmaktadır.⁵⁷ İnsanlık tarihinin seyri içinde, herhangi bir hayvanın insan olmaya evrilmesi gibi bir örnek olaya tanıklık edilmediği gibi, doğal ayıklanma konusunda da iddia edildiği üzere güçlülerin zayıfları eleyerek varlıklarını sürdürdüğü tezi Ülken tarafından çeşitli bilim alanlardan verilen örneklerle yanlışlanmıştır. Nitekim Ülken, tarihte güçleri ve büyüklükleriyle bilinen hayvan türleri ile imparatorlukları zikrederek, onların hâlde mevcudiyetlerinin bulunmadığını; fakat söz konusu zamanda var olan küçük devletler ile zayıf hayvan türlerinin bugün de hala yaşamakta olduklarını beyan etmiştir.⁵⁸

Ülken, Darwin'e isnat edilen evrim teorisinin Marx (1818-1883) ve Engels'in (1820-1895) tespitleriyle geçersiz kılındığını; Marx'a göre aşağı derecenin kanunlarının yukarı derecenin kanunlarını izaha kâfi olmayışıyla; Engels'e göre tekâmülün asla unsurlar inzımanı şeklindeki mekanik bir tekâmülü seslendirmeyişi ile teorisinin işlemediğini ifade etmiştir.⁵⁹ Ancak filozof, Marksizmin ve materyalizmin en fazla kötüye kullandığı mefhumların "tekâmül" ve "inkılap" kavramları olduğunu; diyalektiğin de adeta bunları desteklemek için kurulmuş olduğunu ifade ederek,⁶⁰ tekâmülün esasen salt bir değişim olmakla birlikte tek yönlü ve tek boyutlu gerçekleştiğini ifade etmiştir. Aşağı veya yukarı yönlü zıt istikametleri olan kavramın sadece materyalist düşüncenin yükseltilmesine aracılık etmesinin doğru olmadığını belirten Ülken, olgusal gerçeklikler konusunda

⁵⁷ *Derece*, insanın ahlâki zeminde olgunlaşması, pozitif anlamda değer öznesi olma anlamında kullanılırken; *dereke*, insanın beşerî olgunluktan ve değerler varlığından hayvani şüursuzluğa ve negatif eylemlere yönelim göstermesi anlamlarında kullanılmaktadır. *Derece* bir olumlama, *dereke* ise bir olumsuzlama ifadesidir.

⁵⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 101-127.

⁵⁹ Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 150.

⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, Anıl Yayınevi, İstanbul 1963, s. 104.

okuyucuları dikkatli olmaya davet ederek⁶¹ insanın yeryüzündeki gelişmenin, yani evrimin en son ürünü olduğu tezini reddetmiştir.

Ülken, “tekâmül” fikrinin geçen 20. asrın sonunda antropolojide mübalağalı bir rol almış olduğunu; onun yerine “içtimai değişme” fikrinden hareket etmenin gerçeğe daha uygun olacağını; böyle bir yaklaşım tarzının tecrübeci ve fonksiyonel sosyolojilerde faydalı olacağını belirtir.⁶² Filozofun “insanın değersel varlığını koruyucu” *tekâmül* ve *tabii seleksiyon* teorilerine önem verdiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Şimdi düşünürün nasıl bir insan talep ettiği veya nasıl bir insan aradığı hususunu incelemeye geçelim.

1.III. ‘İnsan’a Dair Görüşlerin Ülken Tarafından Tasnifi

Ülken, tüm felsefe problemleri gibi sosyal problemlerin de insan hakkında yapılan tanımlamalara göre şekillendiğini belirterek, öncelikle “insan”ı soyut bir teori arkasına gizleyen klasik felsefe ile dogmatik rasyonalizme eleştiriler yöneltmiştir. Günümüzde felsefi antropolojiye duyulan güvenin veya onayın örtük olarak seslendirildiğini ifade eden Ülken, *Hâkimiyet* teorisinde; (1) Antropolojinin yeni verilerine dayanan bir tarifile işe başlamalıyız; (2) Varlık derecelerinin her birinde krizi aşan yeni bir *rythme* olduğunu göz önüne alarak; üstün bir varlığı daha aşağı bir varlıktan ayıran hususları hareket noktası olarak belirlemeleyiz,⁶³ diyerek kendi antropolojik yaklaşımını ortaya koyar. Bu hususları açıklarken meseleyi önce tarihsel seyri açısından ele alarak Yunan filozoflarının insan görüşünü inceler.

Hatırlanacağı üzere Yunan filozofları insanı çoğu zaman *Doğa* anlayışına göre tarif etmiş, insanda bilgelik (*sophia*) vasfını da *Logos* fikriyle irtibatlandırmıştır. “İnsan akıllı varlıktır.” (Aristoteles), “İnsan sosyal varlıktır.” (Aristoteles), “İnsan konuşan varlıktır.” (Platon), “İnsan tabiata uygun yaşayan varlıktır.” (Zenon, *Cynique*’ler) şeklindeki

⁶¹ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 104.

⁶² Ülken, “İptidailerde İçtimai Bünye ve Din”, s. 41.

⁶³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 33.

tanımlamaların hepsinin yukarıda ifade edilen noktalarda birleştiği; bu açıdan Platon ve Aristoteles arasında fark olmadığı gibi Sokrates'ten sonraki felsefe cereyanlarından *Logos* doktrinine karşı tavır alan *Kinik*lerde bile zikredilen yaklaşımı değiştirememiştir. Toplumu doğa düzeninin bir parçası sayan klasik Yunan görüşü ile toplum katmanlarını doğaya karşı itibarlı sayan bu görüş arasındaki fark ne kadar büyük olursa olsun, *Doğa* düzeni ile *Logos* arasında ahenk görülmesi açısından kayda değer bir fikir birliği oluşmuştur. Bu çerçevede denge, ölçü, itidal, düzen, akıl, uygunluk kavramları da Yunan filozoflarının siyasi felsefelerinin temel taşlarını teşkil etmiştir.⁶⁴

Yunan felsefesinde *doğa* ve *logos* arasında bir ahenk görülse de *logos* ve *ratio* vasıfları bütün insanlara teşmil edilmemiştir. Söz gelimi hâkimler, hükümdarlar, filozoflar ile reaya ve köleler birbirinden ayrılmıştır. Kadim dünyanın hiyerarşik toplum düzenine uygun olarak köleliği sosyal ve siyasal nizamın zorunlu ve gerekli bir parçası olarak gören Aristoteles, hâkimlerin *temaşa* (*contemplation*) ve *ratio* insanları olduklarını, kölelerin ise *hareket* (*action*) ve *eylem* insanları olduğunu iddia etmiştir. Hatta mimar ve mühendislerin akıldan ziyade beden gücüne bağlı çalışan bir meslek icra ettikleri için, onların da köle ile benzer özellikler taşıdığına hükmedilmiştir.⁶⁵ Ancak günümüz düşüncesi, bedeni aklın sadece etkilenme alanı olarak değerlendirmemiş; beden de ussal yapıyı belirleyen ve etkileyen özelliklerinin olduğunu ortaya koymuştur. Günümüzde beyin kadar önemli bir organ olarak batın (sindirim) sisteminin sağlık alanında önemsenmesi, bu yönde bağışıklık ve güçlendirmelerin tavsiye edilmesi, Antik dönemin insana bakışının Modern dönemde çok fazla değişikliğe uğradığını göstermektedir. Düşünceleri salt teoride kalan bilgeliğin pratik ve teknik sahanın

⁶⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 33-34; Bkz. Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1. Basım, İstanbul 2002, s. 43. Pseudo-Aristoteles, *Oikonomika, Aristoteles Özelinde Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)*, 1. ve 2. kitap, çev. Burak Takmer, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 25 vd.; Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara 2002, s. 41 vd.; Aristoteles, *Organon-1-Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, Ankara 1963, s. 23 vd.

⁶⁵ Hilmi Ziya Ülken, "Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Yıl: 1958, S. 13-14, C. 2, ss. 1-35, s. 7.

eylemlerine ve verilerine karşı neredeyse hükümsüz veya yetersiz kaldığı Modern dönemde, Ülken'in gençlerin dinamik yapılarından ahlâk ve siyaset sahasında yararlanmak istemesi, insana bakışın ve insanı ele alışın ne denli önemli olduğunu sanırız ortaya koymaktadır.

Orta Çağ'a gelindiğinde kültürün bütün manzaralarıyla manevi veya uhrevi bir görünüm arz ettiğini bildiren Ülken, dünya saltanatının gölgeden ibaret ve eğer varsa iradesinin ancak "Allah'ın yeryüzünde gölgesi veya halifesi olduğu içindir" diyerek bütün iradelerin Allah'ın iradesi önünde silindiğini beyan eder. Allah'tan başka kimsenin hakiki şahsiyeti olmadığını beyan eden filozof, Allah karşısında dünyanın hiçliği, insanların menfi eşitliğini, piramidal mertebelerden zirveye kadar çıkabilme imkânının ancak Allah'la irtibat sayesinde gerçekleşeceğini beyan eder. Ona göre bu irtibat ya da göksel ideale ulaşmak için insanın vasıtaları çoğu kez zühdî hayat ve manevileşme (spiritualisation) olmuştur."⁶⁶

Hristiyanlıkta ve Yahudilikte Tanrı'ya varmanın yolu münzevi hayat olarak görülürken, İslâm tasavvufunda inzivaya yer olmayıp, ancak uzlet ile bir tür nefis tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi tercih edilmiştir. Zira Hristiyanlıkta tercih edilen inziva nihayeti topluma dönük olmayan bir yalnızlıkla ferdî bir kurtuluşa adanmak iken, uzlet bireyin şuurlu bir kendilik (kimlik) arayışı ve nefis arınması sonrasında topluma yeniden dönüp fayda sağlamak hazırlığı olarak görülmüştür.⁶⁷ Bu yüzden Hristiyanlık ve Yahudilikte azizlik-keşişlik gibi ruhbanlık kurumları ilkesel olarak tamamen masivadan vazgeçmek ve dolayısıyla toplumdan tecrit olmak inancı üzerine temellenirken, İslâm'da dindarlık, hayatın her kademesinde varlığını hissettirmekle kaim olmuştur. Bu hususlar dinlerin

⁶⁶ Ülken, "Sanat, Düşünce ve İctimai Bünye", s. 8.

⁶⁷ Yalnızlık ve uzlet arasındaki fark hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Latif Bakış, "Yalnızlık Terapisi ve Kapalı Mekânda Terapi Yöntemleri (Ev Hanımları ve Mahpuslar Örneği)", *Iğdır Üniversitesi 1. Uluslararası Tuz Terapisi Çalıştayı*, ss. 41-48. ed. M. Hakkı Alma, Fikret Türkan, Gökhan Şahin, Iğdır 2017.

insana, varlığa ve değerlere bakışı arasındaki farkları ortaya koyması adına önemli izler sunar.

Batı kültür ve medeniyeti ile Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarının *insan* yaklaşımlarını inceleyen Ülken, M. F. Scheler'in (1874-1928) *İnsanın Kâinattaki Yeri* adlı eserine atıfta bulunarak, onun beş insan anlayışını, beş türlü antropolojiyi mukayeseli bir surette (ve hiçbirini tercih etmeksizin) izah eder. Scheler'e göre medeni bir Avrupalıya "insan" deyince ne anladığı sorulursa, hemen daima birbiriyle uzlaşmaz üç fikir sisteminden bahseder. Scheler'in aktardığı tasnif şöyledir:

- i. Yahudi-Hristiyan geleneğinin fikir dünyası,
- ii. Antik Yunan kâinatı,
- iii. Modern tabiat ilmi ve genetik psikolojinin görüşü.

Anlaşılacağı üzere Scheler düşüncesinde bir ilahi antropoloji, bir felsefi antropoloji, bir de ilmî antropoloji olmak üzere başlıca üç antropoloji tipi ile karşılaşırız:

Gök dinlerinin insan görüşü Yunan felsefesinden esaslı surette ayrılıyor. Yahudi, Hristiyan geleneğine göre insan, *aslıgünah* yüzünden Gök'ten kovulmuş olan varlıktır. Kökünde şeytan, yani rasyonel ilâhi düzene göre *irrational* (irrasyonel) bir kuvvetin karıştığı sürçme (*scandale*) vardır. Yunanlıya göre kötü hareket yanılmadan, bilgi eksikliğinden geldiği halde Gök dinlerine göre şeytanın baştan çıkarmasından (*tentation*) ileri gelir. İnsan ancak ilâhi köküne dönmek için yaptığı çaba, yani günahattan temizlenmeyle (*penitence*) iyileşebilir. İslâmlık bu görüşü "akıl" ile tadil edilmiş olarak devam ettirdi. Gök dinleri Yunanlının akıl ve ölçü fikrinin yerine günahattan temizlenme ve ruhu (*Esprit*) getirir: İnsan, onlara göre günahla (Şeytanla) mücadele ederek maneviliğini kazanır. Bütün Orta çağ siyasi felsefeleri insan hakkındaki bu temel fikre dayanmaktadır.⁶⁸

Scheler'e göre bu görüşler arasında insana dair bütünlüğü olan bir fikre sahip olamayız. Nitekim o, bu dağınıklıktan kurtulmak için insanın özünü hayvan ve bitki ile karşılaştırır ve onun metafizik durumunun orijinalliğini meydana çıkarır. Ona göre, insanın özel mevkiini ancak *biopsychique* âlemin bütün bünyesini tetkik suretiyle ortaya koyabiliriz.⁶⁹ Bu açıklamalara rağmen Ülken, Scheler'in Batı kültürünün "insan" görüşünü irrasyonel bir tavır olarak değerlendirir.

⁶⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 34.

⁶⁹ Ülken, *Felsefeye Giriş -II-*, s. 175.

Orta Çağ'dan Rönesans'a geçildiğinde yepyeni bir insan anlayışıyla karşılaşılır. Erasmus (1465-1536) "Ben/liği tanımlamak, bana sınır çizmektir."⁷⁰ derken, kendisinin de başını çektiği Rönesans hümanizminin etkisiyle Kilisenin şahsında Tanrısal olana bir başkaldırıyı seslendirir. Söz konusu başkaldırı, özelde Hristiyanlığın telkin ettiği antropomorfizme bir tepki olarak tezahür eden bir tutuma, yani *kutsallık* ve *gizem* yüklemek suretiyle durumu kotarma çabasına bir itiraz olarak okunabilir. Bu minvaldeki tavır alışların daha sonra tüm semavi inançlara teşmil edilmiş olduğunu tarihi süreçte görebiliriz. Rönesans'tan itibaren artık ölen, ölebilen, öldürülen ya da öldürülebilen bir Tanrı'nın kudreti ve varlığı sorgulanırken, Tanrı'nın tahtına insanın oturtulduğu bir anlayış hâkim olur. Bu dönemde kullanılan *hümanizma* kavramının çoğu kez *tanrısal olanın* yerine kullanıldığı aşikârdır. Rönesans ile başlayan bu yaklaşımın, temelde dinin tanımlama yapmasına ve dine göre değerlerin belirlenmesine bir tepki olarak insanın neredeyse her açıdan hürriyetine hükmeden bir tür özgürlükçü perspektiften beslendiği fark edilebilir. Bu çerçevede Rönesans insanı, avami bir tabirle, Tanrı'ya savaş açabilme cesaretini ve güvenini kazanmış insanı temsil eder.

Modern döneme geldiğimizde yaşanan bilimsel, toplumsal, siyasi, ekonomik gelişmeyle birlikte insan anlayışının değişime uğradığını görürüz. Modern dönemde insanın Tanrı'nın yasakladığı her türlü soruyu sorması, her türlü araştırmayı yapması, insanın Tanrı'ya karşı kendi varlığını ispatlaması veya zaferini ilân etmesi olarak okunabilir. Söz konusu güvenin tetiklediği araştırma ve incelemeler, bilimsel ve coğrafi keşiflerin büyüyerek gelişmesine ve toplumsal değişimlerin gerçekleşmesine vesile olmuştur. Batılı insanın inançlarından doğan öykünmelerin yerini artık daha temellendirilebilir bilimsel faaliyetlerin aydınlığının alması, Ülken'e göre ilimde kısa zamana sığan büyük keşifler ve inkılaplar devrini ifade eder. Örnek olarak, Astronomi önce *heliocentrisme*, daha sonra *acentrisme* ile eski kâinat sistemlerini tarihe

⁷⁰ Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 16.

göndermiştir. Fizikte optik, tatbiki fizikte balistik ve mekanik ilimlerde akışkanlık fiziği, anatomide ise dış insanı tanımada büyük adımlar atılmıştır. İlimin birdenbire geliştiği bu süreçte sanatkâr da aynı zamanda bir bilgi insanı olmaya mecbur kalmış; çünkü universal zekâ ihtisas insanını ortadan kaldırmıştır. Örnek olarak Leonardo da Vinci'nin fresklerini yaparken yeni boya usulleri bulması, fizik, mekanik ve muhasara tekniğine ait yeni icatlar yapması, anatomi üzerine çalışması universal insanın tipik bir örneğini teşkil etmiştir. Filoloji ve arkeolojinin, mitik anlam yüklenerek izahat getirilen tabiat hadiselerine bilimsel ve makul açıklamalar getirmeleri de keza tabiatüstü varlıklarla ilişkilendirilerek anlatılan hususlara güvenin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Orta Çağ'ın kutsal tarihi, yerini kazılar ve keşiflerin hudutsuz merakına bırakmış; Rönesans ile başlayan süreç, geleneğin bilgi ve ruh hürriyeti ile pençeleşmesine sahne olmuştur. Yöntemin tümdengelimden tümevarıma dönüşmesi gibi düşüncenin de mutlaka *action* çevrilmesi gerektiği düşünülmüştür. Hatta Reform kültürünü hazırladığı görülen aydınlanma hareketi, tekniğin ilim ve sanatta üstün rol almasına ve bu durumun da kültürün zaruri neticesi olarak görülmesine neden olmuştur. Bu husus, bir bakıma tabiatı fethetmek için insan güçlerinin artık klasik çağda olduğu gibi yalnız seyredici (contemplatif) olarak kalamayacağını ifşa etmiştir.⁷¹

Modern dönemin yukarıda zikredilen tepkisinin bir yandan Yunanlı akıl *culte*'üne karşı Erasmus'un (1466-1536) *Deliliğe Övgü'sü*⁷² ile diğer yandan da aslî günah ve tabiatın kaçma fikrine karşı Rabelais (?-1553), Montaigne (1533-1592), Rousseau (1712-1778) ile kendisini gösterdiği söylenebilir. Rousseau "Tabiata dönelim!" dediği zaman Hristiyanlığın *insan* görüşüne; her şey Allah'ın elinden iyi olarak çıkmış sonra kötü olmuş derken de tamamen *aslî günah* fikrine karşı bir tavır alır.⁷³ Tabiat Rousseau'da

⁷¹ Ülken, "Sanat, Düşünce ve İctimai Bünye", s. 13.

⁷² Bkz. Erasmus, *Deliliğe Övgü*, 1998.

⁷³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 34.

ve modernlerde artık akıl düzeni değil; *his* dünyasıdır ve bu yeni görüş Kant'ın "pratik akıl" felsefesinde tam ifadesini bulmuştur.⁷⁴

Ülken'e göre modernliğin insan görüşü yeni bir düzen kuramamıştır. Çünkü akıl ile his arasındaki çatışmayı açık bırakmıştır: Bir yanda mahrem ve sıcak his, ötede soğuk ve suni akıl. Bu ikilik, Kant'ın *saf akıl* ve *pratik akıl* ikiliğinde olduğu gibi son yüzyıl felsefesinin W. Dilthey'deki (1833-1911) *tabiat ilimleri*, *manevi ilimler* ikiliğinde, 19. yüzyılda İskoçya Okulu'nun ortak duyuya dayanan *akıl* ve *inanç* ikiliğinde, Tönnies'in (1855-1936,) mahrem ve sıcak "*cemaat*" ile mukaveleli ve soğuk "*toplum*" ikiliğinde, hattâ belki de Durkheim'in mekanik dayanışma-organik dayanışma ikiliğinde devam etmiştir. Ülken'e göre Modern dönemde ne Yunanlının akıl düzeninin ne de Orta Çağlının bedenle savaşıarak temizlenen ruh düzeninin yerini alacak yeni bir *insan bütünlüğü* fikri doğmuştur! Bu parçalanmış (*déchiré*) insan görüşü ile modern çağın siyasi bağının çözülmesi (*aliénation*) ve siyasi felsefesindeki buhran arasında sıkı münasebet⁷⁵ bulunduğunu belirten düşünür; Modernitenin beraberinde getirdiklerinin insanın bütünlüğünü daha da parçaladığı görüşündedir. Parçalanmaların en bariz şekli ve ilk adımı, çatışmalardır. Akıl-inanç, beden-ruh, siyaset-ahlâk, söylem- eylem ikilikleri arasında yaşanan buhranlar, birer kriz hali olarak toplumsal yapıyı ve insanın integral yapısını ufalamakta ve beklenen ritmi sağlayamamaktadır. Ancak Ülken, parçalanmış insan görüşünün düzenli dünyanın düşünemeyeceği yeni hareketlerin doğmasına sebep olduğunu belirterek, bu durumu şöyle tanımlar:

- 1- Yunanlı adalet fikri etrafında tabiat ve toplum düzeninin tabakalı görüşü: Toplumda adalet her tabakaya kendine uygun olanı vermektir. Bu tabakalı dünyayı hiçbir şey değiştiremez. Eşitlik ve hürlük düşünilemeyen fikirlere dir.
- 2- Orta çağlı sonsuz varlık önünde kulların eşitliği fikrine ulaştığı görüşü: Allah sevgisinde (*caritas*, ihsan) insanları birleştirdi. Orta çağıya göre adalet Allah sevgisinden doğan

⁷⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 35.

⁷⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 35.

kardeşlik (ihvân, uhuvvet, *confrérie*) içinde Allah'ın lütfuna ve mertebeye göre gerçekleşti. Hâlbuki modern insan ne Yunanlının *adalet*'ine ne Orta çağlının *ihsan*'ına ait bir düzen kurabildi. Bunların yerini insan kavramında ve siyasi hayattaki kriz, bu krizden doğan hürriyet, eşitlik çatışması aldı.⁷⁶

Yukarıdaki paragraf Ülken'e göre hürriyet-adalet, hürriyet-eşitlik ve adalet-eşitlik dikotomileri arasında antinomiler yaşayan modern insanın söz konusu çatışmaların gölgesinde kriz veya buhran yaşadığını ifşa eder. Filozof söz konusu krizleri bahsi geçen dikotomiler üzerinden çözmeye çalışırken, aynı zamanda modernliğin parçalayıcı etkilerini ve bunun insanlar üzerindeki tesirlerini de tahlil eder:

Modern insan her türlü düzene karşı isyandan ibaret *hürriyet*, her türlü mertebeye karşı isyandan ibaret eşitlik istiyor. Biri duyguya, öteki akla dayanıyor. Rousseau birinciyi, Voltaire ikinciyi savunuyordu. Uzun zaman "Modern insanı hangisi tarif ediyor?" diye düşündüler. Aslında onlar modern insanın parçalanmış karakterini iki ayrı cepheden görmekte idiler.⁷⁷

Ülken mezkûr parçalanmaya ve dikotomilere daha ziyade diyadolojik ve integral bir yöntem teklif ederek, zıtların ya da karşıtların birliğini esas alan, yani ortak noktaların kabulü ekseninde bir var oluşun mevcut olabileceğini savunur. Ülken'in ahlâk ve siyaset anlayışında hâkim olan düşüncenin bu birleştirici ve bütünleştirici tutum olduğu görülür. Ülken düşüncesinde modernitenin parçalanmış edimlerinin,⁷⁸ ancak öznenin toplumsal harekete katılımıyla ve programlı toplumsal zümrelerin içinde hareket etmesiyle aşılacağı öngörülür. Onun zümreleri, toplumun ve devletin önemli bir unsuru ve devamlılığının sebebi olarak görmesi bu açıdan anlamlıdır. Hâsılı parçalanmanın insan açısından ruh ve beden bütünlüğünden ibaret bir varlık oluşu zemininde izah edildiğini; toplum açısından aynı konunun, farklılıklardan ziyade benzerliklerin ve ortak özelliklerin paydası etrafında bir dünya toplumunu tesis etmek şeklinde ortaya konulduğu fark edilmelidir.

⁷⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 35.

⁷⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 36.

⁷⁸ Modernitenin edimlerini Fransız sosyolog Alain Touraine şöyle sıralar: Ulus, İşletme, Tüketim, Teknik. Bkz. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2002, s. 155-166.

1.III.1. Natüralist (Evrimci) İnsan Görüşü

Ülken'e göre özellikle modernitenin parçalanmış insan tasavvurundan kurtulmak için yapılan hamle 19. yüzyılda natüralizmin hükmü altında doğan ve tamamen tabii evrimin eseri olan insan görüşüyle değişim geçirmiştir. Pratiğin teoriye üstünlüğünün tabii neticesi sayılan natüralist insan görüşü, sabit türler fikrinde köklü değişiklikler yaparken, Darwinci evrim teorisi devrin hemen hemen tüm görüşlerine sirayet etmiştir. Bu yeni görüşe göre insan, hayvan nevelerine ait evrimin son halkasıdır; insanla önceki neveler arasında yalnız derece farkı vardır. Artık maymun soyunun gelişmesinden doğmuş sayılan insan ne *Logos*'la ne *Esprit*'iyle (Ruh) tarif edilmiştir.⁷⁹ Hatta mezkûr teoriye göre, insan akılla inancın, akılla hissin çatışmasına saha olan parçalanmış varlık da değildir. O, bütünlüğünü biyolojik evrimin yeni, üstün bir halkası olmasından alan bir varlıktır. Maymunda başlayan alet kullanma, başı dik tutma ve zekânın gelişmesi insanda son derecesine varır. Sosyal hayat, yarı sesli ifadede maymunla insanı ayırmaz. Ancak evrimin yeni halkası basit bir değişme değildir; başın omuzlar üzerinde dik duruşu, beynin vücuda nazaran ayrı gelişmesi, vokalli konuşma, maymunda başlayan sosyal hayatın gelişmesi, insanda sembolik düşünmeyi mümkün kılar.⁸⁰

On sekizinci yüzyılda B. Franklin (1706-1790) ve on dokuzuncu yüzyılda Marx gibi kimi düşünürler insanı alet yapan hayvan olarak, sembolik düşünmeyi de bu alet yapma (*homo faber*) vasfının (teori-pratik) neticesi olarak kabul etmişlerdir. Hâlbuki Marx'ın *çatışma* ve *özgürlük* kavramları üzerine oturan sosyal evrim görüşü, organik evrim görüşüyle tamamen örtüşmemektedir.⁸¹ Aynı şekilde Darwin'in mafsallılar ve fıkralılar diye hayvan türünü iki kısımda inceleyen, maymunu da zekâ özellikleri daha ön planda olan fıkralılar türünden değerlendirmesi teoriye uymayan bir görüşü

⁷⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 36.

⁸⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 36.

⁸¹ Bkz. Erich From, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 2019, ss. 41-45.

seslendirmiştir.⁸² Tüm bu görüşlere karşı Ülken, meseleye kriz ve ritim olgusuyla yaklaşarak, insanın hayvan türünün devamı olmaktan ziyade özel bir tür olduğunu; insanın hayvandan pek çok yönden ayrıldığını ileri sürmüştür. O şöyle der:

Varlıklarda kriz ve ritmin en yüksek derecesi insanda meydana çıkarıdır. İnsan, hayvan neveleri arasında tek oluşu (*uniqueness*), bütün hayvanlardan farklı ve yeni vasıflara sahip bulunuşu, hayvanlar serisi içinde tam bir kriz manzarası göstererek varlığa çıkışı ile ayrılır.⁸³

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere insanın özel bir tür veya varlık olduğu savunusu, insan-hayvan farklılığı değil, “*apayrılık*” şeklindedir. Ülken’in bu görüşü başka düşünür ve akademisyenlerimiz tarafından da seslendirilmiştir. Söz gelimi Ülken’in talebesi olan Necati Öner insanın ayırıcı vasıflarından birinin “kültür” bir diğerinin ise “zekâ” olduğu yaklaşımı ile insan-hayvan arasında derin bir ayırım olduğunu vurgulamıştır. Öner, *Felsefe Dünyası*’nda yayınlanan “İnsanda Öz ve Varoluş” adlı yazısında, insanın varoluşunun oluşması ve onu hissetmesinin ancak kültür sayesinde olduğunu belirtir.⁸⁴ Bu yaklaşım, Öner’in insanının en bariz farkı olarak onun kültür kurucu bir varlık olduğu görüşünü hatırlatırken; kültürün bir zihin faaliyeti oluşuyla insanın hayvan türlerinden ayrıldığını da gösterir.

İnsanın, zihin faaliyetleri ile diğer canlılardan ayrıldığını belirten Öner, zihin kavramını geniş anlamıyla alır. O, “insanın bilgi sahibi olması, elde ettiği bilgilerle yenilerini elde etmesi, bunlara dayalı olarak duygu ve düşüncelerini çeşitli vasıtalarla dışarıya aktarması”⁸⁵ hususiyetlerini de zihin ürünleri ve işleyişi bağlamında değerlendirir. Necati Öner’e göre, “insan edindiği bilgilerle tutumlar kazanır, faaliyetlerini kazandığı tutumlar içerisinde yapar. Ortaya koyduğu bir eser olabilir, bir davranış şekli olabilir.”⁸⁶ İnsanın bu yoldaki faaliyetlerini kültür faaliyeti olarak

⁸² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 36.

⁸³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 241.

⁸⁴ Necati Öner, “İnsanda Öz ve Varoluş”, *Felsefe Dünyası*, Ankara 1991, S. 2, ss. 2-7.

⁸⁵ Necati Öner, “İnsanda Öz ve Varoluş”, s. 2.; Necati Öner, “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür”, *Erdem*, Dergi Park, C. 1, S. 1, ss. 83-96, 1985.

⁸⁶ Öner, “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür”, s. 84.

tanımlayan Öner, tarihte kültür kurabilmiş bir hayvan türüne veya ırkına rastlanılmadığını ifade eder.

Natüralist görüşün iddia ettiği gibi insan ile bir kısım hayvan türleri arasında benzerliklerin ve ortak özelliklerin gözlenmesi, iki farklı türün bir ortak türün devamı olduğu iddiasını temellendirmek için yeterli ve geçerli veriyi sağlamamaktadır. Her ne kadar Darwin, insanın üst atasının maymun olduğunu söylemese de Darwinci teori savunucuları söz konusu iddiayı savlarken, *Sapiens*'in insan-maymun ortak atası olduğunu düşünmüşlerdir. Bu noktada insanın salt biyolojik bir tür olarak alınması, yani insanın tinsel bir gerçeğinin olduğunun göz ardı edilmesi Darwinci teoriye yapılacak en hafif eleştirilerden biridir. Zira ortak bir tür anlayışında hayvandaki *içgüdü* ile insandaki *sezgi* aynı eksende görülmektedir. Oysa hayvanda zekâ fiilleri içgüdüden farklı işler ve fakat asla soyut kavram ve obje seviyesine yükselmezken,⁸⁷ insanda ise sezginin zihinsel bir kavrayışa yükseldiği, obje veya soyut bir kavram olarak karşılık bulduğu açıktır. İnsanın sezgi ve zihin yetilerinin yanı sıra bir değer varlığı olması da Darwinci teoriye yapılacak eleştirilerden biridir.

Ülken'in *Hâkimiyet*'te Darwinist teoriyi reddetmesinin asıl sebebi "tabîî seleksiyon" ya da "doğal ayıklanma" diye ileri sürülen iddiaya yöneliktir. Söz konusu iddianın tarihsel süreçte kanıtlanamadığını savunan Ülken, tarihte güçlü olan devletler ile zayıf olan devlet ya da toplumların bir arada yaşadıkları ve yine güçlü ve devasa hayvan türleri ile zayıf olan hayvan türlerinin kaybolmadığını örnek göstererek, hatta bazen güçlülerin varlığını devam ettiremediğini, buna mukabil zayıfların varlıklarını sürdürdüğünü ifade ederek temellendirir. Ülken'e göre güçlülerin güçsüzleri ortadan kaldırarak bir yaşam hinterlandı açtıkları şeklindeki yaklaşım, tarihin sunduğu veriler ile örtüşmemektedir. Yine var olmak (yaşamak) için yok etmenin meşrulaştırıldığı izlenimini

⁸⁷ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 2014, s. 241.

veren teori, Ülken tarafından kesin bir dille reddedilir.⁸⁸ Kısaca natüralist insan görüşünün insan ile başka canlılar arasında yalnızca derece farkı olduğunu ileri sürmesi öz bir birlik anlayışını ima ettiği için kabul edilemez mahiyettedir.⁸⁹

1.III.2. Mertebeli İnsan Görüşü

Ülken, *logos* temelli anlayışların insan görüşlerinde siyasi felsefenin aklın ve tabiatın değişmez düzenine uyumlu olması gerektiğini ileri sürerek,⁹⁰ tıpkı mertebeli ve değişmez düzen gibi insanın siyasi hayatının da değişmez tabakalara (kastlara) bağlı olması gerektiği görüşünün parçalayıcı bir özellik arz ettiğini ileri sürer. Filozof, “günahla savaşılan *Esprit* diye anlaşılan insan görüşünde beden ve ruh, dünya ve ahiret birbirine zıt iki kuvvet olduğu gibi siyasi hayatın bir arayış ya da savaş fikri olmaksızın yozlaşmış bir hayata çevrilmiş olacağını”⁹¹ beyan eder. O, ileri sürülen iddianın Augustinus’un *Civitas Dei*’sinde (Tanrı Devleti), Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-Fâzıla*’sında (Erdemli Şehir) bir biçimde mevcut olduğunu zikreder. Hatta o, Orta Çağ siyaset teorilerinin Augustinus’un ve Fârâbî’nin Semavi dünyayı ideal olarak aldıklarını; ancak onu bazen Aristoteles’in *Politika*’sı, bazen Platon’un *Politeia*’sı ile uzlaştırdıklarını; fakat gayelerinin onlar gibi *Logos* değil, günahattan kurtulmak için savaşılan *Esprit*’nin hâkimiyeti olduğunu ileri sürer. Yine Ülken, Rönesans’ın siyasi felsefesinin Platon’un ideal sitesine ve Orta Çağ’ın ilâhi sitesine karşı yalnızca kuvvete (*potentia*) dayanan bir siteyi kurmak olduğunu ifade eder. Bu hususun ahlâk ve din düzenleri yerine kendi başına gaye olan siyasi düzeni kurmak isteyen Machiavelli’nin *II Principe*’sinde “gaye vasıtayı meşrulaştırır.” şeklindeki menfi

⁸⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, “İnsanın Evrimi” Başlıklı 5. Bölüm, ss. 101-127.

⁸⁹ W. Köhler’in geliştirdiği Darwinci evrim anlayışına göre insan ile hayvan arasındaki fark bir derece farkıdır. Bu şu anlama gelir kısaca, İnsanın maymun ve orangutan halinden zamanla neandertalensis ve homo sapiens durumuna yükseldiğini ileri sürer. Bu anlayış, insan ile hayvanın özde bir olduğunu ima eder. Ancak derece farkından başka olarak insanın özde farklı ve yüksek bir varlık olduğu kabulü, derece farkını reddeder, insanın mertebeli olarak da farklı olduğunu savunur. Ancak Köhler’den sonra Max Scheler “Geist” kuramını ortaya attı ve buna bağlı olarak bir de “Psikovital alan” söz konusudur. Geist alanı, insanın kişilik alanıdır; psikovital alan ise sebep-sonuç açısından söz konusudur. Bu alan çıkarların söz konusu olduğu alandır.

⁹⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 36.

⁹¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 37.

Makyavelizm görüşünü doğurduğunu ifade eden Ülken, Machiavelli'nin asıl hedefinin, siyasi birliği her türlü başka hedeften kurtarmak olduğunu; fakat görünüşünün ahlâka ve dine karşı vaziyet almak şeklinde anlaşıldığını belirtir.⁹² Tüm bu arayışların esasen tarihteki mertebeli bir insan anlayışını ilham ettiğini ifade eden Ülken, söz konusu ruhun yakalandığında tüm insanların birleşebileceği bir siyasi nizamın gerçekleşeceğini söyler.

Ülken'in ne *logos* temelli ne de günahla savaşan *Esprit* anlayışına dayanan mertebeleri savunmadığı; aksine 'insanlaşma' ekseninde mertebelere işaret eden bir insan anlayışı sunduğu açıktır. Ülken *İnsani Vatanseverlik*'te mertebelerin sıradan insandan ideal veya aşk ahlâkına sahip insana, fertten topluma, korku ahlâkından aşk ahlâkına doğru bir ilerlemeyi gösterdiğini ifade eder. Hatta ona göre ilerlemede menziller bitmez, arayış sürekli ve sınırsızdır, her menzil bir diğerine geçmek için vardır ve sonuçta da "birlik"e varmak gerekir.⁹³ O halde mertebeler, sıradan insandan ideal insana zarurî bir ilerleme şeklinde devam eden ve mertebelerin biri aşılmadan bir diğer mertebeye geçişin olmadığı bir süreci temsil eder. Ona göre bu mertebelerin ilki "halk aşaması", ikincisi "yurttaş aşaması", üçüncüsü "yurtsever aşaması" ve son aşama ise "yurtseverlik aşaması"dır. "İdeal insan"a ulaşmak için birincisinden başlamak ve son aşamaya varmak gereklidir. Fakat burada son aşamaya varma da bir son durak değil, zira söz konusu aşama sürekli gelişme gösteren bir aşamadır. Ülken düşüncesinde mertebelerden geçerek birliğe varmanın aracı "irfan"dır ve irfanı kazanmanın yolu da "iç savaşı"dır.⁹⁴ İç savaşıyla irfanı elde ederek mertebeleri aşan insan sonuçta birliğe ve kemale erer, büyük insan olur.⁹⁵ Ülken'e göre buradaki kemal ve büyüklük varılan hedefte değil, yolda çekilen zorlukta ve yapılan mücadelededir. Sonuç itibarıyla hedef, "ideal insan"dır. Zira ona göre her insan ideal olan insan değildir, onun (insanın) mertebeleri geçerek ideal insana

⁹² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 37.

⁹³ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, s. 143.

⁹⁴ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, s. 143

⁹⁵ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, s. 143

ulaşması gerekir.⁴⁴ İdeal insanın görevi ise “insanîyet” için çabalamaktır. İnsanîyeti gerçekleştireceği mekân ise ‘vatan’dır. Onun için de insanî ve ahlâkî bir davayı, hürriyet ve adaleti gerçekleştirmek için vatandan başlamak gerekir.⁹⁶ Bütün bunlardan sonraki hedef adalet ve en nihai hedef ise “insanın özgürlüğü”dür.

1.III.3. Laik/liğin İnsan Görüşü

Ülken, modernizmin *parçalayıcı* yapısına dair insan anlayışının zaten dikotomik yapısı bulunan “laiklik” kavramı üzerinden verilebileceğini ileri sürerek, laikliğin akıl ve his ikiliğini parçalayarak insanı objeye dönüştürdüğünü iddia eder. Ona göre akıl-inanç, dünya-din vb. şekilde iki ayrı uç insanın bütünlüklü veya integral yapısını bölen bir anlayışı yansıtır. Hatta en basit tabiriyle “din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması”⁹⁷ olarak tanımlanan laiklik, modernliğin inhisarcı yapısının zorunlu bir neticesi olarak sadece yeni bir siyaset tarzı getirmemiş; aksine varlığa bakışta yeni bir *şaşılık* üretmiştir. Nitekim Ülken’e göre dünya kanunlarını akıl, din kanunlarını ise vicdanla düzenleme düşüncesi beklenildiği kadar başarılı olamamıştır. Çünkü tarihi süreçte ne din tamamen elini siyasetten çekebilmiş ne de siyaset dini tamamen kendi haline bırakabilmiştir. Karşılıklı çatışarak bir varlık mücadelesi sürdüren siyaset ve din kurumu, kendi içyapılarında bütünlük sağlayamadıkları gibi yeni kriz ve buhranlar üretmişlerdir. Söz konusu süreç, parçalanmış devlet görüşü yanında insanda ruh ve beden, akıl ve inanç, değer ve fayda şeklinde parçalanmalar türeterek varoluşta keskin sınırların oluşmasıyla neticelenmiştir.

Ülken düşüncesinde laik görüşün en kesin şekli İskoçya Okulu’nda bulunurken,⁹⁸ bu durumun temelinde Katolikliğe karşı bir dünya hükümeti kurmak isteyen Luther’in

⁹⁶ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, s. 61

⁹⁷ Din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında dünyevileşmenin, politik ya da siyasi alandaki özel hâli *laiklik* olarak bilinir. Laiklik işte bu çerçevede içinde, siyasetle dinin, devletle kilise ya da diyanetin birbirinden ayrılması, siyasî otoritenin yönettiği insanların inancına müdahale etmemesi anlamına gelir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, “Dünyevileşme”, Paradigma Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2002, s. 328-329.

⁹⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 37.

savaşının mevcut olduğunu söyler. Söz konusu tutumun veya çatışmanın Fransız Devrimi'ne kadar sürdüğünü; ama yine de mezkûr ikiliğin giderilemediğini, din-dünya çatışmasının devrimden sonra da devam ettiğini ifade eden Ülken, ama süreç içinde “devrim”in dünya kanunlarının din kanunlarını yenmesi olarak anlaşıldığını belirtir.⁹⁹ Ona göre *devlet* ile *din* arasındaki mücadele tam laikliğin geliştiği düşünülen yerlerde dahi (Fransa, İngiltere, Amerika) devam etmektedir.¹⁰⁰ Kaynağını ve uygulama şeklini Batı toplumlarından alan laikliğin genç Türkiye Cumhuriyeti'nde inkılaplarla birlikte uygulandığını ifade eden Ülken, ülkemizde ciddi toplumsal krizlerin yaşandığını belirtir. Anadolu toplumunda din ile devletin kesin hatlarla ayrılmasını gerektirecek bir tür ruhbanlar sınıfı olmadığından ve İslâm vahyinin rasyonel düşünce ile bilimsel tefekkürü destekleyen yapısından dolayı da tamamen Batı tarzı bir laiklik uygulamasının uygun olamayacağını belirten düşünür, yanlış uygulamaların toplumun değer küresinde ve değer anlayışında ciddi ve köklü kırılmalar ürettiğini vurgular.

1.III.4. Terakkici-Pozitivist İnsan Görüşü

Laisizmin insan görüşünü “parçalayıcı” olarak değerlendiren Ülken, natüralist tutumların da insanı kendi hususi şartları içinde mütalaa etmekten uzak olduklarını ve bu nedenle beklenileni gerçekleştiremediklerini eleştirel bir tavırla ortaya koyar. Ona göre natüralizmin yanlıgısı, insanın tabiattaki normal mekanik bir sürecin sadece derece itibariyle farklı bir devamı olduğu inancına sahip olmasıdır. Bu doğrultuda terakkici pozitivist insan felsefelerinin toplumu ve dolayısıyla insanı bütünleştireceğini ileri sürmesine rağmen, sözü edilen eski anlayışı terk edemediklerinden dolayı başarılı olamadıklarını açıkça bildirir. Ülken bu hususta özellikle H. Taine (1828-1893), H. Spencer (1820-1903), J. S. Mill (1806-1873) isimlerini zikrederek eski natüralist insan görüşlerinin ötesine geçemeyen bu şahısların, ideal bir sosyal ve siyasal düzen oluşturma

⁹⁹ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 37.

¹⁰⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 38.

arayışlarının imkânsızlığını belirtir. Ülken'e göre henüz evrim teorilerine yetişememiş olan A. Comte (1798-1857) ve hemen ardından gelen başkaları da söz konusu yeni teorideki insanın sorunlarını görememişlerdir.¹⁰¹

Gerek evrim fikri ve fikrî ilerlemeye (*progrès*) dayanan siyasi felsefelerin ve gerekse terakkici ve pozitivist siyasi felsefelerin toplum içindeki parçalanmaları ortadan kaldırma hedefini gütmelerine rağmen,¹⁰² söz konusu parçalanmadan yapay bir sentez veya birleştirme çabası oluşturamadıkları aşikârdır.¹⁰³ Nitekim Comte'un "Tanrı"nın buyrukları yerine insanın kurallarını koyduğu "İnsanlık Dini"¹⁰⁴ ile neyin ne olduğunu söyleyecek harici bir varlık beklemektense kendi duygularımıza ve arzularımıza kulak vermeliyiz düşüncesini seslendirerek, insanın anlam arayışını mantıksal bir yanlışa sevk ettikleri görülür.¹⁰⁵ M. Condercet (1743-1794) ile başlayan, Comte'da olgunlaşan söz konusu görüş 'parçalanmış insan görüşünü aşmaya çalışırken' yeni bir parçalanmayı, en basitinden toplumda burjuvazi-işçi parçalanmasını yaşatır. Ülken bu hususu şöyle açıklar:

Rönesans'tan başlayan ve burjuvazinin doğuşuna kadar devam eden *kilise-zadegân* parçalanması onunla paralel olarak inanç-akıl, his-zekâ parçalanmalarının doğurduğu krizler 18. yüzyıl devrimleriyle bir dereceye kadar aşılmış bulunuyordu. Fakat bu aşmalar pozitivistimin organize ettiği natüralist görüşle (ilim kültü ile) sağlanamadığı gibi laisizm ile de sağlanamamıştı, çünkü natüralist görüş *bütün halinde* insanı kavramadan uzaklaştığı gibi laisizm de dinle devleti ayırırken din kanunlarının dünya kanunları karşısında rolünü ve ikisinin birbirine karışmadan nasıl işleyebileceğini tayin etmekten acizdi.¹⁰⁶

Yukarıdaki metinde belirtilen parçalanma Ülken'e göre, 19. yüzyıl ortalarında daha da hızlanmış ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde en yüksek hıza erişmiştir. Hiçbir devirde parçalanmanın bu kadar şiddetlenmediğini ifade eden düşünür, bahsedilen felsefi tutumların çözümsüz dikotomiler¹⁰⁷ üretmekten ileriye gidemediğini; hatta sorunun ne

¹⁰¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 38.

¹⁰² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 38.

¹⁰³ S. Muhammed Nakib el-Attâs, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2016, s. 36.

¹⁰⁴ Bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allâh'ı İnkâr Mümkün mü?*, haz. Necip Taylan, Çağrı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2001, s. 45-48.

¹⁰⁵ Yuval Noah Harari, *Homo Deus, Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli, Kolektif Kitap Yayınları, İstanbul 2016, s. 236.

¹⁰⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 39.

¹⁰⁷ Ülken yeni dikotomileri ve olasılıkları şöyle sıralar: "Söz konusu burjuvazi-işçi parçalanmasında yeni dikotomi eski problemleri nasıl çözecekti? (1) Burjuvazi ilimci ve laik mi olacaktı? Aynı kriterin işçi sınıfı için güç olduğu söylenebilir. (2) Burjuvazi sınıfı din kanunlarını, işçi sınıfı dünya kanunlarını tuttuğu zaman

olduğunun da çözüm adresinin de -örtük bile olsa- refere edilmediğini beyan eder. Ona göre sorun insanın bir değer ve bir maneviyat varlığı olarak kabul görülmeşiştir.¹⁰⁸ Eğer insan özgürlük ve eşitlik arasındaki dikotomiden integral, yani parçalardan oluşmuş bütün görüşüne geçerse ortadan kaldırılabilir. İnsan, eğer kişi olarak görülürse bu ikilik aşılır. Zira kişi bir yanıla fert bir yanıla da toplumdur. Ülken'in sözleriyle: "İnsanın varlığı daima başka insanlarla kaimdir: İnsan, başkasında vardır".¹⁰⁹ O, şöyle söyler:

Kişi olarak insan duyan, ideal değerleri olan varlıktır: Bilgi, sanat, ahlâk, din onun gayeleridir. Fakat kişi beden yani obje olarak yemeye, içmeye muhtaçtır. Bir yer işgal etmektedir. Maddi bir hacmi vardır. Maddi şartlara bağlıdır... Objeye olarak anlaşılan insanın bir şey gibi kaideye konması, planlaştırılması, demografik ve otonomik bir unsur gibi ele alınması yalnız mümkün değil, gereklidir... İnsanların kişi ve şey olarak görülmesi onların hürlük ve disiplin, gayelilik ve zaruret sahalalarının tamamen ayrılmasını icap ettirir.¹¹⁰

Ülken insanın söz konusu ayrıma tabi tutulduğunda belirtilen dikotominin aşılabileceğini ve insanların sadece obje olarak görülmediği bir sistemin mevcut olacağını belirtmektedir. Şimdi insanın "kriz" ya da "hasta varlık" olduğunu ileri süren görüşlere bakalım.

1.III.5. İnsanın "Kriz Varlığı" veya "Hasta Varlık" Olduğu Görüşü

İnsanın neliğine dair hâlâ üzerinde birleşilen bir cevaptan yoksun olduğumuzu; insan konusunda hâlâ herkesin paylaşabileceği türden bilgilerin ortaya konulamamış, hatta insanı araştıran bilimlerin durmadan çoğalmasının insana ilişkin düşüncelerimizi aydınlatmaktan çok karıştırmış olduğunu ifade eden Ülken, insan hakkında dile getirilebilecek şeylerin temelinin onun karmaşık yapısı ve karışık ilişkiler içinde olmasında yattığını belirtir. Hatırlanacağı üzere Ülken, natüralist insan görüşünün evrimci ve terakkici bir siyasi felsefe oluşturduğunu ve fakat natüralist insan görüşünün

dikotomi aşılmaz şekil alacaktır. (3) Burjuvazi laikliği, işçi ve köylü sınıfı din kanunlarını tuttuğu zaman (ki bu hal görülmüştür) başka bir dikotomi doğmuş olacaktır. Hâsılı Rönesans'tan sonraki çözüm şekillerinin hiçbiri yeni dikotomileri ortadan kaldıracak türde değildir." Ülken, *Hâkimiyet*, s. 39.

¹⁰⁸ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 39, 40; ayrıca bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allâh'ı İnkâr Mümkün mü?*, ss. 42-54; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2012; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Kadim Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2018.

¹⁰⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 127.

¹¹⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 310.

parçalı ve tutarsız oluşu yüzünden söz konusu siyasi felsefenin başarısız kaldığını iddia etmiştir. O, insanın pozitivist ve natüralist evrimcilerin ileri sürdükleri gibi tabiatın basit evrimi olmadığını¹¹¹ söz konusu yaklaşımın bir tarafta insanın parçalanmasına neden olduğunu diğer taraftan da insanın bütünlüğünü oluşturacak yeni bir şey ortaya koymadığını vurgular. Rönesans'tan beri insanın aşılmaz bir krizin ortasına düştüğünü belirten Ülken, Lessing'le (1729-1781) başlayan ve “garip açıklama” diye nitelediği bu hususu bir şuur hastalığı olarak tanımlar. Bu tanımlamaya göre insanın, kendisini bütün varlıklardan ayıran çerçeveye uymaması, kendisi ile çevre arasındaki uyumsuzluğu fark etmemesi söz konusu hastalığın bir gereğidir. Bu perspektife göre insan, varlıklar içinde kendini kriz halinde kavrayan bir varlık, yani bir bunalım (*angoisse*) varlığıdır. Artık çok cepheli bir insan anlayışının ortaya çıkması gerekir. Böyle bir görüş Ülken'e göre Yunanlının, Orta Çağlının, hattâ mutlak hürriyetçi Rönesanslının olduğu kadar 18. yüzyıldan sonraki natüralistin insan görüşünden ayrı bir yaklaşımı gerektirir.¹¹² Bu yaklaşım, yeni insan ilimlerinin toplandığı odağı seslendirir: Nietzsche'nin düşüncelerinde görünen bu insan anlayışının taşkın *dövizi* “Kendini aşmak”tır. Buna göre yeni insan kendini aşan çok cepheli bir varlığı seslendirir: Bu hususu Ülken şöyle ifade eder:

- 1- Psikolojik ve ferdi olarak bu kompleks varlığı fark eden psikanaliz oldu.
- 2- Sosyolojik ve kolektif olarak bunu açıklayan Durkheim sosyolojisi oldu.
- 3- Toplumun ekonomik parçalanışını sınıf çatışması olarak açıklayan Marx oldu.
- 4- Varoluş (*existence*) olarak bunalmanın karmaşasını açıklayan *existentialisme* (varoluşçuluk) oldu.¹¹³

Söz konusu çok cepheli bakış açısı, esasen insanın son derece karmaşık bir varlık oluşundan; öncelikle insanın tüm varlık evreninin odak noktası olmasından, keza insanın multidisipliner bir mesleki karakter özelliği sergilemesinden kaynaklanır. Ruh-beden, beyin-zihin, akıl-kalp, düşünce ve inanç, madde ve mana, eylem ve hayal, içsellik ve

¹¹¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 40.

¹¹² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 40.

¹¹³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 40.

dışsallık vb. hemen hemen tüm hususiyetler, insanın karmaşık yapısının her açıdan muazzam, girift ve ölçülü olduğunun bir ifadesidir. Ancak karmaşıklığın tek veya belirli bir karşılığının olmadığı da unutulmamalıdır.

Gerçekten insanın duygusal, düşünsel, fiziksel bir karmaşık ilişkiler bütünü olması; hangi hususiyetinin diğer özellikleri üzerinde daha etkili olduğunun bilinmemesi; genetik yapısındaki şifrelerin insan nev'inin her ferdinde özel bir şekilde kodlanmış olması, gen diziliminin salt biyolojik değil tinsel olarak da tesirlerinin olması insanın karmaşık, girift, komplike bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Söz konusu karmaşıklığın kaynağı daha önceleri ruha, daha sonra anatomik hücre yapısına bağlanırken, modern zamanlarda onun nörolojik yapısına bağlı olarak açıklanmaktadır. Tüm bu gelişmelere rağmen insanın yapısal (ruhsal-fiziksel-düşünsel) özelliklerinin tam bir haritasının oluşturulamaması, en azından yakın zamana kadar böylesi bir girişimin görülemeyişi karmaşıklığın boyutunu göstermektedir.

Ülken, yeni insan görüşünün karmaşık karakterinin yalnız belirli bir devre ait olmadığını; fakat bütün devirlerde ve toplumlarda çeşitli biçimleriyle görülebileceğini beyan ederek, söz konusu karmaşık özelliklerin toplum ve kültür yapılarında yansıtacağını da haber verir. Ancak söz konusu farklara rağmen, ortak temel kavramlarda uzlaşılabileceğinin düşünülmesi bu yeni insan görüşünün, eski görüşlere nazaran kuşatıcı bir açıklama gücüne sahip olacağı şeklinde yorumlanabilir. Bu husus, eski çağların siyasi felsefelerinden daha temelli bir siyasi felsefe kurma imkânına sahip bulunduğumuz görüşünü seslendirir. Eski siyasi felsefelerde günümüzdeki gibi bir karmaşıklıkla karşılaşmadığımızı ve hatta onlarda dengeli felsefeler bulduğumuzu ifade eden Ülken, her çağın veya her kültür çevresinin kendi karmaşasına veya krizine çözüm olabilecek bir

ritme sahip olacağını beyan eder.¹¹⁴ Zira kriz ve ritimler geçici olsa da her devrin veya her kültürün manâsı onların içinde taşınır. Ülken şöyle der:

Yunanlının *Logos*'ta bulduğu ezeli düzen, aslında değişmekte olan bir dünyada idealleştirilmiş bir tipin düzenidir: Bu tip tabiatla insanın akıl *culte*'ünde birleşmesini ve tabiatı değişmez bir toplumun devamlılığını istiyordu. Orta çağlının yıkılmış bir dünyası (veya göçebe akınların yığıldığı bir dünyası) vardı. “Dünyadan vazgeçmeyi” ve “fanilikten kurtulmayı” istiyordu. Bu onun *idealleştirilmiş dünyası* idi. Rönesans'tan sonraki *tabiat açlığı* hürriyet ve eşitlikte uzlaşmaz dikotomiye rağmen yeni insanın kurtuluş ideolojisini kuruyordu. Kompleksin temel kavram olduğu anlaşılan bu ezeli düzenler aşıldı. Şimdi insan kendinin bir kriz hali ve her krizin yeni bir ritim olduğunu biliyor. Ezeli olan yalnız *oluş içinde yeni ritimlerin* aranmasıdır.¹¹⁵

Yukarıdaki paragraf oluş içinde yeni ritimlerin sürekliliğine göndermede bulunarak, *ezeli* gibi görünen bir insan tipi ve siyaset felsefenin esasen bir arayışa işaret ettiğini haber verir.

1.III.6. İnsanın Biyolojik Varlık Olduğu Görüşü

Ülken yeni insan görüşünü aydınlatan antropolojik bazı keşiflerin insanın biyolojik olarak seçilmiş bir varlık olduğu fikrine dayandığını söyler. Yukarıda kısmen değinilmiş olduğu gibi insan hayvanlardan farklı olarak cenin (*foetus*) halinde doğuyor. Oysa her hayvan ana karnından bütün güçlerini kazanarak çıkar: Tüylü, tırnaklı, dişli, hattâ boynuzlu! Biyolojik olarak kendini koruyacak silahlara sahip bulunuyor. Sinekten, kuştan, kedi ve maymuna kadar hayvanlar doğduktan pek az sonra çevreye uyuyor ve içgüdülerini tam olarak kullanıyorlar. Yalnız insan yavrusu uzun bir süre anneye bağlı kalıyor. İçgüdülerini çok az ve güç geliştiriyor. Çevreye çok uzun zamanda intibak ediyor. Müphem algıları olduğu için çevreyi tanıyamıyor. Ancak otomatizmleri kazandıkça bu müphem algı aydın algı ve ince algı halini alabiliyor.¹¹⁶ Yine insanın biyolojik olarak başka hayvanlardan aşağı derecede oluşu, onun deneme veya bilmeleri ile gelişen zekâsı sayesinde tazmin edilmektedir. İnsanın uzun süreli intibak evresi ona kendi ömrüne veya türünün ömrüne (yani tarihine) iki şey kazandırıyor: *Eğitim ve kültür*. Bu iki vasıf insanı yeniden hayvan nevelerinden ayırarak; onun dik duruşu, konuşması, soylu varlık oluşu,

¹¹⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 40.

¹¹⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 40-41.

¹¹⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 41.

akıllı varlık oluşu, çıraklıktan geçen ve öğrenen varlık oluşu, kültür sahibi oluşu gibi hususiyetlerle neticelenmektedir. Bunlar göz önüne alınmadan insanı eski natüralist tarife göre anlamak kâbil olamaz. Bazı filozofların insan için “çevreye mukavemet eden varlık”, “çevreyi ve kendini obje olarak gören varlık” nitelemelerini kullanmaları da (Scheler, Nietzsche) ancak söz konusu temel kavramların neticesi olarak ele alınınca anlam kazanacaktır.¹¹⁷ Nitekim insan çevresinin somut gerçekliğine “hayır” dediği, kendisine verilenle yetinmeyip dünyaya açık olan davranışıyla dünya alanının içine girdiğinde oluşur. Bu oluşan insan kendisinde eskiden bulunan hayvansal yaşamın çevreye uyma yöntemlerini kırdığı, dünyayı kendine uydurduğu, kendini doğanın dışına çıkarıp onu nesne-konu haline getirmekle doğayı egemenliği altına aldığı anda, kendi merkezini de dünyanın dışına ve ötesine yerleştirir. Bu noktada insan elbette kendini, bu dışına çıktığı dünyanın basit bir parçası olarak kavrayamaz. Zira onun kişiliği olan varlığı, zaman içindeki bu dünyanın varlık biçimlerini aşmış olur.

Ülken’e göre insan realitesini doğru değerlendirme, sadece ruh-beden, doğa-düşünce, biyo-psişik(dirimsel-ruhsal)-tarihsel gibi dikotomiler gözetilerek mümkün olmayacağı gibi, insanı somut bir bütün olarak ele alma da sadece dikotomilerin ortadan kaldırılmasıyla sağlanamaz. İnsan realitesini doğru değerlendirebilmek için, birey anlamında insan, yaratıcı kişi anlamında insan ve tür olarak insanın, yani bu üç insanın nasıl olup da tek bir bütün oluşturduğunun temellendirilmesi gerekir. Bunun yolu üç anlamda insanın, yani ilkin birey ve kişinin, onları hayvandan ayıran yapısal özelliklerini belirlemeye çalışmaktan ikinci olarak hayatta ortaya koyduklarını incelemekten, insanın somut hayat gerçekliklerinden, etkinlik halindeki sürüye, sürünün her bir üyesinin yapıp etmelerine ve nihayetinde yaratıcı kişinin etkinlik halindeki yaşamına, bunlar arasındaki

¹¹⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 42.

ilişkiye ve bu karmaşık ilişkiler sonucunda ortaya çıkan başarılarla bakmaktan geçer. Tür olarak insan hakkında dile getirilebilecek şeylerin temeli bu karmaşık ilişkide yatar.

1.IV. İnsanın İntegral Varlık Olduğu Görüşü

Ülken, “İnsanı ne yalnız mücadele ne de yalnız tesanüt ve sevgi ile anlamak kabildir.”¹¹⁸ derken, sosyalist cereyanların böyle bir geniş anlayışa sahip olduğunda geleceğinin olacağını; bunun yanı sıra tarihî maddeci ve pozitivist-materyalist akımların ise bu perspektiften uzak olmaları dolayısıyla geleceklerinin olmayacağını ifade eder. Sosyalizmin ilk göze çarpan şeklinin devlet sosyalizmi¹¹⁹ olduğunu söyleyen düşünür, insana bütünlüklü bakışın aynı zamanda devletin bütünlüklü yapısını oluşturacağını beyan eder. Esasen Ülken Ülken insanın tam olarak ölçülmesi imkânsız bir bütünlük duygusuna sahip olduğunu ifade ederken de insanın integral yapısına işaret eder.¹²⁰ Bu durumda insanı her daim yeni kültür ve çağlar içinde manâlandırarak, onu *bütün olarak* görmek ve onu bütünlüklü yapısıyla ele almakla mümkün olur. Hâlbuki natüralist veya pozitivist görüşlerin tesiri altında insanı çeşitli yönlerinden yalnız birisiyle ele alan *sosyoloji* ve *psikoloji* disiplinlerinin bu bütünlüğü yeteri kadar kavrayamayacağı sonucuna varılır. Zira insanın başka insanlara açık varlık olması ile sosyolojinin konusu, aynı zamanda onlara karşı mukavemet etmesi ile psikolojinin konusu oluşu, insana tek yönlü bakışın hep eksik kalacağını gösterir.

Ülken’e göre insanların birbirine açılması, *Biz*’i, toplumu, insanlar arasındaki *sürekliliği* meydana getirir. Gerek Durkheimci kolektif tasavvur halinde gerek Marksçı kolektif iş halinde olsun, insanın sosyal varlığının çeşitli parametrelerle incelenmesi onun sosyolojiye ve sosyal disiplinlere konu olan veçhesini gösterir. Farklılıkları bir kenara bırakarak ve değerlerden, işlerden veya kurumlardan bağımsız olarak sadece “insan”

¹¹⁸ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 160.

¹¹⁹ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 158.

¹²⁰ Ülken, “Kudret II”, *Yeni Sabah Gazetesi*, 19 Temmuz 1954.

yığınlarını ele alarak yapılan tetkikler, “insanı *sürekliliği* içinde inceleyemezler.”¹²¹ Söz konusu incelemeler ancak tek taraflı, demografik ve sathi kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla onlar insanı tam olarak tanımada yeterli değildir.

Yine insanların psikolojiye ve ruhsal disiplinlere konu olan manzarasıyla şuurlu varlık olarak ele alınması, onların fertler olarak birbirinden ayrı *süreksiz* varlıklar olarak ele alınma sorununu önümüze çıkarır. Böyle bir sahada yapılabilecek her türlü araştırma ve inceleme ya da herhangi bir yöntem insanların süreksiz, ayrı varlıklar olarak incelemesinde birleşir. Fakat insanın sosyal veya psişik bütün yönleriyle ele alınması, her iki alanın verilerinin birbirlerinin diline tercüme edilmesini gündeme getirir. Söz konusu öneriyi Ülken şöyle izah eder:

Böyle bir iş Descartes’in koordinatlarına benzer metotla iki görüşü birbirine bağlamak ve insan hakkında gördüğümüz integral görüşten hareket ederek sosyal psikoloji veya psişik sosyoloji yardımı ile onları karşılıklı birbiriyle tamamlamak suretiyle gerçekleşir.¹²²

Yukarıda geçen değerlendirmeler, Ülken’in “insan” perspektifinin olumlu, yapıcı, inşa edici, ihata edici, aynı zamanda reel ve hümaniter özellikli bir karakter yapısı sergilediği sonucuna varmamız mümkün kılar. Ülken’in *insanın bütünlüğü* örneği, aynı zamanda onun siyaset ve ahlâk alanında da bütünlüklü bir bakış açısına sahip olduğunu ifşa eder. Ülken’in siyaset felsefesinde konfederasyon talebi de aynı şekilde onun bütüncül perspektifinin zirvesini teşkil eder. Bu çerçevede Ülken için önemli olan insandır, çünkü bütün değerler onun için vardır. O şöyle der:

Biz başlı başına küçük bir âlem, âlemin bir nüshası ve bir aynası, elbette eşyanın ve hadiselerin mihrakıyız. Çiçeğin rengi bizim içindir, bülbülün sesi bizim içindir ve âlimlerin kitaplarında feleğin devri bizim içindir. Elbet biz olmasak yine çiçeğin rengi ve bülbülün sesi olacak. Fakat mademki bir ayna gibi âlemi içimizde aksettirerek, bir örümcek gibi onu ağında yeniden kurarak, avını arayan bir kaplan gibi fasılasız onu izleyerek ardından koşan biz varız; öyleyse âlem ancak bizimle tamam olur. Bu birlik bizimle kurulur, hareketler ve hadiseler bizim etrafımızda dalga dalga bestelenir.”¹²³

Ülken’in düşünce sisteminde bütünün bizimle kurulacağı, hareket ve hadiselerin bizimle ahengine ulaşacağı açıktır. Asıl amaç bütüne varabilmek, tutku ile ona

¹²¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 42.

¹²² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 43.

¹²³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 245.

gidebilmektir. Bu çerçevede bütünü seven hakikati sevecek ve her şeyde onu bulacaktır. Bütünü seven birlik halinde olan insandır. Biz insanı arıyoruz ve âlemi onun etrafında yeni baştan kurmamız gerekecektir. İnsanların çok farklı ve muhtelif olduğu, onların aralarında bir özdeşliğin söz konusu olmadığı bir gerçektir.¹²⁴ İnsanın bölünmez bir birlik, müşahhas bir bütün olduğunu belirten Ülken, insanın ruh, madde ve zekâ yahut ruh ve beden ikilisi olarak taksim edilmesinin onun ve varoluşun gerçekliğine dair tüm düşünceleri değiştireceğini ileri sürer.¹²⁵ Bu değerlendirmenin yukarıda da ifade edildiği üzere hem insanın hem de insanın şahsında kuracağı organizasyonların (devlet, toplum, aile, iş organizasyonları vb.) bütünlüğünü önceleyeceği aşikârdır. Bu yüzden insanı bütün olarak görmeyen her nazariye ve psikotekniğin hatalı ve zararlı olacağını savunan düşünür, umumî usul ve standartlar üzerine kurulu bulunan modern iktisadın da söz konusu parçacı görüşe mensup olduğundan dolayı başarılı olamayacağını ileri sürer.

Ülken, insanı mücerret sahadan kurtaracak ve onu kendi mahiyeti içinde bütün olarak kavrayacak olan “insan ilmi”ne, yani antropolojiye dönmek gerektiğini ileri sürer.¹²⁶ Ona göre insanın integral veya bütünlüklü yapısı içinde bilinmesi, insan ile ilgili olan her türlü değer ve disiplinin, her türlü organizasyon ve fikriyatın tam olarak bilinmesi için gerekmektedir. Bu gereklilik yüzünden ‘integral (bütünlüklü) insanın ne olduğu’ sorusunu sormak açıklayıcı olacaktır. İntegral insan, gerçeklik ile ideali bir bütüne dönüştüren; çoklukta birlik, değişiklikte sabitlik, başka bir deyişle kültür çeşitliliğine dayanan;¹²⁷ bir fikir ve eylem bütünlüğünün kendisinde tezahür ettiği insandır. İntegral insandan murat; 1-Ruh-beden birliği, 2-Akıl, inanç, eylem bütünlüğü, 3-İnsan fertlerinin insaniyet ortak noktasında bir bütünü oluşturduklarının farkına varılmasıdır. Bu

¹²⁴ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 132.

¹²⁵ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 132.

¹²⁶ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 132.

¹²⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2010, s. 347.

çerçevede ferdin fiilleriyle birlikte kamulaşması; parçanın kişilik halinde bütüne açılması, nihayetsiz bir ruh-beden gücünü teşekkül ettirmesi, insanın bütünlüklü (integral) oluşunun temel vasıflarını göstermektedir.¹²⁸ Açıkçası integral insanda ahlâk ve eylem, düşünce ve inanç, kültür ve medeniyet, fert ve toplum, tarih ve gelecek bir arada ve birbirinin mütemmim olarak tezahür etmelidir. Zaten ideal bir eğitim de ancak böyle ideal şahsiyetleri yetiştirmeyi hedefleyen bir süreç olmak durumundadır. Eğitimi bu tür şahsiyetlerin inşası için uygun tarzda tasarımılamak; söz konusu şahsiyetleri de ideal siyasî idare ve devlet için yetiştirmek, “hâkimiyet” tasavvurunun ana hedeflerinden biridir.

Ülken’in “integral insan”ını üç farklı perspektifle ele almak mümkündür: a) İnsanı ve insaniyeti merkeze alan, dünya milletleriyle barışçıl bir diyaloga açık olan; evrensel ve hümaniter karakter sergileyen; tüm değerlere ve kültürlere ortak pragma ve emperatifler ekseninde yaklaşabilen; beşeri bir olgunluk seviyesi ve bu seviyeye erişmiş ideal bir şahsiyet anlamında, b) Dünyevî ve uhrevî olanı, felsefi ve dinî olanı, düşünsel ve duygusal ya da sezgisel olanı kendinde mezceden; o değerler bütünlüğü ile ideal seviyeye ulaşan şahsiyet anlamında, c) Multidisipliner bir karakter arz eden; ödev bilinciyle beşeriyetini ve ahlâkîliğini kemâle erdiren anlamında sosyal bir şahsiyet olarak. Bu hususları açıklamak için Norman L. Munn’un (1902-1993) kişilik hakkında yaptığı tanıma göz atmak faydalı olacaktır. Munn şöyle der:

Kişilik bir fertte yapıların, davranış tarzlarının, alakaların, ruhi davranışların, yeteneklerin, kabiliyet ve istidatların en karakteristik bir bütünlemesidir.¹²⁹

Bu tarife göre kişinin düşünce ile duyguları, fiziki yapısıyla ruhsal yapısı, bilgisiyle inancı, söylemi ile eylemi, kısacası bütün yönleri arasında bir uyum ve birlikteliğin bulunduğu bütünlüklü yapı, integral yapıdır. Bu integral yapı salt bireye irca edilmeyip,

¹²⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 1.

¹²⁹ Norman L. Munn, *Psikoloji İnsan İntibakının Esasları*, çev. Nâhid Tander, 2.Cilt, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1975, 393.

Ülken'in inşa etmeyi düşlediği devlet ve toplum için de bir sıfat olabilir. Hatta milletlerin oluşturduğu konfederal yapı, tam da Ülken'in teklif ettiği “integral toplum” ya da “integral devlet” yapısının kavramsal ifadesidir. O, eserlerinde bu bütünlüklü insan anlayışı ve toplumsal yapının eski düzeni yıktığını ancak yerine yeni bir düzen getirmediğini de belirtmektedir.

Ülken'in esas savunusunun insanın bütünlüklü yapısı içinde ele alınması ve onun her bir boyutunun birbirine tahakküm kurmaması gerektiği olduğu söylenebilir. Ona göre insan boyutlardan birini kabullenip, diğerini dışlamamalıdır. İnsan kişi boyutunu önemser obje boyutunu dışlarsa mistik uygarlıkların yetiştirdiği melâmi, sufi gibi gerçeklikten uzaklaşırken tamamen obje boyutunu ön plana çıkardığında ise bir makineye dönüşür. İşte bu dönüşümün olmaması için biri diğerini dışlamamalı birbiri üzerine hâkimiyet kurmamalıdır. Bu durumun insanın temel dünyasında nasılsa, yaşadığı toplumda da o şekilde olması gerektiği aşikârdır.

1.IV.1. Aksiyon Varlığı Olarak İnsan

Ülken, “İnsan, bedeniyle insan değildir; doktrinleriyle ve mevhumeleriyle de insan değildir. O, ancak doymak bilmez bir eylem (action) kaynağı olan ihtirasından kurtulmuş kişiliğiyle insandır.”¹³⁰ betimlemesiyle ‘aksiyonu’ felsefesinin merkezi unsuru haline getirmiştir. Hatta düşünür, aksiyonun ruhun doğası gereği olduğunu; yaşadığı süreçte ruhun bu muharrik yapısının kısıtlanmamasına özen gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Onun düşüncesinde ruhun tembelliği çoğu zaman beden rahat ve rehabetinden veya bazen beden zayıflığından kaynaklandığı için bedenin terbiye edilmesi aslında ruhun aksiyonel kılınması için gerekli kabul edilir.

Felsefe tarihinde ruhun dinamik yapısının Platon'un *Timaios* diyalogunda ön plana çıkarıldığına şahit oluruz. Platon, “Tanrı ruhu vücuttan önce, yaş ve erdem bakımından

¹³⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 1.

üstün yaratmıştır. Çünkü ruh, hükmetmek, emretmek için, vücut da boyun eğmek için meydana getirilmiştir.”¹³¹ der. Platon’a göre ruhların haz, kırgınlık, arzu ve sair özellikleri, ruha boyun eğerek var olan bedenın şekillenmesine; bu husus da kişiliğın gerçekleşmesine zemin hazırlar. Şahsiyet, varlıklarla girilen ilişkide ortaya çıkan bir hal olduğundan, şahsiyetin inşası hem fert hem de devlet için gerekli bir hedef olmuştur. İnsanın münasebetlerine göre şahsiyetinin oluştuğunu ve söz konusu münasebetlerde değer küresinin ölçü olarak alındığını Platon’un metninde görebiliriz:

Ruhlar alın yazısı gereğince, tenlere yerleştirilince, bu tenlerin de bazı kısımları üreyip, bazı kısımları yok olunca her şeyden önce şöyle bir sona varılacaktı. Ruhlar kuvvetli izlenimler karşısında elbette aynı tabii doygunluğa, sonra haz ve acı ile karışık sevgiye, bundan başka da korkuya, kırgınlığa ve bunlara bağlı yahut da tabii olarak bunların karşıtı olan ihtiraslara sahip olacaktardı. Bu ihtiraslara hâkim olanlar doğruluk, onların hükmüne girenler de eğrilik içinde yaşayacaklardı; kendisine bağışlanan zamanı iyi kullanan bağlı olduğu gök cisminde yaşamaya dönecek, orada bahtlı bir ömür sürecekti. Buna aykırı hareket eden de ikinci doğuşunda kadın olarak doğacak, bu haliyle de kötü olmakta devam ederse, kötülüğün çeşidine göre, her yeni doğuşta, yaşayışına en çok benzediği hayvanın kalıbını alacaktı.¹³²

Anlaşılabacağı üzere paragraf insanın bir şahsiyet varlığı oluşunu, onun empirik yönü kadar belki de ondan çok metafiziksel boyutunun önemini gözler önüne serer. Söz konusu metafiziksel boyut, insana özgü hususları, bir bütün olarak insandan hareketle ele alan, insan problemlerine bütüncül bakmayı sağlayan bir zemine dayanır. Bir Platon takipçisi olarak bilinen Ülken’in *action* düşüncesini bu diyalogdan ödünç aldığını düşünebiliriz. Diğer taraftan Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), “İnsanın ne sadece beden ne sadece ruh; bilakis her ikisinden terekküp eden bir varlıktır.” görüşünü *Safahat*’ta sanatsal bir üslupla şöyle ortaya koyar:

Haberdâr olmamışsın kendi zâtından da hâlâ sen,
Muhakkar bir vücudum!” dersin ey insan, fakat bilsen...
Senin mâhiyyetin hattâ meleklerden de ulvîdir:
Avâlim sende pinhandır, cihanlar sende matvîdir.¹³³

Yukarıdaki dörtlükte şair insanın şuur varlığı oluşuna göndermede bulunur. İnsanın ruh-beden bütünlüğü içinde ve bir etosfere göre değerlendirilmesi, insanın tasğir edilmiş

¹³¹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s. 37.

¹³² Platon, *Timaios*, s. 49.

¹³³ Mehmed Akif Ersoy, “İnsan”, *Safahat*, T.D. V. Yayınları, 1. Baskı, 1. Kitap, Ankara 2017, s. 64.

bir dünya, dünyanın da büyük bir insan olduğu görüşü, sadece filozoflarda değil pek çok edebiyatçı ve şairde de görülmektedir. Ülken *Aşk Ahlâkı* ve *İnsanî Vatanseverlik* isimli eserlerini yazarken, temelde natüralist bir tutum içinde olduğunu; Scheler ve Hartmann'da savunulan bir ontolojiye dayandığını ifade ederken, “Her iki kitabın da konuları bilgi ve varlık değil, eylem (action) ve ahlâktır.”¹³⁴ diyerek, ahlâk sahasını bir eylem sahası olarak gördüğünü ifade eder. Ülken'in bu noktada ideal insan özelliğine vurgu yaptığını ve aksiyonel insan anlayışını değerler alanıyla tamama erdirmeye düşüncesi içinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ülken'in, “*Ne Yapmalı?*” sorusuna, Ali Utku'nun “*Aşk Ahlâkı*'nın genç ‘ahlâk ve aksiyon’ insanının bu soruya verdiği inkılapçı bir cevap olduğunu biliyoruz.”¹³⁵ cümlesiyle yaptığı değerlendirmesi ve *Hâkimiyet*'i de bu erken projenin bir devamı olarak görülmesi gerektiği yönündeki görüşleri esasen Ülken'in geleceğe dair bir siyaseti ve ahlâkı öncelediğini ve bu sahanın mimarları ve kahramanları olarak da devrimci bir gençliği hedeflediğini çıkarımlayabiliriz. Zira aksiyon düşüncesi, Ülken'in gençlere insan nesli içinde daha fazla ehemmiyet vermesinin bir nedenini oluşturur. Zira her türlü baskıya karşı hür bir irade ortaya koyacak olan gençlik, geleceğin devletinin kurucuları olacaktır.

Ülken düşüncesinde aksiyonun siyaset ve ahlâkla ilişkisi aynı zamanda gençlik ve devrim ile ilişkisinin kurulmasını zorunlu kılmaktadır. Söz konusu hususun dinden felsefeye, ilimden ideolojiye pek çok sahayı cezbedtiği, sözgelimi her ne kadar devrimci bir düşünce intibası uyandırsa da temelde - Lenin'in şiddetle hücum etmesine Marx'ın ideolojik görünümünü hafifletmesine rağmen - pozitivizmin tesirinde bir ideoloji yürüten sosyalizmin aksiyonu hedef aldığı görülür.¹³⁶ Aksiyon ve devrimi *hümaniter* düşünce zemini üzerinden esas amaçlarına matuf hale getirme gayretinin Ülken'in aksiyon felsefesinden farkını ortaya koymak meseleyi anlamada önemli ipuçları sağlayacaktır.

¹³⁴ Ülken, “İkinci Baskıya Önsöz”, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. XV.

¹³⁵ Utku, “Sunuş”, *Hâkimiyet*, Ülken, s. 19.

¹³⁶ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 290.

Hatırlanacağı üzere *aksiyon* kavramının analitik tahlili aynı zamanda örtük olarak bir *reaksiyona* da işaret eder. Bu çerçevede *aksiyonun devrim* ile ilişkilendirilmesi, Ülken'in söz konusu *aksiyonel* ve *reaksiyonel* düşünce yapısının anlaşılması açısından önemlidir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Ülken neden bir aksiyon felsefesi oluşturmak ve devrimci gençlik inşa etmek ister? Sorunun cevabı 'dünyanın dinamik yapısına ayak uyduran, yeniliklere açık, dahası, kemikleşmiş veya klişeleşmiş öykünmecî tutum ve düşüncelerden uzak bir nesil ile insanlığın geleceğinin kurtarılabilceği' düşüncesine dair inancıdır. Bu doğrultuda gençliğin ruhunda yatan potansiyelin doğru gayeye nasıl kanalize edilmesi gerektiği başka bir sorunsal alan olarak durur. Daha açık bir ifadeyle, söz konusu enerjinin kendini açığa çıkarması kaçınılmaz olduğundan ya da doğrunun yanında olmayan her türlü eylem, tavır ve düşüncenin mutlaka yanlışa hizmet edeceğinden; eskiyi daha iyi (!) olan yeni ile revize etmek gibi bir insanî gayeye yönlendirilmeyen gençliğin enerjisinin potansiyel olarak anarşizme destek ve kaynak olması kaçınılmaz bir hadise olarak karşımıza çıkacaktır. İdeolojilerin, felsefelerin ve hatta dinlerin gençleri ve gençliği öncelikli hedef olarak görmelerinde sebep bu husustur, yani gençlerin yukarıda sözü edilen potansiyellere sahip bulunmasıdır. Daha iyi bir *yarının insanlık dünyası* için şimdinin çocuklarının doğru, iyi ve bilinçli bir eğitimden geçirilmeleri bu yüzden önem taşır. Zira aksiyon, ruhun kudretinin varlığa açılışı olduğu için ahlâk vasıtasıyla siyasete evrilmesi gerekir. Ülken şöyle der:

Bu yüzden, ruhun kudreti mutlaka fiile geçecek, eylem (action) halinde dünyaya yayılacak, cemiyeti ve tabiatı kendine birer binek atı gibi kullanacaktır. Ruhun kudreti ihtiras ile fiile geçecek, ahlâk toplumda gerçekleşerek siyasete ulaşacaktır. Ruhun hiçbir hamlesi yoktur ki tasavvur olarak kalsın, hiçbir tutku yoktur ki ileri sürülmüş sözden ibaret olsun. Tutku "teori" ile "pratik" in kişilikte birleşmesi demektir.¹³⁷

Yukarıdaki metinde geçen "tutku" kavramının bir yönüyle hâkimiyeti diğer bir yönüyle dinamizmi, yani gençliği ifade ettiğini savunan Ülken'in ideal haline getirdiği

¹³⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 33-34.

hâkimiyetinin ancak söz konusu tutkuya sahip olan insanlar tarafından teşekkül ettirileceği açıktır.

1.IV.2. İradî Fâil Olarak İnsan

Ülken, “ahlâk” meselesini insanın hür oluşu ile irtibatlandırırken, iradenin ise eylemde tezahür ettiğini bildirir. Bu açıdan insanın *iradî fail* oluşu esasen onun *ahlâkî fail* oluşu ile bir bütünlük oluşturur. Eylemde tezahür esasen insanın fiilleriyle kamuya ve kişilik olarak bütüne açılmasıdır. O halde “insan”ın neliğini “*irade*”, “*hürriyet*”, “*ahlâk*” ve “*eylem/aksiyon*” bütünlüğü olarak izah etmek pekâlâ mümkündür. Bu izah şekline göre insan âlemin mihrakı ve varlığın temel ereği olarak belirir:

Âlemin mihrakı insandır. Ham gerçeğe katılmış her ne varsa insanın eseridir, onun içindir. İnsan ise her şeyden önce ve en mühim vasfıyla ahlâkî varlıktır. Ahlâkî varlık demek ferden fiilleriyle kamulaşması; parçanın kişilik halinde bütüne açılması demektir.¹³⁸

İnsanın bir bilinç öznesi ya da bir “ben/lik” olarak tezahüründe şuur özelliği belirleyici bir kriter olarak görülmektedir. Ülken’e göre şuur, insanî varlığın ilk bariz vasfıdır. Başka varlıklarda sözgelimi bitki, hayvan veya ikisi arası varlıklarda ruhî fenomenler varsa da bunlara “şuur” demek imkânsızdır.¹³⁹ Bu noktada felsefî antropolojiden hareket eden Ülken, *evrim*, *devrim* ve *tekâmül* kavramlarıyla insanın neliğini açıklayarak; insanın şuur yönü ile ona bağlı olarak yine insanın ahlâkî yönünü öne çıkarmak suretiyle, insanın hayvandan ve alelâde varlıklardan temayüz eden özelliğini ortaya koyar. Oysa Darwinci teorinin temel tezi, bilindiği gibi, mevcut düzenin asırları bulan bir tekâmül sürecinin neticesinde oluşmuş olduğudur. Karmaşık biyolojik bünyelerin gerisinde aslında çok daha basit düzeyde başka bünyelerin olduğu ileri sürülür. Bu yaklaşıma göre köpeklerin kulaklarını öne, tavşanların ise geriye doğru çevirmeleri, baştan beri söz konusu hayvanların öyle kodlandıklarından değil; söz konusu özelliklerin doğal çevreye uyma çabası, hayatta kalmak için verilen amansız savaş ve doğal

¹³⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 36.

¹³⁹ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 302.

seleksiyon hadisesinin neticesi olarak değerlendirmek gerekir. Aynı şekilde teoriye göre söz konusu tedrici değişimin nihaî bir gayesi de yoktur.¹⁴⁰ Ancak Aristoteles'ten beri varlığın veya varoluşun gerisinde aranan temel nedenlerden biri ereksel nedendir. Kozmolojik ve teleolojik yaklaşımların tamamında ana iddiayı söz konusu gayelilik düşüncesi oluşturmaktadır. Kadîm İslâm düşüncesinin Platoncu ve Aristotelesçi bir yapı üzerine bina olduğu gerçeğine göre Darwinci teorinin gayeden yoksunluk iddiası realiteye ters düştüğü için söz konusu tezin rasyonel açıdan tutarsızlığı görülmüş olur.

Ülken, nihai bir ereksellik fikriyatını benimsediği için Darwinist yaklaşımı reddeder. Onun yerine, insanın kendine has bir tür olup dinamik bir akıl ve ruh ile şuur bilincine çıktığını ve değerini de söz konusu bilinçle temellendiren bir varlık olduğunu ileri sürer. İnsanın şuur halinin tezahür edişini *devrim* ve *tekâmül* kavramlarıyla ifade eden Ülken, dinamik varlıklar evreninin iradî öznesi olarak insanın söz konusu aksiyonun bilinçli bir parçası olması için onun tekâmül eden devrimci bir yapısının olması gerektiğini savunur. Hatta bu hususu Ülken Leibnizci bir nedensellik ve süreklilikle destekler. Ülken'in felsefesinde insan, hayvanlar familyasından bir tür olarak değil, ferdiyete ve şahsiyete sahip (nev-i şahsına münhasır) özel bir varlık olarak görülür. Nitekim Leibniz de insanı ferdiyet prensibine göre tanımlar. Söz konusu prensip, varlığın hal değiştirmeksizin birbiri ardından gelmesinin, yani tabiatta işleyen bir sürekliliğin mevcut olduğu yasadır.¹⁴¹ Tabiatta hiçbir şey atlayarak, sıçrayarak meydana gelmez. Bütün hadiseler birbirine sürekli olarak merbuttur. Mazi, hali doğurur; hal de istikbali hamleder.¹⁴²

Ülken insanın tarihî şuuruyla öteki varlıklardan ayrıldığını ifade ederken,¹⁴³ tabiatın bir geçmişe sahip olduğunu ama onun kendi varlığının şuurunda olmadığını ve insanla

¹⁴⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 80.

¹⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, *Yeni Zamanlar Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, II. Basım, İstanbul 2016, s. 95.

¹⁴² Ülken, *Yeni Zamanlar Felsefesi*, s. 96.

¹⁴³ Hilmi Ziya Ülken, *Destanlar*, haz. Fatma Artunkal, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019, s. 47.

tam da bu noktada ayrıştığını belirtir. İnsanın tarihî şuuru, esasen kendi varlığının bilincinde olmaklık hali olarak tezahür ederken, söz konusu *kendilik* hali onun irade ve hürriyetini ve dolayısıyla onun şerefini tazammun eder. Açıkçası insanın tabiata, öteki benlere ve toplumlara karşı ortaya koyduğu mücadele, onun hem şahsiyetini hem de varlık değerini belirleyici kılar. Ülken “İnsanlık tarihi bir kahramanlar ibadeti halinden çıkıp insanlığın destanı halini aldığı zaman asıl şerefini kazanacaktır.”¹⁴⁴ diyerek bu mücadelenin önemini belirtir.

Ülken, *Ahlâk* adlı eserinde insanın şuuruyla ahlâkî değerlerin hem süjesi hem objesi olduğunu, irade ve hürriyetin varlık zemininin her daim eylemler olduğunu ifade ederek,¹⁴⁵ salt teorik düzeyde kalan bir şeyin reel varlığından söz edilemeyeceğini savunur. Realist bir filozof olarak Ülken, aksiyolojik felsefesini şu ifadelerle ortaya koyar:

İrade tavırla, niyetle, hatta tasarlama ve kararlarla başlamaz. Bütün bu zihni ya da yarı zihni unsurlar onun hazırlıkları ise de asıl irâde fiili icrâ içerisinde ve onunla gerçekleşir. İradenin en önemli vasfı *Fiat(O!)*dir. *Fiat* yaratılışın sembolüdür; nitekim her irade fiili de ruhi hayatımızda bir yaratıştır. O bizzat gerçekleşmedikçe ondan evvelki safhalar iradeye hiçbir şey katmayabilir.¹⁴⁶

Yukarıdaki paragrafın insanı logos, sophos, ethos yönünün yanında hürriyet yönüyle değerlendirdiği söylenebilir. Zira *fiat* (O!) kavramıyla Ülken, irade kavramına göndermede bulunarak; iradenin ve hürriyetin eylemde tezahür ettiğini ve hürriyetin düşüncede değil, fakat hareketlerde gözlenmesi gerektiğini ifade eder.¹⁴⁷ O, hatta Hristiyan tefekkürünün babası ve yirminci yüzyılın Pascal’ı olarak da bilinen Maurice Blondel’den (1861-1949) atıfla hareketi “insan ile Allah’ın terkibi” olarak değerlendirir. Hareket, “kendi eliyle hem eşyayı hem kendini değiştirmek” anlamına geldiği için, o, ilâhi iradeyle iştirak halinde yapılan her hareketin mutlaka hür olacağını ifade etmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Ülken, *Destanlar*, s. 47.

¹⁴⁵ Ülken, *Ahlâk*, s. 229.

¹⁴⁶ Ülken, *Ahlâk*, s. 233.

¹⁴⁷ Bkz. Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2014, s. 142.

¹⁴⁸ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 142.

Ülken düşüncesinde hürriyet, insanda şuur veya bilincin gereği olarak mevcut olduğu için, dahası “*ahlâkî fail*” ve “*bilinçli ben*” kendisini ancak davranışlarda tezahür ettireceği için insan, hareket eden hayvanla aynı olamaz. Aynı şekilde insanın irade ve hürriyet sahibi oluşuna bağlı olarak gerçekleşen sosyal münasebetler de “insaniyet” ya da “hümanizma” ile alakalıdır. Bu noktada insaniyet ya da hümanizmin gerekçe ve ölçüsünün aksiyon felsefesi olarak görüldüğü fark edilebilir. Ancak hümanizmanın her yerde aynı şekilde anlaşılan ve aynı şekilde uygulanan tek bir tarifinin ve örneğinin olmayışı göz önünde bulundurulduğunda, Ülken’in hümanizma perspektifinde nasıl bir insan arandığı veya nasıl bir insan istendiği hususu önem kazanır. Bu hususu ileriki kısımlara havale ederek, şimdi insanı hayvandan ayıran diğer vasıflara geçelim.

1.V. İnsanın Ayırıcı Vasıfları: İnsan-Hayvan Ayırımı

Ülken, insanın varlık neveleri içinde yegâne oluşuna (*uniqueness*) dikkat çekerek,¹⁴⁹ onun “organizasyon kurucu varlık”,¹⁵⁰ “ahlâkî fail”, “kültür üretici varlık”,¹⁵¹ “integral varlık”,¹⁵² “şahsiyet varlığı”,¹⁵³ “şuur/bilinç varlığı”,¹⁵⁴ “erdem/değer varlığı”,¹⁵⁵ tanımlarıyla insanın müstakil bir tür oluşunu temellendirilmeye çalışır. Hatırlanacağı üzere, antropoloji insanı “dik yürüyüştü (*homo erectus*), düşünen hayvan”¹⁵⁶ olarak tanımlamakla, insanı hayvandan mahiyet ve değer itibarıyla pek de tefrik etmemiştir. Ülken’e göre insanın dik duruşu, esasen onun yaşayış şekli ve yaratılış amacı açısından hatta onun karakter ve değer yapısı bakımından yorumlanmaya açık bir hususiyettir.¹⁵⁷ Bu yoruma göre insanın dik duruşu onun yücelme istidadı sergileyen bir varlık oluşuna,

¹⁴⁹ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 241.

¹⁵⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 21.

¹⁵¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 30.

¹⁵² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 22, 24, 57.

¹⁵³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 114, 126.

¹⁵⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 42.

¹⁵⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 83, 86.

¹⁵⁶ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 171.

¹⁵⁷ Bkz. Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 171.

yerin çekim yasasına direnerek anne rahmine asılı (alâk)¹⁵⁸ vaziyette var edilmesine, yer ile gök arasında bu arada duran metafiziksel bir varlık oluşuna gönderme yapar. Hatta insanî arzu, amaç, ideal ve gayelerin karşılanmasında ahlâkî değerlerin takip ettiği bir çizginin¹⁵⁹ aşağıdan yukarıya oluşu insanın ahlâk bilinciyle de hayvan familyasının bir türü olmadığını pekâlâ ifade edebilir. Zikri geçen hususiyetlere ilaveten insanın eğilimleri, ihtiyaçları ve gayesinin ahlâkî amaçlara hizmet etmesi ve kozmostaki en önemli hadiselerin ahlâkî hadisler oluşu insanın mümtaz konumuna işaret eder.¹⁶⁰ Ülken, ahlâk vasıtasıyla insanın bir şahsiyet varlığına dönüştüğünü, hatta eylemleriyle dünya küresini de dönüştürdüğünü ifade eder. Bu düşünce, insanın kendini, evreni, mana âlemini ve total olarak hakikati araması sebebiyledir:

Psiko-biyolojik varlık bütün faaliyetlerinde şuur sahibi olduğunu gösteriyor. Fakat bu şuur henüz insanın manevi varlığı değildir. Onda ne bilgi ne sevgi ve değer âlemi başlamıştır. İnsanı hayvandan ayıran esaslı vasıf bu şuurun hareket noktası olan duygulardan başlayarak hem obje hem süjeyi inşa etmesi, bu analitik çift ameliye ile dış ve iç bilgileri kurmasıdır. İkinci mühim vasfı da insanın başka insanlara ve tabiata ihtiyaç, arzu ve sevgi ile bağlanması yüzünden bu çift analitik varlığı tekrar birleştirmeye çalışması ve böylece değerleri yaratmasıdır.¹⁶¹

İnsanın çift yönlü özelliklerinin ön plana çıkarıldığı yukarıdaki metinde, insanın hem bütünlüklü bir yapıya hem de bütünleyen bir özelliğe sahip olmasıyla özel bir tür oluşuna dikkat çekilir. Bu çerçevede insanın integral özelliğine göndermede bulunan metin, söz konusu bütünlüğü şöyle açıklar:

İnsan varlık mertebelerinin en yükseği olmak üzere, kendinden önceki mertebelere bağlı, bununla beraber kendi bütünlüğü ile onlara hâkim ve müstakil bir derece teşkil etmektedir. Bedeni, şuur, değerleri, hayalleri ve rüyalarıyla beraber bir bütün olan insan kendinden önceki varlık dereceleri üzerindeki hâkimliğini bu bütünlüğünden ve kendi tamlığından (integrite) almaktadır.¹⁶²

¹⁵⁸ Kur'ân'da geçen kelimeye istinaden aynı adı alan surenin 2. Ayetinde insanın "Alâk"tan yaratıldığı belirtilir. "Alâk"ın ne olduğuna ilişkin yapılan çeşitli tanımlamaların en yaygın kabul görmüş olanı, söz konusu kelimenin "kan pıhtısı" olarak tanımlanmış olmasıdır. Bununla birlikte "su damlası" vb. başka anlamlar da yüklenmiştir. Dikkate değer yaklaşımlardan biri de "alâk" kavramının, yerin çekim yasasına direnmeye işaret ettiğidir. Bu yaklaşım insanın yüksek istidatlı bir varlık olduğuna; onun bir değer varlığı olduğuna işaret eder.

¹⁵⁹ Celal Türer, "(Pragmatist) Ahlâk Nedir?", *Temâşâ*, Temmuz 2016, S. 5, ss. 15-32, s. 16.

¹⁶⁰ Türer, "(Pragmatist) Ahlâk Nedir?", s. 16-17

¹⁶¹ Hilmi Ziya Ülken, "İnsanî İlimler Mümkün müdür?", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, S. 4-5, C. 2, ss. 1-51, 1947, s. 28.

¹⁶² Ülken, "İnsanî İlimler Mümkün müdür?", s. 42.

Paragrafta belirtilen insan-hayvan ayırımı insanın varlık dereceleri üzerindeki hâkimiyeti ve tamlığına gönderme yapar. Söz konusu hâkimiyet ve tamlığın insanın *bilen varlık ve tarihsel varlık* oluşuna dayandığını ileri süren Ülken,¹⁶³ insanın yapıp-etmeleri arasında bir süreklilik söz konusu olduğunu, oysa hayvanların “şimdi” de yaşayarak tarihsel bir varlık olmadıklarını belirtir. Peki, tüm bu farklara ve açıklamalara rağmen insanın neden ısrarla hayvan familyasından değerlendirildiği meselesi hep gündeme gelir. Bu, insanın hayvana antropomorf, yani kendi zaviyesinden baktığı ve hayvanda birçok insanî nitelikler gördüğü içindir. Örneğin deniliyor ki, hayvan da sevinir, üzülebilir, dostluk belirtileri gösterebilir; hatta güçlü hayvan zayıf olana ya da saldırıya uğrayana yardım edebilir. İnsan bu noktada hayvana hem duygusal bir sfer hem de bir anlam sferi yüklemektedir. Hâlbuki hayvanlara objektif bir gözle bakıldığında, ona duygusal bir sfer, yani sevinç, keder ve üzüntü gibi duygular yüklenemez. Hayvana ancak psiko-fizik nitelikler yüklenebilir. Bu yaklaşımın Henri Bergson’un (1859-1941) *Gülme* isimli eserinde, insanın gülebilen varlık olmasıyla hayvanlardan farkının anlaşıldığını ileri sürdüğü görüşüyle uyumlu olduğu görülebilir.¹⁶⁴ Tüm bunlar Ülken’e göre insanın duyu verileri alanıyla yetinmeyip,¹⁶⁵ görünüşün arkasındaki gerçek âlemi aramakta olduğunu,¹⁶⁶ söz konusu aşkınlık düşüncesiyle insanın hep metafiziğe¹⁶⁷ uzandığını belirtir. Bu açıdan Ülken, muhtariyet ve hürriyet meselelerinin insanın en önemli ayırıcı vasfı olduğunu şöyle ortaya koyar:

İnsanın hürlüğünden bahsederken, insanın kendinden önceki varlık derecelerine nazaran muhtarlığı ve onlar üzerindeki nüfuzunu kastediyoruz. Böyle bir muhtarlık ise insanın sun’i tecritlerle elde edilen muhit, beden, veraset, mana veya değer zaruretlerinden birine irca

¹⁶³ Mengüşoğlu’ya (1908-1984) göre insan, hayvan gibi, günü gününe yaşamaz; çünkü insanın hayatı belli amaçların, hedeflerin, planların gerçekleştirilmesine bağlıdır. İnsan yaşayabilmek için amaçlarını, hedeflerini, planlarını gerçekleştirmelidir. Hayvanda ise bilinç düzeyinde bir amaç ve hedeften söz etmek mümkün görünmemektedir. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 22, 153, 370.

¹⁶⁴ Bkz. Henri Bergson, *Gülme*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

¹⁶⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara 1965, s. 277.

¹⁶⁶ Mehmet Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, DİB Yayınları, Ankara 2019.

¹⁶⁷ Hilmi Ziya Ülken’in ilk kaleme aldığı eseri Metafizik olup; söz konusu eser, “Felsefe Dersleri: Bilgi ve Vücüt Nazariyeleri-1- (Metafizik)” olarak da kayıtlarda bulunmaktadır. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefe Dersleri: Bilgi ve Vücut Nazariyeleri-1-(Metafizik)*, İlhami-Fevzi Matbaası, İstanbul 1928.

edilmemesi, onun hayatı boyunca gelişen faaliyetleri sırasında kendini madde, nebat ve hayvandan ayıran vasıflarıyla birlikte bütünlüğü ile görülmesi sayesinde elde edilebilir. İnsan muhtardır, çünkü âlem içindeki bütün varlık mertebeleri onda sona erer, o bunların yekûnu ve terkihi değildir, kendi mahiyeti ile bu derecelerin üstünde bir birlik meydana getirmektedir. Onun tamlığı kendinden önceki bütün varlık mertebelerine bağlı olmakla beraber, onlardan müstakil olmasını temin eder. Böyle bir hürlük problemi bize âlem içinde derece derece artan bir varlık çatlağı içinde görünmektedir.¹⁶⁸

Metindeki söz konusu “varlık çatlağı”nın insanın irade ve değer varlığı olmasına gönderme yaptığını fark ettiğimizde, insanın gerçek manasının yerini bulduğunu ileri sürebiliriz. Bu hususun hürriyet zemininde bir süreci ve bütünlüğü gerektireceği de fark edilmelidir.

Ülken’in fikriyatında insanın hayvandan farkını ortaya koyan hususiyetlerden bir diğeri de *individualitedir*. Mengüşoğlu, duygulanım sferinin insandan insana değişiklikler gösterdiğini ve bu değişikliklerin temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulunduğunu; bu hususun da insan individualitesini oluşturduğunu ifade eder.¹⁶⁹ Ancak hayvan için aynı teklikten, bireysel tekliklerden ve birey sayısınca farklılıklardan söz etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim A. Schopenhauer (1788-1860), akıl ve dil arasında bir bağın bulunduğu gerçeğinden hareketle insanın tekliğinden tüm insan familyasına dair verilere ulaşamayacağını, oysa tek bir hayvanın –hatta en yüksek hayvanın- bilgisine ulaşıncı tüm hayvanların aynı tekliğe sahip olduğuna dair bir bilgiye ulaşılabilir olacağını ve bu yüzden insan ile hayvanın aynı türün veya familyanın bir unsuru olamayacağını ileri sürer.¹⁷⁰ Kant ise insanın hayvandan temayüz edici özelliğini “kültür” ile izah ederek kültürün bilinçli bir eğitimin neticesi olduğunu ve bu yüzden ailelerin çocuklarına sağlam bir bilgi birikimi ve kültür kazandırmalarını önerir.¹⁷¹ Ülken ise insanın eşsizliğini, sahip olduğu ayırıcı yetileriyle insan olma yolunda ilerlemesine dayandırır. O, zamanla gelişerek, ahlâkî bir varlık olarak ruhî olgunluğa ulaşır ve *ideal insan* olur. Ancak burada önemli bazı mertebeler geçilmeden bu mümkün değildir. Bunun için çabalaması; bilen ve

¹⁶⁸ Ülken, “İnsanî İlimler Mümkün müdür?”, s. 44.

¹⁶⁹ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 469.

¹⁷⁰ Bkz. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 465.

¹⁷¹ Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, çev. S. Emre Bekman, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2018, s. 41.

tarihsel varlık oluşuyla ideal olana varması gerekir. Ama bilinmelidir ki ideal olana varmak son varılacak yer değildir ve insanî ideale giden yolda son durak yoktur.

Ülken, âlemi Aşkın Varlığın tecelli alanı¹⁷² olarak görerek Aşkın Varlığın tabiata müdahalesinin tabiatüstü bir varlık olan insanı meydana getirdiğini ileri sürer. Bu çerçevede üstün olanın aşağı olana etkisi, yani Allah'tan âleme ve insana doğru açılış, tüm katmanların ya da mertebelerin anlaşılmasını mümkün kılar. Bu mertebelenmede insan, Aşkın Varlığa karşı sorumlu olduğu için kendisine ve başka varlıklara karşı da sorumluluk taşır. Ülken, *Felsefeye Giriş II*'te insanın söz konusu mertebelenmeden kaynaklanan sorumlulukla sosyal ve ahlâkî kurallara sahip olduğunu ileri sürer.¹⁷³ Vural, Ülken'in bu düşüncesini, ferdî ve sosyal hayatta dinin veya Allah inancının kişiliğin oluşumundaki rolüne gönderme yaptığı şeklinde yorumlar.¹⁷⁴ Zira insanın sadece tabii bir varlık veya kendi türü ile sosyal münasebetleri olan bir varlık olduğunu düşünmek hatalı bir anlayışı temsil eder; bilakis insanın tüm varlıkların odağında bulunduğunu, onlarla birlikte yaşadığını dahası, onlarla sürekli bir temas içinde olduğunu düşünmek gereklidir.¹⁷⁵ Ülken düşüncesini şu sözlerle ifade eder:

Bütün var olanlarla birlikte yaşıyoruz ve bu yaşayış dünya ile ve bütün varlıklarla temasta olduğumuzu gösteriyor.¹⁷⁶

Ülken'in bu hususu *meselelerin meselesi* şeklinde açıkladığı, zira ona göre tüm “meselelerin insana geri döndüğünü, onda odaklaştığı”¹⁷⁷ ya da “hakikatlerin

¹⁷² Eyüp Sanay, *Hilmi Ziya Ülken: Psikolojisi, Sosyolojisi, Felsefesi*, GBYYO Yayınları, Ankara 1988, s. 90.

¹⁷³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-II*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1958, s. 275.; Mehmet Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 73. Modernizm ile onun türevi olan materyalizmin varlığı parçalayan yapısının aksine, sağlam bir felsefe Allah-İnsan ve tabiat üçlüsünü bir bütün olarak ele alır. Allah aşkın ya da metafiziksel bir varlık olduğu için bilenemez ve anlaşılabilir, sadece inanılır. Fakat insan tabiat ile münasebetinde aşkın olan varlığı kavrayabilir; aşkın varlık da tabiat üzerinden kendisini insana açar. Bu nedenle insanı münasebet halinde olduğu varlık sferlerinden ve varlık evreninden bağımsız ve izole bir şekilde anlamamanın imkânı bulunmamaktadır. Bkz. Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 73.

¹⁷⁴ Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 77.

¹⁷⁵ Varlık hiyerarşisinin en tepesinde yer almak insana keyfi bir egemenlik hakkı tanımaz. O, başka varlık katmanları karşısında efendi veya halife (halife-i ruy'î zemîn) iken, yaratıcısı karşısında kul konumundadır. İşte onun efendilik konumu, bu kulluk bilinciyle dengelendiği sürece insan, ahlâkî bir varlık olarak kendini inşa edebilecektir. Bkz. Canatan, *İnsan Felsefesi*, s. 69-70.

¹⁷⁶ Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 77.

¹⁷⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 252.

hakikatinin insan hakikati”¹⁷⁸ olduğu aşikârdır. Bu yüzden insanı anlamak ve açıklamak, insanı içinde bulunduğu şartlarla birlikte ele almak her sorunu önceler.¹⁷⁹

1.VI. Ahlâk Varlığı Olarak İnsan

Bir bilinç öznesi ve ahlâkî fail olarak vasıflandırılan insanın diğeri bir ayırıcı vasfı onun *münasebetler varlığı* veya *organizasyon varlığı* oluşudur. Hem düşünce bütünlüğünü oluşturmak hem de zikredilen iki vasfın temellendirilmesi için Ülken’in şu ifadelerine müracaat edebiliriz:

Her nerede kişiler-arası münasebetler varsa orada mutlaka ahlâkî fiil vardır.¹⁸⁰

İnsani münasebetlerin beraberinde hem iş organizasyonlarının hem de ahlâki fiillerin meydana geldiğini ifşa etmesi Ülken düşüncesinde söz konusu münasebetlerde teşekkül eden *süreçlere* gönderme yapar. Zira hem bireysel hem de toplumsal ilişkiler, insanlar arası ortak bir etkileşim sistemi tesis eder. Bu çerçevede ahlâk işi, iş de ahlâki etkiler ve bu iki hususiyet insan hayatındaki tüm organizasyonları şekillendirir. Teşekkül eden organizasyonlarda yaşanan yoğun ilişkiler de aynı oranda iş ve ahlâk ilişkilerine tesir ederek bir dönüşüm oluşturur.

Ülken’e göre insan her şeyden önce ve en mühim vasfıyla ahlâki bir varlıktır. Ahlâki varlık demek ferdin fiilleriyle kamulaşması; parçanın kişilik halinde bütüne açılması anlamına gelir.¹⁸¹ Ferdin fiilleriyle kamuya açılması ibaresini birkaç değişik açıdan okumak mümkündür:

- a) Sosyal varlık olmak,
- b) Sorumlu varlık olmak,
- c) Söz ve eylem bütünlüklü bir varlık olmak,

¹⁷⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 3.

¹⁷⁹ Ülken, *Humanisme Des Cultures*, s. 124.

¹⁸⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. XXI.

¹⁸¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 1.

d) Öteki “benler/özneler” ile münasebetlerinde “ne?”liği beliren varlık olmak.

Ülken’in felsefesi fark edileceği üzere insanın psikolojik varlık olarak içselliğinden ziyade, sosyal varlık olarak dışsallığı gerçeğine vurgu yapar. Bu husus, insanın sosyal varlık olması dolayısıyla, şahsiyet kazanmasının en temel şartı olarak toplumun belirleyiciliğine atıfta bulunur. Grupta kalmanın öneminin genlerimize kazındığını¹⁸² ortaya koyan bu yaklaşım, “ben”ler veya “özne”ler arası münasebet şekillerine göre kişilik özelliklerinin oluştuğunu da ima eder. Bu görüşe göre, ahlâk ve değerler, ancak toplumsal ilişkilerle ve sosyal organizasyonlar içinde oluşur ve şekillenir.

İnsanın, doğası gereği ahlâkî bir varlık olduğu kabul edilmesiyle birlikte, son zamanlarda ortaya çıkan nöro-teknolojinin ve gen teknolojisinin “insan doğasını ahlâkîleştirme”¹⁸³ girişimleri, insanın doğasının ahlâkî olmadığı; ama ahlâkîleştirilebilir olduğu şeklinde bir iddiayı gündeme getirmektedir. Ancak her iki yaklaşımda ortak olan husus, insanın ahlâk ile olan münasebetidir. İnsan-ahlâk ilişkisinin toplumsal zeminde fertler arasında veya birey-toplum arasındaki ilişkilerin zorunlu neticesi olarak şekillenecek sınıflı organizasyonlarda gerçekleşeceği görülebilir. Ülken bu noktada insanın sosyal organizasyon varlığı oluşuna ve söz konusu organizasyonların içinde şekillendiğine işaret ederek, kültürün insan-ahlâk ilişkisi zemininde kurulduğuna ve mezkûr hususların önemine işaret eder.

Açıktır ki en küçük bir organizasyon zümresi ve aynı zamanda toplumsal yapının da çekirdeği olarak görülen *aileden*, söz konusu organizasyonların tamamının en yetkin hali olan ve diğer tüm organizasyonları da içinde barındıran *devlete* kadar tüm bireysel ve toplumsal ilişkiler insan-ahlâk çerçevesinde şekillenmektedir. Bu nedenle bireyden ve

¹⁸² Meltem Küskü Schmidt, *Ekran Çocukları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2020, s. 46.

¹⁸³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul 2019, s. 51; “İnsan doğasının ahlâkîleştirilmesi” çabası, aynı zamanda “ahlâkî biyolojileştirilmesi” çabasının bir ifadesidir. Burada yatan gaye olarak da ahlâkî felsefenin elinden alınması gibi radikal bir istenç seslendirilmektedir. Bkz. Hans Joachim Störig, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, 2. Basım, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 687.

bireyler arası ilişkilerden başlayarak ahlâk bilincinin kazandırılması Ülken'in önceliğidir. Eğitimden felsefeye, toplum bilimden ekonomiye, aşkın alandan siyasete kadar geniş bir yelpazeyi göz önüne alarak insan ve toplum inşasına girişen düşünür, söz konusu girişimin *ahlâkî fail*¹⁸⁴ olarak insandan başlaması ve sırasıyla “insanın evrimi”¹⁸⁵, “medeniyetin yürüyüşü” ve son olarak da “hâkimiyet şekillerinin evrimi”¹⁸⁶ şeklinde yürüyeceğini *Hâkimiyet*'de ifade eder.¹⁸⁷

Ülken, medeniyet yürüyüşünde insanı ilk olarak felsefi antropolojiye göre tanımlayıp, gelişim serüvenini gözler önüne serer ve sonra insanın fiziksel, ruhsal ve düşünsel olarak kendi içinde yetkinleşme aşamalarını gösterir. İnsanı salt birey olarak değil, bireyler topluluğu olarak ele alan düşünür, bireylerin münasebetlerini ve bu münasebetler neticesinde tezahür eden olguların bireyde gözlemlenen gelişim safhalarını göstereceğinden bahseder. Nihayetinde toplumun ve medeniyetin tekâmülünü, en son hâkimiyetin oluşumu ve yetkinleşmesi ile sonuca bağlar. Bu çerçevede medeniyet yürüyüşünün birey, toplum ve devlet üçgeninde insanların birbirleri ile ilişkileri neticesinde kuruluşunu ifade eden Ülken, söz konusu ilişkilerde insanın ve ahlâkın her zaman odağa alındığını vurgular. Bu akışa göre insanın yürüyüşü (olgunlaşma şekli) toplumu, toplumun yürüyüşü (teşekkül ediş şekli) medeniyeti; medeniyet şekli de devleti belirler. Bu açıklamalar eşliğinde Ülken düşüncesinde “evrim”, bir türün fiziksel olarak bir başka türe dönüşüp tamamen başkalaşması olarak değerlendirilir. İnsanın maymunla ortak bir atadan ya da maymundan veyahut balıktan¹⁸⁸ zamanla mevcut anatomik şekline kavuştuğu iddiası bu minvalde düşünülebilir. *Tekâmül* daha ziyade bir türün veya varlığın, zamanla kendi – türü – içinde kazandığı fiziksel, ruhsal, zihinsel, davranışsal

¹⁸⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 343, 358.

¹⁸⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 101.

¹⁸⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 151.

¹⁸⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 127.

¹⁸⁸ Anaksimandros; biyolojik yaşamın denizlerde ve suda başladığını, tüm canlıların önce denizlerde yaşamış olup, karaya daha sonra çıktıklarını ortaya koyan bir evrim kuramı geliştirmiştir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2015, s. 36.

yetkinleşme durumudur. Bu anlamda insanın tekâmülü, insanın ahlâkî fail olma bilincini hayatının tamamında sergilemesi durumu için kullanılabilir bir hususiyettir. Ülken bu ayrımı *Bilgi ve Değer* ile *Varlık ve Oluş* isimli eserlerinde tekâmül kelimesi yerine *devrim* kavramını kullanmayı tercih ederek ortaya koyar. Ona göre “Evrime tabiata, devrim insana ve değerlere özgüdür.”¹⁸⁹ Zira evrimde bir tür zorunlu dış etken ve şursuz bir determinist mekânın rol alışı mevcut iken, devrimde irade ve fail unsurunun etken olup bunun da bir iç dinamizmin temayülü neticesinde teşekkül ettiği açıktır.¹⁹⁰ Bu nedenle iradî özne ve ahlâkî fail olarak insan için bir evrimden söz etmek mümkün değildir. Ülken söz konusu hususu, bilgi alanında varlık derecelerinden her birinde (maddeden insana kadar) evrimler olduğunu; buna karşın değer alanında ise eylemin diyalektik gelişiminde devrimler bulunduğunu; evrimin tabiattan insana, devrimin de insandan tabiata doğru olduğunu¹⁹¹ ifade eder. Hatta Ülken tabiattan insana doğru tezahür eden *evrime* karşılık; insandan tabiata doğru tezahür eden *devrimin* doktrinal bir özelliğinin bulunduğunu beyan ederek cemiyetleri temelinden sarsmak ve değiştirmek isteyen içtimaî hareketlere önderlik etmiş doktrinlerin devrim başlığıyla ele alınabileceğini öne sürer.¹⁹² Hatta materyalistlerin devrim ile evrimin aynı şeyler olduğu iddialarını söz konusu çerçevede değerlendirilebileceğini belirtir.¹⁹³

Ülken’in *evrim-tekâmül-devrim* kavramlarını tefrikini yaparken belli birtakım kaygılar taşıdığını görebiliriz. Söz konusu kaygıları; a) insanın metafiziksel yönünün inkâr edilmesi olasılığı, b) bu anlayışın neden olacağı ahlâkî kusurlar, c) toplumsal değer küresinin bozulması ve toplumun da buna göre kimyasının zarar göreceği olması, d) gelecek dünya devletini veya toplumunu inşa ederken ferden şahsiyetini muhafaza etmek gerektiği hususlarından kaynaklandığını zikredebiliriz. Ülken’in, evrim kavramına bu

¹⁸⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 311.

¹⁹⁰ Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 224-226.

¹⁹¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 311.

¹⁹² Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul Kitabevi, İstanbul 1963, s. 12.

¹⁹³ Bkz. Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 63.

yüzden fazla yüklendiği, hatta bu durumu yapıcı bir eleştiri olarak okumanın mümkün olduğu da söylenebilir.

Ülken'in Darwinist teoriyi reddedişinde duyduğu kaygının benzerinin farklı çevrelerce ve farklı isimlerce de düşünüldüğü görülebilir. Bu hususta Said Halim Paşa, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Aliya İzzetbegoviç, vb. isimler zikredilebilir. Zira her üç isimde ortak kaygı, pozitivist akımların tesirleri ve sakıncaları ile gençliğin ahlâkî ve fikrî açıdan tehlikelere maruz bırakılması hususudur. Sözelimi Aliya'ya göre insanın zoolojik kurallara tabi bir varlık olarak konumlandırılmaya isyan edip kendi ayrıcalıklı ve dini açıdan da müstesna olan konumunu ısrarla savunması, onun varoluş ödevinin zorunlu bir gereği olmak durumundadır.¹⁹⁴

Günümüzde hızlı cereyan eden değişmelerin bir zemini olarak dijitalleşmenin ve yapay zekânın çok hızlı bir şekilde hayatımıza girmesinin neticesinde, insanın varlıklar içindeki konumunun ve gelecekteki değerinin belirlenmesinde önemli güçlüklerle karşılaşılacağı öngörülebilir. İddiaya göre teknoloji insan zihninin yeniden yapılandırılmasını sağladığında *Homo-Sapiens* türü ortadan kalkacak, insan tarihi sona erecek ve insanların tahayyül edemeyeceği yepyeni bir süreç başlayacaktır. Oysa kayda değer her öngörünün insan zihninin yeniden yapılandırılmasını hesaba katmak durumunda olduğu; ama bunu hakkıyla yapmanın şimdilik mümkün olmadığı açıktır.¹⁹⁵ Zira insanın zihin haritasını bilmek en başta insanın ruhsal yapısını, genetik yapısını ve nöron haritasını ayrıntılı bir şekilde bilmeyi gerektireceği için, bu hususun hali hazırda pek mümkün görünmeyeceği ortadadır.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban, Yarın Yayınevi, 2. Basım, İstanbul 2011, s. 72.

¹⁹⁵ Harari, *Homo Deus*, s. 58.

¹⁹⁶ Yalnızca *devingen* canlı yaratıklarda ruhsal bir yaşamın varlığını benimsemekteyiz. Ruh, devinim özgürlüğüyle alabildiğine sıkı bir ilişki içindedir. Belirli bir yere kök salmış yaratıklarda ruhsal bir yaşamdan pek söz açılmaz, zaten ilgili yaratıklar için ruhsal yaşamın gereği de yoktur. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, 12. Baskı, İstanbul 2010, s. 31. vd.

1.VII. Siyaset Varlığı Olarak İnsan

Her dönemde soruşturma konusu olan ideal insan arayışı, farklı sıfatlar üzerinden varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir. İlk Çağ'da *Siteli (Citoyen)*, Orta Çağ'da *Şövalye (Chevalier)*, Rönesans'ta *Hür İnsan*, Yeni Çağ'da *Vatandaş* şeklinde ortaya çıkan tanımlamaları¹⁹⁷ böylesi bir arayışın tezahürü olarak görmek pekâlâ mümkündür. Toplumun geçirdiği tüm yapısal değişimlere rağmen her çağda doğa ile ruhun birliğinin tam ve mükemmel insan örnekleri ortaya çıkardığı söylenebilir. Söz gelimi Fârâbî'nin "ideal devlet reisi (*er-Reisü'l- Evvel*)", bu tarz bir örnek olarak okumak mümkündür.¹⁹⁸

Ülken'in insan felsefesinde *ideal insan* düşüncesi önemli bir yer tutar. J. W. Goethe'yi (1749-1832) ideal insanın sözcüsü, Hz. Muhammed'i (sav) (571-632) örnek şahsiyet olarak gören Ülken, *İnsani Vatanseverlik* eserinde ideal insanı "vatansever" olarak tanımlar. Ona göre ideal insan, *İstiklal mücadelesinde bir şahsiyet* olarak tezahür etmiş, kültür ile uygarlığı birleştirmiş mümtaz ve mümeyyiz bir kişiliği temsil eder.¹⁹⁹ Ülken'in söz konusu ideal insan modeli, felsefesi hakkında önemli ipuçları vermesi açısından da ayrıca önemlidir:

Biz artık birçok şeyi bilen ve hiçbir şeye inanmayan adamı değil; insanî bir ahlâka inanan ve tesir etmeye muktedir olan insanı arıyoruz. Biz tartışan, tenkit eden, alay eden ve sözde fikirlerin uydurma kalesi içine kapanarak hareketsiz kalan insana değil, telkinin sükûnu içinde dinleyen ve bize yeni canlar üfleyen, yeni şeyler telkin eden, bizden telkin alan insana değer veriyoruz.²⁰⁰

¹⁹⁷ Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 83.

¹⁹⁸ Fârâbî, İdeal devlet liderinin şu on iki haslete sahip olduğunu veya olması gerektiğini ileri sürer: 1- Fiziksel açıdan kusursuz olmak, 2-Büyük bir idrak ve anlayış kabiliyeti bulunmak, 3-Hafızası kuvvetli olmak, 4-Uyanık ve zeki olmak, 5-Güzel konuşmasını bilmek, 6-Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmek, 7-Yeme-içmeye ve cinsî tenasüle düşkün olmamak, 8-Doğruluğu ve doğruları sevmek, 9-Ulu olmak ve ululuğu sevmek (vakar), 10-Adaleti ve adalet ehlini sevmek, 11-Mutedil mizaçta olmak (ifrat ve tefritten uzak olmak), 12-Azım, irade, cesaret, kararlılık ve yeteri servet sahibi olmak. Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 87-90. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2014, s. 179-180; Özetle Fârâbî'ye göre, mükemmel bir başkanda (*er-Reisü'l-Evvel*) hem nazarî aklın hem hayal de gücünün mükemmel olması gerekir. Bu yüzden, Fârâbî, felsefesinin en yüksek noktasında Başkanı, Filozofu ve Peygamberi birleştirir. Bkz. Mehmet S. Aydın, "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdat*, Ebû Nasr el-Fârâbî, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Ramî Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Baskı, ss.13-34, İstanbul 2012, s. 22.

¹⁹⁹ Bkz. Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 84.

²⁰⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 6

Bu ifadeleri Ülken'in ideal insanı ihtirasın ve aşkın kudretiyle ilmîni iman haline koyan, fikri fiille birleştiren, davasının götürdüğü ahlâkî ve siyasî neticelere kadar inen bir kapsamda anladığı söylenebilir.²⁰¹ Bütün davası, her gün daha fazla ideal insana doğru yürümek olan düşünürün²⁰² adım adım “yarının insanı”nı oluşturduğu görülebilir. Nitekim ideal insan, iradesi, aksiyonu, kararlılığı, eleştirel düşünebilmesi ve hürriyet aşkıyla bütünleşmiş bir şahsiyetin varlığını dillendirir. O, *Aşk Ahlâkı* adlı eserinde bu hususu şöyle ifade eder:

Bizim boyun eğen, gözlerini kapayan, götürüldüğü yere giden, kendiliğinden bir şey yapmasını bilmeyen insana ihtiyacımız yok. Bize, fikirlerin arkasında körü körüne sürüklenecek insan değil, kendi içinden fikirler ve idealler doğuracak insan lâzım! Biz, insanlara tapanların zümresini değil, hürriyeti içinde duyanların dostluğunu kurmak istiyoruz.²⁰³

Yukarıda paragrafta ifade edilen bu düşüncelerin Ülken'in *Hâkimiyet* adlı eserinde vurgulayacağı bütünlüklü ve integral bir insana gönderme yapacağı da anlaşılabilir. Zira ona göre “Bütünlüğünü kaybeden insan ya kibirli ya da köle ruhludur; her an yağma ürküntüsü yüzünden hiçbir kimseye güvenemez.”²⁰⁴ İntegral insan, düşünce-duygu-inanç ve eylemde toplumsal bütünlüğü tesis edip sürdürebildiği için önemlidir.²⁰⁵ Toplumun bütün pratiklerine konu olan bu hususun aynı zamanda pragmatik yönlerinin olduğu unutulmamalıdır. Gerçekten bir organizasyonun parçalanması arzu edilmeyen bir duruma karşılık gelir. Eğer insana verili bir güç olarak iş organizasyonunun, bütünlüğün gerçekleşmesinde kudrete yani hâkimiyete ne derece bağlı olduğunu fark edebilirsek, organizasyonun parçalanmasına karşı tedbirler geliştirmeye mecbur olduğumuzu görebiliriz. Hâkimiyetin gücünü kurumsal bütünlükten aldığı düşünüldüğünde güçlü ve zayıf siyasetin insanın söz konusu gücüne/kudretine gönderme yaptığı fark edilir. Diğer taraftan Ülken'in ideal insan arayışında pratik bir felsefeden anladığı hususun akıl sahibi

²⁰¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 16

²⁰² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. XXXVII-XXXVIII; Ülken'in ortaya koyduğu bu *ideal insanın* aynı zamanda *Hâkimiyet*'te sıklıkla üzerinde durduğu *İntegral İnsan*'in kendisi (tarifi) olduğu da ifade edilebilir.

²⁰³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 16.

²⁰⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 253.

²⁰⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 254.

insanın eylem vasfını gerçekleştirme olduğunu düşündüğümüzde, iş organizasyonu oluşturma noktasında ortaya çıkan bu vasfın öncelikle teorik daha sonra pratik zeminde gerçekleştiği fark edilir. Nitekim Ülken'e göre önce zihin, akıl ve ruh terbiye edilir, daha sonra onların tezahürleri eylemde seyredilir ve değerlemeler yapılır. Zaten eyleme dökülmeyen bir düşüncenin değeri ve değerlendirilmesi söz konusu değildir. "İyi beslenmiş ruh ağacına fikir aşısı yapabiliriz."²⁰⁶ sözü de söz konusu anlayışı seslendirmektedir.

Filozofun ideal insanı ruh ve beden beraberliğini, akıl ve duygu birlikteliğini, teorik ve pratiği, inanç ve aksiyonu, sonlu ile sonsuzu bir arada bulundurduğu için ahlâk, siyaset, sanat, iktisat vb. tüm alanlarda başarıyı elde edebilir. Bu itibarla Ülken'in Sokratik bir düşünüşten hareket ederek felsefesini "insan" odaklı bir şekilde oluşturduğu; felsefesinde var olan aşk, ihtiras, öfke, kaygı, ideoloji, ide, hayal, kurgu, değer hükümleri ve değer ilkeleri gibi birçok hususiyetin insanı tanıtabilecek iç dinamikler olduğu anlaşılabilir. Bu noktada en fazla dinamiğin filozofun *Aşk Ahlâkı* adlı eserinde bulunduğu fark edilmelidir.

Aşk ahlâkını aynı zamanda "ihtiras ahlâkı" olarak da tanımlayan Ülken, ihtiras için yaptığı tanımlamada ideal insanın vasıflarını zikreder. Ahlâkî yaşamın dayanak noktasını ruhun ihtiras ile bağlanmasına göre açıklayan filozof, ihtirası insanlık için bir gayret olarak ele alır. Ona göre "Bütün ülküler (idealler), hedefi insanlık olan bütün büyük eylemler tutkunun ve sevginin (aşkın) eseridir".²⁰⁷ O halde temel hedef, bu ihtiraslı insanı aramak ve onu bulmaktır.²⁰⁸ Nitekim bu insan, ihtirası ve aşkı sayesinde "ilmini iman haline koyan, fikri fiille birleştiren, davasının götürdüğü ahlâkî ve siyasî neticelere kadar

²⁰⁶ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 17.

²⁰⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. XXXVII.

²⁰⁸ Nurten Kiriş Yılmaz, "Hilmi Ziya Ülken'in Ahlâk Görüşü: Aşk Ahlâkı", *Turkish Studies*, ss. 1811-827, Volume 13 / 26, Fall 2018, s. 820.

inen” bir varlığı temsil etmektedir.²⁰⁹ Tüm bunlardan hareketle Ülken’in felsefesinde ideal insanın özellikleri şöyle sıralanabilir:

- Fikir aşısı yapılmış ve iyi beslenmiş bir ruha sahiptir.
- Dinamiktir.
- Yenilikçidir, öykünmeci değildir; icat ve keşfetmeye açıktır.
- Çağının gerisinde kalmaz, çağının gereklerinden haberdar; ama çağının önünden yürüyendir.
- Hürdür, hürriyete âşıktır. Her türlü esarete, tutuculuğa, dayatmalara karşı bir isyan ahlâkına sahiptir; gemlenemez, ancak ikna edilebilir.
- Hürriyetine bağlı olarak adaleti ve fırsat eşitliğini savunur.

Bir hakikat arayıcısı olarak Ülken’in “Nasıl bir insan?” sorusunu “hakiki insana” ulaşmak için sorduğunu göz önüne aldığımızda *hakikî insanın* ruh, beden ve akıl bütünlüğünden teşekkül eden insan olduğu fark edilebilir. Bu anlayışta beden kemâlini ruhtan, ruh da kemâlini akıldan alır.²¹⁰ Oysa her şeyin bir maskelenmiş (sahte), bir de hakiki olanı vardır, Ülken’in arayışı ise hakikî olanı bulmaktır. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder:

Gerçek ile görünüş, hakiki insan ile onun maskesi birbirinden ayrılmaya başlar. İnsan başkalarına karşı asıl hüviyeti ile değil maskesi ile çıkar.²¹¹

Yukarıdaki ifadelerden hakikî insanın, ahlâk insanı, değer varlığı veya ahlâkî fail olduğu ve onun başkalarıyla asıl hüviyetiyle karşılaştığı ifade edilir. Felsefe, ahlâk ve siyaset meselelerinin tamamının odağına *hakikî insanı* alan Ülken, onun parlak kıyafetlerden, yapma tavırlardan, mağrur ve alaycı ilimden nur almaya muhtaç olmayacak kadar sade ve kudretli olduğunu belirtir.²¹² Hatta hakikî insanı diğer meslek erbabıyla

²⁰⁹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. XXXVII.

²¹⁰ Bkz. Fârâbî, *İhsa’ül-Ulûm, İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990, s. 43.

²¹¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 329-330.

²¹² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 73.

kıyaslayan filozof, insanî eylemlerde liyakat, hakkaniyet ve adalet ilkelerinin iş haline gelmesini oldukça önemser:

Hakikî marangoz, bize birçok mükemmel dolap vaat eden değil, belki bir dolap yapandır. Hakikî mimar bize birçok hayali bina resmeden değil, fakat bir bina vücuda getirendir. Nitekim hakikî insan da sözüyle değil, fiili ile tanınır. Muhteşem tavırlara ve parlak sözlere bakmayınız. Fedayı nefis fiilde gerçekleşir. Cüret, sabır ve aşk fiilde kendini gösterir. İnsan işbaşında anlaşılır. Büyük insanı tanımak istiyorsanız, kastınız basit bir görünüş altından zengin bir hazineyi meydana çıkarmaksa, parlak söze değil, feda edilmiş hayata bakınız.²¹³

Hak yolunda yürümeyi, insanlık sevgisiyle, başarıma ihtirasıyla ve inancın verdiği cüretle ilerlemeyi öğütleyen Ülken, yolun üzerinde bazen güller ve çiçeklerin var olacağını, bazen de dikenler ve bataklıklarla karşılaşacağımızı belirtir. Ona göre bu durum, hakikî insanın gözünde bulunmaz bir nimettir.²¹⁴ Hatta o, bu nimetin hakiki ve sahte olanı ayıracağını şöyle ifade eder:

Zulüm ve kahr devirleri ruhlar için bir imtihan meydanıdır. Orada kuvvetliler zayıflardan, imanlılar imansızlardan ayırt edilir. Hakkın yolu orada başlar. Büyük ruhlar için zulüm, cidâl zevkini ve zafer sevincini körükleyen bir rüzgârdır. Onlar, kahrı ve cefayı, ateşler içinden geçen bir semender gibi daha canlı ve daha hararetle kat edeceklerdir. Orada insan, mahşer günü gibi ruhunun bütün çıplaklığıyla kalacak ve hakikî olan sahtesinden ayrılacaktır. Zulüm ve kahr devirleri ruhlar için bir imtihan meydanıdır.²¹⁵

Ülken'e göre yüce ruhlar, öğrenmekten ziyade tatmayı ve yaşamayı tercih eder.²¹⁶ Başka bir ifadeyle onların temel gayesi, ruhanî bir zevk haline ulaşmaktır.²¹⁷ Buna göre hakikî insan bir anlamda kalbin hikmeti ile yaşayan insanı temsil eder. Peki, bu mertebeye nasıl ulaşılabilecektir? Ülken, teori ile pratik, ilim ile inanç gibi hususiyetlerin bir bütün olarak hareket etmeleri halinde bu mertebeye ulaşılabilirliğini iddia eder. Zira ona göre eğitilmiş, fakat ilahi inayetten yoksun kalmış bir aklın ahlâkî yetisine dair karamsarlık, örtük olarak insanın ve disiplinlerin bütünlüklü yapısını göremeyişe göndermede bulunur. Ülken'e göre sıradan insan, topluma uyum sağlamış ortalama bir insan iken; hakikî insan

²¹³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 73.

²¹⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 73-74.

²¹⁵ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 74.

²¹⁶ Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, çev. Yapla Pakiş, Umran Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1998, s. 44-46.

²¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 9

bunun tam tersidir. En bariz vasfı özgürlük olan bu hakikî insanın özellikleri şöyle ifade edilebilir:

1. Bağımsız özerk bir kişiliktir; ancak kişiliklerin gelişmesine elverişli toplumlarda ve belli şartlar içinde vücut bulur.
2. Hakikî insan bir kişiliktir. O, normal şartlarda gelişmiş bütün çağdaş endüstri toplumlarına özgü genel insan tipidir.
3. Hakikî insan çevresine göre özerktir, bununla birlikte çevresine bağlıdır. Çevre ile onun arasında karşılıklı bağlılık (*interdependance*) vardır.
4. Hakikî insan kendine vergili olan hayatını yaşar. Yani o önce başkalarına benzemez; ikincisi daima kendi kendine benzer. Burada Ülken, hakikî insanı bir bakıma kendi kendisiyle özdeş ve biricik oluşunun şuurunda olan anlamında ele almaktadır.
5. Hakikî insan, hayatını evrensel ve insanî bir kaide (*norme*) içinde kurar. Yani o, önce toplumun biteviye değişmekte olan hayatına göre intibaksızdır; ikincisi toplumun belirli bir devre için sabit ve ideal düzenine intibak eder.²¹⁸

Ülken, hakikî insan doğrudan kendi özelinde tavsif ettikten sonra bir kez daha “sahte adam” vasıfları üzerinden hakikî insanı tanımaya çalışır. Nitekim sahte olmayı, bir “kendilik” şuuruna sahip olamayışla vasıflandıran Ülken, varlığın kendine mahsus yapısı neyi gerektiriyorsa onu yapmayı hakikilik olarak niteler. Bu hakikiliğe aykırı ve mukallit (öykünmeci) her tutumu ise sahtelik olarak değerlendirir. Hakikî insanda olmayan her şeyi sahte insana izafe eden Ülken, sahte insanın vasıflarını da şöyle ifade eder:

- 1- Tıpkı eksik kişilik gibi birbirine tamamıyla karşıt iki tipte temsil edilir. Sahtelik, kişiliğin dengesini bulamamasından doğan iki karşıt uçta temsil edilmekte olup, her denge çabası bir aşırılıktan başka aşırılığa geçmekle sonuçlanır.

²¹⁸ Ülken, *İnsanî Vatansızlık*, s. 159-160.

2- Sahte insanı tanımak için onun ruhuna nüfuz etmek; duygusal, zihnî, harekî üç manzarasından ayrı ayrı ona bakmak gerekir:

a) *Duygusal manzarasıyla* o, övünme ve bencillik örneklerini en üst seviyede gösterir. Yine aynı manzara ile o aşırı mahviyet (*modestie*) (ilkinin tam tersi) numunesi olarak görünür.

b) *Zihnî manzarasıyla* sahte insan önce romantik olarak görünür. Eşyaya yukarıdan bakar. Sübjektiftir. Bir çeşit paranoyaktır. Hakikî romantizmin en güzel örneği olarak Rousseau’yu; paranoyak bir romantiklik için ise Nietzsche’yi örnek verir. Zira Nietzsche’nin eserlerinde görülen hal, hakikatte olduğu değil, olmak istediği haldir.

c) *Harekî manzarasıyla* sahte insan bir teosofidir. Mistik bir görünüm sunar. Aşırı mahviyet, gururunu örtmek veya eksikliklerini fazilet perdesi altına saklamak için bir araçtır.

3- Sahte insan garabetçi olarak görünür. Garabetçi, orijinal görünmek ve kimseye benzememek için garabetten garabete düşen insandır.

4- Sahte insanın en genel ve en ortak vasfı zoraki adam olmasıdır.

Yukarıda verilen tanımlamalar sahte insanın vasıflarıdır ama Ülken’e göre bu vasıflar hakikî insan tarafından bir maske gibi onun yüzünden indirilecek ve belalarından insanlar korunacaktır.²¹⁹ Ülken, bu tespitten sonra yarının insanının temel özelliklerini şöyle açıklar:

1- Onda “madde” ve “mana” birbirini tamamlar.²²⁰ Varlığın bütün mertebelerinde, muhtelif derecelerde birbirine yaklaşırlar ve bunlardan biri olmadan ötekini aydınlatmak imkânsız hale gelir.

²¹⁹ Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s.162-165.

²²⁰ Her ne kadar integral insanı esas alsada Ülken’in zaman zaman düalist zaman zaman idealist zaman zaman pragmatist benlikten yana bir görüntü verdiği söylenebilir. Ancak bu tutum onun fikri serencamı ile ilişkili olarak değerlendirilmek durumundadır. Zira Ülken’in sürekli bir arayış içinde oluşu ve neticede farklı kaynakları irdelemesi, okuduğu kaynakların fikri yapısına uyum sağlayan bir kişilik ortaya

2- Üstün ve aşağı âlemler yeni insanda birbirine nüfuz eder. Aynı yerler işgal eden “dünya” ve “ahiret” kozmogonileri yerine “manevî” veya “ruhani” âlemlerle doğa onda iç içe geçmiş durumdadır.

3- Bir taraftan kitlenin anonimliğini savunan toplumculuk, öbür tarafta ferdin anarşik ruhunu benimseyen fertçilik yerine bütün ile parçayı, toplum ile ferdi birleştiren *şahsiyetçilik* görüşü alır.

4- Bu sayılanların neticesinde de aşırı toplumculuğun hüküm sürmesinden doğan totalitarizm ile aşırı fertçilikten doğan demagoji ve anarşinin buhranından kurtulmak için çehitler görülür. Yeni insan bu yol üzerindedir ve bu yol, mertebeli bir değerler âleminde “hürriyet” ve “disiplin”in birleşmesi, “araç-değerler” ile “amaç-değerler”in ayrılması suretiyle gerçekleşmektedir.

Ülken’e göre yarının insanının oluşmasının önünde birtakım engeller bulunmaktadır. Bu engeller veya kriz durumları şöyle ifade edilebilir:

1- Makine insan henüz ortadan kalkmamıştır. Bununla bir dereceye kadar savaşmak olasıdır; fakat henüz bu mücadelenin ufuk kazandığı söylenemez.

2- Asi insan devrededir. Makine insandan daha çetindir. Zira bu insan, kendisini herhangi bir yere isnat etmediği için bütün değerlere toptan ve keskin bir başkaldırı içindedir. Değer yıkıcı veya nihilist karakter taşır. Pozitivizm ve tarihi materyalizm gibi akımların da tesiriyle bu insan figürü yaygınlık kazanmaya devam etmektedir.

3- İkinci tipte kısmen mücadele etmek mümkün olsa da “kendinden kaçan adam” tipiyle mücadele etmek olanaksızdır. Bu son insan figürü ise günümüzde daha da yaygın ve baskın bir hal almış görünmektedir. Bugünün sosyal ve metafizik buhranı önünde kaçacak yer bulamayan günümüz insanı bu defa kendisine birtakım sığınaklar aramaya başlar. Ülken’e göre bu sığınaklar ise üç madde halinde özetlenebilir:

koyduğunu, kaleme aldığı metinlerinden anlaşılmaktadır. Bu yönüyle eleştiri de alan Ülken, bütün arayış serencamına rağmen belli bir ilkeyi de gözetmektedir. Onun integral tutumu veya tutkusu da bu ilkenin bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

a- Tarihe kaçış; bir tür sürekli geçmişe sığınma veya argo ifadeyle başa sarma eğilimi.

b- Doğaya veya başka diyarlara kaçış; sürekli bir tatil modu, kaçış modu.

c- Gelecek hülyasına kaçış.²²¹

Yukarıdaki tespitler bugünün ideal insanının yarının hâkim insan tipi olmasına engel olan buhranlar ve/veya krizleri ortaya koyar. Bu krizler, “nüfus ve ekonomi”, “teknik”, “bilgi ve inanç krizi” şeklinde üç alt başlıkta toplanabilir.²²² Yeni insan tipinin tüm bu krizlere maslahata uygun bir bütünlük içinde çözüm arayacağını ileri süren düşünür; ancak bu suretle söz konusu buhranın aşılabileceğini iddia eder. Tüm bunlardan hareketle Ülken’in yarının insanı olarak tarif ettiği ideal insanın “integral insana” karşılık geldiği söylenebilir. Ancak Ülken’in ideal insan, integral insan, hakikî insan ve yarının insanı ile acaba toplumun her bir ferdi mi yoksa birkaç eliti ve seçkini mi tasavvur ettiği hususu muğlaktır. Aynı şekilde toplumun tamamının bu tarz idealize edilmiş hale gelmesinin nasıl mümkün olduğunu açıklamadığı, konuyu sürece bıraktığı görünmektedir.

1.VIII. Hümanizm ve İntegral İnsan

Ülken’in hümanizm anlayışı bireylerin beraberliğini esas alan ve toplumsal inşayı gaye edinen; insanın bireysel *tek benciliği* (solipsizmi) şeklinde düşünülen ferdî yabancılaşma yaklaşımından oldukça farklı bir anlayışı yansıtır. Bireysellikte toplum ve devlet ikinci sırada yer alır, hatta ferdî hürriyet için bireysel anarşizm savunulabilir.²²³ Oysa Ülken’in hümanizmi, tek tek fertlerin ortak değerler etrafında kümelenmesini

²²¹ Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s.263-267.

²²² Bkz. Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s.269 vd.

²²³ Sartre’in hürriyet savunusu buna örnek oluşturmaktadır. Sartre, Bakunin, Kropotkin ve Marx’ın ortaya koydukları anlayış devlete, Tanrı’ya ve her türlü kontrol mekanizmasına karşı bir başkaldırıyı referans etmektedir. Söz konusu isyan hali, neticede bir anarşizmi ima etmektedir. Bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1995, s. 122-137.; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, s. 13-14, 18 vd.; Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Etkileşim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2007, s. 93, 96-98; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 189-214.

sağlayacak bir devletin ve kültürel oluşumun kurulmasını sağlamaya yöneliktir.

Düşünürün bu oluşumu inşa etmek amacıyla aşağıdaki sorulara cevap aradığı görülür:

- Nasıl bir toplum oluşturmamız lazım?
- Nasıl bir insan modeli oluşturmamız lazım?
- Nasıl bir siyaset ve ahlâk modeli oluşturmalıyız?”

Aslında bütün siyaset teorileri, meşruiyetlerini oluşturacak bir zemin kurmaya çalışır. Ülken’de bu zemini *insan(cıl)lık (humanism)* fikri oluşturmaktadır. Ayrıca hümanizm, bir başarı metodu olarak tercih edilmiştir. Gerçekten Hitler (1889-1945) ile Napolyon Bonapart’ın (1769-1821) kitleleri etkilemek için hümaniter söylemi tercih ettikleri bilinmektedir.²²⁴ Bu durum hümanizmin inandırıcı gücü veya etkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Buradan hareketle hümanizmin, muhataplarına örtük olarak birtakım çağrılarda veya vaatlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hatırlanacağı üzere Orta Çağ boyunca insanı ve varlıklar âlemini tanımada *Theocentric* (Tanrı merkezli) bir yol takip edilmiştir. Ancak 14. ve 15. yüzyıllarda kültürel bir hareket olarak ilkin İtalya’da ortaya çıkan, sonra Fransa başta olmak üzere tüm Avrupa’ya yayılan Rönesans ve onun zorunlu neticesi olarak beliren reform hareketleri *homocentric* (insan merkezli) bir tavrı netice vermiştir.²²⁵ Hemen her olay ve olgu, varlık ve değer, yargı ve bilgi, “Tanrı”nın yerine konumlandırılmış olan *insana* göre izah edilmiştir. Bu durum, Orta Çağ Avrupası’nın kilise taassubuna karşı var olan derin bir tepkinin insanı (veya akli) bir nevi tanrılaştırmasına sebebiyet vermiştir. Bu tavır alışın adı daha sonra *hümanizm* olarak anılmıştır. Günümüze kadar varlığını devam ettiren hümanizm düşüncesi, normları, siyasi yapıları, temel hak ve hürriyetleri, insanlar arası münasebetleri, ekonomik yapıları, eğitim, sağlık ve medeni konular gibi bir dizi meseleyi derinden etkilemiştir. Her şeyin insanın bireysel arzularına, değerlemelerine ve hür

²²⁴ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 127-150.

²²⁵ Ülken, *Felsefeye Giriş, -II-*, 2008, s. 1-9.

iradesinin önceliğine göre konumlandırılması, Rönesans hümanizminin genel karakteri olarak ifade edilebilir.

Hümaniter karakterde evrensel bir siyasi toplum ve ahlâkî yasa düşüncesini seslendiren Ülken'in hümanist düşüncesi Rönesans sonrası Batı hümanizmiyle birçok açıdan ilişki içerisindedir. Ancak onun insancılık yaklaşımında ilahi yasaları, kutsalı ve değerleri reddediş yoktur. Gerçi Rönesans hümanizminin de tamamen gökten (Aşkın'dan) koptuğu iddia edilemese de göksel olanla arasına mesafe koyduğu bilinen bir husustur. Ülken yukarıda ifade edilen tüm alanları tamamen Aşkın alana refere ederek değil, daha ziyade insana güveni telkin ederek ve referanslarını daha sağlam yerlerden seçerek hümaniter teorisini güçlendirmeye çalışır. Bu anlayış, Ülken'in *bütünlüklü* (integral) ve *aşkın*'a yönelen bir insaniyet anlayışını dikkate aldığını ortaya koymaktadır.

Ülken'in insanın öze, muhtevaya, canlıya yaklaşımı neticesinde ulaşmasını öngördüğü durum insanın esasen kendisini ve külliyi bulmasıdır.²²⁶ Bu amaçla Anadolu destanlarına yönelen Ülken, destanlarda insanlığı bulmayı, insanî ideale ulaşmak için yaşanmış tecrübelerden yola çıkmayı tercih eder.²²⁷ Ülken'in insanî olanı arayışı farklı yazın türlerinde de kendini gösterir. Sözgelimi *Siyavuş veya Hayalperest* adlı eseri hümaniter düşünce, duygu ve arayışı ifade eden teatral bir yapıyı temsil etmektedir.²²⁸ O, aşk temasını işlediği *Tahir ile Zühre*'de²²⁹ de hümaniterliği konu edinmiştir. Hümanizme dair beklentileri gerçekleşmemiş olsa da Ülken, umutlarını nesir-şiir tarzında kaleme aldığı eserlerine aktarmayı sürdürmüştür. Söz gelimi *Feryat* isimli çalışmasında hümaniter bir adanmışlığı ve insaniyetperverliği seslendirmektedir.²³⁰ Bu

²²⁶ Bkz. Ülken, *Destanlar*, s. 48, 49.

²²⁷ Bkz. Ülken, *Destanlar*, s. 51.

²²⁸ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Siyâvuş veya Hayalperest" *Anadolu Köklerini Arayış*, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, ss. 155-226.

²²⁹ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Tahir ile Zühre" *Anadolu Köklerini Arayış*, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, ss. 29-154.

²³⁰ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Feryat" *Anadolu Hayali*, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, ss. 31-53.

değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere Ülken, insan ile alakalı olan her şeye insanın gerçeği,²³¹ özlemi ve değeri bağlamında yaklaşır. Böylece mezkûr perspektiften beslenen bir değer küresini inşa etmeyi arzular. Söz konusu değer küresinin inşasında insanın kendi sınırlarını ve sınırlılıklarını bilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Buna mukabil Rönesans sonrası Batı hümanizmi, çoğu zaman liberal bir yapıda seyrederek.

İnsanı Tanrı'nın tahtına oturtan ve hesap sorulamaz bir ferdiyetçi hürriyet anlayışını savunan Batı hümanizmi doğal olarak kaosu çağrıştırmaktadır. Ülken'in hümanizmden anladığı bu tarz bir insancılık değildir. Onun hümanizm anlayışı insanın tabiata uyumu, değer küresine ve insanlık toplumunun ortak ilkelerine tabi olması, varlıklar evrenindeki konumunun bilincinde olması şeklindedir. İnsanın varlık dünyasındaki konumu sadece değer varlığı olmasıyla alakalı bir hususiyet olmayıp, aynı zamanda yeterlilikleri ve yetersizlikleriyle de ilgilidir. Bu husus insanın kâinat içindeki konumunun ne denli önemli olduğunu gösterir. Nitekim Ülken'e göre, kâinat içinde insanın yeri meselesini felsefenin en esaslı konusu sayan her akım genel olarak aşırılığa gitmemiştir.²³² İnsanın neliği, kimliği, kişiliği, değeri ve varlıklar evrenindeki konumunu belirlemek amacıyla pek çok ahlâk ve siyaset teorisi ortaya çıkmıştır. Daha sarıh bir ifadeyle siyaset ve ahlâk, insana dair yapılan tanıma göre konumlandırılmıştır. Bu da konuyu ele alan düşünürün olaya nereden baktığına bağlı olarak farklılıklar gösterir. Ülken'in siyaset ve ahlâk görüşünde, kendi zamanının siyasal, sosyal ve teknik gelişmelerinin etkili olduğu açıktır.

Ülken'in düşüncelerine bakıldığında onun Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna şahitlik eden ve felsefesini bu minvalde inşa eden bir filozof olduğu görülür. Birçok farklılıklara rağmen insanları ortak değerler etrafında toplamayı amaç edinen filozof, bu amaçtan hareketle kendi döneminin siyasî ve politik

²³¹ İnsanın ruhsal, fiziksel, zihinsel ve toplumsal gerçeği hakkında geniş bilgi için bkz. P. D. Ouspensky, *İnsanın Gerçeği "Kendini Bilmek"*, çev. Ali Belbez-Erol Konyalıoğlu, RM (Ruh ve Madde) Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010.

²³² Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, s. 71.

problemlerini eleştiriye tabi tutmuştur. O, insanlık için daha insancıl ilkelerin tesis edilebilirliğine inandığı için bu inancına paralel bir politik teori inşa eder. *Hâkimiyet* adlı eserinin böylesi bir düşüncenin ürünü olduğu söylenebilir. Söz konusu politik teorinin milletler konfederasyonundan teşekkül etmesi ise bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

Yirminci yüzyılda Alain de Botton (1969-), hümanizmin başarısını takipçilerine iki şey sunmasında görmektedir. Bunlardan birincisi, bireyin karşılaştığı klasik ahlâkî ve etik sorunların daha ustaca çözüme kavuşturulabileceği bir sosyal dünyanın, bireyi daha iyi, daha ‘insancıl’ bir kişi yapacağı iddiasıdır.²³³ Böylece farklı kültürler arasında karşılıklı anlayışa dayalı ve birbirlerinden ayrılamaz bir hümanizm oluşacaktır. Ancak insanın sosyal ve kültürel evrime bağlı olarak son derece değişken olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir.²³⁴ Probiyotik bir bakış açısını yani başkalarına hoşgörüsüzlüğü desteklemenin imkânsızlığını savunan Ülken, her şeyden önce bütüncül bir hümanizme ulaşmak için tüm insanlığa ve inançlara hoşgörülü olmak gerektiğini savunur. Ona göre ancak böylesi bir süreç neticesinde en zengin ve en yaratıcı, çok kültürlü bir ortak insanî yapı oluşabilir.²³⁵ Botton’a göre hümanizmin ikinci başarısı, 15. yüzyıl Avrupa’sında ortaya çıkan ve klasik metinlerin sadece sosyal elitler tarafından çalışılabileceği düşüncesinin doğurduğu hümanizm anlayışıdır. Bu anlayışa göre, çeviri ve okuma faaliyetleri ve buna bağlı olarak gelişen beceriler insanın değerini ve toplumsal statüsünü belirler. Bu yüzden o dönemde hümanist olmak elit ve okumuş olmakla eşdeğerdir. Ancak böylesi bir ayırım, pür hümanizm anlayışına ters bir durumdur.²³⁶ Zira her türlü sosyal ayrımcılık ve emperyalist oluşum, insan idealinin gerçekleşmesinin önünde ciddi bir engel teşkil eder. Bunun yanında beyaz ırk anlayışı veya sınıfların ayrımcılığı daha önce

²³³ Jerry Brotton, *The Renaissance: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2006, s. 40.

²³⁴ Ülken, *Humanisme Des Cultures Contribution à la Recherche d'un Humanisme Integral*, LXXV, s. V.

²³⁵ Ülken, *Humanisme Des Cultures*, s. VI.

²³⁶ Öğrencilere, işverenlere, büyükelçi, avukat, rahip veya bürokratik yönetim katmanları içindeki sekreterlere pratik beceriler sağladığına ikna etmek; çeviri, mektup yazma ve topluluk önünde konuşma hümanist eğitimi, sosyal elitin saflarına girmek isteyenler için oldukça pazarlanabilir bir eğitim olarak görülüyordu. *Bkz.* Brotton, *The Renaissance: A Very Short Introduction*, s. 40.

gerçek bir hümanizmin doğuşunu engellemiş olduğu gibi bugün de önlemeye devam etmektedir.²³⁷ Hümanizmden beklenen ise öncelikle klasik metinlerin rehberliğinde bireysel ve sosyal ilişkilerde karşılaşılan etik meseleler üzerine sağlıklı bir biçimde düşündürmektir. İnsanın her türlü bağılıktan sıyrılmak suretiyle kendini aradığı Rönesans düşüncesinde ele alınan ilk sorun insan sorunu olmuştur.²³⁸ Ancak bütün hümanizmlerin aynı gayeyi taşımadıkları fark edilmelidir. Kapalı ve kısmî hümanizmler olarak ifade edilen Yunan-Latin, Arap-Fars, demokrasi ve Marksçı hümanizmler temelde ircacıdırlar. Bu anlayışlar, indirgemeci bir tutumla kültürleri inkâr ederek savaş duygusunu körüklerler.

Ülken'in düşüncesinde hümanizm, yarınki insanlığı emperyalist tahakkümlere doğru değil, kültür ile milletlerin bağımsızlığına dayanan bir konfederatif dünya devletine doğru gitmesini sağlamalıdır.²³⁹ Ülken'in sıklıkla bir konfederatif dünya devleti vurgusu yapması veya milletlerin ve kültürlerin bağımsızlığı düşüncesini dile getirmesi, ahlâk ve siyaset görüşünün hümaniter bir zemin üzerine inşa edilmesinden kaynaklıdır. Sürekli bir "yarın" vurgusu, düşünürün fütüristik bir felsefe yaptığını ve genç bir siyasal-toplumsal yapıyı organize etmek düşüncesinde olduğunu gösterir. Ülken'in bu yaklaşımı *Hâkimiyet*'in felsefe ile birlikte kurucu bir ilke olarak "ideal devlet ideolojisi" ya da ütopyası olduğunu da ortaya koyar. Bu ideolojinin gerçekleşmesi için gençlerin ilişkisel bir bağlam içerisinde şahsiyetlerini inşa etmeleri gerekmektedir. Bu amaçla Ülken, hümanizm ve ahlâk-siyaset ilişkisi bağlamında gençlere önemli tavsiyelerde bulunur. Gençliği yarının insanlığı olarak değerlendiren Ülken, metodunu nasihat ve selamet değil, kuvvet ve şiddet olarak belirler. Ancak o, bu kuvvet ve şiddetin yeni bir tahakküm doğurmayacağını, gençliğin her türlü tahakküme karşı bir kuvvet ve birlik oluşturacağını

²³⁷ Ülken, *Humanisme Des Cultures*, s. V.

²³⁸ Kasım Küçükalp, "Rönesans Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, Ed. Celal Türer, Bilay Yayınları, Ankara 2019, ss. 317-341, s. 321-322; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s: 167-171; Ayrıca bkz. Brotton, *The Renaissance A Very Short Introduction*, ss: 38-57.

²³⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 281.

iddia eder. Ona göre gençler, bir *meziyetler hiyerarşisi* ve bağımsız bir *kültürler birliği* kuracak fazilettedir. Bu gençlik hareketlerinin dünyanın her tarafında bir uyanışa neden olması, yarının devletinin bir dünya devleti olmaya namzet olduğunu göstermektedir.²⁴⁰ Nitekim Ülken'in millilikle başlayan ama dünyaya açılan devlet anlayışı, onun Türk milliyetçiliğinde kalmaya ısrar eden Ziya Gökalp'in ve tamamen Batıcılığı esas alan Prens Sabahattin'in Marksist, sosyalist ve pozitivist devlet anlayışlarından farkını da ortaya koymaktadır.²⁴¹ Tarihi süreçte gelişen hadiseler Ülken'in pek çok öngörü ve tespitlerinde haklı olduğunu ortaya koymuştur. Gerçekten bir Anadolu kültürü savunusu yaparken aynı zamanda dünya üzerinde cereyan eden gelişmeleri yakından takip etmek; bir tarafta millî ve manevi değerleri savunurken diğer tarafta modern medeniyet ilkelerine entegre olmaya çalışmak günümüzde daha makul bir görüş olarak kabul edilmektedir. Özellikle siyaset ve ekonomi sahası bu yaklaşımı desteklemektedir. Tüm bu görüşler doğrultusunda Ülken, istikbaldeki dünyanın gençlerin dinamizmleriyle taçlanacağını; buna bağlı olarak milletler konfederasyonunun genç ve dinamik bir hüviyete bürüneceğini ileri sürer. 21. yüzyılda ulusal devlet modeline dönüşlerin olması ve meşruiyet meselelerinin tezahür edişi Ülken'in idealinin veya öngörüsünün ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Hatırlanacağı üzere modern hümanizm, insanı merkeze alarak sistemini inşa eder. İnsan ve evrenle ilişkisi de aynı felsefî paradigma üzerinden kurulur. Bu yönüyle söz konusu hümanizm, bilime ve insan aklına bir değer atfeder. Bilimsel paradigmaya sağladığı katkı nedeniyle yeni ve seküler bir kültürün doğuşunun da habercisi olur.²⁴² Özellikle hızlı ilerleyen dijitalleşme, varlık ve değer sorununu tartışmaya açmaktadır. Sınırların neye göre belirleneceği, güvenlik kaygıları, ulus anlayışları ve insana yaklaşım gibi birçok husus bu anlamda sekülerleşmenin birer problemi olarak belirlemektedir.

²⁴⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 282

²⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2019, s. 562-570 vd.

²⁴² Küçükkalp, "Rönesans Felsefesi", s. 322.

Sekülerleşme-hümanizm ilişkisini açıklamak bu açıdan önem arz eder. “Dünyevileşme” diye de tanımlanan sekülerleşme tasavvuru, insanı merkeze alan bir yaklaşımı temsil eder. Bu yaklaşımda görülen temel sorun, insanın bir değer varlığı olarak mı yoksa salt birey veya “ben/özne” olarak mı merkeze alınacağı hususudur. Şayet insan bir değer varlığı olarak alınıyor, öteki “ben”ler veya diğer “özne”ler²⁴³ ile ortak paydalar üzerinden bir ilişkiler sistemi oluşturulmak isteniyorsa, burada bir bakıma şark hümanizmine²⁴⁴ ve aşkın değerlere bir uygunluktan söz edilebilir. Nitekim bir şuur, değer ve bilinç varlığı olarak insanın sosyal münasebetlerinde öncelenmesi, siyasi erkin ve siyasi kudretin bunu temin edip takviye etmesi, Ülken’in yetiştiği Anadolu kültürü açısından bir sorun teşkil etmez. Şayet hümanizmden maksat insanın her türlü aşkının tahtına oturtulup değerlerin bireysel düşünce ve yaklaşımlara göre belirlenimi ve Tanrı merkezli her türlü değere savaş açmak ise buradan bir insancılık ya da insaniyetperverlik çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Zira Ülken’in hümaniterlik düşüncesinde hayatın manevi gerçekliğine karşı bir tavır alış söz konusu değildir.

Ülken’in adalet-eşitlik dikotomisinde ibreyi insan hürriyetine çevirmesi insanlığın hürriyet ve değerler zeminindeki sosyal yapılarla devam edeceği fikrine dayanır. Eğer toplumsal devamlılık yasalarla sağlanacak olursa bireysel dürtülerin toplumsal gerçekliklerin önüne geçmesi engellenmelidir. Nitekim Rönesans sonrası Batı hümanizminde yasalar insan yapımı olarak kabul edilerek “insaniyet” gözetilmeye, tüm zeminlere koyulmaya başlanmıştır. Yirminci yüzyılda F.C.S. Schiller (1864-1937), inançlarımızı aynı anlayışa dahil ederek pragmatik hümanizmini inşa etmiştir. Bu

²⁴³ Bkz. Celal Türer, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlâkın Yolculuğu”, *İnsan, Ahlâk ve İktisat*, Prof. Dr. Sabahattin Zaim Hocanın Aziz Hatırasına, ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammed Enes Kala, Yunus Emre Aydınbaş, TYB Yayınları, ss. 124-131, Ankara, Mart 2018.

²⁴⁴ Şark hümanizmasından kasıt, Doğu toplumlarının ve de özellikle İslâm toplumlarının insaniyet anlayışıdır. Aşkın, manevî ve kültürel değerlerin ön plana alındığı Doğu toplumlarında hümanizma fert veya birey eksenli kurulmamaktadır. Cemiyet öncelenmektedir. Buna karşılık pragmanın kültür halini aldığı düşünülen Batı tarzı toplumlarda da hümanizma daha ziyade ferdin/fertlerin bireysel beklentilerini maksimum düzeyde olumlama çabası olarak düşünülmektedir. Bu nedenle hümanizmanın Şark ve Garba göre yorumlanmak durumunda olduğunu düşünüyoruz.

düşünce, gerçekliğe dair tüm inançlarımızın insanlar tarafından imal edildiğini savunur.²⁴⁵ Tüm sorularımızı insanî güdüler belirler, tüm yanıtlarda insanî doyumlar aranır, tüm formülasyonlarımız insanî eğilimleri yansıtır. Ancak bu unsur öylesine içinden çıkılmaz sonuçlar doğurur ki Schiller'in kendisi bile başka herhangi bir unsurun etkili olup olmadığı sorusuna açık kapı bırakmak durumunda kalır. Nitekim James, bu hususu Schiller'in ağzından şöyle aktarır:

Dünya biz insanların şekil verdiği haliyle karşımızdadır. Onu kökensel olarak ne olduğuyla ya da bizden ayrı ne olduğuyla, tanımlamak faydasızdır. Gözlerimizin önünde şu anki haliyle durmaktadır ve insanın onu nasıl isterse öyle yoğurması mümkündür.²⁴⁶

Yukarıdaki metinde görüldüğü gibi Schiller, hümanist konumunu cesur bir biçimde ifade ederek kendisini her türlü saldırıya açık hale getirmiştir.²⁴⁷ Schiller'in, karşımıza bir engel çıkana kadar ilerleyişimizi sürdürebileceğimiz yönündeki ön kabulü ve yoğrulabilir olma özelliğinin sınırları sadece bir deneyim neticesinde anlaşılabilir. Schiller'in şahsında adeta Rönesans sonrası çağda ve hatta dijitalleşen günümüz Modern çağında hümanizm, insanın bu özelliğinin sınırsız olduğu faraziyesi üzerinde kurulmuştur. Oysa insanın sınırlılıkları, imkânları ve taleplerinin göz önünde bulundurulduğu daha realist bir hümaniter tavrın geliştirilmesi gerektiği açıktır. Bu bağlamda incelenen hümanist anlayışlar karşılaştırıldığında, Ülken'in insaniyet tasavvurunun diğer natüralist tavır ortaya koyan hümanizmlerden gerçekliğe, değer küresine ve insanlık dünyasının beklentilerine daha muvafık olduğu hatta daha reel gerekçelerle temellendirilebildiği görülür.

²⁴⁵ Schiller'de *hümanizma* her ne kadar gerçekliklerin büyük çoğunluğunun insanlar tarafından yaratılmışlığını savunan bir doktrin olarak tanımlansa da Hilmi Ziya Ülken'in *hümanizma* anlayışı daha çok insan varlığının ve değerlerinin bir bütün olarak ele alınması ve korunması düşüncesi ekseninde şekillenmektedir. Schiller'in hümanizma anlayışını Auguste Comte'un "İnsanlık Dini" yaklaşımındaki gibi insanı tanrısal bir konuma oturtmaya temayül eder görünmektedir. Ülken'de ise *hümanizma* daha ziyade özelde Anadolu'da ve genel olarak ise İslâm kültüründe tezahür ettiği üzere, yaratılmışların en değerlisi olarak insanın her türlü varlık serüvenine, gerçekliklerine ve haklarına hürmet ekseninde şekillenmektedir. Yunus Emre ve Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî gibi. Dolayısıyla hümaniter bir ahlâk veya hümaniter bir siyaset ya da hümaniter karakterlerin baskın olduğu bir dünya devleti dendiği zaman akla Hilmi Ziya'nın Anadolu kültüründeki karşılığıyla bir hümanizma düşüncesi gelmesi daha doğru görünmektedir.

²⁴⁶ William James, *Faydacılık*, çev. Tufan Göbekçin, Başak Matbaacılık, Ankara 2003, s. 127.

²⁴⁷ James, *Faydacılık*, s. 128.

Modern dönemde sosyal ve ahlâkî yaşamın yalnız ilahî takdirle değil insanî nedenlerle de açıklanması²⁴⁸ Fransız Aydınlanmasındaki tezahürüyle “dinin mutlakçılığı yerine aklın mutlakçılığını koyma” iddiasına dönüşmüştür. Dine ve geleneğe karşı bir tepki olarak açığa çıkan bu tavır alış²⁴⁹ Alman Aydınlanmasında nispeten hafifletilmiştir. Buna mukabil İskoç Aydınlanmasının ise daha farklı bir seyir izlediği görülmektedir. Bu anlayış, insan aklının yetkinliği konusuna şüphe ile yaklaşır ve akıl, tecrübe, duygu, gelenekle uzlaşmacı bir yapıyı tercih eder. Bu yapının yoğunlaştığı *ahlâk felsefesi, tarih ve ekonomi*²⁵⁰ alanları Ülken’in de sıklıkla göndermede bulunduğu bir sahayı teşkil eder. Yukarıda ifade edildiği üzere bu yaklaşım tarzları ve bu tavır alışlar aynı zamanda hümanizmi ve insan hakkında yapılan felsefeyi de belirler. İskoç aydınları Fransız aydınlarından farklı olarak insanı daha doğal bir tarzda ele almışlardır. Bu nedenle aşkın veya metafiziksel alana yer bırakmak amacıyla uzlaşmacı bir tutum sergilemişlerdir. İnsanın sınırlılıkları ve istekleri bağlamında ortaya konan uzlaşmacı tavrındaki gerekçelendirme, kanaatimizce Ülken’in felsefî fikriyatına ve hümaniterlik yaklaşımına uyumludur.

Ülken’in hümaniter ahlâk ve siyaset felsefesinin doğru bir şekilde anlaşılması için insan görüşünün detaylandırılması gerekir. Bu yüzden tüm antropolojik perspektiflerin insan hakkında ortaya koydukları değerlendirmeleriyle Ülken’in çıkarımı arasındaki farklılıklar ile ortak hususiyetlerin bilinmesi; onun, hâkimiyet görüşünde ahlâk ve siyaseti nasıl ilişkilendirdiği hakkında bize önemli referanslar sunacaktır. Diğer taraftan hümanizmin ahlâk ile arasında tek boyutlu bir ilişkisinin kurulamayacağını yukarıda verilen farklı hümanizm anlayışlarından çıkarımlamak mümkündür. Dolayısıyla hümanizm anlayışları kadar ahlâk anlayışlarında da farklılıkların olabileceği

²⁴⁸ Hasan Yücel Başdemir, “İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, *Liberal Düşünce*, Üç Aylık Dergi, “Aydınlanma”, Ed. Atilla Yayla, Yıl: 10, S. 37, ss. 27-44, Kış 2005, s. 27.

²⁴⁹ Başdemir, “İskoç Aydınlanması Etiği”, s. 27.

²⁵⁰ Başdemir, “İskoç Aydınlanması Etiği”, s. 28.

belirtilmelidir. Sözelimi liberal düşüncenin benimsediği hümanizm ve ahlâk anlayışı ile natüralizmin aynı hususlardaki perspektifi benzer karakterleri göstermeyebilir.

Ülken'in düşüncesinde ahlâkın ne olduğu insaniyet görüşü ile ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Bu yüzden mevcut çalışmamızı düşünürün "insan" ve "insaniyet" algısı üzerinden temellendirmeye girişeceğiz. Buna göre, ahlâkın tezahür eden bir hadise olarak kabul edilmesi,²⁵¹ insan eylemlerinin tezahür şekline bağlı olarak insan-değer ilişkisinin değerlendirilmesini gerekli kılar. Bu husus Ülken'in hümanizm-ahlâk görüşü için de aynı şekilde geçerlidir. İnsaniyet algımız ile ahlâk anlayışımız arasındaki bağı Türer bütünlüklü bir şekilde şöyle ifade eder:

Ahlâkın tezahür eden bir hadise olarak kabul edilmesi, onun beşerî bilinç içerisinde her daim anlaşılması gerektiğine; anlamaya dair çabaların sürekliliğine ve tüketilemez oluşuna işaret eder. Bu yüzden ahlâkın nasıl tezahür ettiği konusunda bilinçlerin her daim uyanık olması, anlama ufkunun her daim genişletilmesi, tazelenmesi gerekir. Bu noktada Pragmatistler ahlâki sorgulamanın esasen anlama ufkumuzla hareket ettiğini; anlamaya dair kuramlarımız ne kadar genişler ve test edilir ise ahlâki şuorumuz/duyarlılığımızın da o oranda gelişeceğini savunmuşlardır. Bu husus, ahlâkın ne olduğunun, esasen insanîliğin ne olduğu ile derinden ilişkisi olduğunu seslendirir. Çünkü ahlâk her daim insan olmağa dair bir bakış açısı tarafından belirlendiği ya da şekillendirildiği için insan olmak ile ahlâklı olmanın bir tür özdeş olabileceği söylenebilir.²⁵²

Türer'in yukarıdaki ifadeleri bize genel olarak *değerin* "var olmak"lığa, ahlâkın ise *insana* veya *insaniyete* göre belirlendiğini göstermektedir. Ülken'in savunduğu hümanizm görüşü ile ahlâk anlayışının evrensellik ya da kapsayıcılık özelliği gösterdiği açıktır. Hâsılı onun düşüncesinde insanı nasıl kabul ettiğimiz ahlâkı, ahlâkı nasıl kabul ettiğimiz ise insan anlayışımızı beslemektedir.

1.VIII.1. Hümanist Düşünce ve Devlet

Ülken'in ideal insanı tarif ederken "İhtirasları yenen, akıl âleminin nizamına uygun bir insanlık nizamı kuracaktır."²⁵³ tümcesi ahlâkı hürriyetin ilkesi olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. İdeal ahlâkî ilkeler ile siyasi nizamın kurulması ve ahlâkî fail olarak

²⁵¹ Türer, "(Pragmatist) Ahlâk Nedir?", s. 19.

²⁵² Türer, "(Pragmatist) Ahlâk Nedir?", s. 19.

²⁵³ Ülken, "Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye", s. 7.

fertlerin şuurulu beraberliklerinden teşekkül edecek bir dünya tasavvuru, Ülken'in en yüksek hayali olarak tebarüz etmektedir. Bu birliktelik farklılıkların değil, benzerliklerin ve ortak noktaların öncelendiği bir tür deontik kabule dayanır. Bu durum, farklılıkların benzerliklerle birlikte bir bütünü oluşturabileceği ve insancıl temellerin yaşatılabileceği bir dünyayı tesis edecektir. Ülken söz konusu teorisinde vurguladığı idealleri paylaşmakta yalnız değildir. Nitekim Touraine (1925-) birtakım kaidelerin gerçekleşmesi şartıyla ortak ve evrensel değerler ekseninde dünya insanlığının kümelenebileceğini düşünür. Touraine demokrasinin neliğini sorguladığı *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* isimli eserinde toplumsal yaşamın ahlâkî temelleri ve toplumsal insanın sonu meselesini hoşgörünün sınırları çerçevesinde, etkin deneyimin benzerliği formülü ile bir çözüme kavuşturmayı amaç edinir. Aynı şekilde yazar, insanın ulusçu tutumunun ve modernizmin getirdiği bunalımların hümaniter karakterde bir konfederal yapının teşekkülünü olumsuz yönde etkilediği görüşündedir.²⁵⁴ Yazar ayrıca söz konusu iki akımın (ulusçuluk-modernizm) demokrasinin çöküşüne de zemin hazırladığını düşünmektedir. O, çözüm olarak eğitimi, iletişimi ve demokrasiyi etkin hale getirmeyi önerir. Ona göre modernleşmenin tetiklediği parçalanmış dünyanın önüne ancak aydınların (veya eğitimcilerin) rehberliğinde bir *eyleyenler toplumu* tesis etmek suretiyle geçilebilecektir.²⁵⁵ Touraine'in eylem halinde bir sosyal düzen kurma düşüncesine sahip olduğu, eylem üzerinden ahlâkın siyaset ile ilişkisini farklı bir perspektifle tekrar sunduğu görülebilir.

Genel felsefesinde olduğu gibi ahlâk görüşünde de Platonculuğu ön plana çıkan Ülken, siyaset (devlet-toplum-insan) görüşünde daha çok Aristotelesçi bir eğilim ortaya koyar. Buna göre Aristoteles'in "zoon politikon" varlığı, ahlâkî olgunluğa ancak devlette, toplumda erişebilir. Ülken'in siyaset felsefesinde ahlâkî faili bilinçlendirmek ve ahlâkî

²⁵⁴ Bkz. Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2011, s. 186-278.

²⁵⁵ Bkz. Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, s. 378-385.

nizamı tesis etmek; topluma ahlâkî kaideleri kazandırmak – kurumları ve birimleriyle – ancak devlet eliyle yapılabilir. Aristoteles’te olduğu gibi Ülken’in düşüncesinde de devletin erekleri arasında, yurttaşları ahlâk bakımından bilinçlendirmek, biçimlendirmek ve olgunlaştırmak ilk sırada gelir. Bu çerçevede Ülken’in sadece hükümet anlayışı değil, genel siyasi görüşünde de hâkim olan ölçü, *insanlığa yarar* esasıdır. Hükümetler, siyasi ideoloji ve teoriler, toplulukların (bireyler teşekkülünün) ahlâkça düzelmesini ve iyiliğini başlıca amaç olmasını göz önünde bulunduruyorsa, doğrudur. Bunu yap(a)mayan ideoloji, hükümet ve siyasal görüşler de yanlış olmak durumundadır.

İnsanın iyi olduğu ve iyiye yöneldiği yaklaşımı, insanın temelde iyiliğe yatkın bir varlık olduğu, daha sonra çevresinin ve birtakım faktörlerin etkisinde kalarak şekillendiği; iyiliğe ve olması gereken erdem ve bilgeliğe meyyal olduğu; iyiliği teşvik edici bir ortam olmadığı takdirde söz konusu yeteneğinin gelişmeyebileceği ve dahası kendi yatkınlığına uygun olmayan yola gireceği görüşüne dayanmaktadır. Diğer taraftan insanın bilinçli özne olması ve var olan her şeyle ilişki içinde ve onlarla muhatap olması, insanı her varlık araştırmasında da odak haline getirmektedir. Tüm disiplinler bu nedenle temel mesele olarak insanı esas almaktadır. Söz gelimi “insan ilimleri”, “manevi ilimler”, “içtimai ilimler”, “tarih ilmi”, “normatif ilimler” ve daha birçok adlar altında toplanan bu ilimlerin son tahlilde müşterek mevzusu insan olmuştur.²⁵⁶ Bu çerçevede insan, toplum, ahlâk, siyaset, ruh ve beden ayrımlarının her birini tek bir merkezde bağlandığı Ülken düşüncesinde evrensel hümaniter devlete gidişin yolları önce kozmopolitan devlet kavramından geçmiştir.

Dünya vatandaşlığı anlamına gelen *kozmpolitan* kavramını Kinik Diyojen’in (M.Ö. 412-323) kullandığı bilinmektedir. Bu kavram, siyasi, beşerî, coğrafi, dini ve kültürel sınırların ayırdığı *insanlar* dünyasını tek çatı altında toplamayı ifade eder.

²⁵⁶ Draman, *Bir Toplum Felsefecisi Olarak Hilmi Ziya Ülken*, s. 157.

Antiphon'un (MÖ 480-411) evrensel hümaniter idealin kaynağı olarak bilinmesi,²⁵⁷ hümaniterlik düşüncesinin mahiyeti hakkında bazı fikirler verebilir. Bu fikirler kısaca insanların özde eşit olmaları, soylu-soylu olmayan ve zengin-fakir ayrımının yapılamayacağı, kadın ve erkeğin doğa önünde eşit olacağı şeklinde özetlenebilir. Bu fikirlerin İskender'i etkilediği ve dolayısıyla Helenizm düşüncesinin doğuşuna dolaylı etki ettiği belirtilmelidir. Benzer bir düşünceye sahip olan Ülken'in 'evrensel hümaniter bir dünya devleti kurma' hayali aynı ölçüde büyük ve bir o kadar da zor bir düşüştür. Söz konusu hayalin teorik olarak rasyonel temellere oturtulması kolay olsa da bu tutumun realist bir zeminde nasıl oluşturulacağını söylemek kolay olmayacaktır.

Dünya vatandaşlığı anlamında "kozmpolitan"lık düşüncesi, diğer taraftan Modern dönemde Hegel felsefesinde mevcuttur. Bu felsefede bütünlüklü insan veya toplum düşüncesi ön planda olduğu için devlet bireyden, toplum da devletten önceliklidir.²⁵⁸ İnsanlık dünyası sürekli bir diyalektik içinde varlığını sürdürürken; insana düşen, ferdî farklılıkları bir kenara bırakıp (farklılıklara rağmen) ortak ilkeler (insanî değerler) etrafında bütünlüklü bir yapı tesis etmektir. Evrensel hümaniter ilkeler etrafında dünya insanlarını birleştirmek noktasında Hegel ile benzer görüşlere sahip olsa da Ülken'in *kozmpolitizmi* savunduğu ileri sürülemez. Zira düşünür, *millî*lik düşüncesinden kopmayan bir evrenselliği savunduğu için yerelden kopmayan bir evren(sel)liği savunmaktadır. Bu noktada onun *millet şuuru* ifadesi toplumsal bilincin canlanışının tezahürü anlamında kullanılmaktadır. Nitekim o, "Zorbalıklara son verecek, millet olma şuurudur."²⁵⁹ ifadesiyle millîlik düşüncesine destek verirken "İnsanlık sofrasında yalnız milletlerin yeri varken, millet olmayı –tırnak içinde– *geri kalma* gibi gösteren

²⁵⁷ Bkz. Hasan Yücel Başdemir, "İnsan Üzerine Felsefe", s. 124-125. "Evrensel hümaniter dünya" görüşü, "eşitlik" düşüncesi, "Dinler arası diyalog" ve "dini çoğulculuk" gibi yaklaşım ve düşüncelerin de temelinde Antiphon'un söz konusu "*Kozmpolitan*"lık yaklaşımına dayandırılabilceğini düşünüyorum.

²⁵⁸ Bkz. Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, s. 84-85.

²⁵⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2017, s. IX, 3. Baskıya Önsöz içinde.

kozmpolitlik zehrinden kurtaracak yol değil midir?”²⁶⁰ sözleriyle kozmopolitanlık anlayışına karşı çıkmaktadır. Ülken’in dünya devleti düşüncesinde evrensel değerlerin bir ruhun var olduğu; bu yüzden ruhsal açıdan kusurlu ve salt mekanik nedensellikler üzerine kurulu siyasaları benimsemediği söylenebilir.

Ülken’in kozmpolitlik düşüncesine benzer bir yaklaşım sergileyen Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*’nde insanlığı integral çizgide buluşturma düşüncesinin yattığı görüşündedir. Nitekim Ülken’in kurmak istediği bütünlüklü dünya, cemiyet ve insanı ancak bu çizgi belirleyecektir. Bu çizgiyi “güzel tümellik”²⁶¹ olarak niteleyen Touraine, temel insan hakları ile yurttaşlık hakları çerçevesinde “varlığa duyulan özlemi”²⁶² yeni düzenin kurulması olarak kabul eder. Ontolojik bir çağrı olarak görülen söz konusu teorinin önündeki en büyük engel, modernliğin içine düştüğü bunalımlardır.²⁶³ Modernliğin kurtarıcı gücünün, modernlik başarıya ulaştıkça tükendiğini²⁶⁴ iddia eden Touraine, modernliğin tehdit oluşunu şöyle ifade eder:

Aydınlığa çağrı, dünya, karanlık ve cehalete, yalnızlık ve tutsaklığa boğulmuşken etkileyiciydi. Gece gündüz ışıl ışıl yanıp sönen ışıkların tüketiciyi tavladığı ya da ona devletin propagandasını dayattığı bir büyük kentte o çağrının hala kurtarıcı olduğu söylenebilir mi?²⁶⁵

Touraine’in yukarıdaki yaklaşımının temelinde, modernliğin buhranlarının nedeni olarak onun sermaye sahiplerinin bireysel ve pragmatik tatminsizliklerini görmesi yatmaktadır. Bu bağlamda Touraine ve Ülken’in pragmaya ve toplumsal iktisadi yapıya aynı perspektifle yaklaşmadıkları açıktır. Touraine, “Aşırı hızlı müdahale becerisine sahip tek aktörler olan malî aktörler oyunun efendileridir.”²⁶⁶ diyerek modernizmin iktisadî gücüne, kitle iletişim sermayesine ve medya patronluğuna dikkat çekerek, söz konusu güçlerin aşılmasının zorluğunu ima etmiştir. Ülken ise insanın ekonomik faaliyet

²⁶⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2017, s. IX, 3. Baskıya Önsöz içinde.

²⁶¹ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 93.

²⁶² Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 89.

²⁶³ Bkz. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 109-122.

²⁶⁴ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s.123.

²⁶⁵ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 123.

²⁶⁶ Alain Touraine, *Krizden Sonra*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, s. 102.

alanını mertebeli toplumun miyarı ve şartı olarak görmektedir. Organizasyon kurucu olan insanın esas vasfının da zaten burada tebellür ettiğini düşünmektedir. Bu düşünceler, her iki düşünürün toplumu ve bireyi inşa etme noktasında umutlu olduklarını gösterir. Nitekim Touraine, toplumu yeniden inşa etmek için üç yol bulunduğunu, ancak bu yolların zor olduğunu belirtir. Bu zorlukların ilki *karşıtın bilincidir* ve edinilmesi en kolay bilinçtir. Çünkü katı bir tutuculukla reddiyeye veya bir tahakküme dönüşebilir. İkincisi *benlik bilincidir*. Bu bilinç, mağlup edilecek bilincin edinilmesinden daha güç olan bir bilinçtir. Zira aktör artık toplumsal olanla değil evrensel olanla, yani çıkarlarla değil haklarla kendisini tanımlar. Üçüncüsü; geriye kalan, herkesçe kabul edilen ama mevcut taraflarca birbirine karşıt biçimde yorumlanan mücadele *kozunu* tanımlamaktır. Toplum sonrası yeni dönemde *kozun* tanımlanması ayrı bir güçlük olarak zikredilmektedir.²⁶⁷

Ülken'in düşüncesinde toplumun yeniden inşasında en önemli etken, hakikatin bütünlüklü yapısının korunması hususudur. Bu husus, yukarıda ifade edilen integral (bütünlüklü) insan modeliyle de tutarlılık sergilemektedir. Bütünlüklü bir toplum ve dünya devleti düşüncesinin aynı perspektif içinde yer alması, Ülken'in fikirsel iç tutarlılığını ve kararlılığını ortaya koymaktadır. Söz konusu perspektif esasen varlıkların birliğini veya bütünlüğünü savunmanın bir gereğidir. Zira bütünlük, öncelikle bir ortak ahlâkî alanın kabulünü gerektirir. Ahlâk meselelerinin alanı ise salt teorik düşünce sahasında kalmayan, fiil sahasında kendini gösteren bir gerçeklik alanıdır. Ahlâkın gerçekliği, anlaşıldığı üzere, sadece fiili münasebetler neticesinde, *şuur* ve *değer* ile ilişkili olarak hakkında bir kanaat veya yargının oluşabildiği reel alandır.

Her zaman yeni ve değişen durumlarda kendisini ortaya koyan; iyi ve kötü arasındaki basit bir seçim olmaktan ziyade gerilimli bir çatışmayı ifade eden *ahlâk*;²⁶⁸ hem toplumların ve bireylerin kriz hallerini, hem de söz konusu *krizlerin* çözüm ihtiyacı

²⁶⁷ Bkz. Touraine, *Krizden Sonra*, s. 96-97.

²⁶⁸ Türer, "(Pragmatist) Ahlâk Nedir?", s. 22.

olan *ritimleri* içinde barındırmaktadır. Kriz ve ritim olgusunun birlikte ifade edilmeleri, ahlâkın siyaset ile eşgüdüm içinde yürüyen bir olgu olduğuna işaret eder. İyinin peşinde bir ahlâk, erdemin peşinde bir adalet ve adaletin peşinde bir siyaset denkleminde tezahür eden hususa *Hâkimiyet* veya *kudret* denmektedir. Bu yaklaşım ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkiyi ortaya koyması açısından da önemlidir.

1.IX. Ülken’in İnsan Anlayışı Bağlamında Ahlâk ve Siyaset İlişkisi

Ayrımları her dönemde tartışmalı olsa da ahlâk ve siyaset kadim dünyadan Modern döneme kadar her devirde birbiri ile “insan” üzerinden ilişkilendirilmiştir. Geleneksel dünyada siyasetin modern dünyadan daha fazla belirleyici olduğu bilinmektedir.²⁶⁹ Ahlâk ve siyasetin merkezinde yer alan hususiyetler ise çok sayıda çeşitlilik ve değişiklik göstermektedir. Kadim dünyanın ufkunda temel gaye hakikate vasıl olmak idi. Modern dünyada ise farklılıklar göstererek çoğalan kaygılar insanın ufkunu çoğunlukla bireysel çıkarlara yönlendirerek ahlâk ve siyaseti bir tür meşrulaştırma vasıtası haline getirmiştir. Kültür, gelenek ve inanç yönüyle zamanın “kadim” ucuna; mevcut ve idealler yönüyle de zamanın “modern” ucuna bağlıdır. İki uç arasında bir denge oluşturma çabası içinde bir siyaset ve ahlâk ilişkisini kurmaya çalışan Ülken, söz konusu ilişkiyi *Hâkimiyet* adlı eserindeki insan anlayışı üzerinden kurmaya çalışmaktadır.

Ülken’in *Hâkimiyet* adlı eserinde inşa ettiği ahlâk ve siyaset ilişkisi Kadîm İslâm Siyaset Düşüncesinin ilkelerine hem tasnif hem de gaye açısından uygun bir görünüm arz etmektedir. Nazariyatın (theoria) amelî (pratik/eylem) sahayı hazırlama veya insanın pratik tecrübelerini disipline kavuşturmak ve tasarımılamak gibi bir gayesinin olduğu düşüncesi Ülken’in teorisinde de bir tavır olarak görülmektedir. Amelî ilim içinde tasnif edilen ahlâk ve siyaset, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın yanı sıra sonraki düşünürler tarafından da aynı şekilde kabul edilmiş; söz konusu iki disiplinin birbirlerinden kesin

²⁶⁹ Hallac-ı Mansur, *Cehennem Acı Çektiğimiz Yer Değil Acı Çektiğimizi Kimsenin Bilmediği Yerdir*, haz. Mesut Topal, Destek Yayınları, 11. Baskı, İstanbul 2020, s. 51.

hatlarla ayrılmalarının mümkün olmadığı görülmüştür. Bu çerçevede Fârâbî'nin felsefesi için yapılan değerlendirmelerin benzerini, Ülken'in çalışmaları için de kullanmak mümkündür. Bahsi edilen değerlendirme; Fârâbî'nin felsefesinde psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı siyasetten ayırmanın mümkün olmadığı; filozof hakkında kesin bir sonuca ulaşmak için onun felsefesinin bir bütün olarak ele alınması gerektiği şeklindedir.²⁷⁰ Sadece Fârâbî değil Kindî'de de benzer bir tutum mevcuttur.²⁷¹ Geçen değerlendirmedeki ifadeleri sadece filozofun ismini değiştirerek kuracak olursak Ülken için de aynı değerlendirmelerin rahatlıkla yapılabilir olduğunu görebiliriz. Bununla birlikte filozofun tüm çalışmalarında insanın odakta olduğunu, gayenin mutluluk olduğunu, yolun ahlâk olduğunu, siyasetin ise metot olarak kullanıldığını ifade edebiliriz. İnsanın merkeze alınması, insanîyetçi ilkeler bütününde temel bir gaye olarak onun saadete ulaşmasının hedeflendiğini göstermektedir. Ülken'in ahlâk ve siyasete dair bütün teorilerinde böyle bir münasebetin kurulması ile ilgili çabası belirgin bir biçimde görülmektedir.

Genel olarak insanın mahiyetinin, aklî yetkinliğinin, erdemli davranışlarının, siyasetinin birbiriyle iç içe olduğu ve aralarında yakın bir ilişki bulunduğu kabul edilmektedir. Bu nedenle insanın her türlü toplumsal etkinliği ve davranışlarının ancak erdemli bir yönetimle sağlıklı olabileceği²⁷² ileri sürülmüştür. Bu düşünceleri savunan Fârâbî'nin felsefesinde ana çatıyı oluşturan metafizik, ahlâk ve siyasetin Ülken'in felsefesinde de merkezde olduğu görülür. Bu benzerlik, bir özdeşim kurma çabasından ziyade, mezkûr hususiyetlerde ortak bir fikriyatın bulunduğunu gösterir. Yetkin bir “iyi” talebinin ahlâk alanına göndermede bulunduğu kadar, iyinin teşekkülü ile “kötü veya fena” karşısında hâkim kılınması, bir otoriteyi gerektirdiğinden, bu durum doğal olarak

²⁷⁰ Mehmet S. Aydın, “Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, Ebû Nasr El-Fârâbî, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, ss. 13-34, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 13.

²⁷¹ Bkz. Müfit Selim Saruhan, “Ahlâk ve Erdemin İnşası”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, C. I., ss. 329-359, Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 330.

²⁷² Hakan Coşar, “İslâm Ahlâk ve Düşüncesi ve Filozof Ahlâkçılar”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol, Bilay Yayınları, Ankara 2019, s. 52.

siyasetle ilişki içerisinde.²⁷³ Özellikle ahlâkın temel erdemi olan adalet, mezkûr durumun en güzel örneğini oluşturur. Bireyde ölçülülük olarak tezahür eden adalet, siyasi otorite ve devlet yapısında hukuksal bir güveni ve teminatı ifade eder. Adaletin tesis ve tazmini sağlandığında bireyde haz veya mutluluk, sosyal toplumda ise güven ve kuvvet vuku bulur. Bu son hale kudret denmektedir.²⁷⁴ Adaletin bir tezahürü olan kudret, ahlâk ile siyaset arasında ayrılmaz bir ilişkinin var olduğunu göstermektedir. Nitekim bu ilişkinin varlığını eleştirenlere karşı Ülken, şunları söylemektedir:²⁷⁵

Ahlâksız siyaset vatan için değildir, insanlık için değildir. Hatta bir sınıfın ve bir zümrenin hukuku için değildir. O yalnız koltuk hırsını doydurmak içindir. Ve bir zorbaya baş eğdirmek için, bir gaffiller sürüsünü bir zalime kul etmek içindir. Fakat siyaset ahlâk yalnız çocuklar içindir. Dünyadan elini çeken bunaklar içindir. Biz doğru olmayı ne yapalım, doğruluğu yetiştirmedikten sonra! Biz iyi olmayı ne yapalım, iyiliği kuvvetle fiile koymadıktan sonra! Biz nasihat eden, vaaz eden, kuru sözlerle hiçbir neticeye varmayan ahlâkı değil; fakat telkin eden, güçlü olan ve insanlara içinde mutlu olacakları yeni bir cemiyet veren ahlâkı istiyoruz.²⁷⁶

Fert ve toplumun disiplini ve istikbali için zarurî olan ahlâk ve siyaset, insanlığın mutluluğu ve özgürlüğü için de önemlidir. Böylesi bir mutluluğun bilgelikle ilişki içerisinde olduğu fark edilmelidir. Nitekim sosyal iyi, çatışma (kriz), duyarlılık (ritim), iş organizasyonu, iş birliği, ahlâkî idealler gibi kabiliyetlerin bilinç ve bilgiyi gerektirdiği, bu yapıya ulaşmak için de eğitimin elzem olduğu belirtilmelidir. Nitekim Türer, bu hususu şöyle ifade eder:

Bir toplumun sosyal iyileri elde etme kabiliyeti, ahlâkî ideallerin pragmatik olarak karar verildiği standartlara bağlıdır. Bu standartların oluşturulması, çoğu kez toplumun ahlâkî ve sosyal çatışmalara duyarlı olmasına ve toplumun sosyal ve ahlâkî çatışmaları çözmedeki maharetlerine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, bir toplumun kaçınılmaz zorluklar ve çatışmalarla karşılaştığında paylaşılan iş birliği tecrübesini nasıl koruyabileceği ve nasıl genişletebileceği hususuna bağlıdır. Bu ise, eğitimin en yüce ahlâkî ödev olmasına işaret eder.²⁷⁷

²⁷³ Bkz. Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm, İlimlerin Sayımı*, s. 43.

²⁷⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 24.

²⁷⁵ Ülken bu görüşü kimlerin seslendirdiğini isim olarak belirtmez. Bununla genel bir söylenti veya kanaati dile getirdiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki: “Eskiler demişler ki, siyaset ahlâk ile olmaz. İmanla ve doğru sözle iktidar mevkiine varılamaz; muzaffer ol da nasıl olursan ol! Gayene ulaş da istersen alçaklık et! Maksadın büyük olsun; geçtiğin yolun, kullandığın âletin ne ehemmiyeti var! Yarın iyilik yapabilmek için gerekirse bugün kötülük yap. Fakat eskiler yanılmışlardır. Adaletle asla zulümle varılamaz. İyiliğe giden yol kötülükten geçmeyecektir.” Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 99.

²⁷⁶ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 99.

²⁷⁷ Türer, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, s. 30.

Yukarıdaki metin aynı zamanda ahlâkın epistemik temellere dayandırılması gerektiği düşüncesini seslendirir. Değer ifadeleri olarak toplumda sıklıkla değerlendirme ve değerlendirme yapmak için kullanılan “iyi” ve “kötü”nün neliği ve ölçütleri de ancak temellendirilmiş bir eğitim ile topluma kazandırılabilir. Ferdin düşüncesinde *iyi-kötü* kavramlarıyla yer alan değer ifadelerinin, siyasal otoritenin kurumsal teşekkülünde *adalet* ve *zulüm* kavramlarıyla karşılık bulduğu açıktır. Fertlerin olduğu kadar devletlerin de bir ahlâkının olduğunu gösteren bu husus, ahlâkın siyaset ile münasebetinin ancak epistemik bir metotla ve şuur bilinci ile kurulabileceğini ortaya koyar. Bu anlamda ahlâkın varlık ve değer arasında basit bir seçim olmaktan ziyade gerilimli bir çatışmayı ifade ettiği, her zaman yeni ve değişen durumlarda kendisini ortaya koyduğu özellikle belirtilmelidir.²⁷⁸ Bu açıdan ahlâk, insan deneyiminin hayat ırmağına gömülü olan, bilimlerin de bu ırmağa katılmak suretiyle anlaşılabilir bir alanı temsil eder.²⁷⁹ Nitekim pragmatistler için ahlâk, deneyimlerimizde ortaya çıkan; davranışta tezahür eden bir olgudur. Bu husus ahlâkın olmuş bitmiş bir hadise olmayıp, olmakta olan ya da sürekli gerçekleşen bir hadise olduğu anlamına da gelir.²⁸⁰ Ahlâkı insan olma sürecini yaşarken karşılaştığımız bir hadise olarak kabul eden pragmatistlerin görüşü, gerçekten ahlâkî olan ile hem bireysel hem de toplumsal hayatımızda karşılaştığımız gerçeğini ifade eder.²⁸¹ Bu durum, odağında insanın bulunduğu ahlâk ve siyasetin zorunlu olarak münasebette bulduklarını ima eder.

Ahlâkı toplumsal yaşamın bir gereği; insana verilen hür irade ile iyiyi seçebilmesinin sistem ve yöntemi olarak tanıtan John Dewey (1859-1952), “iyi yaşama sanatının” günlük deneyimlerimizde oluştuğunu²⁸² ve pratik edimlerin çok yönlü etkilere sahip olduğunu söyler. İnsanın edimlerinde bir yönüyle fert ve topluma, diğer yönüyle

²⁷⁸ Tüerer, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, s. 22.

²⁷⁹ Celal Tüerer, “Modernliğin Yöntem Tiranlığı”, *EskiYeni*, ss. 5-20, S. 17, Bahar 2010, s. 8.

²⁸⁰ Tüerer, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, s. 19.

²⁸¹ Tüerer, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, s. 24.

²⁸² Tüerer, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, s. 18.

ahlâk ve siyasete bakan bir görünüşün olması, aynı zamanda insanlığın maslahatını gözeten bir yapısının olduğunu izhar eder. Maslahat, antinomilere ve dikotomilere çözüm arayışının temel nedeni veya referansı olarak tebellür eder. İnsan felsefesinin pratik iki unsuru olan ahlâka ve siyasete dair fütüristik bir felsefî perspektife sahip olan Ülken, toplumsal maslahat ve insaniyet için her edimin pratikteki tezahürlerini önceler. Bu durum, natüralistlerin pozitivist bir düşünceyle savundukları türden bir tavır alış değildir. Yani pratiğin teoriyi öncelediği ve onu içerdiği şeklindeki kaba bir pozitivist-naturalist düşünceyi seslendirmez. Aksine her teorinin pratikte mutlaka bir anlama sahip olduğunu ima eder. Bu anlamda pratiğe yansımayan bir teorinin değerinden bahsedilemez. Bu yüzden Ülken'in pragmatist bir ahlâk savunusu yapmadığı, ahlâkı pratikleriyle birlikte değerlendirmenin doğruluğuna inandığı görülür. Buna ilaveten insanı fert olarak her şeyin ölçüsü haline getiren mutlak liberal düşünceye uzak olduğu ve insanlığın faydasını umduğu politik bir teoriyi temellendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Ahlâk ve siyaset konusunu çok çeşitli parametreler üzerinden işleyen Ülken, esas sorun alanlarından birisi olarak gördüğü dikotomileri de aynı ilişki zemininde tartışmaya açar. Platoncu devlet anlayışını esas aldığını daha önce ifade ettiğimiz düşünür söz konusu meselelerin temel sorun alanlarından olan dikotomileri yine Platoncu diyade (ikili) yaklaşımına göre çözmeye çalışır. Hürriyet-eşitlik, hürriyet-adalet, adalet-eşitlik, otorite-hürriyet ve yasa-hürriyet gibi dikotomiler en başta gelen mevzulardır. “Hürriyet gerçekleşince eşitlik kayboluyor, eşitlik gerçekleşince hürriyet kayboluyor.”²⁸³ diyen Ülken, ideologların ve yeni demokrasilerin bu iki zıt durumdan birine yöneldiklerini ya hürriyeti ya da eşitliği; ya demokrasiyi ya tahakkümü tercih etiklerini belirtir.²⁸⁴

Siyaset nedir? Siyaset, kamu otoritesinin sınırlarını ve sınırlılıklarını belirleyici bir mekanizma olarak, tarihsel koşulların neticesinde ve devlet erkinin tek başına çözmede

²⁸³ Ülken, *Siyasi Partiler ve Sosyalizm*, s. 90.

²⁸⁴ Ülken, *Siyasi Partiler*, s. 90; Ülken, *Hâkimiyet*, s. 24, 36; Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 301-306.

yetersiz kaldığı paradoksların ve dikotomilerin çözüm ihtiyacına binaen tezahür etmiş bir olgudur. Söz konusu sorunların sayısal bir çoğunlukta oldukları bilinmekle birlikte, daha ziyade *otorite-özgürlük* paradoksu ve *otorite-ahlâk* paradoksu şeklinde tebellür eder. Bu noktada otorite ile hürriyet arasındaki dengeyi devletin kendi başına tesis edememesi söz konusu *beklentinin* adresi olarak “siyaset” mekanizmasının önemini gözler önüne serer. Nitekim Kadim metinler, özellikle Platon’un *Devlet*’i ve Aristoteles’in *Politikası* – ki bu iki isim en çok referans edilenlerin başında gelir – paradoksu daha çok otorite ve ahlâk arasında görür. Çağdaş dönem siyaset metinlerinde ise –bilhassa Rönesans ve sonrasında– paradoks otorite ve özgürlük arasında görülür. Ülken, *Hâkimiyet*’de ortaya koyduğu tavrıyla adeta her iki dönemin de paradokslarını bir bütün olarak ele alır. Diyadolojik tavır alışı Ülken’in ahlâk-siyaset ilişkisini kurduğu düşünce zemininin ayrıcalıklı durumunu gösterir. Paradoks olarak ifade edilen durumlara Ülken dikotomiler çerçevesinde yer verir. *Adalet-eşitlik* dikotomisi, *ahlâk-hürriyet* dikotomisi bunlardandır.

Dikotomilere Platoncu diyadelerle çözüm arayan Ülken’in yaklaşımında Arşimet noktasını, *insaniyet* ve buna bağlı olarak evrensel temel hak ve hürriyetler ile mertebeler devletinin oluşturduğu görülmektedir. Paradoksları ortadan kaldırmak için özgürlükler lehine ortaya çıkan siyaset, otorite ile özgürlük arasında dengeyi sağlayacağı bir altın oran veya merkez nokta bulmaya çalışır. Özgürlük ve sorumluluk ilkelerinin birbiri ile mutlak bir karşıtlık içinde olduğu, birinin gerçekleşmesi halinde diğersinin varlığının mümkün olamayacağı, bu iki kavramın (veya yaklaşımın) eskiden beri *siyasî* ve *ahlâkî insanı* anlayabilmek için karşılıklı savaştıkları söylenebilir. Hatta Ülken, özgürlük fikriyle başlayan demokrasi idealinin de mevcut problem karşısında içsel bir çıkmaza düştüğünü ileri sürer.²⁸⁵ Liberaller ile demokratların karşıt görüşlerinin söz konusu meselenin çözümüne katkı sunmadığını belirten Ülken, çözümün ancak kendisinin bulduğu mertebeler devletinde saklı olduğunu ileri sürer. Ahlâk ve değerlerin ilkelerine göre

²⁸⁵ Ülken, *İnsanî Vatanserverlik*, s. 301.

belirlenmiş ve insanıyeti önceleyen böyle bir oluşum hem müeyyideler ihsas edecek hem hürriyeti muhafaza edecektir.

Ahlâk ve siyaset ilişkisinin iki ayrı sorunu içinde barındırdığı bilinmektedir. Bunlardan birincisi, kamu otoritesinin bir ahlâk siyaseti geliştirip geliştirmeyeceği ile ilgili iken, ikinci sorun kamu otoritesinin yetki ve sorumluluklarının aşılmasıyla ilgilidir.²⁸⁶ Ülken'e göre söz konusu iki disiplinin ilişkisinde temel erdemler, asgari ilkeler olarak alınmaktadır. Ahlâkın siyaseti disipline etmesi, siyasetin de ahlâka teminat (güvence) vermesi, toplum ile otorite münasebetlerinin sıhhati için gereklidir. Söz gelimi ahlâkî hayatın temeli olan özgüven, gönüllülük, yardımseverlik, adalet, bilgelik, cesaret, şecaat vb. erdemlerin güce göre değil, adalete ve temel insanî hak ve hürriyetlere göre (İslâmî terminolojide Makasidü'ş Şeria ya da Zarûriyyât-ı Hamse olarak da ifade edilir) işlenmesi beklenmektedir. Güç ile ahlâk arasındaki makasın açılmaması veya maksimum düzeyde dengelenmesi arzu edilmektedir. Zira fiillerini erdemlerin beslemediği birey ile gücünü ahlâktan almayan devlet arasında, ahlâkî düşkünlüğe nedenler bulma noktasında pek bir fark görülmemektedir. Toplumda her bireyi etkileyen erdemler var olmak zorunda olduğu gibi, herkes için bağlayıcı olacak basit ahlâkî ilkelerin yöneticiler veya otorite (devlet) için de gerekli ve hatta zaruri olması gerekir. Yukarıda geçtiği üzere Fârâbî (ö. 339/950), siyaset ahlâkının ilkeleri hususunda, *el Medînetü'-Fâzıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* isimli eserlerinde birtakım hasletlerin gerekliliğine işaret etmektedir. Bilhassa "er-Reîsü'l-Evvel/İlk Başkan" dediği ideal devlet başkanında aradığı on iki erdem,²⁸⁷ hem ferdin ve toplumun sahip olması gereken ahlâkî değerleri ifade eder, hem de devletin tüzel kişiliğinde ve unsurlarında (resmî kurumlar) bulunması gereken vasıfları seslendirir.

²⁸⁶Hasan Yücel Başdemir, "Ahlâk ve Siyaset", s. 33.

²⁸⁷ Bkz. Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla* Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990. 87-90.; Fârâbî'nin devlet reisinde aradığı 12 vasıf şöyledir: "Fiziksel tamlık ve uyum, yüksek anlama kabiliyeti, güçlü hafıza (unutkan veya bunak olmaması), uyanık ve zeki olması, güçlü hitabet, öğretme ve öğrenmeyi sevmesi, mide ve nefis şehvetine düşkün olmaması, doğruluğu sevmesi, vakar sahibi olması, adaleti ve ehlini sevmesi, mutedil bir tutum sergilemesi (ifrat ve tefritten uzak olması), kararlı-azimli ve cesur olması."

Yine hicrî altıncı yılın önde gelen düşünürlerinden Şeyzerî (ö. 589/1193 [?])²⁸⁸ de yöneticide bulunması gereken on dört nitelik sayar²⁸⁹ ve yönetimin aslî öğeleri²⁹⁰ arasında tam bir uyumun sağlanmasını yöneticinin söz konusu niteliklere sahip olmasına bağlar. O, toplumda bir arada yaşamak durumunda olan iyi ve kötü insanlara adaletle ve iyilikle muamele edilmesi gerektiğini ve toplumsal nizamın korunmasında yükümlülüğü devlet reisinde gördüğü belirtilmelidir. Bu itibarla otoritenin başında müslîh bir şahsiyetin olması, öncelikli tutulmuştur.²⁹¹ Yöneticide ve otoritede en asgarî şartlarda bile olsa ahlâkın temel prensiplerinin bulunması, siyaset-ahlâk ilişkisinin tazammununda zorunluluk olarak görülmektedir.

Müslüman filozofların ahlâkî bir siyasî yapının teşekkülü için önemine dikkat çektiği faziletlere²⁹² (vasıflar) Ülken'in *Aşk Ahlâkı* ve *Hâkimiyet* isimli yapıtlarında da sıklıkla rastlanılmaktadır. Söz konusu vasıfların işlendiği iki eser, Ülken'in tam (kâmil) bir adalet düşüncesini ve buna bağlı olarak bir ahlâkî yapı talebini ifade etmektedir. Mezkûr iki eser, Ülken'in düşüncesinde ahlâk ve siyaset disiplinlerinin ilişki zeminini ortaya koyar. Platon'un "mükemmel bir devlette aradığımız dört erdem"²⁹³ dediği "bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet" ilkelerinin yanına, beşinci ilke olarak Thomas

²⁸⁸ Cengiz Kallek, "Şeyzerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, ss. 107-109, İstanbul 2010.

²⁸⁹ Bkz. Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî, *Yöneticinin Nitelikleri*, çev. Osman Arapçukuru, İlke Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 59-112. İki haslet ilave etmesi farkıyla neredeyse tamamen Fârâbî'den alıntılanmanın yapıldığı intibamı veren 14 niteliği şöyle sayar Şeyzerî: "Adaletli olmak, akıllı olmak, cesur olmak, cömert olmak, yumuşak huylu olmak, sözü yerine getirmek, doğru sözlü olmak, şefkatli olmak, sabırlı olmak, affedici olmak, aceleci olmamak, öfke anında yumuşak davranmak, namuslu ve vakarlı olmak".

²⁹⁰ Bkz. Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî, *Yöneticinin Nitelikleri*, 33-47. Şeyzerî, yönetimin aslî öğeleri olarak şunları sayar: "Yönetenler, yönetilenler (halk), güç ve otorite, maliye, savunma araçları".

²⁹¹ Ahlâk, devlet başkanının koruyucusu olarak değerlendirilmektedir. Onu zulüm yapmaktan engelleyip, bilgiye yönlendirdiği; halkı zorluk ve sıkıntıya sokmaktan sakındırdığı ve şefkat ve merhametle muamelede bulunmayı sağladığı kabul edilmektedir.

²⁹² Bkz. Ebu Necib Sühreverdî, *Nehcu's-sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk Yönetenlerin Yönetimi*, çev. Nahifi Mehmet Efendi, İlgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2015, 49. Sühreverdî de Fârâbî ve Şeyzerî'de olduğu gibi, maddelemeye sayısal fark olmakla birlikte, aynı değerleri zikreder: "Adaletli olmak, akıllı olmak, cesur olmak, cömert olmak, yumuşak huylu olmak, vefalı olmak, doğru olmak, şefkat ve merhamet sahibi olmak, sabırlı olmak, affedici olmak, şükredici olmak, yavaş hareket edici olmak, bilgili olmak, namuslu olmak, vakar sahibi olmak".

²⁹³ Platon, *Devlet*, 427d-432a-b. çev. Cenk Saraçoğlu-Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005, 297.

Hobbes ile “merhamet”²⁹⁴ ilkesini de eklemek suretiyle beş temel erdemın çatısı altında bütün değerleri tasnif etmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu erdemlerin Ülken tarafından da (elbette kendi zaviyesinden) benimsendiği görülmektedir.

Hatırlanacağı üzere İlk Çağ ve Orta Çağ’da erdemler, siyaset ve ahlâkın ilişki zeminini oluşturmuştur. Sokrates sonrasında, özellikle Platon ve Aristoteles’ten sonra filozofların ahlâkı ve siyaseti erdemler zemininde ilişkilendirmesi bir gelenek olmuştur. İslâm filozoflarından çağdaş Batı filozoflarına kadar, bu hususta benzerliklerin ve hatta etkilenmelerin olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu ilişki zemininde belli bir gayeye ve hedefe matuf olarak siyasetin de birtakım ölçülere veya kriterlere göre işleminin gerekliliği seslendirilmektedir. En üst amaç olarak insanıyeti ve insanın (insanlığın) mutluluğunu esas gaye olarak kabul edildiği düşünüldüğünde, siyaset de söz konusu gayeye ulaştırması beklenen bir pratik çözümler sahası olarak anılmaktadır. Biri *diyalektik* diğeri *burhanî* olmak üzere iki kategoride değerlendirilen çağdaş siyaset felsefesinin her iki tarzının ilke ve görüşleri değerlendirildiğinde, Ülken’in siyaset görüşünün her iki çağdaş tavrı da barındırdığı anlaşılmaktadır.

Ülken’in *Hâkimiyyet* teorisindeki siyaset anlayışının yukarıdaki ilke ve beklentileri tersine çevirmiş olduğu söylenebilir. Böylelikle anlayış bireylerin otoriteden beklentilerinin artmasına, sivil toplumun organizasyon kabiliyetini kaybetmesine, bireylerin tek başlarına ayakta kalma ve bir şeyler başarma konusundaki güvenlerinin yok

²⁹⁴Thomas Hobbes, *Leviathan* isimli eserinin “Bir Devletin Nedenleri, Doğuşu ve Tanımlanması Üzerine” başlıklı 17. Bölümünde, güvenliğin doğal *hukukla* sağlanamayacağını belirtir. Ona göre, “çünkü *adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet* ve özet olarak, *bize* ne yapılmasını *istiyorsak* başkalarına *da* onu *yapmak* gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, ölç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, (bu yasalara uyulmak istendiğinde ve güvenlik içinde uyulması mümkün olduğunda) kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir.” Açıkta ki Hobbes burada merhamet, tevazu, adalet, hakkaniyet gibi kavramların ancak mutlak bir egemenin varlığı ile meydana gelen *Leviathan*’ın kılıcının korkusu altında, kavramların içini egemenin doldurması ile anlamlı olacağına vurgu yapar. Bknz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2007, s. 127.

olmasına neden olmuştur.²⁹⁵ Oysa Ülken, insanın en mümeyyiz vasfının organizasyon kurabilme becerisi olduğunu ifade ederek, toplumu ve devleti bir sosyal organizasyon olarak kabul eder. Bireylerin bu becerilerinin farkındalığına dikkat çekmeye çalışarak toplumu ve bireyi optimize eder. Bütün sorumlulukların devlete yüklenerek bireylerin özgürlüklerinin sınırlandırıldığı veya oldukça daraltıldığı negatif siyaset görüşü ile Ülken'in bireye sorumluluklarıyla bir şahsiyet bilinci kazandırmaya çalışan siyaset görüşü örtüşmemektedir. Zira Ülken'e göre ahlâk, değer ve erdemlerin alanı hürriyetin varlığına bağlıdır. Hürriyetin kaldırılması veya kaldırıldığı intibamı verecek derecede kısıtlanması (daraltılması), hürriyet-hâkimiyet arasında dikotomik bir açmaza dönüşecektir. Oysa siyasette ve ahlâkta gaye, çözümler üretmektir. Ayrıca bireylerin ve toplumun her şeyden el etek çekerek tüm yükümlülüğü (ve de yükü) salt devlet erkine vermesi doğru değildir. Sorunların tek bir tüzel kişiliğin (devlet) eli ile hallolmasını beklemek aklen muhal bir hal olduğundan pratikte karşılığı yoktur. Yine *değer* ve *ahlâk*²⁹⁶ birey ve toplum ile siyaset zemininde kurdukları münasebet şekilleri de keza araç-amaç ilişkisi bağlamında incelenmektedir. Her iki sahanın benzer, ortak ve farklı yanları bulunmaktadır. Farklılıklarla birlikte esas mevzumuz olan münasebet şekilleri hakkında yeterli verilere ulaşabilmek ve sağlıklı neticeler elde edebilmek için öncelikle ahlâk, siyaset ve değer hususlarının müstakil tanımlamalarının ve içeriklerinin bilinmesi

²⁹⁵ Başdemir, "Ahlâk ve Siyaset", 50.

²⁹⁶ Celal Türer "*Değer*" ve "*Ahlâk*"ı Hilmi Ziya Ülken'in her iki hususa ilişkin görüşleri ışığında şöyle tanımlar: "Değerler alanı, genellikle bir ilmin konusu değil felsefi bir problem olarak karşımıza çıkar. O hem pratiği hem teoriyi içine alan bir değerlendirmeyi seslendirir. Ülken her şeyden önce bir varlığın tespitine ve onun sezgisine dayandığını ifade eder. Ahlâkı ise, 'gerçek olan ile yetinmeyip, 'gerçek üstüne' yönelmesi olarak tezahür eden bir hususiyet olarak tanımlar. Buna göre ahlâk, ideal düzen ya da nihâi gaye arayışları olarak da tanımlanabilir". Bkz. Celal Türer, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 43-45. Ayrıca; buradan hareketle Ülken'in hem teori hem pratik saha ile ilgili olan bir felsefi tutum sergilediğini, onun *Hâkimiyet* teorisinin de bu yönüyle ahlâktan çok değerler alanıyla ilgili olduğunu, siyaset düşüncesinin de aynı kavram ile ilişkilendirilerek bütünlüğün sağlanmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Ülken'in, ayrıca değerler alanını aşan, gerçeküstüne açılan bir fikrî serencamı seslendirdiğini ve varlığın açılışları ifadesiyle de bu serencamı insicamlı bir bütünlük içinde ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Bu açıdan, Ülken'in politik teorisinde tek bir yönün var olduğunu ileri sürmenin, eldeki ölçüler açısından, doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

gerekmektedir. Söz konusu üç sahayı insanîyet ekseninde ilişkilendireceğimizden, konu başlıklarını hümanist çağrışımlarıyla birlikte ele almakta fayda mülâhaza etmekteyiz.

Ahlâk ve siyaset ilişkisinde en sık karşılaşılan hususlardan olan dikotomik problemleri Ülken şöyle sıralar: Adalet, eşitlik, kardeşlik, hürriyet. Ülken sosyalizmin, bu dört hususu eşit derecede değerli gördüğünü ve sosyalizmin bu konuda dinlere dayandığını, ahlâkî tesanüt teşkilatları kurarak insanî şahsiyetin hürlüğü prensibine daima sadık kaldığını ileri sürer. Ülken cebrî baskıyı ve zorlama hareketi reddettiğini ileri sürdüğü sosyalizm için şöyle der: “İçtimaî adalet gayesine ancak öğretim ve eğitimle halkı yetiştirmekle, içtimaî reformlarla, muhtelif içtimaî zümrelerin teşkilatından faydalanmakla ve onlara uymak suretiyle ulaşılacağına kanidir.”²⁹⁷ Her siyasî partinin muhakkak bir ideolojisinin bulunduğu; neredeyse bütün ideolojilerin temel referanslarının *Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi* olduğu, bu durumun hürriyet ve eşitlik ilkeleri üzerinden tesis edildiği görülür. Ancak Ülken, hürriyet gerçekleşince eşitliğin, eşitlik gerçekleşince de hürriyetin kaybolduğunu ileri sürer. Bu yüzden ideologların bir kısmı yalnız insan hürlüğüne önem verirler, eşitliği de onun yardımıyla sonradan gerçekleştirme yolunu ararlar. Bunları demokrasi çağırını açanlar olarak tavsif eden Ülken, hürriyetin ancak eşitlik tesis edildiği zaman aranabileceğini ileri sürer. Aslında ona göre böylesi bir düşünceye sahip olanlar her türlü baskıya rağmen sosyalizm çağırını açanlardır.²⁹⁸

Tüm bu ideolojik söylemlere rağmen söz konusu dikotomilerin bir çözüme kavuşturulamadığı söylenebilir. Fakat bu problemin çözümü ancak dönemin ruhuna uygun biçimde yeni bir yaşama biçimi teklif eden demokrasi sayesinde mümkün olabilir. Ülken’e göre “Demokrasi kıldan ince, kılıçtan keskin yolun üzerinde dengeyi bulmaktır.” Görüldüğü gibi bu bağlamda Ülken’in, iyi yaşamı inşa etmede çağdaş siyaset teorilerinin

²⁹⁷ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 93.

²⁹⁸ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 90, 91.

aksine demokrasi vasıtasıyla ahlâk-siyaset arasında organik bir bağ oluşturmayı amaçladığı söylenebilir. Bu nedenle onun insan anlayışı ile paralel ahlâkî görüşleri de hâkimiyet düşüncesi çerçevesinde, ahlâk-siyaset arasında yeniden kurmaya çalıştığı ilişkinin anlaşılmasına önemli katkı sunacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

HÜMANİTER AHLÂK VE HÜMANİTER SİYASET

“Her nerede canlı zihinler mevcutsa, orada aslî görünümleri içinde iyi ve kötünün yargısı ile yükümlülüğün bulunduğu ahlâkî bir dünya vardır.”²⁹⁹

Celal Türer

2.I. Ahlâkın Neliği

Ülken'e göre insan “her şeyden önce ve en mühim vasfıyla ahlâkî varlıktır. Ahlâkî varlık demek ferdin fiilleriyle kamulaşması; parçanın kişilik halinde bütüne açılması” demektir.³⁰⁰ Bu kavrayış Ülken'in ahlâkî, fiillerimize ait değerlerin karşılıklı toplamı olarak ele aldığını göstermektedir.³⁰¹ Nitekim ahlâk, insanın varlıklarla münasebeti neticesinde ortaya koyduğu tutum veya tavır olarak tanımlanmakta ve söz konusu tavır neticesinde ortaya çıkan eylem ve duruşa herhangi bir anlamın yüklenmesi değer olarak ifade edilmektedir. Ahlâk felsefesi de bir bakıma ortaya çıkan ahlâk eyleminin bir yasaya dönüşüp dönüşmeyeceğine ilişkin incelemeyi konu edinmektedir. Nitekim Ülken de teoriden pratiğe tüm esasları, ilkeleri, kriter ve mertebeleriyle birlikte bir bütün olarak ahlâkî anlamaya çalışmaktadır.³⁰² Söz gelimi insanın edimleri ve alışkanlıkları bağlamında konu edindiği ahlâk yargıları, daha çok sosyal ilişkilerde tezahür eden, kültürlerle göre ölçüsü değişebilen ama olgu veya öz olarak varlığı devam eden yapılar olarak karşımızda durmaktadır. Sözü edilen yapılar ise insanlararası ilişkilerde ortaya çıkan, *olumlu* ve *olumsuz* nitelemelere tabi tutulan karakteristik eğilimlerdir. Bu hususta

²⁹⁹ Türer, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, s. 18.

³⁰⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 36.

³⁰¹ Hilmî Ziya Ülken, *Ahlâk*, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2016, s. 21.

³⁰² Ülken ‘ahlâk’ tanımını yaparken bu tanımları farazî olarak niteleyişini, ahlâkın da her değer alanı gibi kendisine has bir tekniğinin olması gerektiği düşüncesine ve ahlâk alanının şimdi ve hâlihazır bakımından özerk ve gayri şahsî bir bilinç tarafından incelenen bir konusunun olduğu gerekçesine dayandırır. Buradan üç sonuç çıkarır: a-Ahlâkî değerlerin *özerk* oluşu ki, buna göre ahlâkî değerler metafizik ve fizik gerçeklere indirgenemezler. b-Kenilerine göre bir *gerçeklik* alanlarının oluşu ki, buna göre de apriori olarak kurulamazlar; pozitif olmaları lazımdır. c-Ahlâkî gerçeğin gayri şahsî ve tarafsız bir bilinç tarafından işlenmesidir ki, bu da “şimdi” açısından kavramak ve açıklamaktır. Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 21.

aç gözlülük (tamahkârlık), bencillik, zulüm, haksızlık, gasp, hırsızlık, tembellik, yalancılık, israf, sarhoşluk, sefihlik vb. hasletler olumsuz nitelikler olarak sayılmakta; bunun karşısında bulunan kanaat, toplumsallık, adalet, eşitlik, emek vermek, çaba, kazanç, dürüstlük, ölçülülük, bilinçlilik ve farkındalık gibi hasletler ise *olumlu ahlâkın değer nitelikleri* olarak zikredilmektedir.

Zikri geçen tüm bu hususiyetler bağlamında ahlâk ile değer arasındaki ayrımı ortaya koyan Ülken, bir şey ne kadar olgusal bir karşılığa dayanıyorsa o kadar değer karakteri kazandığını ortaya koymaktadır. Ona göre soyut kavramların ise değerden ziyade hakikati söz konusudur. Bu bakımdan Ülken'e göre ahlâkî hayat yaşanmış varlık olarak değeri gösterirken kavram olarak hakikate işaret etmektedir.³⁰³ Söz konusu bu yaklaşım, Ülken'in, ahlâk alanını bir değer alanı olarak değil, varlıkla alakalı bir alan olarak gördüğünü göstermektedir. Bu anlamda Ülken'in kaygısının, ahlâkî alanın süjenin keyfi icraatlarının kontrolüne girmesi olduğu ileri sürülmektedir. Çünkü ona göre varlık alanından kopan değer alanında süjenin üstünlüğü söz konusudur ve bundan imtina etmenin yolu ahlâk sahasını sırf insanın bilme ve düşünme alanı olarak görmekten ziyade temelde inanma yetisiyle kavranılan manevi bir alanla irtibatlandırmaktan geçmektedir. Fakat Ülken'in söz konusu alanla ilgili yaklaşımlarına baktığımızda “ahlâk” ve “değer”i çoğunlukla iç içe kullandığını söyleyebiliriz. Buna göre Ülken'in daha kapsayıcı ve üst bir bakışla, bir diğer ifadeyle daha evrensel bir bakış açısıyla meseleye yaklaştığı ileri sürülebilir. Varlık anlayışının bir yansıması olan söz konusu yaklaşımla o, varlığı en kuşatıcı ve üst kavramı olarak “insanlık”ı görmekte ve insanlar arası münasebetleri bu aşkın referans ile temellendirmektedir. Bu temellendirmeden hareketle Ülken, değeri “kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan şey” olarak tanımlayarak değeri en genelde ihtiyaç ile ilişkilendirmektedir.³⁰⁴

³⁰³ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 2016, s. 200.

³⁰⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 205, 217.

Ahlâk ve değer ilişkisiyle ilgili olarak Tüerer'in yukarıda geçen ifadelerini de insan doğasına göndermede bulunan bir işaret olarak okumak mümkündür. Esasen Ülken'in hümanizm anlayışı ile ahlâk-siyaset ilişkilerini belirleyen bir yönü olarak insan doğası, insanın mutluluk talebi ile açığa çıkmaktadır. Ahlâk-siyaset ilişkisi başlığında ele alındığı gibi, ahlâkın ve siyasetin amacının insana daha iyi bir yaşam ve mutluluk kazandırmak olduğu, söz konusu kazanımların ise erdemler vasıtasıyla gerçekleştirilebileceğine inanıldığı açıktır. Esasen her iki disiplinin temel gayelerinin Montaigne'nin şu ifadelerinde de karşılık bulmaktadır: “Bizim işimiz kitap doldurmak değil, ahlâkımızı oluşturmak; savaşmak ülke kazanmak değil, yaşayışımıza dirlik düzenlik getirmektir. En büyük, en onurlu eserimiz doğru dürüst yaşamaktır.”³⁰⁵ Metinden de çıkarılabileceği üzere insanın temel arzusu olan haz veya mutluluk ahlâk ilkelerine bağlanmakta; ahlâk ise mertebeler ahlinde gelişme göstermektedir. Söz konusu mertebelere göre ahlâkın ve tanımlanması gerektiğini ortaya koyan Ülken, mertebelere yaslandığını ileri sürdüğü hâkimiyetin temelini de yine mertebeler ahlâkı olduğuna işaret etmektedir. Buna göre ahlâkın mertebelenmesinin ne olduğu, bunun nasıl yapıldığı ve mertebeler ahlâkının neyi ifade ettiği belirtilmek durumundadır.

2.II. Ahlâkın Mertebelenmesi ve Mertebeler Ahlâkı

Ahlâkın hem topluma hem ferde bakan yönünün olması, onun aynı zamanda hürriyet ve mesuliyete boyutuna da gönderme yapmaktadır. Nitekim müeyyideler ve irade de söz konusu hürriyet ve mesuliyete göre şekil almaktadır. Esasen hâkimiyet ile tahakküm meselesi de söz konusu sorumluluğa göre belirlemektedir. Ülken bunu şöyle belirtmektedir: “Ahlâki yükümlülüğün kaybolması insanı büsbütün kudretin eline düşürüyor. Bu hâkimiyet değil tahakkümdür.”³⁰⁶ Ülken'in ahlâk ile hâkimiyet arasındaki

³⁰⁵ Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahatin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, 30. Basım, İstanbul 1999, s. 43.

³⁰⁶ Ülken, “Kudret I”, *Yeni Sabah Gazetesi*, 12 Temmuz 1954.

organik ilişkiyi tespiti dolayısıyla ahlâkın da mertebelenmesi hususunun iyi anlaşılması zorunlu olmaktadır.

Teori ve pratik arasındaki uyumsuzluklarına rağmen ahlâkî hükümlerin ve değerler küresinin “ahlâkî model”³⁰⁷ vermek üzere rol aldıklarını ve bazılarının rollerini bu güne kadar sürdürdüklerini belirten Ülken, muhtelif ruhî ve sosyal şartlara göre ahlâk kaidelerinin türlü şekillerde kullanıldığını ileri sürmektedir. Bu nedenle de Ülken, mezkûr ahlâk kaidelerinin pratikte çeşitli manzaralar aldığını ortaya koymaktadır. Prensipde aynı olan kaidelerin, pratikte şartlara bağlı olarak türlü tarzlarda kullanılmak zorunda kaldığını bildiren düşünür; ahlâk tiplerinin hangi şartlardan doğmuş olduklarının anlaşılması halinde aynı prensibin o şartlar içinde ne olduğunun da görülebileceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle Ülken; sosyal şartlara, ruhî şartlara ve fikir sistemlerine göre ahlâk tiplerinin ne gibi hususiyetler gösterdiğini incelemenin mümkün olduğunu düşünmektedir.³⁰⁸ Bu düşünceyle yola koyulan filozof, bunun için önceden bu şartlarla ahlâk tipleri arasındaki ilişkilere değinmeye, ‘hiç değilse nasıl tetkik edilmesi lazım geldiği’ne işaret etmeye çalışmakta ve bu hususta şu beş yöntemi önermektedir:³⁰⁹

1-Bir ahlâkçı ile cemiyetinin ilişkisi araştırılmalıdır. Fakat bunun, ‘âdetler ilmi’ ile karıştırılmamasına dikkat edilmelidir.

2-Aynı sosyal tipe mensup olan iki ahlâkçı birbiri ile karşılaştırılmalıdır.

3-Bir cemiyetin aynı devrine mensup zıt veya karşıt ahlâkçılar karşılaştırılmalıdır.

4-Muhtelif cemiyetler veya ayrı sosyal tipler içerisinde birbirinin aynı olan ahlâkçılar karşılaştırılmalıdır.

5-Bir de ahlâkçıları devirlerinin değer düzeni içinde görmeye çalışmalıdır.

³⁰⁷ Ülken, *Ahlâk*, s. 297.

³⁰⁸ Ülken, *Ahlâk*, s. 297.

³⁰⁹ Ülken, *Ahlâk*, s. 298-299.

Yukarıdaki önerilerden sonra Ülken mevcut ahlâk tiplerinin ve ahlâk olarak ifade edilen davranışların tipoloji şemasını çizmektedir. Bizim esas olarak incelemek istediğimiz husus “Mertebeler ahlâkı” olduğu için, filozofun diğer ahlâk tiplerine dair görüşlerini detaylandırmaktan kaçındık. Bununla birlikte, onun mertebeler ahlâkına yaklaşımındaki fark/lar/ı görmemizi sağlayacak bir mukayese imkânı vermesi için, onun ahlâk tipolojileri hakkında özet ve toparlayıcı bilgiyi vermemizin de faydalı olacağını düşünmekteyiz. Söz gelimi Ülken, *Aşk Ahlâkı*’nda dokuz ahlâk tipi şeklinde ele aldığı konuyu³¹⁰ ayrıca *Ahlâk* isimli eserinde detaylıca incelemektedir.³¹¹ Burada Ülken, başlıca yedi ana esas ve her birinin de alt ilkeleri olmak üzere ahlâk tipolojilerini tasnif ederken, ilk iki tasnifinde ortak ilke olarak “mertebeler ahlâkı”na yer vermektedir. Mertebeler ahlâkının öncelendiğini veya daha fazla önemsendiğini ima eden bu yaklaşımda Ülken ahlâkı şöyle kategorize etmektedir:

A-Ahlâkî hareketteki kat’ilik bakımından ahlâk zümrelerini a)Sıkı ahlâklar (Disiplin ahlâkı) ve b)Müsamahalı ahlâklar olmak üzere iki kategoriye ayırabileceğimizi gösteren Ülken, esasen söz konusu iki özelliğin diğer tüm ahlâk kategorilerinde özellik olarak bulunduğunu belirtmektedir. Sonra, mevcut kategoriyi üç ahlâk tipi halinde tasnif eden Ülken, söz konusu üç ahlâk tipini şöyle vermektedir:³¹²

a.1.Pietisme, non conformisme veya İslâm tarikatlarında Nakşîlik gibi son derece kaideci olan ahlâk görüşleri birinci zümre olarak (Sıkı ahlâklar) sayılmaktadır.

a.2.Höşgörü ahlâkı: Ahlâkî kaidelerin beşeri zaaflarda ne derece tatbik sahası bulabileceğini idrâk eden ve bu kaideleri tatbik girdiği zaman insanî hakikati daima göz

³¹⁰ Ülken’in mezkûr eserinde belirtilen dokuz ahlâk tipi sırasıyla şöyle verilmektedir: Haz ahlâkı, Mutluluk ahlâkı, Çıkar ahlâkı, Direnme ahlâkı, His ahlâkı, Rasyonel (Akılcı) Ahlâk, Vicdan ve yükümlülük ahlâkı, Cemiyet ahlâkı, Kişilik ahlâkı. Bkz. *Aşk Ahlâkı*, ss. 274-279.

³¹¹ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, ss. 299-302.

³¹² Ülken, *Ahlâk*, s. 300.

önünde tutan ahlâk tipidir. Ülken buna Katolik kilisesindeki *confession*'u, Ortodoksluk'taki *humiliation*'ı ve İslâm'daki *tövbe*'yi örnek olarak vermektedir.

a.3.Meratip ahlâkı (*Morale hierarchique*): Bu ise bütün ezoterik toplumlarda rastlanabilen bir ahlâk tipi olarak tanıtılmaktadır. Ülken daha önce *Aşk Ahlâkı*'nda teklif etmiş olduğu pratik hikmeti bu tipe yakın bir misal olarak verebileceğimizi ifade etmektedir.

B-Ülken burada ise ahlâkları, kabul veya teklif etmiş oldukları ideallerin yayılma tiplerine göre tasnif etmektedir. Sınırlı bir zümreden toplumun geneline yayılmasına göre a)aristokratik ve b)demokratik olarak iki özelliğinin de bulunduğu belirtilen söz konusu ahlâk tipi şu dört madde halinde tasnif edilmektedir.³¹³

b.1.Örnek veya kahraman ahlâkı: Her devirde çeşitli sosyal ideallere göre değişen örneklerinin görüldüğü bu ahlâk tipinin kahramanları şöyle özetlenmektedir: İlk Çağ'da *hakîm*, Orta Çağ'da *velî* veya *şehit*, Rönesans'ta *özgür insan*, monarşilerde *namuslu insan*, modern devirde *vatandaş*, her devirde *watansever*, muhtelif çağların intikal zamanlarında *dünya hemşehrisi*, bunlar kendi devirlerinin örnek veya kahraman ahlâkını temsil etmektedirler.

b.2.Aydın ahlâkı: Ahlâkın bir kültür ve terbiye (eğitim) işi olduğunu kabul eden ahlâk tipidir.

b.3.Evrensel kaide ahlâkı: Ahlâkı tamamıyla demokratik bir hale getirmek isteyen, herhangi bir istisna, kaide veya ayırım gözetmeyen ahlâk tipidir.

b.4.Meratip ahlâkı: *İnsanî vatanperverlik* de denebilen ahlâk, ahlâk kaidesinin insanlar arasında yayılabilmesini bütün dereceleriyle göz önüne alır. Tümelleşme dercesine de işaret eden ahlâk hem objektiflik hem de sübjektiflik açısından bir skala

³¹³ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 300-302.

ahlâkı olarak da değerlendirilmektedir. Konu “Mertebeler Ahlâkı” balığıyla teferruatlı bir şekilde incelenmektedir.

*C-Muhtevalarına göre ahlâklar olarak kategorize edilen bu tasnifte Ülken sırasıyla; 1-Mistik ahlâklar, 2-Rasyonel ahlâklar, 3-His ahlâkları, 4-İrade ahlâkları olmak üzere dört alt kategori zikretmektedir.³¹⁴ Mistik ahlâkta Hristiyanlıktaki ve diğer beşerî dinlerdeki inziva ile İslâm tasavvufundaki uzlet ahlâklarını örnek veren Ülken; Rasyonel ahlâklara ise akıl temeline dayanan (*rational*) Antik Yunan filozoflarının ortaya koyduğu ahlâkı örnek göstermektedir. Bu ahlâk dinî temele dayanan Orta Çağ ahlâkının zıddı olarak ifade edilmektedir. His ahlâklarını ise psikolojik muhtevalarında (içeriklerinde) teessürî (duygusal) hayatı ağırlık merkezi olarak alan ahlâk tipleridir. Bu, genellikle rasyonalist metoda karşı ahlâkta ampirizmi esas alanlar arasında görülen bir ahlâk tipidir. İrade ahlâkları ise, ahlâkın esasını iradede yahut aksiyonda (*action*) gören ahlâk tipi olup, genellikle zihincilere ve hisçilere karşı cephe alanların ahlâk şekli olarak ifade edilmektedir. Pragmatistlerin de kısmen sahip oldukları bir ahlâk tipi olarak bu tarz ahlâklarda, etikte netice olan değer hükümlerine veya muharrık bir kuvvet ve muhteva olan hisse ikinci derecede önem verilmektedir.*

Ülken’in ahlâkı kategorize ettiği bir başka husus ise dünya görüşleridir.

*D-Dünya görüşlerine göre ahlâk tiplerini Ülken özetle 1.Stoacı ahlâk, 2.Epiküryen (*Epucurien*) ahlâk ve 3.İdealist ahlâk olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.³¹⁵ Zahid ahlâkıyla da birleşen Stoacı menfi ahlâkın esası nefsi yenmek, kendine hâkim olmak ve arzuları öldürmek olarak zikredilmektedir. İç âleminin gerçekliği dışında neredeyse kendi bedensel (fiziksel) varlığı da dâhil olmak üzere dışta olan her şeyin inkârına varan bir ahlâk tipidir. Bütün hazların ve elemelerin mideyle (gıdayla) başladığı ve peşinden mutlak bir elemin gelmesinin kaçınılmaz olduğu ahlâk anlayışına göre,*

³¹⁴ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 302-304.

³¹⁵ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 305-306.

ahlâkın esası haz ve elemelerden doymuş olmak ve onlara yukarıdan bakacak hale gelmektir. Böylece haz ve elemelerin sonsuzcasına birbirlerini kovalamalarının önüne de geçilmiş olacaktır. İdealist ahlâk tanımlamasında ise Ülken, felsefedeki *idealizm* kavramından tamamen farklı bir anlamın kast edildiğini belirterek konuyu şöyle özetlemektedir: “İdealist ahlâk, biri aşağı diğeri yukarı olmak üzere daima iki âlemi kabul ettiği ve ahlâklılığı birincisinden ikincisine doğru inkişafa götürdüğü için, buna düalist ahlâk da denebilir.”³¹⁶ Burada Ülken hem dünyayı ve ahireti, hem klasik dinî ahlâklar ile Platon’un ve sosyalizmin ahlâklarını hem de Kant’ın deontik ahlâkını bir bütün olarak kendi içinde barındıran düalist ahlâkı örnek vermektedir. Söz konusu ahlâkın zahidane bir öğretiye sahip olan Stoacı ahlâktan farkını ise zikri geçen ahlâk anlayışında birbirine zıt iki âlem ve ahlâk görüşü hâkim olmasına rağmen, idealist ahlâkta birinin diğersinin aleyhine olmak üzere bir tutum ortaya koymadığını, bilakis her ikisinin de uyumlu bir birliktelik içinde bulunduğunu ortaya koyarak göstermektedir.

*E-Ahlâk tiplerini ideale verilen anlam bakımından nevilere ayıran Ülken, burada üç alt tip sayar:*³¹⁷

e.1.Vasıtacı ahlâk: Burada kısaca ve açık bir ifadeyle, ahlâkın araçsallaştırılması kast edilmektedir. Ahlâkın din için, siyaset için, toplum için, iktisat için veya herhangi bir başka değer veya amaç için ahlâkın vasıta olarak kullanılması kast edilmektedir.

e.2.Gayeci ahlâk: Burada ise yukarıdaki yaklaşımdan farklı olarak ahlâk bir başka neden için araçsallaştırılmamakta; doğrudan doğruya kendisi bir gaye veya amaç olarak ortaya konmaktadır. Bu ahlâk tipi de iki kısma ayrılır; birincisi, ahlâklılığın bütün değerler düzeninin zirvesini teşkil ettiği, yani ahlâkî hareketin diğers bütün hareketlerin gayesi olmasıdır. Platoncu ahlâk görüşlerinin de tasnif edilebileceği bu kategoriye *moralisme*, hatta *pan-moralisme* de denebilir. İkincisi de ahlâkın veya ahlâkî hareketin

³¹⁶ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 306.

³¹⁷ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 306-307.

kendi kendisinin gayesi olmasıdır. Kantçı ahlâk görüşlerini de bu tasnifte zikretmek mümkündür.

e.3.Müstakil ahlâk: Zamanımızın değerler çokluğuna veya değerler farklılaşmasına uygun düşen bu ahlâk tipi, ahlâkî idealin de bağımsız bir sahasının olduğunu kabul eden bir görüştür. Her biri ayrı ayrı aksiyolojik birer değerler küresine sahip olan ahlâk tiplerini bedîî, hukukî veya dinî diye ayırmanın mümkün olmadığı; ahlâkın mutlak olduğu görüşüne dayanan bir ahlâk tipidir.

Bir diğer kategori de failin eylemlerine göre ahlâkın tasnif edilmesi şeklindedir.

F-Ahlâkî failin teessürî davranışlarına göre tasnife tabi tutulan ahlâk görüşünü Ülken, a)optimist (iyimser), b)pessimist (kötümser) ve c)progressist (terrakici) ve iradeci olmak üzere üç ahlâk tipi olarak incelemektedir.³¹⁸

f.1.İyimser ahlâk: Platoncu ve Leibnizci ahlâk sistemlerinden aşına olduğumuz bu ahlâk tipinin genel yaklaşımı, ahlâkî idealin gerçekleşeceği ve yüksek iyiliğin (es-saadeti'l-kusva/uzma) varlığa hâkim olacağı ya da olduğu görüşüdür. Her türlü ıstırapın, acının, yokluğun, ölümün, felaketlerin ve yoksullukların nihaî (*ultime*) gayede iyiliğin gerçekleşmesi için zorunlu vesileler olduğu şeklinde adeta paradoksal veya Polyannacı³¹⁹ bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilmektedir.

f.2.Kötümser ahlâk: Tabiatıta, yaratılıştta ve esasta var olanın ve de gerçek olanın kötülük olduğu şeklindeki anlayış, her şeyin mutlaka eleme ve acıya dönüşmeye mahkûm olduğu görüşü üzerine kuruludur. Din Felsefesi'nin esas meselelerinden olan teodise

³¹⁸ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 308-310.

³¹⁹Polyannacılık: Adı, Eleanor H. Porter'ın 1913 tarihli Pollyanna romanından türetilmiş ve her durumda mutlu olacak bir şeyler bulmaya çalışan "mutluluk oyunu" oynayan bir kızı anlatıyor. Roman, en ünlüsü 1920 ve 1960'da olmak üzere birçok kez filme uyarlanmıştır. 1969'da Boucher ve Osgood tarafından ruh bilimsel kaynakta "Polyanna" adının erken kullanımı, Polyanna varsayımını iletişimde olumsuz kelimelerden daha sık ve farklı bir şekilde olumlu sözcükler kullanma eğilimi olarak tanımladı. Bu eğilimin deneysel kanıtı, büyük metin yapısının hesaplamalı çözümlemeleri ile sağlanmıştır. Polyanna ilkesi, 1978'de Margaret Matlin ve David Stang tarafından Polyanna kök örneği kullanılarak, insanların geçmişte düşünürken sahip oldukları olumlu ön yargıyı betimleyen ruh bilimsel bir ilke olarak tanımlandı.

(Tanrısal adalet) ve kötülük meselesinde de kötülüğün varlığının temellendirilmeye çalışılarak, aslında iyiliğin veya haz ve huzurun var olmadığı savunulduğu tutum bu ahlâk anlayışına örnek olarak gösterilebilmektedir. Buddha, Schopenhauer, E. Von Hartman, Kierkegaard, Heidegger ve özellikle de Karl Jaspers gibi düşünürlerin kötülüğü temellendirecek metafizik çalışma ve çabaları bu ahlâk tipinin savunulmasında rol almıştır.

f.3.Terakkici (*progressiste*) ve iradeci ahlâk tipi: Özetle insanın gerçeğe daima intibak etmediğini, gerçeğin daima insanî ideale elverişli olmadığını kabul etmekle beraber, insan iradesinin yaratıcı kuvvetine de güven duyan bir ahlâk tipi olarak ifade edilmektedir.

Son olarak Ülken, failin tabiat ile münasebetine göre de ahlâkı kategorilere ayırır.

*G-Ahlâkî failin tabiat karşısındaki zihni davranışına göre tasnif ettiği ahlâk tiplerini a)fatalist (kaderci), b)ütöplast (hayalci) ve c)determinist (nedenselci) iradeci ahlâk tipleri olmak zere üç tasnifle irdelemektedir. Ülken müstakil bir ahlâk alanı çalışması olan (bir bakıma ahlâk felsefesi kaynak eseri olarak hazırlanan) *Ahlâk* isimli yapıtını da bu son kategori ile nihayete erdirmektedir.³²⁰*

g.1.İnsanın yaratıcı, yönlendirici etkilerini ve özelliklerini neredeyse tamamen inkâr eden bu fatalist ahlâk her ne kadar “Kelâm” ve “Felsefe” disiplinlerinin meselesi olarak ele alınmaya devam etse de felsefî bir görüş ortaya koymaktan ziyade bir ahlâkî tavır ortaya koymaktadır. Bunun için fatalizmi (kaderiyeyi) tamamen bir ahlâk meselesi olarak ele almanın daha uygun düşeceğine dair Ülken’in güçlü bir yaklaşımı söz konusudur. Bir teşebbüs değil, âleme ve oluşa karşı bir hüküm olarak tezahür eden bu ahlâk tipinin örneklerine İslâm’da Cebriye’de rastlanmaktadır. Jansenizm ve Calvinizm doktrinleri de Cebriye’nin (kaderiyenin) Hristiyanlıktaki müfrit muadilleri olarak

³²⁰ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 311-313.

zikredilebilir. Albert Camus'nün ileri sürdüğü Sisifos³²¹ mantığı da kaderci ve pessimist anlayışın ifrat derecesinde bir savunusu olarak düşünülebilir.

g.2.Ütopist (hayalci) ahlâk tipi: Özellikle de Planton'un idealarından örneğini aldığı düşünülen yaklaşıma göre, insan iradesinin, gerçek üstünde ve gerçekle ilgisiz başka bir âlem yaratabileceğine, bu ikinci âleme inanmak ve onda yaşamak için gerçeği hesaba katmaya gerek olmadığına kani olan ahlâk tipidir. Birinci derecesi fatalist olan ahlâk anlayışı, söz konusu sorun aşılmadığı taktirde ütopist ahlâk anlayışı ile devam etmektedir. Esasen bu iki husus, insanın bir arayış ve kurtuluş, yol buluş arzusunun birer tezahürleri olarak anlaşılabilir.

g.3.Determinist iradeci ahlâk: Yukarıda yaptığımız değerlendirmeyi güçlü kılan bu ahlâk tipi, insanın nedenlere bağlı olarak etkilendiğini ve yine nedenlere tesir ederek etkileyebildiğini ortaya koyan; insanın irade ve zekâsının gerçeğe nüfuz edebileceğine, onun kanunlarını ve ilişkilerini anlamak suretiyle akımın tesir edebileceğine inanan ahlâk tipidir. Bu ahlâk tipinin daha rasyonel ve realist bir hüviyetinin olduğu açıktır.

Buraya kadar ifade edilen ahlâk tiplerini ve ahlâk kategorilerini serimlemedeki amacımız, esas konu olan “Mertebeler ahlâkı”nı anlamaya yol bulmaktır. Söz konusu serimleme Ülken'in mezkûr ahlâkı nasıl temellendirdiğini ve neden böyle bir isim ve tasnife lüzum gördüğünü anlamamız için gereklidir. Zira Ülken mertebeleri; “Mertebeler Ahlâkı, Mertebeler Devleti, Mertebeler Toplumu” şeklinde üç genel başlık altında tasnif eder. Mertebelere yaslanan bir siyaset teorisi olarak *Hâkimiyet*'i ve Ülken'in tasavvurunu anlayabilmek için “mertebeler” konusunu anlamak şarttır. Siyaset başlığında incelenecek olan “Mertebeler Toplumu” ve “Mertebeler Devleti” konularını anlamaya bir zemin de oluşturması açısından; siyaset ile ilgili mevzuları mezkûr iki başlığa havale ederek “Mertebeler Ahlâkını” kendi akışı içinde (yani Ahlâk konularının akışı içinde) ele

³²¹ Bzk. Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul 1997.

almanın daha doğru olacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda “mertebeler ahlâkî”nın ne olduğu, hâkimiyet teorisiyle nasıl ilişkilendirildiği gelen başlıkta incelenmektedir.

2.II.1. Mertebeler Ahlâkî

“Mertebeler ahlâkî” bir “ahlâkî mertebeler” teorisidir.³²² Her toplum içinde sırf ilmî, iktisadî ve askerî bakımlardan sınıflar ve mertebeler bulunduğu gibi, ötekilerinde olduğu üzere dıştan görülmeyen, ancak ince bir görüşten de saklanmasına asla imkân olmayan bir ahlâkî mertebeler düzeni vardır. Bu mertebeler bazen toplumların fiilî düzeni ile birleşik, bazen onunla ilgisizdir. Kuvvetli bir şuur ve eğitim esasına bağlı olan bir birleşme neticesindedir ki, ancak bir ülkede aydın ve idareci zümrenin ahlâkî ve fiilî dayanışma kazanmasına, kitle üzerinde etkili olmasına, kitleye şuur vermesine, onu elinden tutarak götürmek istediği noktaya kadar kendisine rehberlik etmesine imkân bulunmaktadır.³²³

Bütün ezoterik teşkilatlarda rastlanabilen bir ahlâk tipi olarak da ifade edilen “mertebeler ahlâkî”, en kat’î ve musamahasızından en hoş görenine ve genişine kadar derecelere ayrılmaktadır. İnsanları manevî derecelerine göre karşılayan ve aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça haricî yükümlülükleri azaltan bu ahlâk tipinde; insanların şahsiyetlilik terbiyesiyle olgunlaşmaları oranında derunî yükümlülüğünün de büyüdüğü kabul edilmektedir. Ülken bunun için şöyle der: “Bizim evvelce *Aşk Ahlâkî*’nda teklif etmiş olduğumuz pratik hikmeti bu tipe yakın bir misal diye zikredebiliriz.”³²⁴ Çünkü Ülken’e göre, mertebeler ahlâkî, ahlâk kaidesinin insanlar arasında yayılabilme imkânını bütün dereceleriyle göz önüne alır. Başka deyişle o bu yayılma işinde bir taraftan bu kaidelerin tümelleşme derecesine, diğer taraftan onu kabul eden süjenin kudretine ait

³²² Ülken, *Aşk Ahlâkî*, 2010, s. 25.

³²³ Ülken, *Aşk Ahlâkî*, 2010, s. 25-26.

³²⁴ Ülken, *Ahlâk*, s. 300.

gerek objektif gerek sübjektif iki türlü skala yaptığı için ahlâkî kaidenin gerçekleşmesi bakımından ona bir olasılık ahlâkî da denebileceğini ifade eder.³²⁵

Herhangi bir meratip ahlâkında tikel olaylardan başlangıç halindeki kaidelere kadar genişleyen sayısız mertebelerin ayrılabilmesi belirtilirken; bunları *füilen* birkaç merite içinde toplamanın doğru olacağı ifade edilmektedir. Bu husus, yukarıda değindiğimiz kahraman ve örnek ahlâkından başlayarak en tümel kaide ahlâkına kadar genişlemektedir. Böylece Ülken'e göre "Meratip ahlâkî kaidelerin dereceliliği sayesinde kapalı zümrelerden, cemaatlerden, siteye, içtimaî sınıflara, millete ve insanlığa kadar yükselir."³²⁶ Bu yaklaşım tarzı, Ülken'in siyaset anlayışındaki yöntem ve yol taslağını da ortaya koymaktadır. Zira burada mertebeler ahlâkî ile kapalı toplum zümrelerinin gayri mütecanis yapılarından açık sosyal organizasyonlara, oradan milletlerden teşekkül eden bir konfederal yapıya, sonra millî bir şuur ve kimlik ile de evrensel ve ortak insanlık evrenine ve insanîyetçi (hümaniter) etosfere kadar sırasıyla bütününe işaret etmektedir. Süjelerin dereceliliği sayesinde mistik ve tabii korku şeklindeki yaptırımcılıktan, ümit, gurur ve aşk derecesine kadar çıkan ahlâk mertebesine kadar, gerçeğin bütün çeşitlerini ve insanla ideal arasındaki bütün değişik münasebetleri hesaba kattığı için olguyu ve ideali aynı derecede göz önüne almaktadır. Bundan dolayı Ülken meratip ahlâkına başka bir bakımdan *insanî vatanperverlik* de denebileceğini ifade etmektedir.³²⁷

Birlik ahlâkının eseri olan mertebeler ahlâkî da kendi içinde dört mertebeye ayrılmaktadır. Söz konusu "mertebeler ahlâkî" da dört alt mertebesi ile aynı tasnif içinde yer almaktadır. Bir diğer ifadeyle *Hâkimiyet*'te ahlâkın dört derecesi şeklinde yapılan tasnif *Aşk Ahlâkî*'nda da görülür. Söz gelimi *Hâkimiyet*'te tasnif sırasıyla şöyledir: "Korku derecesi, Ümit derecesi, Gurur derecesi, Aşk Ahlâkî derecesi,"³²⁸ *Aşk Ahlâkî* 'nda

³²⁵ Ülken, *Ahlâk*, s. 302.

³²⁶ Ülken, *Ahlâk*, s. 302.

³²⁷ Ülken, *Ahlâk*, s. 302.

³²⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, ss. 334-335.

da ona karşılık olarak sırasıyla şu dört mertebe şeklinde tasnifi yapılmaktadır; “Halk mertebesi, Vatandaş mertebesi, Vatansever mertebesi, İnsanî vatansever mertebesi”.³²⁹ Esasen Ülken mezkûr her iki eserinde de her iki dereceleme ve mertebelenmeyi birlikte izah etmektedir. Söz konusu teoride ahlâk ve siyasetin bütünlüklü yapısını açığa vuran bu yaklaşım, Ülken’in total-monist ve bütünlükçü ufkunu göstermektedir. Neticesi “Mertebeler Devleti”ne çıkan,³³⁰ “adalet” ilkesini de bütün özellikleri ve ahlâkiyeti ile içeren, parça-bütün ayrımını reddeden *Hâkimiyet* siyaseti, Ülken’in söz konusu ahlâk ve toplum derecelendirmesinde görülmektedir. Nitekim Ülken, mertebeler için *birlik ahlâkının* eseri olduğunu söylerken³³¹ aynı zamanda ve hemen devamında ise *adaleti de birlik ahlâkının* neticesi olarak ifade etmektedir.³³² Son eserinden ilk eserlerine doğru yaptığımız okuyuşlarda da Ülken’in siyaset ve ahlâk konusundaki tutarlı tavrının istikrarlı devamlılığı görmekteyiz. Ülken, süreç içerisinde ve karşılıklı tesir ile meydana çıktığını söylediği mezkûr dört mertebe ile hem tutumunu temellendirmekte hem de tutarlılık ortaya koymaktadır:

A.3.1.Birinci mertebe: *Halk mertebesidir ki korku ahlâkına karşılık gelir.*³³³

A.3.2.İkinci mertebe: *Vatandaş mertebesidir ki, ümit ahlâkına karşılık gelir.*³³⁴

A3.3.Üçüncü mertebe: *Vatansever mertebesidir ki, gurur ahlâkına karşılık gelir.*³³⁵

A.3.4.Dördüncü mertebe: *İnsanî vatansever mertebesidir ki, aşk ahlâkına karşılık gelir.*³³⁶

³²⁹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, ss. 95-100, 289.

³³⁰ Ülken, “*Aşk Ahlâkı*’nın zarurî sonucu mertebeler devletidir.” diyerek bu hususu ifade eder. Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 312.

³³¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 93.

³³² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 99.

³³³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 289, 94; Ülken, *Hâkimiyet*, s. 334.

³³⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 289, 95; Ülken, *Hâkimiyet*, s. 335.

³³⁵ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 289, 96; Ülken, *Hâkimiyet*, s. 335.

³³⁶ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 289, 97; Ülken, *Hâkimiyet*, s. 335-336.

Sırasıyla “Desinler ahlâkı”,³³⁷ “Birlik ahlâkı”,³³⁸ “Korku ahlâkı”,³³⁹ “Gurur ahlâkı”,³⁴⁰ “Ümit ahlâkı”³⁴¹ ve en nihayet “Aşk ahlâkı”³⁴² şeklinde ahlâk tiplerini içeren “Mertebeler Ahlâkı”nda bir sınıf veya kast uygulaması söz konusu değildir. Burada bütün mertebeler birbirini mütemmim ve birinden diğerine bir yükseliş söz konusudur.³⁴³ Mesela; birinci kısım mertebeye ve ahlâk; bir zümre ile yola çıkan herkesin ilk etapta dâhil olduğu ilk derece ve dolayısıyla da ilk basamaktır. Halk daima bir gücün veya otoritenin hükmü altında olduğundan, hâkim olan unsur “korku ahlâkı”dır. Halk (insan) işini ve ödevini üstün bir kuvvetten korktuğu için yapar.³⁴⁴ Deontik postulaya aykırı olan bu yapı, tarihsel tecrübelerin de gösterdiği bir gerçekliğe göre işlediğinden, söz konusu realist mertebeye, cemiyet düzeninin ilk basamağını oluşturur. Allâh’ın, Kralın, Reisin, kanununun vb. her şeyin korkusunun hissedildiği bu cemiyet yapısında, ‘insanî sevgi’ hükmetme şiddeti ve gücüyle kendini ortaya koyar. Burda ahlâk buyruk olarak vardır ve müeyyidelerle korunur. Yaptırımların sağlanması bir kuderete bağlıdır. Söz konusu otorite buyruklara uymayı icbar ettiğinden, yasa ile belirlenen hususiyetler eylemdeki süreklilik sayesinde zamanla bir ahlâk halini alır. Bu dikotomik gerçeklik, birinci ve en basit derece ve mertebeye olarak yerini alır.³⁴⁵

Birinci basamağın karakteristik özelliği, halka vaat etmek, kuvvetli ve kısa söylemek, korku ile ümit arasında bırakmak gerektiği düşüncesini seslendirir. Bu da ikinci basamak olarak vatandaş mertebesi olan *ümit ile itaat* derecesine yönlendirir. İşin, ileride kazanım sağlayacağı umulan bir gaye için yapıldığını ifade eden bu mertebeye;³⁴⁶

³³⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 53.

³³⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 93, 99. Ülken; “Mertebeler *birlik ahlâkı*nın eseridir.” (s. 93); “Adalet de *birlik ahlâkı*nın neticesidir.” (s. 99) demek suretiyle bu husustaki bütünlüğü ortaya koyar.

³³⁹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 95.

³⁴⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 97.

³⁴¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 100.

³⁴² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 50, 98.

³⁴³ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 93.

³⁴⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 334.

³⁴⁵ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 94-95.

³⁴⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 335.

noksanlığın, yetmezliğin azabını duyarak daha güzel ve daha yüksek bir hayata susamış olan herkesin ulaşmış olduğu bir mertebedir.³⁴⁷ Deontik kaide açısından birinci ahlâk ile farkı olmasa da korku unsuru ortadan kalktığı zaman ona bağlı olarak ahlâkın da kalkacağı birinci derecedeki ahlâk mertebesinden daha üstün bir ahlâk olduğu açıktır. Zira ümit edilen ve beklenen şeyin gerçekleşmesine rağmen, mutlak surette bu ahlâk derecesinin kalkması söz konusu değildir.

İnsanın, işini ve ödevini beğendiği için yaptığı, korku veya ümitle beklentinin olmadığı üçüncü merteye ise ilk iki mertebeden daha yüksek bir ahlâk derecesi olarak yerini alır. Takdir toplamak ahlâkî eylem sahibine daha da yüksek bir gurur verdiği için,³⁴⁸ âlemin mihverî de adeta bu ahlâkın faili olan şahıstır. Vatanseverlik mertebesi olan bu ahlâk derecesinde, mertlik gururu, benlik gururu ve asalet gururu, faili cürete ve kendini feda etmeye sevk eder.³⁴⁹ Ancak bu ahlâk derecesinde olanlar, gururu kırılınca bütün yaptırıcı güçlerini de kaybettiklerinden iyi olamazlar.³⁵⁰

Ülken, “Meratip ahlâkına başka bir bakımdan insanî vatanperverlik de diyebiliriz”³⁵¹ sözüyle esasen bütün mertebeleri nihai noktada aşk ahlâkına bağlamak istediğini ortaya koyar. Dolayısıyla dördüncü ve son merteye olan *insani vatanseverlik* mertebesi veya aşk ahlâkı, neredeyse tamamen mutlak bir ödev ahlâkını ve mutlak iyiyi isteme düşüncesi ile fiili gerçekleştirme ahlâkı olarak tebellür eder. Bu nedenle de herkesin ulaşamadığı/ulaşamayacağı, ancak sağlam bir ruhî olgunlaşma derecesini katedenlerin varabileceği en üstün ahlâk mertebesi yine bu mertebedir. İnsanî korkuların, ümitlerin ve pragmaların etkin olmadığı; insanın benlik davasından ve madde isteğinden insaniyet ve hakkaniyet arzusuna yükseldiği bu mertebenin en güzel faaliyeti ve neticesi ise *adalettir*. İhtirası aşarak aşka ulaşan, varlığın oluşuna katılan ve kemâl için yola çıkan

³⁴⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 95.

³⁴⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 335.

³⁴⁹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 97.

³⁵⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 335.

³⁵¹ Ülken, *Ahlâk*, s. 302.

herkes bu mertebeye ermiştir diyen Ülken, bu ahlâkı en hakikî ahlâk olarak ifade eder.³⁵² Ülken'e göre; "hakikî ve tam ahlâk yalnız sevgi üzerine dayanan ahlâktır. Nitekim bütün büyük dinler ve ahlâk doktrinleri üstün derecede sevginin değerini kabul ederler."³⁵³ Ülken'in, ahlâkı, o zamana kadar yapılmış olan anormal beşeri münasebetlerin bir değerlendirilmesi olarak tanımlamayıp, onu aşkın bir alana müteveccih bir kemalleşme ahlâkı olarak tanıması, bir başka ifadeyle ahlâkı veya aşk ahlâkını bir ontolojiye dönüştürmesi, onun dinamik evrenden örneğini alan dinamik ahlâk görüşünden ileri gelir. Söz konusu ahlâka göre, insan ancak bu suretle kabalıktan insaniyete uruç edebilecektir. Benzeri bir yaklaşımı Filibeli'de de görmek mümkündür. Filibeli şöyle der; "insanda aşk ve nezâhet³⁵⁴ hisleri bâkî kaldıkça, kaba bir hayvan derecesine inmedikçe hiss-i dinîden tecerrüt edemez."³⁵⁵ Bu ifade esasen Ülken'in sözünü ettiği haliyle anlam olarak bir aşk ahlâkını seslendirir.

Ülken meratip ahlâkını en nihayet aşk ahlâkı veya insani vatanseverlik ahlâkıyla tamama erdirdikten sonra, bütün mertebeler ve ahlâk tiplerini bir ilke ile taçlandırmak istemektedir. Ülken, ahlâkın ilk ve en büyük adımının adalet³⁵⁶ olduğunu iddia eder. Zira hakikî ahlâkın ancak hakikî bir kültür ve hürriyette gelişebileceğini ortaya koyan filozof, hakikî insanın vasfı olarak gördüğü bu erdemleri de hakikî bir adalet olmadan tesis edilmeyeceğini değerlendirir.³⁵⁷ Ülken *ahlâkın* esas meselesi olarak mezkûr hususiyetleri şöyle ilişkilendirir:

Ahlâkın esası, günün birinde insanları hakiki hürliğe, hakiki eşitliğe ulaştırmak için, âdil olmaktır. Âdil olmak, insanları ahlâkî mertebelere ayırmak, işleri ve vazifeleri bu mertebelere göre eşit olmayarak dağıtmaktır. İnsanları soy asilliğine, servet asilliğine, herhangi bir vesilenin kibir ve gurur asilliğine değil, kendini en uzak insani ideale bir anda erişim farz eden hayali eşitlikçiliğe değil; fakat yalnız ruh asilliğine ve ahlâk asilliğine göre ayırmaktır.³⁵⁸

³⁵² Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 335-336; Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 97-100.

³⁵³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 327.

³⁵⁴ Nezâhet: Temizlik, incelik.

³⁵⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedîsi Nebîmizi Bilelim ve Cihâd-ı Ekber'e*, haz. Rukiye Özer, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2017, s. 25.

³⁵⁶ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 105.

³⁵⁷ Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, ss. 57-70, 107-122, 159-165, 167-172, 301-306.

³⁵⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 104.

Ruh ve kudret asâletini *adalet* miyarına muvafık ve bu ilke ile mutabık bir esasa bağlayan Ülken, adalet üzerinden de bir teklif sunar. Gerekçesiyle birlikte sunduğu teklifle birlikte bir iddiayı da seslendirir. Biraz hamaset ve biraz da edebiyat havası veren bir sembolik dil ile “İsa’nın eline kılıç vermek Kayser’in kalbine Allah’ı indirmek lâzımdır!”³⁵⁹ diyerek adalet iddiasını şöyle ifade eder:

Biz yalnız ruhun ve ahlâkın kudretine sığınıyoruz. Zulmün cefasını ve zorbalığın kahrını yalnız ahlâk ile ortadan kaldırmamız mümkün olduğunu iddia ediyoruz.³⁶⁰ Yalnız ahlâkın kudretiyle karanlığı dağıtmak ve kahrın elini kırmak kabil olduğunu söylüyoruz. Ne büyüktür o insanlar ki zulmü zulümle karşılamazlar, fakat insanî cüretin sonsuz olan kuvvetiyle adalet kürsüsüne hâkim olurlar ve kötülüğü affederler.³⁶¹

Tüm bu hususiyetlerden ve yukarıdaki metinden anlaşılmalıdır ki, Ülken’in adalet felsefesi muktedir olmayı ve affetmeyi telkin eder. Merhamet (acıma) ve kuvveti birleştirmeyi, ahlâk sevgisiyle âleme hükmetmeyi, sahip olmak için sevmek ve sevmek için de sahip olmayı teklif eder.³⁶² Bunlar ise bir toplumun ve toplumsal organizasyonun varlığını tazammun eder. Bireysel tek başınalık içinde veya yalıtık bir fiiliyat içinde söz konusu değerlerin ve mertebelerin gerçekleşmelerine imkân bulunmamaktadır. Ayrıca göstermektedir ki, Ülken mertebeler fikriyle yine hümaniter bir düşünceyi önelemektedir. Zira ahlâk, toplum ve devlet esasen insaniyet zemininde ve o da kültür çerçevesinde gelişmektedir. Ahlâkın bir eylemler alanı olması, eylemlerin de mertebelere ayrılmış bir toplumda tezahür etmesi, adalet ve eşitlik talebinin gerçekleşmesi için söz konusu dikotominin aşılması gerekmektedir. Ülken söz konusu çözümü Platoncu diyadoloji yönteminde bulduğunu ortaya koymaktadır.

2. III. Hümaniter Ahlâkın Temel Esasları, Değerler ve Özellikleri

Ülken, insanın eylemlerinde tezahür eden değer niteliklerini daha çok sosyal ilişkilerde açığa çıkan, kültürlere göre ölçüsü değişebilen ama olgu veya öz olarak varlığı devam eden yapılar olarak nitelendirmiştir. İnsanın ilişkilerinde ortaya çıkan, *olumlu* ve

³⁵⁹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 106.

³⁶⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 105.

³⁶¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 106.

³⁶² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 106.

olumsuz, nitelemelere tabi tutulan söz konusu karakteristik eğilimler bir taraftan olumlu diğer taraftan olumsuz hasletler olarak değerlendirilir. Nitekim olumlu ahlâkın ilkelerini Montaigne'in Makedonyalı İskender'e atıfla serdettiği şu ifadelerinde de bulabiliriz: "İskender'in ahlâk değerleri saymakla bitmez; doğruluk, nefesine egemenlik, cömertlik, sözünde erlik, yakınlarına sevgi, düşmanlarına insanlık."³⁶³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere ahlâk ile değerlerin kesin bir ayrımının yapılması mümkün olmamakla birlikte, ahlâkta insanüstü alanın, yani *Aşkın* alanın belirleyici olduğu söylenebilir. Değerlendirmelerde ise insan, toplum, kültür, hür irade ve tercihler rol oynar. Kesinlikleri içermediği açık olan ahlâk alanının, modern dönemde epistemoloji ile ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışıldığı da bilinmektedir.

Ülken'e göre, değerler alanı bilgi alanı ile ilişkilendirilirken, bilginin kaynakları hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Zira duyulara dayanan ve kararlılığını da oradan alan *değer*in birbirine zıt iki karakteri vardır: Bunlar; a) Kararlılık ve b) İğretiliktir. Duyulara dayanan yönüyle kararlılığını almış olan *değer*, bir diğer yönüyle de karar kılammış, değişmeye elverişli ve iğreti bir şeydir. Kaynağı arzu ve meyillerimiz, iştahlarımız, ihtiyaçlarımız ve onların mertebelenmesi olan iğreti yön ise hayatî, ruhî ve sosyal gerçeklere bağlı olarak değişmeye elverişli olan hususlardır. Ülken'e göre değerlerin bu değişebilir vasfı, hem pratikler açısından bir imkân ve kolaylık sağlamakta, hem eşyanın tabiatına uygun bir sürece katkı sunmakta hem de değerler arasında bir derecelenme ve mertebelenme imkânı sağlamaktadır. Eğer değerler alanı matematiksel ve geometrik usuller gibi sabit bir alan olsaydı, kendisini devingen, değişken ve pratik akışın dışında kalmaya zorlardı. Oysa değerlerin hem sabit hem de değişken bir vasfının olması onun "*zamanî bir süreç*"³⁶⁴e bağlı olarak ortaya çıktığına işaret eder. Değerlerin hem değişen hem de değişmeyen bütünlüklü bir yapı sergilediğini gösteren bu yaklaşım,

³⁶³ Montaigne, *Denemeler*, s. 226.

³⁶⁴ Ülken, *Ahlâk*, s. 159.

Ülken'in varlığa yaklaşımındaki bütünlüklü perspektifinin değerler alanında da devam ettiğini göstermektedir. Buna göre değerın çift kutbunun olması, *düzen* ve *kuvvet* ile ilişkili olduğunu; bu husus ise değerın *olup bitmiş* bir şey değil, *olmakta olan* şey olduğunu ortaya koymaktadır. Oluş ve bozuluş evreninin sürekli müteharrik olan yapısı, içindeki her şeyin dinamizm ile varlık ve anlam kazandığını göstermektedir. Değer alanını ahlâk alanı ile de irtibatlandıran filozof, ahlâkın sabit kaidelere dayandığını, buna karşın değerın ahlâk kaidelerini revize etmede yardımcı olarak onlara bir işlerlik kazandırdığını ima etmektedir. Ahlâkî bir hareketin derecelendirilmesi de söz konusu *değer-ahlâk* münasebeti neticesinde mümkün olmaktadır. Burada iki türlü değerlendirme hükümleri belirleyici olmaktadır. Bunlar; a) Nakil hükümleri ve b) Tercih hükümleridir. Değerlerin karakterlerinde bulunan özellikler ve sınırlanan arzuların türlü durumları da³⁶⁵ ahlâkî değere tatbik edilebilmektedir.³⁶⁶ Nitekim o, ahlâkî değeri üç özellik üzerinden açıklamaktadır. Bunlar:

1-Özerkliliktir: Fizik ve metafizik gerçeklere indirgenemezler.

2-Pozitifliktir: a priori olarak kurulamazlar. Kendilerine göre bir gerçeklikleri vardır.

3-“Şimdi” içineliktir: Söz konusu ahlâkî gerçek, şahsî ve tarafsız bir bilinç tarafından işlenmelidir. Ahlâkî aksiyon açısından da bu husus önem arz etmektedir.³⁶⁷

Yukarıda fark edileceği üzere bütün konuyu *ahlâkî hareket* (fiil) ve *ahlâkî fail* (özne) münasebeti bütünlüğünde incleyen filozof, bu münasebet neticesinde *ahlâkî hürriyet* meselesinin meydana çıktığını belirtmektedir. Söz konusu mesele ise bir tercihler alanı ile insanı ve ahlâkı karşı karşıya getirmektedir. Bu durum ahlâkın tercihlere göre

³⁶⁵ Ülken sınırlanan arzuları durumları olarak şu hususiyetleri zikreder: Alışkanlık, isyan etme, hedef değiştirme ve yolundan sapma, içe kapanma. Bunları değer alanının başlangıcı olan hatalar olarak da ifade eden Ülken, ilk tecrübenin de “hata tecrübesi” olduğunu aynı bağlamda zikreder. Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 168.

³⁶⁶ Bkz. Ülken, *Ahlâk*, s. 167-170.

³⁶⁷ Ülken, *Ahlâk*, s. 21.

vasıflandırılmasını, derecelendirilmesini veya mertebelendirilmesini icbar etmektedir. Bu hususta filozof dört vasıf saymaktadır: Aklilik, ideal oluş, sarsılmaz oluş ve etkinlik. Ahlâkî tercihlerin sayılan vasıflarına bağlı olarak failin de vasıfları belirlenmektedir. Ülken bunu ahlâklı insanı diğer pratiği olan insanlardan ayırmak olarak tanımlamaktadır. Bu durum, her pratiğin (eylemin) ahlâkî bir vasıf taşımadığını ve her eylem halinde olanın da insanlık vasfına haiz olmadığını ima etmektedir. Ülken'e göre ahlâklı insan öncelikle *basiretli insandır*. İkinci olarak tercihleri ideal ve sarsılmaz bir şekilde gerçeklik zemininde yer alan insandır.

Basiretli insanı “yalnızca kendi hayatına disiplin vererek mesut olmak isteyen adam”³⁶⁸ diye tavsif eden Ülken, söz konusu insanın tercihlerinin şahsî olduğunu ifade etmektedir. Hatta Yunan felsefesinin *basiretli insan* ile *ahlâklı insanı* karıştırdığını ve bunun da bir eksiklik olduğunu ileri sürmektedir. Böylece filozof, söz konusu tavsif ve tasnifi yaparak felsefesinde bir bütünlüğü oluşturmaktadır. Tüm bunlar Ülken'in, *kendilik bilincini* gerçekleştirmiş bir benlik inşa etmeye çalıştığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşıma göre önce insanı sonra ahlâkı inşa etmek gerekmektedir. İnsanın ancak ahlâk ile inşa olabileceği şeklindeki ön kabulleri reddeden Ülken, insanda şuurlu veya bilinçli oluşmadan ahlâkın oluşmasının beklenemeyeceğini ifade etmektedir. Bu nedenle Yunan filozoflarının işaret ettikleri ‘ahlâk insanı’ nı inşa etmenin ön şartı, Ülken'in işaret ettiği ‘benlik insanı’ nı inşa etmekten geçmektedir. Bu yüzden Ülken benlik bilincinin oluşması yönünde fikrî bir çaba sergilemektedir.

Ülken ayrıca mevcut ahlâk görüşlerini eleştiri imbiğinden geçirerek esas ahlâkın nasıl olması ve nasıl olmaması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Öncelikle ahlâkın nasıl olamayacağını söyleyerek olması gereken ahlâka göndermeler yapan düşünür, bu hususu ise şöyle ifade eder:

³⁶⁸ Ülken, *Ahlâk*, s. 27.

1-Ahlâk, korku üzerine kurulmuş olamaz. Cehennem ve kılıç korkusu, ahlâkî eylem veya değere göre konumlandırma ve kanun korkusu bizi düzeltecekse bu düzelmenin hiçbir değeri yoktur.

Ülken'in bu deontik tavrının, onun ahlâk ve siyaset görüşündeki pür insanîyetçi düşüncesinden kaynaklandığı açıktır.

2-Dışımızdan gelen bir emre boyun eğmek ve bağlanmak üzerine kurulmuş bir ahlâk olamaz. Bildiğimiz bir yerden, bilinmezden ve sırlardan gelen bir emre baş eğen ahlâk olamaz.

3-Ümit üzerine kurulmuş bir ahlâk olamaz. Uçmak (cennet) ve gelecek ümidi, mağfiret ümidi ve şöhret ümidi; eğer vaat ettikleri tatmin ve menfaat ile bizi faziletli yapacaklarsa; bu vaatlerin bir hayal ve bir tuzak olduğu anlaşıldığı vakit fazilet bitecektir.

4-Benlik ihtirasına dayanan ve gurur üzerine kurulan ahlâk olamaz. Her şey bendedir diyen, her şey eski sahiplerine iade edildiği zaman bomboş kalacaktır. Gurur, birliğin azametini bilmemektir. Tabiatın kaderinden gaflet etmektir. Ruhunu körletmektir; gurur, irfansız olmaktır. Gururla ve gurur için yapılan bir hareket, ahlâka hizmet etmek şöyle dursun, belki de insanî ahlâka tecavüzdür.³⁶⁹

Metinlerden de çıkarılabileceği gibi Ülken, ahlâkın başka temeller üzerine kurulamayacağını, sadece sevgi ve ihtiras üzerine inşa edilebileceğini ileri sürmektedir. Bununla ilgili temellendirmelerine geçmeden önce Ülken'in *ahlâk* yerine *sevgi* ve *aşk* kavramları üzerinden varlıksal bir ontoloji oluşturma çabası içinde olmadığı belirtilmelidir. Bunun yerine o, insanî “değerler”i bir bütünlük içerisinde inşa etmeye çalışmaktadır. Bu durumun zihni doğruya yönlendirdiği fark edilmelidir. Nitekim Ülken, ahlâkın ancak sevgi ve ihtiras üzerine inşa olabileceğini şöyle ifade etmektedir:

1-Haz üzerine kurulan ahlâk, hazzı feda etmek gerektiği zaman, manasını kaybedecektir.

2-Hazların ve arzuların yok edilmesi temeline dayanan ahlâk, ruhu güçsüz bırakarak yalnız ferden mutluluğunu düşünen, faal (aktif) olmayan bir ahlâk olacaktır; tabiata karşı geldiği için tabiat onu er geç yıpratacak, dolayısıyla yapma ve iğreti kalacaktır.

3-Fayda üzerine kurulan ahlâk, fayda ve çıkarlar çarpıştığı anda yıkılacaktır. Bir zümre içinde fertlerin faydasını, bir cemiyet içinde zümrelerin faydasını, bir medeniyet içinde milletlerin çıkarlarını birleştirmek imkânsızdır. Fayda ahlâkı ister bencillik üzerine kurulsun ister sosyal çıkar üzerine dayansın görelidir, değişiktir ve iğreti olmaya mahkûmdur.

4-Cemiyet üzerine kurulan ahlâk, sosyal değerlere bağlı olarak yer yer, zaman zaman değişmek zorundadır. Cemiyet ahlâkı, bize hiçbir halde hiçbir düstur teklif edemez. Çünkü dün doğru olan, bugün yanlıştır.

5-Duygu üzerine kurulan ahlâk, tıpkı duygular gibi sübjektif ve değişik olmak zorundadır. Duygular özel, garip ve ferdi olan şeylerdir. Hisler bizi kendi içimize kapanıp bir bakıma toplumdandan/bireylerden kopmaya zorlayan garabetlerdir. Ne kadar insan varsa o kadar his vardır. Ahlâk ise zamanın ve mekânın üstünde olarak varlığını devam ettirdiğinden evrensel olarak (üniversal) değerlendirilir.³⁷⁰

³⁶⁹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 50.

³⁷⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 60-62.

Metinlerde ortaya konan yaklaşımdan hareketle, akıl üzerine kurulan ahlâkın, elbette bütün ahlâkların en küllisi, en sağlamı olduğu çıkarımı yapılabilir. Fakat tahlil edilince görülecektir ki; o da bizi doyuramaz. Tetkikle anlaşıldı ki, akıl her zaman aynı kalan ve değişmeyen bir güç değildir. Bu sebepten, ahlâkı akıl üzerine kurmak isteyenlerden bir kısmı, akıllı, bilinmez bir âlemden içimize gelen külli emri ifade kuvveti gibi görmüşlerdir. Nitekim Ülken'e göre insan her daim değişime ve oluşa açıktır. O, sonsuz ve aşkın varlık olmaya, sonsuz varlıkla birleşmeye gönüllü olan varlıktır. Bunun için her daim eylem halindedir. O, âlem ile birleşir, aynılaşır, tabiat ile ruhunu uygun hale getirir. O, feragat eden, nefisini feda eden varlıktır. Bu varlık yalnız ihtiras duyar ve ihtirasının peşinden giderek *Aşk Ahlâkına* ulaşır. Ülken için ihtiraslar, hakikat, iş ve açıklık şeklinde üçe ayrılır. Bu tarz bir düşünce, Psikolojizm olarak ifade edilebilir. Ülken, adeta insanın ruhunu apaçık hale getirerek dış etkenlerin, cemiyet, örf, adet, kural gibi faktörlerin ve mevcut ahlâk görüşlerinin insanı nasıl hapsedtiğinden ve bunlardan nasıl kurtulacağından bahseden bir terapist gibidir.³⁷¹ Onun insanlara yaratıcı olmayı, alçak gönüllü olmayı, kızmamayı, kırılmamayı ve kin beslememeyi önermesi ve bu önerilere kulak asılmaması durumunda *Aşk Ahlâkına* ulaşmanın mümkün olmayacağını belirtmesi çok güzel örneklerdendir.³⁷²

Varlık görüşüne dayalı bir ahlâk anlayışı ortaya koyan Ülken, ahlâkın mutlak sabiteler alanı olmadığından yola çıkar. Ona göre varlık kavramı da özü gereğince bazı yüklemeleri, sıfatları ve tavırları gerektiren değişime açık olduğundan ahlâk da söz konusu bu değişime uygun olarak tezahür eder. Fakat bahsedilen değişim mutlaka bir varlığın oluşu ve tavrı şeklinde olan değişim olup varlıktan ayrı kendi başına bir oluşum olarak düşünülmesi de olası değildir.³⁷³ Buradan hareketle Ülken'in özellikle ahlâk ile değer

³⁷¹ Kiriş Yılmaz, "Hilmi Ziya Ülken'in Ahlâk Görüşü: Aşk Ahlâkı", s. 823.

³⁷² Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 73-74.

³⁷³ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 1968, ss. 111- 112.

arasında yapılan ayrımı fark etmesinin onun siyasal hâkimiyet terorisine yansıdığı da söylenebilir.

2.III.1. Ahlâk-Değer Münasebeti

Ülken'in, değeri teori ve pratikleriyle birlikte ele aldığına; ahlâkı da değerlerin toplamı olarak tanımladığına yukarıda değinilmişti. Ahlâkın sabit, değerlerin ise dinamik olduğunu ima eden yaklaşım, her iki hususiyetin birbiri ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Değerin, ahlâkın ve bunlara bağlı olarak oluşan yargıların kaynağının temelde ne olduğu hususuna dair yaklaşımlar ise farklılıklar göstermektedir. Olgular olarak ahlâk ve değer değişmediği, sadece paradigmanın değiştiği anlayışının yanı sıra, ahlâkın ve değer kaynağının toplum, doğa, insanın bireysel istekleri olduğu yönündeki anlayışlar da mevcuttur. Nitekim Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve irade özgürlüğü ideleri olmadığı takdirde, kişinin değeri tesis edemeyeceği, böyle bir kişinin erdemli davranamayacağı ileri sürülmüştür.³⁷⁴ Zira Tanrı, hem nihai neden hem de anlam olarak var olmak zorundadır. Nitekim Kant'a göre zihnin üç idesi olan *Tanrı*, *ruh* ve *evren* kavramdan ziyade bir ide olarak ele alınmalıdır. Bu düşünce, Kant felsefesinde ahlâkî alanın özgürlük alanı olarak kabul edildiğini gösterir. Ahlâkın özgürlükler alanı olarak belirtilmesi, ahlâkî iyiyi yapmada insanın sorumluluğuna işaret etmek içindir. Eylemin ya da tercihin yapılmasında yükümlülüğün olması, bir ödevin varlığına ve zorunluluğuna göndermede bulunur ki, bu yönüyle ahlâk alanının bir kesinlik alanı olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı kavramı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Tanrı'nın kudreti ve insanın hürriyeti meselesi ancak böylesi bir perspektif üzerinden ele alınabilir.

Değerlerin nasıl inşa edileceği hususunda yukarıdaki düşüncelere ilaveten değer ve ahlâk arasındaki ayrıma kısaca değinmek de gerekir. Hatırlanacağı üzere modern dönem öncesinde varlık, değeri önceleyip ona ufuk vermekte, aynı zamanda bilgi ve değer

³⁷⁴ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 401-402.

arasında süreklilikle, değerler varlığa referansla oluşturulmaktaydı.³⁷⁵ Modern döneme gelindiğinde ise değer varlığın dışında, öznenin kendini inşasında aranmasıyla başlaması ahlâkî hayatın ağırlık merkezini de değişime uğratmıştır.³⁷⁶ Böylece, geleneksel ahlâkî iyi yerini öznenin arzu, ilgi ve onayında bulan ve “yeni iyi”yi ifade eden değer kavramına bırakmıştır.³⁷⁷ Bu bağlamda nasıl yaşamalıyız? sorusunun cevabı da farklılaşmıştır. Nitekim geleneksel ahlâkî düzenlerde “iyi”, kurucu ve kural koyucu akıl tarafından belirlenir ve bu iyi, önceden belirlenen norm, kurallar bütünü ve düzenini içeren bir yaşamı olumlardı. “Değer” olarak ifade edilen modern dönemdeki “iyi” ise sabit bir merkezin belirlenimleri ve onun hedeflenen amaçları yerine daha çok insanın kendi aşkınlık tecrübe ve değerlendirmelerinin belirleyici olduğu olumsuzluk alanına dönüşmüştür.³⁷⁸

Görüldüğü gibi şayet değer toplumsal ortak kabuller anlamında kullanılıyorsa, “aşkın”ı refere etmeden de insanın kendi aşkınlık tecrübesiyle değerler alanı oluşturulabilir. Fakat “değer”den maksat “ahlâk”, “mana/anlam” ve “nihai gaye” ise insanın aşkın alana göndermede bulunmadan bir değerler alanı inşa etmesi mümkün değildir. Bu veriler doğrultusunda, modern insanın ‘sosyal hayatı tazammun eden yasaların insanın ruhsal gerçeğine tam bir doyum imkânı sağlayabileceğini kendisine sorması gerekmektedir. İnsanın ruhsal ve fiziksel bir bütün olduğu³⁷⁹ kabulüne uygun olarak ortak ve evrensel insanî değerler ve aynı değerler ekseninde bir konfederasyonun örtük olarak sürekli (hemen her devirde) teklif edildiği anlaşılmaktadır. Bu teklifin temelinde insanların *özde* bir oldukları inancının yattığı kanaatindeyiz.³⁸⁰

³⁷⁵ Aliye Çınar, *Modernitenin Arka Planı*, Sentez Yayınları, Bursa 2012, s. 132.

³⁷⁶ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*. çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 392.

³⁷⁷ Hans Joas, *The Genesis of Value as Genealogy of Morality*. çev. Gregory Moore, The University of Chicago Press, Chicago 2000, s. 20.

³⁷⁸ Emrullah Kılıç, “İyi’nin Kuruculuğu ile Değer’in Rehberliği Arasında Ahlâk, *Eskiye*ni 43, Mart/March 2021, ss. 167-182.

³⁷⁹ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 41.

³⁸⁰ İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (sav)’in veda hutbesi olarak da bilinen son hitabında beyan ettiği “Ey insanlar! Hepiniz Âdem ve Havva’dansınız, Âdem ise topraktandır. Öyle ise kardeş olunuz. Kızıl tenlinin beyaz tenliye, beyaz tenlinin de kızıl tenliye; Acem’in Arap’a, Arap’ın da Acem’e bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük –Allah indinde- ancak takva iledir” kaideler, evrensel hümaniter ilkelerin ve hümanist

Çoğunlukla birbirleri ile karıştırılsa da *ahlâk* ve *değer* kavramları birbirlerinden ayrı bir ethosu seslendirir. Bu doğrultuda kadim dünya, ahlâk, belirlenmiş erdemler listesine uygun taklit ve tekrar üzerinden tezahür eder. Söz konusu erdemler hem siyasetin hem de ahlâkın en önemli zeminini oluştururlar. Toplum ve siyasetin daha çok odağa aldığı ve öncelediği erdemler, Platon'dan günümüze kadar varlığını devam ettirmiş bulunmaktadır. Söz gelimi, Platon, *Bilgelik, Cesaret, Ölçülülük, Adalet*³⁸¹ diye ortaya koyduğu erdemleri hem birey ve toplum hem de devlet için zorunlu addetmektedir. Bu dört temel erdem devlet, toplum ve fertlerin şahsiyet kazanmaları için zorunlu görülürken, siyasetin ahlâktan öncelikli ve üstün olduğu düşüncesini de ima eder. Nitekim Gazzâlî de *adalet, akıl, sabır ve utanma* erdemlerini gerekli görmüş, buna karşılık *hased, kibir, cimrilik ve kin* hasletlerini nefyetmiştir.³⁸²

Modern dönemde ise değerler geleneksel dünyada ahlâkî pek çok meselede tek bir amaca işaret eden ve ne yapmamız gerektiği ile ilgili oluşan hususlardan oldukça farklılaşmıştır.³⁸³ Kendi başına var olan metafizik belirlenimli “iyi” ve modern dönemle düşünce modunda meydana gelen köklü değişimlere paralel olarak ahlâk alanındaki mevcut “iyi” kavramı, yeni durumları karşılama konusunda zayıf kalmış ve nihayetinde

konfederal düşüncenin de esasen kaynağını oluşturmaktadır denebilir. İslâm mütefekkeri olan Ülken'in en azından bu inanç ve düşünceden ilhamını almış olabileceği kuvvetle muhtemeldir.

³⁸¹Platon, *Devlet*, 427d-e vd., s. 297.

³⁸² Bkz. Çubukçu, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler*, s. 78; Ayrıca Kindî'ye göre de ahlâkın dört temel kuralı vardır: *Fazilet, Adalet, İffet, Cesaret*; Adaletin ortak değer olması ve öncelenmesi, siyaset ve ahlâk münasebetlerinde temel gayeyi ve ilişki ilkelerini de açığa vurur. Adalet ile esas gaye olan en yüksek *iyiye* (mutluluk) varılmak istendiği anlaşılmaktadır. Sebeplerini ve bilmediğimiz takdirde duyduğumuz acıların çözümlerini bulamayacağımızı düşünmeyi de Kindî'den öğreniyoruz. Çarelerin açıkça ortaya konması, söz konusu en yüksek iyi (mutluluk/haz) için bir gereklilik olarak görülmektedir. Kindî, Ya hiç ele geçemeyecek olanlar için ya da elden gitmiş olanlar için insanların derin hüznünlere gark olduğunu (Ya'kup b. İshâk el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları (Risâle fi el-Hile li-def'i'l-akzân)*, çev. Mustafa Çağrı, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2015, s. 50-51.), için doğası hakkında sağlam bilgiye sahip oldukları takdirde hüznün de defolacağını ileri sürer. Kindî'nin söz konusu yaklaşımında açıkça ahlâk ve siyaset temel gaye olan mutluluk için birer üstün araç olarak görülmektedir. Makul nizam ile mahsus nizam arasında bir köprü kurmaya çalışan Kindî, felsefesinin usulü olarak burhanı, gayesi olarak da Allâh'a yaklaşmayı alması ve (Yeni Platonculuğun da tesiriyle) bilginin gayesi olarak bilenle bilinenin ayniliğini seslendirmesi, onun siyaset ve ahlâkı, hedefe götürücü iki önemli vasıta olarak gördüğüne yorumlanabilir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi, Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Doğu Batı Yayınları, 5. Baki, Ankara 2015, s. 223-224.

³⁸³ William K. Frankena, “Value and Valuation”, *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Donald M. Borchert 2nd Edition, Thomsan Gale, [y.y] 2006, vol. IX, ss. 636- 640.

yeni durumda “iyi” birey ve kültürlerin farklılaşmasıyla farklı anlamlarda anlaşılmaya başlamıştır. Söz konusu durumda farklı insanların ilgi ve yönelimleri doğrultusunda farklı “iyi”yi anlamasına olanak veren “değer” kavramının kullanılmasına zemin sağlamıştır.³⁸⁴ Geleneksel erdem ahlâkında erdemli olmak kişinin tercihi ile alakalı bir durum değilken, modern değer alanında bu durum evrensel insan doğası perspektifinde şekillenen failin kendi takdirine bırakılmıştır. Ülken’in felsefesinde insan üzerinden insaniyet vurgusunun ön plana çıkartılması benzer bir düşünceyi ima etmektedir. İnsaniyet denilen büyük yapının teşekkülünde rol alan her bir unsurun kendine mahsus bir değerinin ve yerinin olduğunu düşünürün hemen her yaklaşımında görmekteyiz.

Değerlerin toplumsal yapılar üzerinde oldukça etkili oldukları gerçektir. Bu bağlamda modern öncesi dönemde metafiziksel, politik ya da teolojik bir örgütlenme biçimi gösteren yapılar, yeni durumla farklılıklar üzerine kurulan toplumların talepleri doğrultusunda şekillenen eşitlikçi ve dinamik bir yapıya dönüşmüştür. Evrensel değerler üzerine vurgu yapan bu yapılar, belirli karakterler yerine kişinin farklı eğilimlerinin temsil edildiği yapılara karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Ülken *Hâkimiyet* adlı eserinde görüş ayrılığına izin verilmeyen toplumları, modern toplumların en istenmeyen ve savunulmaz biçimleri³⁸⁵ olarak ifade etmektedir. Demokrasi teamüllerine uymayan ve çoğunlukla bir tahakküm sisteminin tesirinde bulunan mezkûr yapılar, düşünürümüzün politik teorisinin uzağında bir görüntü vermektedir. Ülken, toplumsal kontrol veya toplumsal ıslahın hür iradenin hâkim kılındığı ortamlarda daha mümkün olduğunu savunmaktadır. Buradan da toplumsal idarenin temel ödevinin zikri geçen türden demokratik ortamlar tesis edip onları muhafaza etmek olduğu anlaşılmaktadır. Hatta toplumsal *siyasaların* uygulamaya geçirilmeden önce ıslah edilmesi Popper’a göre eleştiri yoluyla olabilirken; Ülken’in ahlâk ve aidiyet bilinci ekseninde meseleyi ele aldığı

³⁸⁴ Celal Türer, “Ahlâk ve Müeyyide/Yaptırım”, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, ss. 67- 68.

³⁸⁵ Bkz. Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, “Popper” çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, 3. Baskı, 2010, Ankara, s. 223.

görülmektedir. Çünkü o, söz konusu bilinç ve farkındalığı bir irade hali olarak gördüğü için bunun bilgi yoluyla gerçekleşebileceğine inanmaktadır. İradeyi, bilginin fiile çıkması olarak tanımlayan Ülken, F. Bacon'ın "*Bilmek üstün olmaktır*" sözünü adeta referans olarak düşüncesini inşa etmektedir. Esasen bu yaklaşımda ortaya konmaya çalışılan husus, *Hâkimiyet* eserinin kendisi olduğu anlaşılmaktadır. *Hâkimiyet* teorisinin tabiata, topluma ve insanın kendi nefesine ait üç safhadan geçerek gerçekleştiğini ifade eden düşünür; birinci safhayı *ilim*, ikinci safhayı *siyaset*, üçüncü safhayı da *ahlâk* ile ilişkilendirmektedir.

Toplum, kültür ve siyasetin temelinde ahlâkın varlığını ileri süren Ülken, ahlâkın kaynağını ise sevgiye (aşk'a) dayandırır. Ülken'in bu yaklaşımında Spinoza'dan etkilendiği söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Spinoza'nın dünya cenneti ideali, Ülken'in evrene açılan hümaniter konfederasyon tasavvuruna benzemektedir.³⁸⁶ Her ikisinin de perspektifinde, insanı insan olarak almak, kabullenip kucaklamak, ayrıştırıp ötekileştirmemek yer almaktadır. Ayrıca Leibniz'in Çar Büyük Petro'ya yazdığı bir mektupta kullandığı ifadeler de Ülken'in ülküsü ve milliyet anlayışıyla benzerlik arz etmektedir. Leibniz, Çar Büyük Petro'ya gönderdiği mektupta şu satırları yazmıştı: "Ben ülkeleri için ya da herhangi bir ulus için yanıp tutuşan o insanlardan değilim. Ben bütün bir insanlığın iyiliği için çalışıyorum." Ülken, Leibniz'in bu görüşlerine benzer bir şekilde ortaya koyduğu fikriyat ve tavır ile insanlığın filozofu olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü onun temel hedefi, yerellik (aidiyet)ten bağını koparmadan evren

³⁸⁶ Ahlâkın özünü usa dayalı Tanrı sevgisinin (amor intellectualis Dei) oluşturduğunu ileri süren Spinoza'ya (Etika) göre "geldi geçti mutlulukların izini sürmeyi bırakıp kalıcı mutluluğun peşine düşmek gerekir. Bunun tek yolu toplumsallığın anlamına varmak, toplumsal yaşamın değerini görmek olabilir." Devamında da Spinoza şöyle sürdürür sözlerini: "İnsan şunu apaçık görebilseydi mutluluğu çok kolay yakalayabilirdi: "Hiçbir şey insana insan kadar yararlı değildir. İnsan gerçek insanlığını ancak toplum içinde gerçekleştirebilir. Hiçbir ayırım söz konusu olmadan bütün ruhlar tek bir ruh ve bütün bedenler tek bir beden olacak biçimde birbirimizle kenetlenebilirsek bir dünya cenneti yaratmayı başarabiliriz." Spinoza, *Etika*, Fasil XII, s. 293; Fasil XIII, s. 257.

(sel)e açılmaktır. Bu husus bir yönüyle geleneğe ve kadim değerlere bağlılığı ifade ederken, diğer yönüyle de geleceğe ve modernliğe dönük olduğunu açık etmektedir.

2.IV. Ahlâk ve Modernlik

Genellikle halk arasında sehven *medeniyet* ile aynı anlamda kullanılan *modernlik*, bilhassa Batı Rönesansı sonrasında pek çok alanda değerleri ve düşünceleri yerinden sarsmış büyük bir gücün adı olarak ifade edilmektedir. Temel referanslarının *lüks*, *özgürlük*, *tüketim*, *moda (akım)*, *servet*, *şehvet*³⁸⁷ ve *şöhret* kavramlarıyla ifade edildiği görülen *modernizmin* günümüz seküler dünyasında yönelim ve tesirleri daha net görülmektedir. Söz konusu kavramların, özelde Hristiyan fideist tutumunun yol açtığı inanış ve ilkelerine, genelde ise tüm kutsallara karşı bir tavır alışın ve insanın onlardan bağımsızlığını ilan edişinin referans kavramları gibi kullanıldığına tanıklık edilmektedir. Pratikteki tezahürlerine bakıldığında modernliğin bir tür tiranlığa evrilmeye müsait olduğu da görülmektedir. Modernlik kendisini *felsefî fikriyat*, *erdemler*, *bilgelik*, *yüksek ilkeli idealler* üzerinden dayatmak yerine insanı aşkın olanın, akli ise dinin yerine koyarak değerlendirmektedir. Bu husus esasen bir tercihtir ve söz konusu tercihlerin modernlikle birlikte spor, sanat, etkinlikler, programlar vb. faaliyetler üzerinden kendisine bir hareket ve meşruiyet zemini aradığı belirtilmelidir. Böyle bir anlayışla modernitenin hâkimiyete, iktidara, adalete, bilgelige, erdemlere karşı olduğu düşünülmektedir. Mezkûr değerlendirmeler çerçevesinde modernizmin ahlâk anlayışının da bir tür kayıtsızlık ahlâkı olduğu görülmektedir. Belirtilen anlamıyla modernizm, Ülken'in felsefî ve ontolojik düşüncesinin karşısında yer almaktadır. Dolayısıyla da evrene açılan ve ortak insanî ilkelerle örülen *hâkimiyet* düşüncesi, her topluma göre değişen ve ortak değerleri

³⁸⁷ Şehvet, bir şey(ler)e duyulan aşırı ve ölçüsüz arzu anlamında kullanılmaktadır. Salt cinsellik arzusunu ifade etmek için kullanılmamaktadır. Mide şehveti(oburluk), ilderlik şehveti, tüketim şehveti, bilinme şehveti, mal şehveti (hasis bir tarzda mal yığma), güç şehveti(iktidar hırsı), bilgi şehveti(ilkemizce bilgi obezliği) vb. her ölçüsüz arzu ve iştihak anlamında kullanılmaktadır.

bulunmayan mezkûr *modernlik* düşüncesi ile örtüşmemektedir. Nitekim Poole, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

Modern dünya belli ahlâk anlayışlarının varlığını gerektirmekte, ama aynı zamanda bu anlayışları ciddiye almanın zeminlerini de yıkmaktadır. Modernlik, ahlâka hem ihtiyaç duymakta hem de ahlâkı imkânsız kılmaktadır. Ahlâk kavramı, oldukça soyut ve özgül olmayan bir anlamı hariç tutulacak olursa, evrensel bir kavram değildir; her toplum kendi ahlâk biçimini inşa eder.³⁸⁸

Her toplumun kendi ahlâk biçimini inşa ettiği görüşü esasen ahlâkın özüne ilişkin değildir, zira ahlâkın özü sabit hükümler içermektedir. Söz gelimi utanma duygusu, öldürme, yalan ve hırsızlığın kötü oluşu bütün toplumlarda ayıplanan değişmez ahlâk esaslarındandır. Ancak utanmaya neyin neden olarak görüleceği, hangi durumlarda öldürmenin meşru görüleceği, hırsızlık faaliyetinin hangi şartlarda utanılacak bir durum olmaktan çıkabileceği gibi hususiyetler daha ziyade ahlâkın değer alanıyla ilgilidir. Bu da durum ise bir dinamik yapıyı arz eder. Her toplumun inşa ettiği ifade edilen husus tam da budur. Yani değişen şey öz itibarıyla ahlâkın kendisi değil, ahlâk diye ifade edilirken kaste edilen hususun “değer” olduğu ifade edilmelidir. Bu yönüyle Ülken’in de evrenin dinamik yapısından örneğini alan bir dinamik ahlâk görüşünü (yani dinamik değerler anlayışını) savunduğu görülmektedir. Nitekim ona göre ahlâkın sabit olmayan, değişken ve dinamik bir özelliğe sahip olan yapısı, ahlâkın objesi olan insanın da aynı dinamik karaktere sahip olmasını gerektirir, ta ki yetkin bir şahsiyet inşa olsun. Ülken, ahlâkı insanın en temel vasfı kılarken, insanı da hayatın merkezine koyar. Böylece odağında insanın yer aldığı hayatın dinamik gerçekliğini, hayat ve siyaset için de düşünmektedir. İnsan olma sürecini deneyimlerken karşılaşılan hadiseleri pragmatistler *ahlâk* olarak kabul ederler. Ahlâkî olanla hem bireysel hem de toplumsal hayatımızda karşılaştığımız bir gerçektir.³⁸⁹ Pratik sahadaki tezahürlerine göre ahlâkın tanımlanması ile ideal zeminde muhafaza edilen ahlâkın tanımlanması arasında farkların olduğu/olacağı açıktır. İdeal olanın *ratioya* uygunluğu, tercrübe edilebilirliğinin her zemin ve şartta olacağına

³⁸⁸ Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 9.

³⁸⁹ Türer, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, s. 24.

işaret etmez. Keza her türlü deneyimin de rasyonel olmasının beklenemeyeceği ortadadır. Bununla birlikte, asgarî müştereklerde buluşulacak bir ahlâk-siyaset ve *episteme* zeminine ihtiyacın olduğu kabul edilmek durumundadır. Ülken'in söz konusu meselelere *integral (bütünlüklü)* bir düşünce ve *diyade* metodu ile yaklaşım sergilediği görülmektedir. Salt Kantçı bir tutum tercih edilmediği gibi, tamamen pozitivist-materyalist bir pragma ile de hareket edilmediği görülmektedir. Ülken'i evrensel nitelikte bir ahlâk ve siyaset filozofu yapan hususun da onun bu özel tavrı olduğu ifade edilebilir. İdeal ahlâk öğretilerinden esinlenen Ülken'in, pragmatist görüşlerden de etkilendiği değerlendirilmektedir.³⁹⁰

Bilindiği üzere pragmatik ahlâk anlayışı bir bakıma insan deneyiminin hayat ırmağına gömülü olduğu ve bilimlerin bu ırmağa katılmak suretiyle anlaşılabilmesi³⁹¹ görüşü üzerine temellenir. Bu nedenle, Ülken *ahlâk*ın sabiteleriyle birlikte bir pratik *değer alanının* varlığını vurguladığı için; bir pragmayı da savunduğu düşünülmektedir. Felsefenin pratik iki alanı olan ahlâk ve siyasetin *Hâkimiyet* teorisinin diğer mevzularına öncelmesi ve bu iki hususun insan ve insaniyet üzerinden ilişkilendirilmeleri, Ülken'in ideolojik bir toplumsal yapı inşasından çok ihtiyaçlar doğrultusunda kültürün belirleyiciliği ile yeni bir yapıyı (hâkimiyet) inşa etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Esasen kültürün modern değer anlayışına uygun olarak, özneleşmenin ve toplumsallaşmanın üzerinde kurucu bir etkisinin olduğu düşünüldüğünde, hümaniter siyaset adıyla irdelediğimiz ve insanı merkeze alan söz konusu siyaset teorisinin bu bağlamda önemli bir rol aldığı değerlendirilmektedir. Özne olarak insanın odak alınması, insanın en muteber yapıtı olarak kültürün inşa edilmesi, söz konusu kültür zemini üzerinden bir toplum, devlet ve şahsiyetin kurulmak istenmesi hususiyetleri ise bir bütün olarak hümaniter bir pragmayı gerektiren oluşumlar olduğundan, Ülken'in bu gayeye

³⁹⁰ Türer, "(Pragmatist) Ahlâk Nedir?", s. 16.

³⁹¹ Türer, "Modernliğin Yöntem Tiranlığı", s. 8.

matuf bir teori geliştirmesi de onun aynı zamanda hümaniter karakterde bir pragmatik tasavvurunun olduğunu da ortaya koyar. Fakat Ülken'in Amerikan pragmatizmi tarzında salt bir milletin veya ırkın, ya da salt belli bireylerin çıkarını esas alan ve bu uğurda birçok yolu ve metodu mübah sayan katı mutlak pragmatizme uzak olduğu, böylesi bir tutumu benimsemediği belirtilmek durumundadır. Düşünürün pragma görüşü salt ahlâk-toplum alanında değil aynı zamanda siyaset-devlet münasebetinde de tezahür etmektedir. İnsanın ve insanîyetin öncelenmesi de onun bu husustaki tavrını açık etmektedir.

2.V. Siyaset-Devlet Münasebeti

Felsefesinin odağında *insan*, hedefinde *mutluluk*, istikametinde ise *ahlâk* olan düşünürün, insanlık tarihinin tecrübe ve birikimlerinden hareketle, felsefesine uygun düşmeyen ideoloji, politika, hâkimiyet ve tahakküm şekillerini ayıklamaya giriştiği ve temellendireceği siyasi fikirler için zemin açmaya çalıştığı hatırlanmak durumundadır. Bunun yanı sıra, modern devlet yapılarını destekleyen ve gerekçelendirilmiş fikirsel yapılar olan liberalizm, faşizm, kapitalizm ve komünizm gibi ideolojilerin de devlete ve siyasete yön veren fikirler sistemi olarak varlık kazandıkları yine göz önünde bulundurulmak durumundadır. Tüm bu hususiyetlerle birlikte, siyasetin en önemli konusu olan devletin toplumsal sorunları çözmek ve sosyo-ekonomik gelişmeleri sağlamak için çözüme dönük önemli bir rol üstlendiği gerçeği de karşımızda durmaktadır.

Bütün bu değerlendirmeler bize şu çıkarımı yapma imkânı tanımaktadır: Düşünür, merkezî bir rolü üstlenen insanın kurumsal tezahürünü devlet teşekkülünde, devlet'in en ideal halini ise siyaset ve felsefe tarihi içinde aramakta, mevcut tecrübeler ışığında makul bir orta yol tespit etmeye çalışmaktadır. Siyaset ve devletle ilgili felsefî yaklaşımında Platoncu bir tavır alan filozof, zamanının yapısının müsaade etmemesi dolayısıyla teşekkül edemediğini düşündüğu Platon'un ideal devletinin, şimdi ya da yakın gelecekte, şartların oluşmasıyla teşekkül edeceğini ileri sürmektedir. İdeal devlet düşüncesi her ne

kadar realitelerden beslenmeyen bir ütopya kabul edilse de Ülken, gerçekleştirilebilirliği bulunan ilkeler üzerinden söz konusu devlet düşüncesini temellendirmektedir

Siyaset tarihi boyunca ideal devletlerin veya ütopyaların dikkate almak zorunda olduğu ve uğraştığı 'iyi yönetimin neliği, gücün meşruiyeti, güç ile otorite arasındaki farklar, toplumun adil olarak değerlendirilebilmesinin kıstası, bireyin hakları, gerçek demokrasinin ölçüsü, siyasal katılımın nasıl gerçekleşeceği, özgürlük-eşitlik ve adalet dikotomileri arasındaki ilişkilerin nasıllığı, cemaat-birey ve devlet münasebetleri, devletin toplumu planlaması meselesi, din-siyaset ilişkisi, son olarak da ahlâk ve siyaset ilişkileri' gibi meseleler; yabancılaşma olarak değerlendirilebilecek olan problemleri aşması şartına bağlanmış olan iyi yönetim³⁹² çözmesi beklenen temel problemler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda sayılan sorun alanları devletin zorunlu kuşatıcılığını, dolayısıyla da otoriter yapısının lüzumunu ve meşruiyetini icbar eder. Problem alanlarının genişliği, ideal devleti neyin belirlediği veya idealize edilecek devlet yapısının nasıl ya da ne ile tahdit edileceği hususunu da gündeme getirmektedir. Söz gelimi denetlenebilirlik ve şeffaflık gerekçesi "şehir-devleti" yapısını ideal kılarken,³⁹³ millilik görüşü çerçevesinde salt soydaşlığın belirlediği sınırlar üzerinden bir devlet (ulus devlet) anlayışının

³⁹² Bkz. Kadir Canatan, *Siyaset Felsefesi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2019, s. 7.

³⁹³ Platon'un ünlü *Devlet* ütopyası, Antik Yunan şehir-devleti yapısından ilhamını alır. Ortaya koymuş olduğu ilkeler ve gerekçeler İslâm düşünürlerinden özellikle Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fazıla*'sına da kaynaklık edecektir. Denetlenebilirlik yani otoriterlik ve şeffaflık meselesi, aynı görüşün Hilmi Ziya Ülken'in siyaset teorisi olan *Hâkimiyet*'inin de zeminini beslemektedir.

savunulduğu da görülebilmektedir.³⁹⁴ Modernlik vurgusuna,³⁹⁵ liberallik iddialarına, ekonomik güç vb. pek çok sebeplere irca edilebilen devlet yapılarının veya hâkimiyet anlayışlarının mevcut olduğu da bir gerçektir. Ayrıca Komünist tavrı alışların yanısıra, *mutlak özgürlük* söylemleriyle neredeyse anarşizme varan siyasal düşünce savunularının olduğu da bir gerçektir. Liberal bir tavrı alış olarak ortaya çıkan bu yaklaşımların mantığı *devletsizlik* düşüncesine dayanmaktadır. Nitekim liberaller devletsizliğin eşitlik, hürriyet ve huzuru tesis edeceğini düşünmektedirler. Liberal tavrın yegâne faziletinin karşılıklı tolerans olduğu; fakat herkesin her işinde serbest bırakılması gerektiği şeklindeki savunuları dolayısıyla bu tavrın bir kudreti veya hâkimiyeti tesis etmesi mümkün görünmemektedir. Ülken de bu yönüyle liberalizmi eleştirmektedir.³⁹⁶ Liberalizmin ortaya koyduğu yanlış tutumun tersten görünümü ise despotizmdir. Bunlar da devletin, merhametin bir eseri olduğu, oysa yaşamsal mücadelenin esas olması gerektiği ve kaybedenlerin elenmesi gerektiği³⁹⁷ savunulmaktadır ki bu tarz bir fikriyat da dünya

³⁹⁴ Ziya Gökalp'in Türklük-Turanlık savunusu bu anlamda örnek teşkil ediyor diyebiliriz. Ezan, minare, haç, menora (Yahudilikteki yedi kollu şamdan), Megan David (Davut Yıldızı ya da bu gün Siyon Yıldızı olarak da bilinen iç içe geçmiş iki üçgen şekil) vb. dini semboller gibi bayrak, vatan, millet ya da kavim ismi vb. semboller de devletin siyasal bütünleştirici sembolleri olarak ifade edilebilir. Nitekim Gökalp'in "Milliyet" anlayışı İngilizcede *Nation*'un karşılığı olan *kavmiyetçilik* anlamındadır ve Gökalp bununla *Türkçülüğü* kastetmektedir. Hilmi Ziya'da ise milliyetçilik, daha çok "Anadoluculuk" adıyla ifade edilen bir vatan birliği ve inanç ve kültür birliği anlamında işlenmektedir. İki yaklaşım arasında temelde farklılıklar bulunduğu bilinmesi gerekmektedir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki Ziya Gökalp başlangıçta "*çeşitli unsurlardan mürekkep ve Müslümanlıktan kuvvetini alan Osmanlı milleti, tıpkı Amerika milleti gibi gerçek olabilir*" görüşünü benimsiyorken; 6 Eylül 1909'da, İttihat ve Terakkî merkezince yapılan davet üzerine, Diyarbakır murahhası olarak gittiği Selanik'te, 18 Eylül 1909 tarihinde yapılan İttihat ve Terakkî Cemiyeti genel kurul toplantısına katıldıktan sonra derin bir ruhî dönüş ve keskin bir fikri dönüş yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu safhadan sonra artık onda millet veya milliyet düşüncesi tam anlamıyla kavim ve kavmiyetçilik hüviyetine bürünmektedir. "Dini siyasete alet etmek" yafta cümlesini ilk defa kullanan ve Avrupaî yaşam tarzını ısrarla istediği ileri sürülen kişi olarak Ziya Gökalp, Selanik'e davet ve katılımından önceki fikirleriyle taban tabana çelişir ve onlarla mücadele verdiren bir görüntü sergiler. Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 440; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 256; M. Arif Özcan, *Üç Nasyonalist: Ziya Gökalp, Nihal Atsız, Alparslan Türkeş*, Der. M. Arif Özcan, Ülkü Matbaa Tesisleri, İstanbul ts., s. 14

³⁹⁵ Prens Sabahattin modern olmak gerektiği düşüncesi ile Batı'ya tam bir uyum ya da nerdeyse teslimiyet içerisinde bir devlet yapısını gerekli görüyordu.

³⁹⁶ Ülken, "Kudret II", *Yeni Sabah Gazetesi*, 19 Temmuz 1954.

³⁹⁷ Karl Marx'ın devlet ya da siyaset görüşü, ekonomik kazanç mücadelesi üzerine temellenmektedir ve burada doğal olmayan bir seleksiyon (sosyal ve ekonomik ayıklanma) savunulmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Marx-Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Yayın kurulu, Sol Yayınları, Ankara 1998, s. 9-10, 22-23. Ancak Marx'ın iktisadi ilkelere göre toplumu sınıflandırması, ekonomik ayıklanma yaklaşımları, zannedildiği gibi daha müreffeh bir toplumu teşekkül ettirmekten uzak, bunalım ya da kriz üreten bir durum olarak tecrübe edilmiştir. Bkz. William J. Barber, *İktisadi Düşünce Tarihi*, çev. İhsan Durdu, Şule Yayınları, İstanbul 1997, ss. 197-201; Ayrıca, devleti merhamet ile ilişkilendirerek değerlendirenlerin başında Hobbes gelmektedir ki, ona göre devlet yok ederek var olan bir canavar gibidir (Leviathan).

siyasal düşüncesini uzun süre meşgul etmiştir. Bu iki zıt görüş arasında ideal politik bir teorinin nasıl olacağı sorununun, önemli bir problem alanını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ülken'in *Hâkimiyet* teorisinin bu açıdan nasıl bir boşluğu doldurma veya nasıl bir çözüm önerisiyle katkı sunma iddiasında olduğu değerlendirilmek durumundadır.

Yukarıda geçen tüm bu hususlarla birlikte, P. L. Berger'in (1929- 2017) dinin toplumsal işlevleri olarak ortaya koyduğu "a) Sembolik bütünleştiricilik, b) Toplumsal kontrol ve c) Toplumsal yapılandırma"³⁹⁸ meselelerinin, aynıyla devlet için de düşünülmesinin mümkün olduğuna dair fikirlerin; Ülken'in *Hâkimiyet* teorisinde de görüldüğü söylenebilir. İşlevlerin ve yapıların dönüşüme uğraması meselesi sadece din için değil, devlet ve siyaset yapıları için de işlemesi gereken önemli hususiyetlerdendir. Ülken'in devlet görüşünde bu konular isimleri zikredilmeden işlendiği gibi, bu hususların Ziya Gökalp (1876-1924) gibi yerli siyaset bilimcilerinin göz ardı etmedikleri meseleler olduğu da anlaşılmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ile Cumhuriyet rejiminin ilk dönemleri arasındaki zaman diliminde yer alan mütefekkirlerimizin büyük ve önemli bir kısmı, İslâmcılık, Osmanlıcılık, Anadoluçuluk düşünceleri ekseninde bir arayışa yönelirlerken; bir kısmı da ya tamamen Batıcılığı (mandacı fikriyatı) ya da Türk kavmiyetçiliği ekseninde bir siyasi arayışı tercih etmişlerdir. Örnek olarak Said Halim Paşa (1864-1921) Avrupa ile Anadolu arasında sosyal, hukuk, inanç, ahlâk, kültür ve bütünüyle değerler açısından çok derin farklar ve hatta zıtlıklar bulunduğunu, bu nedenle Avrupaî bir siyaset tarzının toplumsal kimyamızı zedeleyeceği gerekçesiyle, yeniden İslâm veya Osmanlı çatısı altında bir öze dönüş siyasetinin tercih edilmesi gerektiğini, bu olmadığı sürece

Merhamet devletleşmeye engel teşkil eder bu düşüncede. Var olmak için elemek, yok etmek, kısacası merhametsizce bir güç uygulamak için doğasında bulunmaktadır.

³⁹⁸ Bkz. Peter Ludwing Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, haz. Adil Çiftçi, Anadolu Yayınları, İzmir 1999, ss.71-136

toplumsal buhranların devam edip gideceğini savunurken;³⁹⁹ Prens Sabahattin (1879-1948) Batıcılığı, Ziya Gökalp ise Turancılığı savunmuştur. Türkçülük savunusu, Arapçılık karşıtı bir söylem üzerinden temellendirilmeye dahi çalışılmıştır. Nihad Sâmî Banarlı (1907-1974), *Türkçenin Sırları* adlı yapıtında; “Arap’ın Ellâhı’na bizim Allah dememiz böyledir”⁴⁰⁰ tarzında yaptığı mukayese, kavmiyetçi düşüncenin kimi arayışlarda geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir. Hilmi Ziya Ülken ise daha mutedil ve daha geniş bir yolu tercih ederek, kadim İslâm ve Anadolu ile bağları sağlam, gelenek ve değerlerden beslenen; ama modern dünyaya da açılan insancıl bir siyasal oluşumu gerçekleştirmek istemektedir. Bu açıdan Ülken’in, Batı’nın tekniğini, modern gelişim yöntemini ve metodolojik çalışma usulünü alıp; ahlâk ve politik saplantılarından içtinap etmek gerektiğini savunanlardan Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi’ye (1865-1914)⁴⁰¹ ve Mehmed Akif Ersoy’a (1873-1936) yakın durduğu görülmektedir. Bu anlayışların yanısıra Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) ve Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983) gibi fikir insanlarının “Büyük Doğu” olarak isimlendirdikleri bir platform etrafında İslâm Birliği düşüncesi ile bir siyasal görüşü savundukları da belirtilmelidir.

Tüm bu arayışlar içinde Hilmi Ziya Ülken’in *Hâkimiyet* anlayışını ve dolayısıyla da siyaset-ahlâk ilişkisini nasıl kurduğunu anlamaya çalışacağız. Öncelikle Ülken’in, Platoncu diyadolojiler düşüncesinin yansıtıldığı bir siyasal toplum oluşumunu savunduğunu belirtmek gerekir. Buna evrensel hümaniter esaslar üzerine bina edilmiş bir *İntegral Devlet* demek de mümkündür. Odağında insan bulunan ve evrensel ahlâk ilkeleri zemininde boy atan *İntegral İnsan* görüşü ve siyaset görüşü birbiri ile örtüşmektedir. Siyaset ile ahlâkı ilişkilendirdiği noktanın da esasen *insan* ve *insaniyet* düşüncesi olduğu,

³⁹⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayınları, İstanbul 2012, s. 66-67.

⁴⁰⁰ Nihad Sâmî Banarlı, *Türkçenin Sırları*, L&M Yayınları, 21. Baskı, İstanbul 2005, s. 16.

⁴⁰¹ Filibeli Ahmed Hilmi, Batı’yı tamamen materyalist bir yapı olarak görüyor. Ahlâk ve değerlerin tamamının maddeye göre ve dolayısıyla da çıkara göre biçimlendiği bir oluşum, insaniyetin ve İslâmiyet’in yapısını bozardı. Ona karşı güçlü bir ilim ve teknik yanısıra kadim değerlere sahip çıkılmak suretiyle mukavemet etmek daha doğru olacaktı. Bkz. Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl’ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Konya 2012.

ahlâk ve siyasetin ilişkilendirildiği bir diğer önemli zemin olan *erdemler'in* de keza insana ve insaniyete bağlı olarak anlam bulduğu belirtilmişti.

İnsan için ahlâk, insan için devlet şeklinde sloganlaştırılabilecek düşünce kalıplarının Ülken'in felsefesinde anlamlı bir karşılığının bulunduğu açıktır. Şu farkla ki; Ülken, “insan” derken bütün bir insanlığı kastetmektedir. Bu noktada insanın her şeyin ölçüsü olduğu görüşünü benimseyen sofistlerin (salt) bireyi esas alan septik ve rölativist tutumu ya da kayıtsızlık savunulmamaktadır; Ülken'in yaklaşımının bu hususlarla karıştırılmaması gerekir.

Tüm bu görüşlerden sonra Ülken'in küresel ölçekte bir siyaset teorisi geliştirmek istemesinin temelinde hangi saiklerin yattığı, bunun Anadoluçuluk akımıyla ve Anadolu'nun kadim tarih ve kültürel yapısıyla bir ilişkisinin olup olmadığı ve benzeri suallere süreç içerisinde cevap aranması gerekmektedir. Ancak düşünce akışının bozulmaması açısından burada da önceliğimiz Ülken'in siyaset görüşünü ortaya koymak olacaktır.

2.V.1. Ülken'in Düşüncesinde Siyaset Nedir?

Ülken'in felsefesinde siyaset, “toplumu idare etme gücüdür.”⁴⁰² Siyasetin en üst mertebesi hâkimiyettir. Ona göre hâkimiyetin en yüksek derecesi aşk ahlâkında ve aşk derecesinde ruhî güce ulaşanların idare ettiği derecedir.⁴⁰³ Bu çerçevede siyaset, bir aksiyon, aktivasyon, zümreleşme kabiliyeti ve gücünün farkındalığı ile eylemdir. Belli meslek zümrelerinin, güçlerinin farkına varıp bir tahakküm kurabilecekleri korkusuyla siyasetten uzaklaştırılıp pasif hale getirilişine dikkat çeken düşünür, bu hususun, işin doğasına uygun olmadığını düşünmektedir. Ülken bu hususta görüşünü şöyle belirtmektedir:

⁴⁰² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 121.

⁴⁰³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 121-122.

Öğretmen, asker, memur siyasete karışmaz düsturu bu zümreleri pasifleştirmek için icat edilmiştir. Bu ise her üç zümrenin *görev* ve *iş*'i birleştiren en aktif ve teşkilâtlı, en tesirli zümreler olmasından ve onun dışındaki serbest meslekler, teşebbüsler ve basit işçiler gibi zümrelerin bir çift kuvveti olan zümrelerden ürkmelerinden ileri gelir. Vakıa öğretmen, asker ve memur zümreleri kuvvetlerini kullanınca bir tahakküm şekli meydana getirebilirler.⁴⁰⁴

Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesinde siyaset insanın ve insanlığın inşası gayesine hizmet etmektedir. İnsanlığın insandan daha büyük ve kalıcı oluşu gerekçesine dayanarak, ön şartları maksimum düzeyde mütemmim hale getirme çabası, idealize edilebilecek esasların bütünlüklü yapıya kavuşturulması arzusunu tahrik etmektedir. Aksiyon (*action*) ve inanç ise bunun için lazım gelen en öncelikli şartlar olarak öne çıkarılmaktadır. Birbirinin müteharrik sebebi olan bu iki hususiyet (aksiyon, inanç), Payot'un "karıncalara yem olacak bir tohum kasırgalara kafa tutan bir meşeye dönüşebilir"⁴⁰⁵ dediği bir manzarayı çağrıştırmaktadır.

Genel olarak siyaset teorilerinde, fertten topluma veya toplumdan ferde doğru bir yönelişin olduğu görülmektedir. Söz konusu yönelişler ise birtakım ilkeler ve esaslar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu anlamda Ülken de politik teorisini fert-toplum ilişkisi bağlamında özellikle *insaniyet*, *değerler* ve *ahlâk*ın öncelendiği birtakım kriterler üzerinden inşa etmeye çalışmaktadır. Esasen ferdi şuurdan toplumsal şuura *ahlâkî ilkeleri* referans olarak geçme düşüncesi, ideal devlet düzeni için aranan bir kriter olarak tebarüz etmektedir. Bu geçişin veya bu sürecin sağlıklı ve başarılı olması birtakım esasları dikkate alarak işlemesine bağlanmıştır. Sınırları belli bir vatan toprağı, milli bir kültür, inanç, yaşanmış bir tarihi kök, aidiyet bilinci, bir gelecek tasavvuru ve bunun neticesinde hayata dair bir planın olması gibi hususiyetler bu minvalde zikredilebilir. Bu mezkûr esaslara ilaveten teknik imkânlar, ekonomik olanaklar, politik tasarılar, yasal oluşumlar ve kurumsal yapılanmalar ile beşerî oluşum ve münasebetler daha sonra aranan ikincil düzeyde gereklilikler olarak takdim edilmektedir. Ülken, bu ikincil oluşumların tümüne birden zümreler demektedir. Zümre(ler) de "ordu" ve "orman" gibi hem içerdiği ferdi

⁴⁰⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 326.

⁴⁰⁵ Payot, *İrade Terbiyesi*, s. 33.

hem de bir bütünü birlikte temsil veya ifade eder. Bu itibarla sosyal zümreler dendiğinde bir tür sosyal tabakalaşma anlaşılabilceği gibi iş bölümü ve iş firkaları da anlaşılabilir. Yanı sıra, değerler de birer zümre olarak kategorik bir tasnifle açıklanmaya çalışılmaktadır. *Ahlâk* isimli yapıtında daha detaylıca üzerinde durduğu, ama *Aşk Ahlâkı* ve *Bilgi ve Değer* isimli yapıtlarında da değindiği “Ahlâk Tipleri”, ahlâkın bir zümre olarak ve bütünün unsurlarını içeren bir bütün olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Ülken, aynı kategorik okuyuşu yani zümrelere tasnif ederek siyaset ve ahlâkı temellendirme uygulamasını *Hâkimiyet*'te de tekrar etmektedir. Böylece o, zümreler olmadan bir toplumun teşekkül etmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Toplum ise bir münasebetler alanı olarak hem yapılandırılan hem yapılandıran bir hüviyete sahip olmasıyla tüm zümre ve değerlerin, tüm olgu ve olayların zeminini oluşturmaktadır. Yani bir başka ifadeyle, bütünün mümkün olabilecek en yetkin haliyle anlaşılabilmesi için o bütünü oluşturan unsurların bilinmesi gerekli görülmektedir. Bu yaklaşımda Aristotelesçi “dört temel neden”in esas alındığı anlaşılmaktadır. İdeal devlet, ideal toplum, ideal ahlâk ve ideal şahsiyet için lazım görülen kriterler her ne kadar ilkin Platon'dan ilhamını almış olsa da Aristotelesçi teknik okuyuştan ve kritik analitik tutumdan uzak durularak bu idealin yakalanmasının pek de olası görülmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Ülken'in düşüncesinde siyaset, insana dokunan her unsurun birer değer olarak ortak bir eksen üzerinde kuvvet bulması ve sürdürülebilir hal kazanması sanatı ve etkinliği olarak karşılık bulmaktadır. Bütünlüklü bir perspektif, kritik edici bir okuyuş, analiz ve en nihayet sentez yapmak suretiyle bu siyaset sanatının *sorunsallaştırma* ve *çözümüne ulaştırma* gayesi metodik bir sistem içerisinde yürütülmektedir. Söz konusu bu metodolojinin işlemesi belli birtakım olay ve olgulardan beslenmek durumundadır. Zira filozof ve felsefe de tıpkı tarih ve birçok disiplin gibi kendi zemininin ve zamanının bir ürünüdür. Dolayısıyla ne salt kendi içine kapanık bir tutucu yaklaşım sergilemek uygundur ne de olay ve olguyu kendi

bağlamından koparıp bir vizizm yaklaşımı sergilemek doğrudur. Aslolan, dinamik her türlü sürecin içerisindeki o sabiteyi yakalamak olmalıdır. Bunu sürekli okuyan, düşünen, yazan ve her ilgilendiğinin tesiriyle farklı alanlara temayül ettiği anlaşılan Hilmi Ziya Ülken'in felsefi arayışı için de düşünmek durumundayız. Yani hemen hemen her eserinde ve neredeyse aynı eserin farklı bölüm ve satırlarında dahi ciddi denebilecek fikrî değişim ve çeşitlilikler sergileyen Ülken'nin tavrında değişmeyen şeyin ne olduğu sorusu, tezimizin temel problemi olarak ifade edilebilir. Onun felsefesinde insan, insaniyet, ahlâk ve değer değişmeyen temel referanslar olarak dikkat çekmektedir. Daha kapsayıcı bir bakış açısıyla ifade edilecek olursa, Ülken'in felsefesinin varlık-bilgi ve değer konularını işlemekle birlikte en fazla üzerinde durduğu hususun değer alanı olduğu ifade edilebilir. İnsanı odağa alarak, *ahlâk ve değer* damarı üzerinden hümaniter karakterler gösteren kültürel ve siyasal bir yapı tesis etme çabası *Hâkimiyet*'in karakterini ortaya koymaktadır. Bu durum, Ülken'in politik teorisinin temel problematiğinin hümaniterlik olduğunu yani başka bir ifadeyle temel muhatap ve hedefin insan olduğunu göstermektedir. Bu da varlık dünyasındaki bütün dinamik değişkenlere ve paradigmatik değişimlere rağmen Ülken'in sabitesinin insan ve insaniyet olduğunu, ahlâk ve değer de bu nedenle önemsendiğini söylememize olanak tanımaktadır. Sabite olarak ele alınan insanı ahlâk, siyaset ve kültürden bağımsız düşünmek mümkün olmadığından, insan derken insanı insan yapan unsurların mecmuunu da kastetmiş oluyoruz. Elbette problem alanının neden insan olarak görüldüğü hususunu anlamının birden fazla nedeni ve yolu vardır. Biz öncelikli olarak filozofun yaşadığı tarihsel süreci ve kültürel yapıyı bilmek durumundayız. Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemlerinin siyasi tecrübelerine tanıklık etmiş olması Ülken'in siyaset felsefesinde önemli bir etkidir. Burada tarihsel süreçteki siyasi oluşumlar ile son dönem siyasal-politik oluşumlar arasında nasıl bir ilişkinin kurulabileceğini, çalışmamızın ilerleyen safhasında ortaya koymaya çalışacağız.

2.VI. İdeal Siyasi Yapı ya da İdeal Hâkimiyet Şekli Nasıl Olmalıdır?

İdeal devlet, ideal politika, ideal siyaset gibi tamlamalarda ifade edilen hususiyetlerin çoğu ütopyayı, ütöpik olanı seslendirir. Bilindiği üzere ütopya, aklın olmasını gerekli gördüğü, insan varlığı için en lüzumlu ve faydalı olduğuna inandığı, daha ziyade duyguların ve inançların eşlik edip beslediği; ancak aklın kendi ilkelerine oturarak kabul edilebilir bir hüviyet kazandırdığı düşünsel-ferdî yaklaşımlar için kullanılan genel bir tabirdir. Ütopyanın en belirgin özelliği, onun deneyimlenebilir olmayışıdır. Bu nedenle tam bir kabul veya tam bir reddiye yapmak aynı ölçüde güç bir meseledir. Ülken'in ideal siyaset anlayışını ortaya koyarken ütopyalar ile ilgili bir kısım verilerden hareket ederek onları mukayese etmeye, farklılıklarını, benzerliklerini ve aynı olan yönlerini anlamaya çalışacağız. Peşinen belirtmek gerekir ki, kronolojik açıdan çok daha gerilere kadar götürülebilecek olan ütöpik yaklaşımlar bulunmakla birlikte, *utopianın* eser halinde ve isim olarak da ilk defa Thomas Moore tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir.

Ülken, Marx'ın “*bütün dünya işçileri birleşin*” sloganına nazire yapıp “*bütün dünya insanları birleşin*”⁴⁰⁶ diyerek esasen kendi siyaset görüşünün hedefini de seslendirmektedir. Düşünürün evrene açılan insanlık devleti ya da dünya devleti düşüncesini anlamaya çalışırken; ütopya ile realite arasındaki temel miyarın ne olduğunu, söz konusu yaklaşımın sürdürülebilirliğini; bunlardan hareketle de yapılan temellendirmelerin ve gerekçelendirmelerin bağlamını ortaya koymak durumundayız. Bu itibarla ütöpik yaklaşımları siyaset felsefesinin gerçekliğinin neresine oturabileceğimiz hususu “hâkimiyet” açısından önemli bir sorun olarak durmaktadır. Çünkü var olan siyaset üzerine bir sorgulama ve akıl yürütme etkinliği olarak tarif edilen siyaset felsefesi, devlet, hükümet, siyaset, özgürlük, mülkiyet, meşruiyet, haklar gibi konuları analiz

⁴⁰⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Hâkimiyet*, s. 201

ederek siyaset alanındaki sorunlara çözümler ararken; birtakım temel kavramları da incelemektedir. Bunlar birey, devlet, laiklik, egemenlik, sivil toplum, bürokrasi, hukuk, adalet, eşitlik, demokrasi vb. kavramlardır. Bu kavramların işlerlik kazandığı anahtar kavram ise iktidardır (kudret).⁴⁰⁷ İşte buna Ülken *Hâkimiyet* demektedir. Ülken'in düşüncesindeki *Hâkimiyet*'in teori mi ütopya mı olduğu hususu ise teori ile ütopyanın içerik, imkân, rasyonel olup olmayış ve realiteye uygunluk esasına göre değerlendirilmektedir.

Ülken'in *Hâkimiyet* teorisinin bir ütopya olmadığı, bilakis rasyonel ilkelere uygun ve realiteye tatbiki mümkün bir ideal tasavvur olduğu ifade edilebilir. Bu noktada bir teorisinin *ütopya* mı, *ideal* mi veya *realist* mi olduğu hakkında bir kanaate varmak için bir ölçümüzün olması gerekmektedir. Kriterimiz, ileri sürülen görüşün bir temellendirmeye ve ilkeye sahip olup olmayışı ve uygulanabilirlik durumu olacaktır. Buna göre, söz konusu hususiyetlerin bulunmadığı ve tasarımın salt hayal gücünün bir dışavurumu olduğu tutumları *ütopya* olarak; rasyonel temellere dayanan ilkelere rağmen, ilkelerin uygulanabilirlik imkânının olmadığı durumudaki yaklaşımları *rasyonel-ideal* teoriler olarak; rasyonel temellendirmelerin ve ilkelerin uygulanabilirliğinin olduğu görüşleri ise *rasyonel realist* teoriler olarak tasnif etmekteyiz.

Açıktır ki ütopya denilen olgu da ideal olanı veya idealize edilene duyulan bir arzuyu seslendirir. Buna göre siyaset, politika ve ahlâk konusunda ortaya konulan ütopyalar ideal yönetime, ideal topluma ve ideal şahsiyete göndermede bulunurlar. Söz konusu idealler ise özellikle ahlâk ve değer alanlarına işaret ederler ve tümünün odağında insan bulunurlar. İdeal devlet yapısının, ideal devlet liderinin ve ideal toplum ve ferdin özelliklerinin hepsinde tebarüz eden hususiyetin ise ahlâk olduğu açıktır. Bu sebeple ahlâkî varlık (ahlâklı fert), ahlâkî devlet, ahlâkî toplum, ahlâkî hayat şeklindeki

⁴⁰⁷ Bkz. Celal Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım: Felsefeye Giriş", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, ss. 19-50, Bilay Yayınları, Ankara 2019, s. 39.

vasıflandırmaların tümü ahlâkın önemini ve önceliğini göstermektedir. Hatta ahlâk bir nizamın ilkelerini ve işleyişini tazammun ettiğinden, siyasî devletin ahlâkı olarak hukuk veya yasalar akla gelirken, fert ve toplumun ahlâkı olarak ise değerlere gönderme yapılmaktadır. Her birinin kendi yasasına veya ahlâkına göre işleyişinin bulunması ve bu halin uyum ve kararlılık içinde devam etmesi durumuna ise *erdem/ler* denilmektedir. Erdemlerin hedefi ve gayesi ise kendisine tutunanı mutluluğa veya en yüksek iyiye ulaştırmak olarak ifade edilebilir. Varlığın temel ve ortak amacı olan mutluluk (en yüksek iyi), varlıkların ortak ilkelere sahip olmalarını da bir bakıma icbar etmekte veya en azından onlara ilkelere tabi olmalarını teklif etmektedir. Söz konusu uymaklık haline *yasa* veya *kurallar* ya da *norm* dendiği, bunun da bir denetim mekanizmasını gerektirdiği bilinmektedir. Bu bağlamda sivil denetim mekanizmaları olarak örf, adetler, kültür ve gelenekler rol alırken; tüzel ve/veya resmî denetim mekanizmasının devlet eliyle gerçekleştirildiği bir gerçektir. Yöntem ve gerekçeleri, uygulama ve ikna tarzları farklılıklar göstermesine rağmen her bir mekanizmanın gayesinin aynı olduğu ve bunun da *sosyal-ahlâkî nizam* ve *saadet* olduğu ifade edilebilir. Bu yaklaşım insanın mahiyeti ile alakalı olarak tezahür etmektedir.

İnsanın mahiyeti, aklî yetkinliği, erdemli davranışları, siyaset vb. birbiriyle iç içedir ve aralarında yakın bir ilişki bulunmaktadır. İnsanın her türlü toplumsal etkinliği ve davranışları ancak erdemli bir yönetimle sağlıklı olabilir.⁴⁰⁸ Bu nedenle ahlâk ile siyaset arasındaki organik ilişkinin altı çizilmek durumundadır.⁴⁰⁹ Bireylerin kendileri ile ilgili basit (etik, doxastik) erdemleri yerine getiremedikleri takdirde feraset (bilgelik) ve basiret gibi siyasî (dionetik, epistemik) erdemlere sahip olmalarının da beklenmeyeceği⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Coşar, “İslâm Ahlâk Düşüncesi ve Filozof Ahlâkçılar”, s. 52.

⁴⁰⁹ Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 189.

⁴¹⁰ Hasan Yücel Başdemir, “Ahlâk ve Siyasetin Doğası ve Evrilmesi”. *Türkiye II. Ahlâk Şûrası Siyaset ve Ahlâk 'Büyük Ahlâkçı Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Hatırasına'*, ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammet Enes Kala, Bahattin Cizreli. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi, 3. Basım, 2013, s. 34.

düşüncesi, ahlâk ile siyasetin fert ve devlet bazında var olan ilişki ağını ve önemini ortaya koymaktadır. Kadîm dünya temel erdemleri vazederek toplum lideri üzerinden idealler (ideal devlet, ideal toplum, ideal lider vb.) belirlemektedir. Bu durum ideal ile reel veya ütopya ile tecrübe mukayesesinde bağlama oturtulabilmektedir.

İdeal devlet, ideal toplum, ideal siyasal yapı ve bu bağlamda *ütopyadan* söz edilirken, kaçınılmaz olarak akla hemen şu isimler gelmektedir: Platon'un (MÖ 428/427-348/347) *Devleti*, Aziz Augustinus ya da Aurelius Augustinus'un (354-430) *Civitas Dei*'si (*Tanrı Ülkesi*), Fârâbî'nin (872- 950/951) *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'si, Rahip Tommaso Campanella'nın (1568-1639) *Suncano Carstvo*'su (*Güneş Ülkesi*), Thomas Hobbes'un (1588-1679) *Leviathan*'ı, Charles Fourier'in (1772-1832) *Phalanstere* şehri, Thomas Moore'un (1779-1850) *Ütopya*'sı, Niccolò Machiavelli'nin (1469-1527) *Hükümdar*'ı, hatta Auguste Comte'un (1798-1857) *Pozitif Din* veya *İnsanlık Dini* yaklaşımı ile Montesquieu'nun (1689-1755) *Kuvvetler Ayırımı*na dayanan, yani *Yasama, Yürütme* ve *Yargı*'yı birbirlerinden ayırmanın önemini vurgulayan siyaset görüşü, tüm bunlar ideal devletin nasıl olması gerektiğine dair birer öneri tarzı olarak bilinmek durumundadır. Karl Marx'ın (1818-1883) *Das Kapital*'i ve manifestosunda savunduğu komünizm⁴¹¹ düşü de esasında bir ütopyadır. Keza Dostoyevski (1821-1881) bir ütopyisttir. Bütün eserlerinde dolaylı ya da doğrudan anlattığı, eleştirdiği, önerdiği hep siyaset ve toplum ile ilgili meselelerdir. Ülken'in 'Milletler Konfederasyonu'ndan oluşan 'Evrensel Hümaniter Dünya Devleti' düşüncesi ile teşekkül etmiş olan *Hâkimiyet* teorisinin ütopya mı, ideal bir teori mi yoksa reel bir politik teori mi olduğu hakkında daha doğru bir sonuca varmak için, ideal bir siyaset teorisinin ilkelerini de bilmek gerekmektedir.

⁴¹¹ Marx ve Engels'in yazdıkları Komünist Manifestove manifestodaki esaslar kastedilmektedir. Bkz. Marx-Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, s. 7-39.

2.VII. İdeal Bir Siyasî Teorinin Temel Esasları Nelerdir?

Bir teorinin siyasî ve politik olarak kabul edilmesi için, asgarî olarak şu üç hususiyeti konu edinmesi gerektiği kabul edilmektedir: *Eğitim Sistemi*, *Adalet (Hukuk, Yasa, Ölçülülük)*, *Ahlâk, Değerler ve Ekonomi*. Bu hususları Platon *Devlet*'inde dört temel erdem olarak "Bilgelik, Cesaret, Ölçülülük ve Adalet" şeklinde zikretmektedir. Ülken de mezkûr erdemleri bir bütün olarak kendisinde bulunduran bir yöneticinin yani bir "filozof kral"ın olmayışı veya bu özelliklere sahip filozofun kral (kral filozof) olmayışı dolayısıyla ideal devletin tesis edilemediğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, zamanımızda ve gelecekte yer alan gençlik ideal bir eğitimden geçtiği ve yönetime talip olacakları bir demokratik ortama sahip olduğu için, onların söz konusu dört erdemi kendilerinde bulundurmaları mümkün olabilecektir. Bir bakıma onlar hem filozof hem de kral vasıflarını bir arada kendilerinde bulundurmuş olacaktırlar. Böylece Platon'un ideal devlet teorisi de gerçekleşmiş olacaktır. Bir diğer ifadeyle, demokratik teamüllerin sunduğu olanaklar sayesinde gençlerde hem filozofluk (bilge) hem de krallık (yönetici) vasıfları bir arada bulunacağından onların vesilesiyle söz konusu ideal devletin gerçekleşeceği ümit edilmektedir. İzzetbegoviç'in de; "İdeal toplumun ana prensibi hürriyet ve ferdiyet değil düzen ve yeknesaklıktır."⁴¹² dediği düzen ve devamlılık ilkelerini şu beş erdem ile temellendirmek mümkündür: Bilgelik, cesaret, şecaat, adalet ve merhamet.

2.VII.1. Bilgelik (Eğitim): İlim vasfına sahip her şeyin öğrenilebilme özelliğinin de bulunduğu kabul görür. Ahlâk ilmi, siyaste ilmi, pedagoji ilmi, felsefe ilmi, hukuk ilmi, iktisat ilmi vb. pek çok alan ilim vasfına sahip olmaları dolayısıyla öğrenilebilme imkânı da sunar. Öğrenme eylemi ise insan aklının olguları kendi kavram dünyasında bir bütüne ve anlama kavuşturmasını ifade eder. Söz konusu anlam ve bütünlük tabiatın

⁴¹² İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 235.

yapısına ve işleyişine de uygun olduğundan –ki esasen varlık akla uygundur-⁴¹³ varlığa katılma veya varlığa açılma bilgidен veya eğitimden yalıtık değildir. Siyaset ilmi de varlığa uyum ve varlığa gaye açısından katılım sağlamak üzere bir bilgelik sanatı olarak değerlendirilmek durumundadır. Bilgeliğin özünde bir bilinç, kabul ve inancın olduğu ise gerçektir. Ülken bilgeliğin her dönemde farklı hususiyetlere işaret ettiğini fakat hepsinde yine de bir ortak tavrın olduğunu şöyle ifade eder:

Her çağda kişinin ideali o çağa mahsus bir bilgelik (*sagesse*) meydana getirmiştir. Yunan bilgeliği (Sokrat) bilme'ye, Rönesans bilgeliği (Bruno) sonsuz önünde hürlük duygusuna, 17. yüzyılın Batıda bilgeliği (Spinoza) vakalar karşısında aklın üstün ilgisizliğine, 20. yüzyılın bilgeliği insanlık sevgisi ve dünyayı değiştirme cesaretine dayanmaktadır. Muhteva değişse de hepsinde ortak olan taraf, bütün çağlarda hür kişinin sorumluluğu ve yükümlülüğüdür.⁴¹⁴

Esasen sorumluluk ve yükümlülük yanı sıra bütün diğer erdemlerin de bilgelik erdemine bağlandığı görülmektedir. Nitekim Platon yaşlılık dönemi diyaloglarından olan *Theaetetos* diyalogunda, bilginin gerekçelendirmiş doğru inanç olduğunu gösterir. Bilginin *algı* ya da *doğru sanı* (*doksa*) veya *meta-logic* olduğu yönündeki farklı yaklaşımlara mukabil Platon, bir bilgidен söz edilebilmesinin önemli şartlarından söz eder: *Doğruluk, İnanç ve Gerekçelendirme...*⁴¹⁵

Söz konusu şartlar, bilgilenmeye doğru giderken sorulan sorunun cevabının ne olduğundan çok, sorunun cevabı için neyin gerekli olduğu bağlamında bir sağlama yapma ilkesini seslendirir. Yani bir bakıma birey bir şey hakkında bilgisinin olduğunu ifade ettiğinde aslında aynı şeyi hem doğruladığını hem de buna inandığını deklare eder. Buna istinaden diyebiliriz ki, Platon ideal bir devlet yapısında ve hatta riyasetinde en başta *bilgelik* ölçütünü koymakla, *doğruluk*, *inanç* ve *gerekçelendirme* gibi önemli hususlara da örtük gönderme yapar. Ancak bu üç özelliği kendinde bulunduran kişi bir filozof olacaktır. Filozofun kral (yönetici) olduğu bir devlet yapısı da ideal ve erdemli bir devlet

⁴¹³ Ülken, *Eğitim Felsefesi*, s. 29.

⁴¹⁴ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 339.

⁴¹⁵ Bkz. John M. Cooper, *Plato's Theaetetos*, Routledge Library Edition: Epistemology, Routledge Publisher, New York 2015; ayrıca bkz. Plato, *Theaetetos*, Translated to English by Benjamin Jowett, Oxford University Press, Third Edition, London 1892.

olabilecektir. Nitekim şartların oluşmasıyla söz konusu ideal yapının da elde edilebileceğine dair Ülken'in duyduğu inanç ifade edilmişti. Ülken'in medeni, modern ve çağdaş⁴¹⁶ siyasal yapıların gerçekleşeceğine olan inancı ve bunu temellendirişi, *Devlet*'te ütopya olarak kalan hususiyetlerin *Hâkimiyet*'te gerçeklik zeminine oturduğunu gösterir.

Kadim toplumda mezkûr “bilgelik”in modern toplumda vatandaş yetiştiren teknik eğitim sistemi için kullanılabilirliğini düşündüğümüzde; siyasî devlet yapısındaki kurumsal karşılığının “Eğitim” yani okul (ilk ve orta öğretim veya lisans vb. eğitim kurumlarının tamamı) olduğunu ileri sürebiliriz. Ancak *eğitim* ile *bilgelik* arasındaki farkın ifade edilmesinin faydalı olacağı düşünüyoruz, şöyle ki; kadim bilgelik ile “vatandaş” yetiştiren eğitim -en azından- işlevsel olarak birbirinden farklılık arzeder. Ayrıca Platon bütüncül bilgiyi (teori) esas aldığı için filozofu önerir. Modern akademisyen ise uzmanlaşmış parçalanmış bilginin taşıyıcısıdır. Ancak totalde her ikisi için de bir bilgilenme ve bilinçlenme faaliyetinin olduğu doğrudur.

Platon *bilgeliği* devletin karar almasında gerekli olan öngörünün bir şartı olarak takdim eder. Gençlik diyaloglarında ise her bir erdemin birbirlerinden yalıtık olarak ele alınması durumunda bir sonuca varılamayacağını gösterir. *Protagoras* diyalogunda da bütün erdemler tek bir erdeme, “bilgi”ye bağlanmış; *Gorgias*'da, ruhlar evreninin erdeminde adalet ile dindarlık kaynaşmış, bunlara cesaret de eklenmiştir. Platon burada, erdemleri gerek ruh ile gerekse de devlet ile bir uyum ve düzen içine sokan bir sistem kurmaya, dolayısıyla bu sistem içinde her bir erdem hakkında gereken bilgiyi de aktarmaya çalışır. Fakat Platon'da görülen ve Yunan etiğinde varlığını sürdüren “dört ana

⁴¹⁶ Mezkûr üç kavramı aynı anlamda kullanmamak gerektiği düşünülmektedir. Bize göre “medeniyet” bir *tavır alıştır*. Herhangi bir toplumda ve herhangi bir zamanda gerçekleşen sosyal davranışlarda tezahür eden tavır alışın erdemli ve insanî oluşuna işaret eden medenilik ifadesi kullanılmak durumundadır. “Modernlik” ise toplumsal, ekonomik ve epistemik anlamda bir revizyonu, bir yenilenmeyi, bir paradigma değişikliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. “Çağdaşlık” kavramı ise esasen kavramın da işaret ettiği gibi, bulunulan çağı deneyimlemeyi ifade eder. Zamanın şartlarına göre tavır belirlemeyi seslendirir. Her çağdaşlık modernlik olmadığı gibi, modernlik de medeniyet değildir. Medenilik daha çok insanın davranışlarındaki usul ile alakalı iken, modernlik daha çok teknik ile alakalıdır. Çağdaşlık ise daha çok zamansallık açısından bir anlamı çağrıştırmaktadır. O nedenle bu üç kavram birbiri ile ilişkili olarak ve bir arada ifade edilmeye çalışılmıştır.

erdem” öğretisinin “4” sayısını kutsal sayan Pythagorascı öğreti ile ilişkisinin olup olmadığı sorusunu konumuz açısından bir *bahsi diğer* olarak değerlendirdiğimizden sadece bir soru olarak telmihte bulunup geçmeyi uygun buluyoruz.⁴¹⁷ Fakat şunu da belirtmeliyiz ki, Platon, tamamlanmış ve kusursuz olan şeyler çok az olduğundan, bilgelik şartının oluşmadığı zaman dilimlerinde en iyi yönetim biçiminin bir Krallık veya Aristokrasi yönetimine dayanması gerektiğini savunur.

İdeal devlet reisinde var olması zorunlu görülen bilgeliğin hangi hususiyetlere göre (neye göre ve nasıl) belirleneceği ve nasıl aranacağı hususu tartışma konusu olsa da, hikmetin aranması gerektiği, Fârâbî’de,⁴¹⁸ İbn Mukaffa’da⁴¹⁹ ve Sühreverdî’de⁴²⁰de görüldüğü üzere, İslâm siyaset teorilerinin genelinde öncelikli bir mesele olarak görüldüğü açıktır. Bunda İslâm vahyinin “Oku!” emriyle başlayan ilk ayetleri ve tefekküre sıkça vurguda bulunan ayetler ile ilme ve bilgilenmeye teşvik eden İslâm Peygamberi’nin açık tesirlerinin olduğu bir gerçektir. Aşağıda verilen ayet ve hadis örnekleriyle bu yaklaşımı desteklemek mümkündür:

“Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?”⁴²¹

“Şüphesiz ki Allah’tan hakkıyla korkanlar ancak âlimlerdir”⁴²²

“İlim Mü’minin yitik malıdır, bulduğu yerde alır”⁴²³

⁴¹⁷ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Platon, *Devlet*, s. 296-297.

⁴¹⁸ Bkz. Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, 145-148; Fârâbî, ideal devlet reisinde 12 hasletin bulunması gerektiğini sayar ve bunlardan biri de bilgeliktir.

⁴¹⁹ İbnü’l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, 3.Baskı, İstanbul 2018, s. 31-33; İbnü’l-Mukaffa da ideal devlet liderinin bilgelik sahibi bir zat olmasının gereğini belirtir.

⁴²⁰ Sühreverdî, *Nehcü’s-Sülük fi Siyâseti’l Mülük* s. 49 vd.; Sühreverdî Fârâbî’den farklı olarak ideal devlet reisinde 15 haslet sayar ve bunlardan yine önemli olanların başında bilgelik gelmektedir.

⁴²¹ Zümer: 39/9.

⁴²² Fatır: 35/28.

⁴²³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. M. Fuad Abdulbaki (Şeriketu Mekteb ve Matbaat-u Mustafa el-bâbî ve evladîh, 1962:1382), “İlim”, 19, 5/51. Bu Hadis genel olarak zayıf bulunmuştur, sahih diyenler de olmuştur. Bu Hadis’i yabancı akademisyenlerin de takdir ederek kullandıkları gözlenmektedir. Örnek olarak Chittick’in “İslâmî Entelektüel Birikim İhyâ Edilebilir mi?” isimli makalesinde mezkûr Hadis’e şöyle göndermede bulunur: “Hikmet devesi olmaksızın dünya çölünü geçmek mümkün değildir”. Bkz. William Chittick’in “İslâmî Entelektüel Birikim İhyâ Edilebilir mi?”, *Umran Dergisi, Düşünce, Kültür, Siyaset*, çev. Yusuf Apaydın, Adnan Çilingir, İsmail Hoşoğlu, S. 104, ss. 56-65, Nisan 2003, s. 65.

“İlim Çin’de de olsa öğreniniz”⁴²⁴

“Yalnız şu iki kimseye gıpta edilir: Allah’ın kendisine ihsan ettiği malı hak yolunda harcaayıp tüketen kimse; Allah’ın kendisine verdiği ilimle yerli yerince hükmeden ve onu başkalarına da öğreten kimse.”⁴²⁵

Geçen örneklerde de görüldüğü üzere ayet ve hadislerin İslâm düşüncesi üzerinde tesirlerinin olduğu görülebilir.

2.VII.2. Cesaret (Ordu): Cesareti yüce iyilik ideali⁴²⁶ olarak tanımlayan Ülken’e göre cesaret hem kahramanlık ahlâkı hem de topluma karışmanın (toplumsallaşmanın) şartıdır.⁴²⁷ Zira “cesaret” iradî bir boyut içerir ve bu boyut güçlü ve kararlı bir koruyuculuk, entelektüel yetenek ve kanaat ile tamamlanır. Ülken bu hususu, bir milletin boyunduruğunu kabul edenlerde ruh asilliği ve ahlâk cesareti bulunmaz diyerek ortaya koyar.⁴²⁸ Platon da *Lakhes* diyalogunda güç, kararlılık, koruyuculuk öğelerini cesaretin parçaları olarak karşımıza çıkarır. Cesareti inancını korumanın bir türü⁴²⁹ olarak tarif eden Platon, devletin cesareti olarak güvenlik kuvvetlerini (bekçi, asker) yani kurumsal karşılığı olarak orduyu işaret etmektedir. Burada askerlerin eğitilmesi ve yasalara uygun davranmalarının sağlanması, beden eğitilmesine bağlanmıştır.

Bedenin eğitilmesi ile ruh ve zihnin de dirayet kazandığı; dolayısıyla ruhun terbiyesi ve ahlâkın inşası için ilk adım olarak beden terbiyesi edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu durum sembolik dil ve benzetim yoluyla da ifade edilmektedir. Şu ifadede olduğu gibi: “Yünün boyayı emmesi ve yıkandığında artık renk verip solmaması gibi askerin de jimnastik (beden terbiyesi) ile ruhunun yasayı içselleştirmesi sağlanmalıdır.”⁴³⁰ Devletin

⁴²⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *el-Câmi‘u li şuabi’l-îmân*, (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 3/193. Bu Hadis zayıf bulunmuştur.

⁴²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thrc. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru’l-İbni’l-Kesîr/el-Yemâme, 1993/1407), “İlim”, 15, 1/39. Sahih Hadis’tir.

⁴²⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 67.

⁴²⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 100, 101.

⁴²⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 131.

⁴²⁹ Platon, *Devlet*, s. 300

⁴³⁰ Platon, *Devlet*, s. 301

yapısına bireysel ahlâka zarar verebilecek davranışlardan, aklın düşeceği kuruntulardan ve ruhun tembellik asalaklığından arınması ve korunması, bedenın sportif bir aksiyon ile meşgul edilmesine ve bu yolla mukavemet kazanmasına bağlanmaktadır. Bedenin terbiyesi ve ruhun terbiyesi hususiyetlerini bedensel sağlık ve ruhsal sağlık alanlarında ortaya konan yaklaşımlarla da desteklemek mümkündür. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî de *et-Tıbbu'r-Rûhanî (Ruh Sağlığı)* isimli eserinde bu hususa değinir.⁴³¹

Ruhların terbiye edilmesi için bedenlerin öncelikli olarak terbiye edilmesi gerektiğini Ülken de önemsemektedir. Nitekim Ahlâk bölümünde “İnsan” konusunu incelerken *Homo Ludens* üzerinde durulmuş; oyunun deşarj olma, hayal kurma, hareket azim ve şevkini edinme, deneyerek öğrenme, ruhsal-fiziksel-duygusal ve düşünsel gelişim açısından ne denli gerekli olduğu belirtilmişti. Ülken, “birçok icat oyundan doğmuştur”⁴³² diyerek bu hususun önemine işaret eder. Bu ifade bir anlamda düşünsel ve ruhsal cesareti de seslendirmektedir. Dolayısıyla cesaretin kemale ermesi için Platon bireyin bir eğitimden geçirilmesi ve bilinç düzeyine çıkarılması şartını ve tabîi olarak da içselleştirilmiş bir şekilde yasaya uygunluk şartını ileri sürmektedir. Aksi takdirde buna cesaret denemeyeceğini de diyalogunda ifade eder.

Zekâ, hassasiyet ve irade terbiyesinin bedenın sağlıklı olmasına bağlı olduğunu ileri süren Jules Payot (1859-1939) da *İrade Terbiyesi*'nde en değerli güç kaynağının mutluluk olduğunu ifade ederken, bu mutluluğun da bedenın mukavemet gücüne ve ona bağlı

⁴³¹ Kadim dünyada pek çok değer ve erdemin sağlık ile ilişkilendirildiği doğrudur. Cesaret, ölçülük, kanaat vb. birçok hususun anlatımında sağlığın referans olarak verilmesi veya örnek getirilmesi, aynı zamanda kadim dünyanın sağlık anlayışı hakkında da izlenimler vermektedir. Söz gelimi Tabip Filozof olan Zekeriya Ebubekir er-Râzî, zamanından önce insan hafızasına yüklenen bilgilerin, umulan faydadan ziyade zarar vereceğini; yine hazların doyurulmasının mümkün olmadığını, peşinden gidilince mutluluk yerine mutsuzluğun elde edileceğini “remed” hastalığı üzerinden anlatmaya çalışır. Bilinç oluşmadan bilginin yüklenmesinin ruhsal hastalıklara neden olacağını mezkûr hastalık örneğinde anlatır. Güneşin etkisiyle gözün ya da göz kapağının kaşınması olarak da bilinen “remed” hastalığı, tıpkı ayak parmaklarında beliren mantar veya egzamanın kaşınma isteğinin, kaşıma yaptıkça kaşıntının teskin edilmesi yerine, kaşınma isteğini daha da azdırdığı gibi; gerekli şartlar oluşmadan ve erken yaşta verilen birtakım malumatların insanı teskin ve tatmin etmekten daha çok onda ruhsal marazları ve ahlâkî sorunları arttıracığına örnek olarak verilmektedir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Ruh Sağlığı / et-Tıbbu'r-Rûhanî*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul 2019, s. 111-113, 117-119.

⁴³² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 2016, s. 316.

olarak ruhun sükûnet elde edip akıl-ruh ve bedenin bütünlüklü ve uyumlu bir yapı arz etmesine bağlı olduğunu ileri sürer.⁴³³

2.VII.3. Ölçülülük (Ekonomi): Ölçülülük kavramı her ne kadar çoğunlukla iktisat ile ilişkili olarak kullanılsa da söz konusu kavramı davranış ve ahlâki eylemlerde aşırıya kaçmamak ve hukuki kararlarda mutedil olmak gibi manalara yormak mümkündür. Esasen ideal devletin ve ideal devlet reisinin bir diğer önemli ahlâki ilkesi olarak da ölçülülüğe dikkat çekilmektedir. Nitekim erdem nedir sorusuna, “iki aşırı ucun ortasında bulunan ideal noktadır” cevabı, hayatın her alanına teşmil edilmiştir. Söz gelimi korkaklık ile kahramanlık arasındaki ideal noktaya cesaret dendiği, cimrilik ile müsriflik arasındaki ideal tutuma ölçülülük dendiği, zulmetme ile mazlum olama arasındaki ideal noktaya adalet dendiği ve aşırı doyma ile aşırı açlık arasındaki ideal noktaya da yine ölçülülük dendiği hemen hemen tüm ahlâk ilkelerinde belirtilir. İdeal orta nokta diye tanımlanabilecek olan ölçülülüğü Platon şöyle tarif eder; “ölçülülük, akli başında, sorumlu, sağduyulu davranmak”tır.⁴³⁴ Adalet ilkesine yumuşak geçiş yaparken ölçülülük için kullandığı tanımlamalar, ölçülülük olmadan adaletin de olamayacağını adeta bir ön şart olarak takdim eder. Ölçülülüğü bir çeşit düzen ve insanın bazı zevklerine ve arzularına hâkim olabilmesi olarak da tanımlayan Platon’a göre, ölçülülük daha baştan diğer özelliklerden daha fazla ahenkli bir bütünü oluşturduğunu dile getirmektedir. İslâm ahlâk ve siyaset teorilerinde de oldukça önemli bir ilke olarak görülen ölçülülük, bir temkin ve vasat (ideal orta) emir olarak görülmektedir. İnsanlar arası münasebetlerde, ticaretle, yeme, uyuma, konuşma, ibadet ve çalışmada aşırılığa kaçmamaya; insanları ideal orta yola davet edici bir misyon üzere “el-emri bil ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker (iyiliği emredip kötülüğü sakındırmak)”⁴³⁵ yaşamaya davet edilir. Nitekim Müslümanlar için Kur’ân’da geçen “(Ey Ümmet-i Muhammed!) Siz insanların iyiliği için

⁴³³ Payot, *İrade Terbiyesi*, s. 150, 151.

⁴³⁴ Platon, *Devlet*, 303.

⁴³⁵ Âl-i İmrân: 3/104; Tevbe: 9/71,112; Hûd: 11/116.

meydana çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz: İyiliği yayar, kötülüğü önlersiniz, çünkü Allah'a inanırsınız.”⁴³⁶ ayetindeki “en hayırlı” olmak vasfı, özelliğini aşırılıklardan uzak olmaktan almaktadır. İtidal de denen bu “ümmeden vusta” haline “ölçülülük” denebileceğini ileri sürebiliriz. Sosyal zümreleri söz konusu ilkeye (ölçülülük) göre değerlendirince farklı bir zümreleşme yapısına tanıklık edebiliriz.

Toplumsal tabakaları bu erdemlerle ilişkilendirince ortaya şu manzara çıkmaktadır: Toplumun üç sosyal katmanı olarak; a) *Yönetenler* (Hâkim olanlar)-cesaret ve ölçülülük, b) *Yardımcılar*-cesaret ve ölçülülük ve c) *Geri kalanlar*-ölçülülük... Bu manzara, ele alınan özelliklerin hemen hemen hepsinde açık veya gizli olarak mutlaka bulunan ve diğerlerinin tamamında da var olan en temel erdem ölçülülük olduğuna işaret eder. İdeal bir *Hâkimiyetin* temelinde aynı esasın var olması ilke olarak zorunlu görülmektedir. Ülken’in insanı ve insanıyeti merkezine almasında da ölçülülüğün ilkesel olarak varlığını göstermektedir. Ölçülülük aynı zamanda insanın değerini de belirleyen bir hususiyet olarak kabul edilir. Ülken bu hususu şöyle ifade eder:

Duygularda, ihtiraslarda ölçülülük, kendine hükmetme, sakin düşünme gücü yalnız birçok bakımdan iyi değildir, aynı zamanda kişinin iç değerinin bir kısmını meydana getirir.⁴³⁷

2.VII.4. Adalet (Hukuk): Adalet, toplumsal düzen ve siyasal yapı için en ideal norm ve ölçü olarak hatta en yüksek erdem olarak zikredilebilir. Ülken “adalet”i tahakkümlere ve hâkimiyetlere göre “mutlak” ve “izafi” olmak üzere iki kısımda inceler. Ülken söz konusu kavramı, tahakkümlerde kurumlar arasındaki dengenin kaybolarak bir kuruma ait kuvvetin ötekileri baskı altına koymas ve bu nedenle izafi adalet olarak tanımlanırken, kurumlar arasındaki dengeye dayanan hâkimiyetli düzen şeklinde ise mutlak adalet olarak tarif eder.⁴³⁸

⁴³⁶ Âl-i İmrân: 3/110.

⁴³⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 105.

⁴³⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 95.

Ülken'in *Hâkimiyet* teorisinde ve hümanist karakterdeki konfederatif dünya devleti düşüncesinde en temelde adalet talebinin yer aldığını belirtmek durumundayız. Zira mezkûr her iki oluşum ancak adalet ilkesi insancıl düsturu sağlayabilir. O nedenle adalet siyaset tarihi boyunca sürekli talep edilen erdemlerin başında gelmiştir.⁴³⁹

Adalet, vicdanın asla reddetmeyeceği bir tutumla herşeye hakkını eksiksiz olarak, zamanında ve de olması gerektiği gibi bir usul ile vermek olarak tanımlanabilir. Adalet keyfe göre yorumlanmaya açık olmayan; fakat zamanın ve şartların da etkili olduğunu hesaba katarak varlığa derin bir anlayış ve merhamet ile yaklaşma düsturudur. Adalet aynı zamanda varlığa tam bir görü ile açılma olarak da ifade edilebilir. Bu anlamlara uygun olarak adalet'in, İslâm inancının özellikle en pür halini yaşadığı Peygamberli zaman diliminde bu özellikleri ortaya koyduğunu ileri sürebiliriz. İslâmiyet'in adalet ilkesi, dokunduğu kültür ve geleneklerde de kendisini hissettirir. Yerine göre adaletin yazılı olmayan hukuk olarak "Örf"⁴⁴⁰ tarafından sağlandığı örneklerine dahi rastlanır. Şer'î hukuk ile örfî hukuk, toplum ve bireyi temel erdemlere ve nizama sahip kılmak ortak gayesi etrafında kenetlenirler. Dolayısıyla Platon'un devlette aradığı dört temel erdemin en tamamlayıcısı ögesi olarak *adaleti*⁴⁴¹ ileri sürmesi, İslâm toplumunun siyaset geleneği

⁴³⁹ Nitekim Platon da ilk üç ilkeyi belirttikten sonra bir devleti tam anlamıyla becerikli kılmak için *adaletin* gerekli olduğunu söyler. Her insanın, her toplumun ve her ideolojinin bir kimliği olduğu gibi dinlerin de kendilerini ortaya koyan kimlikleri olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla bizden İslâm'ın ne olduğunu tek bir kelime ile anlatmamız istense vereceğimiz cevap "Adalet" olur.

⁴⁴⁰ Şer'î hukukun yanında ayrıca örfî hukukun kullanılmış olması dolayısıyla örfün yalnızca hukuk anlamının olduğu düşünülse de, kavramın esasen bir üst kimlik ve millet anlamlarında da kullanıldığını, daha derin ve geniş bir ihata alanının olduğunu Ülken'in şu ifadelerinden anlamaktayız. Ülken şöyle tanımlar örfü: "Örfler devleti ve örfle müesseseyi (*institution*) birbirinden ayırmak icap eder. Bir devlet birçok örfleri hududu içerisine alan bir uzviyyet (*organisme*) olabilir. Buna karşı bir örf de (*opinionpublié*) birçok devletlerin hudutlarına dağılmış olabilir. Devlet fanidir, örf bâkidir. Devlet istihâle eder, havelân yapar. Örf değişmez ve havelân yapmaz. Örf birçok kavimlere ayrıldığı gibi, kavim de birçok milletlere ayrılabilir. Selt ırkı Latin ve Yunan kavimlerine ayrıldığı gibi, Latin kavmi de Fransız, İspanyol, İtalyan milletlerine ayrılmıştır. "Millet" in mihenk taşı "örf" tür. Örf ise hâkim olduğu cemaatte tamamıyla hususi bir ruhiyet doğurur. Müessese örfün tebellür etmesi ve şekil alması demektir. Şu halde müessesenin nüvesi, esası "örf" tür. Kan, din ve dilce bir olan" iki cemaat örfçe bir değilse tamamıyla ayrı iki "millet" vardır. Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu'nun Hakikî Merkezi", *Anadolu Hayali*, Hilmi Ziya Ülken, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, s. 175-197, Ankara 2020, s. 178; Şer'î Hukuk ve Örfî Hukuk'un beraber işleyişi hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Mehmet Şener, *İslâm Hukukunda Örf*, Öğrenci Basımevi, İzmir 1987.

⁴⁴¹ Platon'da adalet erdemi bahsedilen üç sınıfın görevlerini hiyerarşi içerisinde birbirlerinin işine karışmayacak şekilde yerine getirmesi ile tesis edilen en yüksek erdemdir. Kadim dünyanın ahlâk ve insan görüşü ile alakalıdır. Herkesin üzerine düşeni yani kendi payına sahip olması adaletin temelini teşkil eder. Böylece haddi aşmanın, haksızlığın önüne geçilerek mutlu yaşama ve iyiye ulaşılmış olur. Bu durum aynı

açısından da uygun görüldüğü, buna itiraz edilmediği anlaşılmaktadır. Ancak adalet kavramının zaman içinde ve toplumlara göre farklı kullanımlarının olduğu da gerçektir.

Geçmiş monarşik toplumlardan modern ve açık toplumlara doğru geçişler yaşanırken, insanlık görüşünde değişimler yaşanırken *adalet*in de farklı anlam yüklemelerine maruz kaldığı görülmektedir. Ülken, monarşinin eğreti insanlık görüşünü aşan yeni açık toplumların, genişlemiş bir insanlık görüşü getirdiğini ve eski çağların insanlık ideallerini de bunlarla uzlaştırmaya çalıştığını ileri sürer. Yeni açık toplumun “İlk Çağ”ın *adalet* idealini, Orta Çağ’ın *kardeşlik* idealini, Yeni Çağ’ın *hürriyet* ve *eşitlik* idealleriyle tamamladığını” ve bu suretle de İnsan Hakları Beyannamesi’nin kurulduğunu⁴⁴² belirten Ülken, esasen bu değerlendirmesiyle, dünden bugüne “adalet” kavramının ve uygulamasının farklılıklar gösterdiğini, dolayısıyla genel geçer ortak bir kullanımının olmadığını da böylece ortaya koyar.

Nitekim Platon’un da *adalet*’e yüklediği anlam ile sonrasında gelen siyaset teorisyenlerinin yükledikleri anlam çoğu zaman örtüşmemiştir. Söz gelimi Platon’a göre adalet, her kesin kendi işini layığıyla yapması (liyakat) ve başkalarının işlerine karışmaması (ölçülülük) olarak değerlendirilip, her iki durumda da bir “haddini bilmek” düşüncesinin “hakkını bilmek” düşüncesinden önce işlemekte olduğu görülür. Esasen ilk üç ilkeyi adaleti tamamlayıcı ve devamlılığını sağlayıcı şartlar olarak değerlendirmek mümkündür. Cesaretin olmadığı durumlarda adalet sağlanamaz, cehalet ile adalet bir arada bulunamaz ve ölçsüz bir adalet söz konusu olamaz. Dolayısıyla ideal devlet için adaletten söz edilirken, her zaman ve her yerde uyulması gereken bir ilke ya da bu ilkenin

zamanda ahlâkî müeyyidelerin adaleti tesis etmek ve toplumu düzenlemek için devlet gibi harici mekanizmalar tarafından da yapılması gerektiğine işaret eder. Her ne kadar İslâm düşüncesi Platon başta olmak üzere pek çok düşünürün etkisinde kalmış olsa da İslâm geleneğinin Platonu onaylayan bir gelenek olduğu algısı oluşturacak bir ifadeden sakınılmaktadır. Nitekim Fârâbî’nin Platonun aksine adaleti yapay bir erdem olarak ele aldığına dair ciddi değerlendirmeler var. Söz konusu itiraz gelenek içinde Platon dan ayrışmaların en bariz örneği olarak okunabilir.

⁴⁴² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 176-177.

en önemli öğelerinden birisi olarak adalet⁴⁴³ dile getirilmektedir. Her kişinin kendi işiyle uğraşmasını adaletin bir gereği olarak ortaya koyan Platon, buna bağlı olarak liyakat meselesine de değinmektedir. Ona göre her kişiye konun fitratına uygun işler vermek gerekir, aksi takdirde adaletin sürdürülebilirliği söz konusu olamayacaktır. Zira kişilerin fitratlarına uygun yani doğalarına muvafık işlerde istihdam edilmemesi hem bir iltimasın neticesi olarak tezahür etmiş olmalı hem de bu uygunsuzluk beraberinde liyakatsizliği ve yine iltiması netice verecektir. Her iki durumda da adalet sağlanamayacağından ideal devlet de inşa edilemez.

Adalet, *en yüksek iyi* olarak tanımlanmaktadır ve bu en yüksek iyi bizzat Tanrı'nın kendisi olduğundan, insanın gayesi ve en yüksek idesi olan adalete varmak ve bunu da eğitimle gerçekleştirmek, nihai gaye olarak Tanrı'ya benzemeklik olarak değerlendirilebilir.⁴⁴⁴ İdeal siyasal bir düzenin adalet şartına bağlandığı Platoncu devlet teorisini örnek alan Hilmi Ziya Ülken de, milletlerin bir araya gelmesini ve böylece konfederatif bir dünya devletinin inşa edilmesini ancak bir adalet söz konusu ise mümkün görmektedir.

Karşılık beklenmeksizin ve ödev bilinciyle eylemek, yani Kant'ın deontik yaklaşımının da işaret ettiği bir eylem sahasını oluşturmak, ancak adaleti kurmakla mümkün olabilecektir. Ülken'in *Aşk Ahlâkı* ifadesiyle esasen kastettiği şeyin yine adaletin kedisi olduğunu anlayabiliriz. Ülken madde âleminde düzeni *çekimin* oluşturduğunu ifade ederken,⁴⁴⁵ âlemin kemâle ermesini gaye ve işleyiş bakımından zorunlu görür ve bu tekemmülün de aşk ile mümkün olduğunu ileri sürer. Söz konusu kemale ermek durumunu bütünlüğü oluşturmak olarak da değerlendiren Ülken, adaleti ise tabiatın düzenine uymak olarak tanımlar. Bu hususiyetler Ülken'in aşk ahlâkı derken esasen bir adalet talebini seslendirmekte olduğunu gösterir. Nitekim âlemin kemâlinin

⁴⁴³ Platon, *Devlet*, 432b-434c 11, s.307-313.

⁴⁴⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. Basım, İstanbul 1998, s. 64.

⁴⁴⁵ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 21.

güzellik olduğunu, ahenk, düzen ve birliğin de onda tecelli ettiğini ileri süren Ülken, Aşk kavramını insanlık kavramıyla da ilişkilendirir ve aşk ahlâkını insanlığı sevme ahlâkı olarak gördüğünü ortaya koyar.⁴⁴⁶ İnsanlık için en yüksek erdemlerden biri olarak ise adalet Ülken’in söz konusu hümanist tutumunda öncelikli bir yer edinir. İntegral bir bakış açısı ortaya koyan Ülken gerçekliklerin de parçacı ve eksik yaklaşımlarıyla asla adalet ve siyasetin olamayacağını ve realiteden uzak hayaller ile bir romantik siyasetin asla adaleti uygulayamayacağını ileri sürer.⁴⁴⁷ O bu durumu “gerçeksiz ideal hayal, idealsiz gerçek ise zayıflık ve eksiklik”⁴⁴⁸ sözleriyle de tekrar ve tekid eder. Tüm bu hususiyetler, adaletin temini için bütünlüklü bir perspektifin gerekliliğine işaret eder.

Aşk ile adalet arasında nasıl bir ilintinin kurulabileceği hususunu şu ifadelerde de tespit edilebilir: “Aşk ile adalet arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Her ikisi de yaratılı düzenin bir parçası ama her biri farklı bir boyutunu temsil eder. Adalet dengeye bağlı; aşk ise inayete!..”⁴⁴⁹Fârâbî’nin, ilahi hakikate aşk ve vecd yoluyla nüfuz edilebilir olduğu savı,⁴⁵⁰ Ülken’in ilahî kudretin tebarüz ettiği en temel ilke olan *adaleti* aşk ile temellendirdiği savına da uygunluk gösterir. Esasen Ülken’in düşüncesine *aşk* ve *adalet*, varlıklar evreninde bir denge unsuru ve devamlılık sebebi olarak görülmektedir. Adalette denge, aşkta devamlılık vardır. Ülken’in “Aşk Ahlâkı”na benzeri anlamlar yüklediği; bu hususiyetin nihai tezahür şeklinin de “Hâkimiyet” olduğu anlaşılmaktadır.

İzafi adalette dahi farklı kuvvetlere açık veya zımni imtiyazlar veren mertebeli bir *haklılık* fikrinin yürürlükte⁴⁵¹ olduğu; adaletin, ayrıca tabiatın düzenine uymak ve insanları ahlâk mertebelerine göre ayırmak olduğu ileri sürülebilir. Zira adalet “hürlerin kölelere, tamların eksiklere, kudretlilerin zayıflara, sevenlerin sevmesini bilmeyenlere

⁴⁴⁶ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 19.

⁴⁴⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 29.

⁴⁴⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 18.

⁴⁴⁹ Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık OtlarıModernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 155.

⁴⁵⁰ Bkz. Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, s. 172.

⁴⁵¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 95.

borcu”⁴⁵² olarak da tanımlanmaktadır. Adalet’i Tanrı’nın varlığa sevgisinin bir sonucu olarak da değerlendiren Ülken, mertebeler toplumunun varlığı ve devamlılığı için de adaletin varlığını zorunlu görür. Kur’ân’da, adaleti ifade eden ayetlerden referanslar getiren filozof, insanlara iyi ve doğru üzerinde birleşilmesinin emredildiğini, aksinin zulüm, düşmanlık ve dağılma olduğunu; birleşmenin adalet ile olduğunu; adaletsizliğin ise zulüm ve tefrikayı netice verdiğini; dolayısıyla varlıklar evreninde işleyen şeyin, bütün çeşitliliklerine ve farklılıklarına rağmen bir uyum ve dengenin varlığı olduğunu yani adaletin varlığı olduğunu -aynı ayetlerden hareketle- ortaya koyar.⁴⁵³

Adaleti ahlâk ile de ilişkilendirdiği görülen filozof, Sokrates ve Platon’dan da bu görüşünü desteklemek üzere referanslar getirir. Ülken şöyle der: “Sokrates’te adalet fikri manevi (ahlâki) düzene dayanır. Platon’da “adalet” ideal âleme, üstün ideler dünyasına mahsustur.”⁴⁵⁴ *Adaleti*, aşk ahlâkının neticesinde kazanılan irfanın eseri olarak da tanımlayan Ülken, adalet ve siyaset için tam anlamıyla bir bilgi tamlığını şart koşar, eksik bilgi ile adaletin ve siyasetin olamayacağını ileri süren filozof; gerçekliklerden bağı kopmuş hayalci bir romantizmle aslâ adaletin uygulanamayacağını ileri sürer.⁴⁵⁵ Ülken’e göre, adaletin olmayışı despotizmi doğururken, tahakkümlerin yıkılışı da anarşiyi getirmektedir. Anarşinin karşısında adaletin muhkem hale getirilmesi ise bir ödev olmak durumundadır. Ülken’in bu yaklaşımı, adaletin iki veçhesinin olduğunu da görselendirmektedir. Adalet’in bir yüzü Tanrı’ya öteki yüzü insanlara bakan iki boyutunun olduğu düşünülmektedir. Tanrı’ya bakan yüzüyle Tanrı’nın verdiklerinin

⁴⁵² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 60-61.

⁴⁵³ Ülken’in, *adalet* ile ilgili referans olarak sunduğu ayetler ve ayetleri ilişkilendirdiği değerlendirmeleri için bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 506-507. “Çünkü insan zalim ve cahildir” (El - Ahzab, 33 / 72). “Niçin doğruyu yanlış kılığına sokuyor ve doğruyu gizliyorsunuz?” (Al-i İmran, 3 / 71). “İnsanlar tek bir millettir, sonradan aralarına ayrılık düştü” (Yunus, 10 / 19). Ayrıca onların birbirine kişi ve dost olarak bakışını, insanlığa inanış’da şöyle bildiriyor: “İyilik ve dostlukta birleşiniz, günah ve düşmanlıkta değil!” (El - Maide, 5 / 2). “Kötülüğe iyilikle karşı koyunuz (koyarlar)” (Fussilet, 41 / 34). “Halka hükmettiğiniz zaman adaletle hükmediniz!” (En - Nisa, 4 / 58). “Allah şefkat gösterenleri sever” (Al-i İmran, 3 / 134). “Bil ki Allah adalet ve şefkati emretmiştir” (Nahl, 16 / 90). Bu iki ayet dizisi insandaki ideal kişilik özünü, fakat yine de insanın insanı alet gibi görmesinden doğan kötülükleri gösterir.

⁴⁵⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 374.

⁴⁵⁵ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 29.

hesabını sorması diye tanımlanan adalet; insana bakan yüzüyle de herkese hakkını eksiksiz vermek olarak tanımlanır. Nitekim Topçu da “adalet, herkese hakkını vermektir, der. Lakin herkesin hakkı nedir?”⁴⁵⁶ diye sorar ve devamında, “bizce, hak her ferdin istekleriyle emeklerinin denkleşmesiyle hayat sahnesinde kendisine düşecek payıdır” der.⁴⁵⁷ Adaletin herkes için en büyük ideal oluşu, insanlığın her şeyden ziyade adaletsizlikten muzdarip olduğu ve şikâyetçi olduğu hakikatine işaret eder. Zulüm, kozmik dengenin insan irade ve tercihiyle yerinden kayması olarak değerlendirilebilir. Ezcümle, tabiatta her şeyin bir denge ile varlığını sergilemekte olduğu; insanlığın ve inancın miyarının da adalet ve ona bağlı olarak da ahlâk olduğu; dolayısıyla ahlâk ve siyasetin de söz konusu ilkeye göre teşekkül etmek durumunda olduğu anlaşılabilir.

Ülken’in aşk ve adaleti neredeyse özdeş kabul etmesi, onun bütünlüklü insan ve toplum düşüncesinin en önemli basamaklarına dikkat çekmek isteğine yorumlanabilir. Ülken’in yazıları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, şu okuyuşu yapabileceğimizi fark ederiz: *Aşk*’ta adalet, *Adalet*’te devlet, *Devlet*’te vahdet ve *Vahdet*’te de varoluş tezahür eder. Dolayısıyla aşk-adalet-devlet-vahdet⁴⁵⁸ kavramları ile Ülken’in insan-ahlâk ve siyaset perspektifini öz olarak anlatmanın mümkün olduğunu ileri sürebiliriz.

Tüm bu hususiyetler göstermektedir ki tahakkümlere ve hâkimiyetlere göre “mutlak” ve “izafi” olmak üzere iki kısımda incelenen adalet, toplumsal düzen ve siyasal yapı için en ideal norm ve ölçü olarak hatta en yüksek erdem olarak kabul edilir. Bu nedenle *Hâkimiyet* teorisi ve hümanist karakterdeki konfederatif dünya devleti düşüncesi temelinde adalet talebine dayanır. Söz konusu talebi aşk ahlâkı olarak ifade eden Ülken, aşk kavramını ve adaletin gerekliliğini ise insanlık sevgisi ile temellendirir. Mezkûr

⁴⁵⁶ Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2014, s. 39.

⁴⁵⁷ Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s. 39.

⁴⁵⁸ Esasen yukarıda bir arada ifade edilen “aşk-adalet-devlet-vahdet” kavramları, sadece Ülken’in değil, zamanın muhtelif dilimleri arasında yaşamış olan liderler, filozoflar ve şair ile edîbler tarafından da sıklıkla ve birbiri ile bir bütün içinde zikredilmiş ve ehemmiyetlerine dikkat çekilmiştir. Detay bilgi için bkz. Ümit Öztürk, “Küreselleşme ve Kültür: Genel Şahıs Zamiri Üzerine”, *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz Şahsiyetin İnşası*, ed. Celal Türer, TFD. Yayınları, ss. 79-93, Ankara 2017, s. 89-90.

erdem ise bütünlüklü insan toplumunu, ideal devlet işleyişini ve en yüksek iyi olarak mutluluk arzusunu gerçekleştirmek için zorunluluk arz eder. Bu durum ise hümanist ve konfederatif bir dünya devletinin inşası için *Hâkimiyet* teorisinin en önemli erdemleri arasında adaletin ilk sıralarda yer almasına neden teşkil eder.

Kurumsal devlet yapısındaki karşılığı hukuk olan adaletin hem fert hem de toplum için ne denli önemli olduğu açıktır. Platon'un dört temel ilke üzerine kurmayı denediği *Devlet*'inde, kadim Yunan felsefe sisteminin de bir gereği olarak üzerinde çok durulmayan ama Ülken tarafından önemsenen bir beşinci temel esas olarak *merhamet*⁴⁵⁹ veya *vicdan*'dan zikredilmektedir. Fertte *merhamet* veya *vicdan* kavramları ile ifade edilen hususiyetin devletteki kurumsal karşılığı olarak "Din"i görmek mümkündür.

2.VII.5. Merhamet (Din): "Bilgelik, Cesaret, Ölçülülük, Adalet" ilkelerine rağmen "Merhamet" olmadan tam anlamıyla kâmil bir şahsiyete sahip olmak düşünülemez. Merhamet adaleti, o da devleti ve toplumu tazammun eder. Nitekim Ülken toplumların ruhlarına merhamet ile sahip olunabileceğini ifade eder.⁴⁶⁰ Ülken merhametin adalet ve insanlık toplumu için nasıl önemli bir erdem olduğunu şöyle belirtir:

Affetmek, eksiklikten gelen hatayı merhametle, ümitle, hoşgörüyle karşılamaktır. Eşyanın tabiatını bilmek, âlemin düzenine uygun olmak ve taştan fazlasını taştan istememektir. Kendisine verilen zararı göstermemek, fakat yalnız eksikliği düzeltmek için şiddet göstermektir. Kemâl ehli odur ki, kötülüğü eksiklik görür, noksanın acısını birlikte duyar, bir gün daha iyiye ereceğine daima ümit besler. Onu düzeltmeye çalışır, üzerinden acıma ve şiddetin baskısını ayırmadan, eksiklikten gelen bütün yanılmalarını affeder.⁴⁶¹

Metinden de anlaşılabilceği üzere merhamet, varlıklar kategorisindeki iletişimin en olumlu ve açık yoludur. Aşkın alan ile kevni âlem arasındaki bağ merhamet ile örülmüştür. Dua ve ibadetler merhametin gereğidir. Devletin millete adalet ile hükmetmesi de keza aynı sebebe dayanmaktadır. Farklılıklara ve zıtlıklara rağmen kozmik düzenin seyri adalet ve merhamet sayesinde varlığını sürdürür. Fertlerin birbirleri

⁴⁵⁹ Kadim Yunanda filozoflarının merhamet erdeminden bahsetmemesi bir es geçme değil sistemlerinin gereğidir. Merhamet'in, ahlâkî erdemler arasında daha sonra Hristiyanlık ile girmiş olduğu, bunda Yeni Platoncu düşüncenin yorumlanışının da etkili olduğu düşünülmektedir.

⁴⁶⁰ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 138.

⁴⁶¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 136.

ile münasebetlerinde lüzumu hissedilen adalet ve hoş görünün temeli de yine merhamet ilkesine dayanır. Dolayısıyla kâmil bir ferdî ahlâk “merhamet” olmaksızın tesis edilemeyeceği gibi, ideal kemâlde bir siyasi yapının da merhamet olmadan tesis edilemeyeceği açıktır. Platon Sokratik diyaloglarında her ne kadar “merhamet”e çok açık bir şekilde vurgu yapmasa da, erdemin farklı türlerini “adalet” bağlamında işlemektedir. “Din” veya “dindarlık”ı zikredilmesini bu bağlamda değerlendirebiliriz.⁴⁶² Nitekim bireyde bulunması gerekli görülen “merhamet” erdemin devletteki kurumsal karşılığının “Din” olduğunu iddia edebiliriz. Orta Çağ’ın devlet ve din yapısının merhamet üzerine kurulu olduğu gerçeği de bu görüşümüzü destekler.

Birçok düşünürün “adalet”i önceleyerek erdemleri geçiştirdikleri *toplumsal nizamın* harcı olarak “merhamet” erdeminin zikredilmesi, işin doğasının zorunlu bir sonucudur. Platon *Devlet*’in birinci kitabı boyunca Sokrates’in ağzından adaletin bir erdem olduğunu, erdemin de dost olsun, düşman olsun, insanı daha kötü hale getirmeyi değil, daha iyi kılmayı amaçladığını, herkese ve her şeye layıkıyla ve iyi niyetle muamelede bulunmak olduğunu; özellikle de kendimizden farklı veya karşımızda olanlara karşı da aynı erdemli tutumu sergilemek olduğunu anlatır.⁴⁶³ Tüm bu yaklaşım biçimlerinde derinleşen anlamın “merhamet” talebi olduğunu ileri sürebiliriz. Zira tüm ifadelerde bir hoşgörü, bağışlama, iyi niyet ve merhamet ima edilmektedir. Merhamet ise empati ve sempati duygularını da içine alan bir toplumsal bütünleşme muavenet ilkesi olarak anlam bulur. Bu yüzden, *Hâkimiyet*’te vurgulanan bütünlüklü bir insanlık dünyasını gerçekleştirme ve ortak değerler etrafında bir kümelenme ancak adalet ve merhamet ilkeleri ile teşekkül edebilecek hususiyetlerdir.

⁴⁶² Bkz. Sokrates’in erdem anlayışı ve erdemlerin farklı ifade edilişleri hakkında geniş bilgi için bkz. Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu, C. 1., Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2011, s. 292.

⁴⁶³ Platon, *Devlet*, I. Kitap, 1. (327a-354a-c); Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe*, C. 1, s. 292.

Tüm bu bilgiler ışığında şunu ifade edebiliriz. İdeal bir hâkimiyet tesis etmek, erdemli bir toplum kurmak ve ideal bir insanlık dünyası inşa etmek için hem fert hem de kurumsal olarak bilgelik, adalet, cesaret, şecaat ve merhamet erdemlerinin varlığı ve bir bütünü oluşturmaları zorunluluk arz eder. Geçmiş siyaset teorilerinde ortaya konmuş olduğu gibi Ülken'in *Hâkimiyet*'inde de söz konusu erdemlerin gerekliliğine dikkat çekilmektedir.

2.VIII. Hilmi Ziya Ülken'in Siyaset Tarzı Nasıldır?

Ülken'in siyaset tarzı emniyet içinde bir arada yaşama esasına dayanır. Bu da müsamaha, katlanma ve tahammül ile ilgili bir hususiyeti seslendirir. Nitekim toplumun da kuruluşu ve ortaya çıkışı mezkûr esaslara dayanır.⁴⁶⁴ Söz konusu esaslar *Hâkimiyet Aşk Ahlâkı, Varlık ve Oluş* ve özellikle de *İnsanî Vatanseverlik* isimli eserleri başta olmak üzere hemen hemen bütün çalışmalarında görülür. Ülken çalışmalarını *adalet, insaniyet, ahlâk ve değer, toplumsal kazanç ve saadet, bilgilenmek ve şahsiyet* düşünceleri ekseninde şekillendirir. İnsanın ruhsal, ahlâkî ve şuurlu varlık oluşu, Ülken'in ortaya koyduğu siyasî tarzını ve politik tavrını da belirlemektedir. Empati, sempati, ritimler, çoklukta birlik, milletler federasyonu vb. tüm ifadeler de Ülken'in siyaset tarzının birer ifadesi olarak zikredilebilir.

Ülken'in hümaniter karakterde bir toplum ve siyasal yapı tesis etme isteğinin derininde de aynı esasların etkili olduğunu düşünüyoruz. Tolerans, merhamet, bağışlama vb. kavramlar esasen bir güce ve cesarete sahip olmayı da haber verir. Zira ancak güçlü olan zulm edebilirken bağışlayabilir veya tolere edebilir. Ancak cezalandırabilecekken bağışlayabilen kişi merhametli sayılır. Hoşgörünün temelinde de aynı güç ve cesaret

⁴⁶⁴ Toplumun kuruluşu ve ortaya çıkışı emniyet içinde bir arada yaşama esasına dayanır. Bir arada yaşamamanın esasında müsamaha, katlanma ve tahammül yer alır. Süleyman Hayri Bolay'ın kanaatine göre yanlış olarak "hoşgörü" diye tanımlanan tolerans, aslında bir "tahammül", bir "katlanma"dır. Bu anlamda bir toleransı kazandıran amilin felsefe olduğu; Necati Öner'in "felsefe insanı tolerans sahibi yapar" sözü referans edilerek savunulur. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Birlikte Yaşamamanın İmkânlarına Felsefî Bir Bakış", *Birlikte Yaşama Kültürü ve Felsefesi*, haz. Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayınları, ss. 61-73, Ankara 2015, s. 62.

yatmaktadır. Güç, cesaret ve şecaatin tolerans, hoşgörü, bağışlama için kanalize edilmeleri durumunda ortaya çıkan hususiyete adalet dendiği anlaşılmaktadır. Adaletin sevgiyi ve güveni tazammun ettiği ise açıktır. Bahsi edilen değerler bir bütün olarak “integral toplum” için gerekli temeli oluştururlar. Bu itibarla Ülken’in siyaset tarzının adalet, sevgi, güven ve değerler ekseninde bir bütünlüğü sağlamak düşüncesi üzerine kurulmaktadır. Ülken’in siyaset anlayışını ayrıca mezkûr esaslara göre onun olumlu olduğu yönetim biçimindeki tercihi de görmek mümkündür. Onun yönetim biçimlerini “hâkimiyet” ve “tahakküm” şeklinde iki kategoriye ayırması ve “hâkimiyet” şekilleri içinden de demokrasi ve cumhuriyetin tebarüz etmesi Ülken’in siyaset tarzı hakkında önemli fikirler verir. Nitekim Ülken’in özgürlükçü, demokrat, adil, fırsat eşitliğini savunan, eğitime, ahlâk ve şahsiyeti inşa etmeyi hedefleyen bir siyaset bilimini ve bunların işlevsel olduğu bir toplumu kurmak istediği gerçektir.

2.IX. Hilmi Ziya Ülken’in Siyaset Görüşünde Hâkimiyet ve Türleri

Varlığı epistemik bir düşünüşle tasnif edip anlamaya çalışmak yeni bir şey değildir. Kadim dünyada daha çok antoloji ile ilgili olarak yapılan tasniflerin, modern döneme kadar farklılıklar göstererek ilerlediği gerçektir. Varlık hiyerarşisinden devlet ve siyaset türlerine kadar birçok sahada bir kategorik öğrenme çabasının olduğu açıktır. Daha iyi anlamak veya daha iyi anlatmak için kategorik bir tasnifle konuların ele alınması, bütün-parça ilişkisi açısından da önem arz eder. Aristoteles’in metafiziğinden esinle tercih edildiği bilinen *parça-bütün ilişkisinin* kurulması, *temel nedenler* bağlamında gerçekliğin araştırılması, diğer birçok sahaya tatbik edildiği gibi, benzeri sınıflandırmanın siyaset ve politik saha çalışmalarında da uygulandığı görülmektedir. Devlet yapılarının isimlendirilmelerinde bu tutum tebarüz eder. İnsanlık toplumunun belli evrelerden geçerek tekâmül ettiğini ileri süren Auguste Comte’un (1798-1857), düşünce sistemini

her şeyi üçlü bir taksimle ortaya koymaya çalışan Giambattista Vico'nun (1668-1744),⁴⁶⁵ dinin ve toplumun belli safhalardan geçerek olgunlaştığına ve medeniyet çitasını yakaladığına ilişkin yaklaşımıyla⁴⁶⁶ Emile Durkheim'in (1858-1917), vb. birçok düşünürün teorileri temelde bir tasnife dayanmaktadır. Dolayısıyla ortaya konan kategorik yaklaşımların sadece ilmî ve tarihî saha çalışmaları için geçerli olmadığını, bunun ahlâk ve siyaset sahası için de kullanıldığını ifade edebiliriz. Siyaset alanı ile ilgili olarak bu genelleştirmenin geçerliliğinin olduğunu keza Max Weber (1864-1920) ve Ülken'in devlet türleri taksimatında da görmek mümkündür. Max Weber üç tür hâkimiyet tipi olduğunu ileri sürer. Weber'in hâkimiyetinin ideal tipleri şunlardır: 1-An'ânevî hâkimiyet tipi, 2-Karizmatik hâkimiyet tipi, 3-Meşru kanunî hâkimiyet tipi. Nitekim Weber'in sosyolojisi de yine üç kısımda ele alınmaktadır. Meşhur şehir tipolojisinde Weber; a-Şehir tipolojisi, b-Hukuk sosyolojisi ve 3-Din sosyolojisi şeklinde bir üçlü kategorik taksimatla düşüncesini açmaya çalışır.⁴⁶⁷

Hilmi Ziya Ülken de üç tür devlet şeklinin olduğunu ileri sürer. Ona göre de “gerek tarih verileri gerek bugünkü içtimaî yapılar gözden geçirildiği zaman birçok devlet tiplerine rastlarız. Fakat bunları başlıca üç zümrede toplayabiliriz: 1-Monarşik Devlet, 2-Aristokratik Devlet, 3-Demokratik Devlet.”⁴⁶⁸ Söz konusu üç yönetim biçimi halkın rızasına dayandığı için meşru olarak değerlendiren ve bunlara “Hâkimiyetler” diyen Ülken, bu üç şeklin dışındaki yapıları ideolojik yönü baskın olan ve bir dayatmaya yaslandıkları için birer tahakküm çeşidi olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle Ülken'in devlet görüşü incelenirken, beraberinde tahakkümlere yani zorlama hâkimiyet türlerine de yerine göre değinilecektir.

⁴⁶⁵ Bkz. Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, “Otoritenin Üç Türü” başlıklı III: Bölüm, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, ss. 417-418.

⁴⁶⁶ Bkz. Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

⁴⁶⁷ Max Weber'in *Siyaset (Devlet) türleri ve Sosyal tipleri* hakkında geniş bilgi için bkz. Hans Freyer, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Çağatay, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1977, ss. 183-190.

⁴⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1943, s. 281.

Platoncu devlet idealinin ilkelerini benimsediği bilinen Ülken'in, Platoncu sosyalist cumhuriyet tutumundan ziyade demokratik bir tavır benimsediği görülmektedir. Mevcut yönetim türleri içinde en ideal veya en mükemmel yönetim biçimi olarak demokrasiyi gören Ülken; kolonileştirmenin ve tahakkümlerin ise en sert halinden en soft haline dek tam bir çağdaş tahakküm sistemi olduğunu, bu nedenle en aşağı değerde bir idare biçimi olduğunu ortaya koyar.⁴⁶⁹

Tüm bu hususiyetler, Ülken'in siyasi yönetim biçimleri içinde meşruiyetini halkın rızası ve hür iradesinden alanları onayladığını; baskı ve zulüm ile oluşturulan yönetim biçimlerini ise gayri meşru tahakküm sistemleri olarak değerlendirdiğini ve onaylamadığını gösterir. Bu durum hoşgörü, merhamet, insaniyet, ahlâk, ortak değerler ve hümaniter ilkeler gibi esasların yönetim biçimlerinin meşruiyetini belirleyen hususiyetler olarak değerlendirildiğini de gösterir. Dolayısıyla Ülken'in hâkimiyet tasavvuruna dair meşruiyet anlayışının aynı zamanda değerler sferine de raci olduğu ve onun değerler küresini kurmak ve korumak isteğini de seslendirdiği ifade edilebilir.

2.IX.1. Monarşik Devlet: Latince mono (tek, bir) kelimesinden gelir. Tek bir kişinin ya da lider ailesinin iktidarda olduğu yönetim şeklidir. Yöneticiye genellikle kral denir. Üç tipi vardır; kabaca eğer kral ülkeyi yönetirken bir meclisten izin alıyorsa meşruti monarşi, izin alma zorunluluğu yoksa mutlak monarşi ve günümüzde İngiltere'de olduğu gibi meclisin iktidarda olduğu ve kraldan izin almak zorunda olmadığı sembolik monarşi.

Monarklar hiçbir zaman tek başlarına değillerdir. Onlar –her şeye rağmen- bir temsiliyet ve sorumluluk makamında bulunurlar. Söz konusu lider (monar/yönetici) her toplumda ve her devirde farklı şekillerde görülebilmektedir: Bazen bir kral, bazen bir imparator, bazen firavun, bazen bir kabile reisi, bazen de sihirbazlar vb. olabileceği gibi;

⁴⁶⁹ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 166, 167.

bu bazen de bir soydan (hanedan ailesi) gelebilir. Bazen toprak sahibi birisinin ya da ilim veya kudret (kılıç/güç/sahib-i seyf) sahibi birisinin nüfuzunun bulunması şeklinde de olabilir. Tüm bu hususiyetler, monarşilerde de mutlak surette tek insanlık sultanının geçerli olmadığını, onun da üstünde bir erkin veya kudretin işler vaziyette (etkin) olduğunu ifade eder.⁴⁷⁰ Monarşilerin zorlama şekli ise despotizm olarak vücut bulur.⁴⁷¹ Despot yönetim biçimleri ise halkın irade veya rızasına dayanmadığı için meşru kabul edilmez. Nitekim J.J. Rousseau'nun moarji ve aristokrasi yönetimlerini tamamen reddetmesi de benzeri nedene dayanır. Çünkü Rousseau toplumu sözleşmenin eseri olarak gördüğünden, bir sözleşmenin olmadığı mezkûr yönetim biçimlerinde toplumun da teşekkül etmeyeceğini düşünür. Bu nedenle de o tamamen demokrasiyi savunur.⁴⁷² Ülken ise monarşilerde ilkin dinî ve siyasî tahakkümlerin azaldığını fakat monarkların da zaman içinde tahakkümleri oluşturduğunu belirtir. Buna rağmen modern Batıda monarşinin Kilise ile kral arasında bir dengeyi tesis edebildiğini; ama Doğu toplumlarının bunu sağlayamadığını belirtir.⁴⁷³ Bu husus monarşik yönetimlerin her zaman ve mutlak olarak kötü yönetimler olarak kabul edilmediğine de işaret eder. Monarşinin bir adım sonrası ise aristokrasidir.

2.IX.2. Aristokratik Devlet: Siyasî egemenliğin nüfuzlu bir takım ailelerin elinde bulunduğu devlet şeklidir.⁴⁷⁴ Yönetimde soylular olduğunda Oligarşi'nin aldığı isimdir denebilir.⁴⁷⁵ Aristokrasi, Antik Yunan'da liyakata dayalı yani başarılı insanların soylu sayıldığı ve yönetime geçtiği bir sistem iken, zamanla, başarılı olmayıp sadece

⁴⁷⁰ Bkz. Ülken, *Sosyoloji*, s. 282.

⁴⁷¹ Ülken, *Sosyoloji*, s. 283.

⁴⁷² Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 300.

⁴⁷³ Ülken Emevilerde, Anadolu Selçuklularında, Abbasilerin ilk zamanlarında monarşi ve kilisenin denge haline geldiği zamanlar Batı memleketlerinde siyasi ve dinî tahakküm azaldığını ileri sürer. Hatta Protestanlığın da bir hürriyet hareketi olarak başladığını, fakat süreç içerisinde onun da ayrı bir tahakküm oluşturduğunu belirtir. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 95-96.

⁴⁷⁴ Ülken, *Sosyoloji*, s. 282.

⁴⁷⁵ Oligarşi: Kökenini Yunanca oligo yani "ufak, birkaç, küçük" kelimesinden alır. İktidar küçük bir gruba aittir, oligarşi iktidarda bulunan grubun özelliğine göre farklı isimler alabilir.

ailelerinden dolayı soylu sayılan kişilerin yönetime geçtiği bir sistem haline gelmiştir.

Sosyoloji Sözlüğü'nde Ülken *aristokrasiyi* şöyle tanımlar:

Aristokrasi (aristocratie): Üstün soylular yönetimi. Toplumun sınırlı ve özel imtiyazı olan bir eski aileler zümresince yönetilmesi aristokrasidir, ilkçağ sitelerinde görülen bu yönetim tarzını Aristo *Politik* adlı kitabında anlatmaktadır. Feodal toplumlar genel olarak aristokrasi örnekleridir. Çoğu kere bu terim yalnız siyasi kontrolü kendi başına eline alan sosyal tabaka için kullanılır. Bu tabaka bir kast (caste) olabilir: Hindistan'da olduğu gibi. Bir etat (Stand) olabilir: Ortaçağ ve Yeniçağ Avrupasında olduğu gibi. Bu tabakanın büyük halk yığından farklı bir etnik kökten geldiği de vardır: Mısır'da, Güney Amerika ve Hint'de olduğu gibi. Siyasi organlaşma tipi olarak aristokrasi demokrasinin, hatta bazen monarşi'nin karşıtıdır. Çünkü birçok monarşilerde hükümdar ailesi asiller zümresinin nüfuzunu kırar, hatta onu yok eder: Abbasilerde ve Osmanlılarda olduğu gibi. Bu hal Batı monarşilerinde pek az görülür. Aristokrat tabakanın vasıfları doğuştan gelen imtiyaz ve dışardan girmeye engel olan bir şeref kanununun bulunmasıdır. Bununla birlikte Monarşi kuvvetlendikçe bu sınırlar gevşer ve "Kazanılmış asillik" zümresi doğar.⁴⁷⁶

Aristokratik devlette "zadegân" (noblese) sınıfı çok eski olduğu zaman kendine mahsus bir töre kurar. Bu yönetim tipinde nüfuzlu ailenin üzerinde, onun gücünü kıran tek bir aile yoktur. Sınıf egemenliğinin çok bariz bir şekilde görüldüğü bu yönetim tipinin örneklerini birçok farklı tezahürleriyle görmek mümkündür. Hint Kast sistemi bunun en bariz örneklerindedir. Aristokrasi zaman zaman el değiştirerek farklı şekillerde varlığını sürdürmüştür. Bazen askerler, bazen tüccarlar, bazen ilmiye, bazen de din adamları söz konusu aristokrat aile örneği olarak zikredilebilir. Nüfuzlu ailelerin söz konusu nüfuzu devamlı ellerinde bulundurmaları neticesinde oligarşi doğar. Fakat monarşiler için geçerli olan değerlendirme burada da geçerliliğini sürdürür. Ortak özellikleri, ilkin bir hürriyet idealini seslendirmeleri fakat kendilerine mahsus bir tahakküm sistemi kurmalarıdır. Bu da yine hâkimiyet ve meşruiyet esaslarına uygun olmadıkları anlamına gelir. Bu iki yönetim biçiminin eleştirilmelerine neden olan temel esas halkın iradesi ve rızasının yönetime yansımalarının gerçekleşmemesi olduğundan, söz konusu hususiyeti sağlayan bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi göndermelerin yapıldığı anlaşılabilir.

2.IX.3. Demokratik Devlet: Yönetimin büyük halk kitlelerinin elinde bulunduğu devlet şekli⁴⁷⁷ olan Demokrasi, halkın seçtiği kişilerin iktidara gelerek halkı yönettiği bir

⁴⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s. 24.

⁴⁷⁷ Ülken, *Sosyoloji*, s. 283.

sistemdir ve günümüzde çoğu ülkenin yönetim biçimidir. Ülken demokrasiyi şöyle tanıtmaktadır:

Demokrasi (democratie): Siyasi kontrolün halk tarafından yapıldığı toplum organlaşmasıdır ki, iktidarını belirli bir devre için seçilen kendi temsilcilerine bırakır. Bu tarif tam gerçekten ziyade ideal bir norma karşılıktır. Batı kültürünün bazı toplumlarında görülen duruma daha ziyade “demokratlaşma” denebilir. Demokratlaşma seçim hakkı olan yurttaşların sayısını azaltma tehlikesi gösteren engelleri ortadan kaldırmak, seçim deyince anlaşılan şeydeki farkları, fikir hürlüğü ve yöneticilerin tayini hürlüğünü sağlamaktan ibaret bir iktidar dağıtımını elde etme gayretleridir. Doğuştan, ırktan, belirli bir meslekten, iktisadi durumdan ve dini inançtan ileri gelen bütün imtiyazlara bugün demokrasi ile uzlaşmaz engeller gibi bakılmaktadır. Demokratlaşmanın başlıca hedeflerinden biri, kuvveti kapitalist zümrelerin teşkilatına mahsus münasebetlere dayanan siyasi zümreleri ortadan kaldırmak veya dengelemektir. Bugün, Halk demokrasisi, Klasik demokrasi şekillerine ayrılmaktadır.⁴⁷⁸

Yönetiminin büyük halk kitleleri tarafından idare edildiği şeklindeki tanımlamaya

Ülken ihtiyatlı yaklaşır. Zira ona göre, bu tarifin müphem oluşunun nedeni, büyük halk kitlelerinin her devirde farklı şeylere delalet etmiş olmasıdır. Bundan dolayı da tarihte ve hâlde birçok demokrasi çeşitlerine rastlanmaktadır. Konuyu örneklerle açmak mümkündür. Söz gelimi İlk Çağ’da asiller dışında kalan hür vatandaşların idaresine demokrasi deniyordu.⁴⁷⁹ Antikitede –özellikle de Platon ve Aristoteles’in demokratik ve cumhuriyetçi devlet anlayışlarında- kadının ve kölenin eşitlik ilkesine tabi tutulmadığı görülmektedir. Modern demokrasilerde ise bütün vatandaşlar, eşitlik ilkesi gereğince demokrasi kavramının içine yerleştirilmektedirler. Ancak buna ilaveten tespit edilen bir diğer husus ise Fransız tarzı demokrasilerin hukukî anlamda müsavattı sağlamayı va’d etmesine rağmen iktisadî eşitliği sağlayamamasıdır. Bu da demokratik sistemlerde kurulması öngörülen sınıf düzeni yerine yeni bir orta sınıf düzeninin teşekkülüne neden olmuştur. Bu yeni sınıf düzeninde ağırlık merkezi burjuvazi-proleterya sınıfları oluşturmaktadır. Bu da Ülken’in tespitine göre, yeni demokrasiler eşitlikleri koruyabilmek için bu yeni sınıf düzeninde bir kuvvetler dengesi tesis etmeye çalışmışlardır ki bu da demokratik devletler içinde doğan parlamentarizm (halk

⁴⁷⁸ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 75.

⁴⁷⁹ Ancak kadınlar, köleler ve hatta metekler (metequer) bunun dışında kalıyordu. Roma’da Plep’lerin demokrasi için mücadeleleri ise bu anlamı biraz daha genişletmiştir. Ancak modern demokrasiler bütün vatandaşları (kadın-erkek) bu anlam içerisine almaktadır. Bkz. Ülken, *Sosyoloji*, s. 283.

meclisleri) hareketinden başka bir şey değildir.⁴⁸⁰ Bu durum birbirine zıt veya gayri mütecanis partilerin teşekkülünde rol oynamıştır. Böylece halkın daha geniş katılımı ve temsiliyeti sağlanmaya ve demokrasi maksimize edilmeye çalışılmıştır. Bu dengeyi ise liberalizm sağlamakta idi. Fakat yine savaşlar ve benzeri bir takım toplumsal, tabii, ekonomik veya başka sebeplerle ortaya çıkan krizler neticesinde zayıflayan veya bozulan demokrasiler yeniden diktatörlüklere, faşizm ve boşevizm gibi burjuva tahakkümlerine inkılap etmek durumunda kalmıştır.⁴⁸¹ Nitekim Ülken “İnsan Hakları Beyannamesi”nin geniş anlamıyla bir “demokrasi” olarak okunduğunu; fakat her organizasyonun da kendi içinde bir güç oluşturarak yeniden zikri geçen tahakküm çeşitlerine evrildiğini ileri sürer. O bu durumu “hâkimiyetin bozuluşu” olarak niteler.

2.X. Hâkimiyetin Bozuluşu

Aşkın değerlerin (din ve ahlâk) içkin değerler bütününe ifade etme gücüne sahip olması hâkimiyeti doğurur. Burada önemsenen nokta, din ve ahlâk değeri ile temsil edilen sosyal kurumlar sisteminde tekniğin, bilginin, sanatın, dil ve iktisadın bağımsızlıklarını kaybetmemeleridir. Bütün değerlerin değişme ölçüsü olarak *iktisadı*, bütün değerlerin karşılıklı ifade ölçüsü olarak da *dili* ileri süren Ülken, söz konusu hususiyetlerin bağımsızlıklarını hâkimiyetin temel şartları olarak görür. Ülken, en ilkel arkaik toplumlarda bile -hatta kendi ifadesiyle vahşilerin bile- sosyal kurumlar sisteminde bütün değerlerin bağımsızlıklarını koruyan bir din-ahlâk bütünlüğünün olduğunu ve *hâkimiyet*'in de buradan doğduğunu ileri sürer. Ancak Ülken'e göre, din-ahlâk düzeninin bozulması ve irrasyonel olarak kaos zamanlarında (tabii afetler, kıtlıklar, savaşlar, hastalıklar vb.) söz konusu kurumların insicamının ve bütünlüğünün bozulması halinde, bu durumdan kaynaklı olarak ortaya çıkan bunalım hallerinden faydalanan ve onları akıl dışı bir *fayda* sağlayan üstün güç olarak tahakküm meydana gelir ve bu da hâkimiyetin

⁴⁸⁰ Ülken, *Sosyoloji*, s. 284.

⁴⁸¹ Bkz. Ülken, *Sosyoloji*, s. 284.

bozuluşu olarak ifade edilir. Ülken'in ilkel toplumlar için "büyücü" ve "büyücülük" üzerinden ileri sürdüğü durum, modern ve çağdaş toplumlarda da illegal güç örgütleri tarafından gerçekleştirildiğinden, hâkimiyetin bozulmasının bir olgu olduğu sonucun bizi götürür. Nitekim büyücü ve diğer güç unsurları tahakküm ile ilkin değerlerin bağımsızlıklarını ortadan kaldırır, sonra başka değerler üzerine çevrilir, daha sonra da bu güçten yararlanarak toplumun bütününe hükmü altına alma şeklinde tezahür eder.⁴⁸² Esasen hâkimiyetin kaybolarak yerini tahakküm şeklinin alması demek, toplumu meydana getiren zümreler ve kurumlar sisteminin bozulması, toplum zümresini teşkil eden meslek organizasyonları ve şuurlarının yerini şekilsiz bir *yığın*'ın alması demektir.⁴⁸³ Buna özellikle de panik hallerinde, göçlerde, savaşlarda, veba ve salgınlarda, afetlerde ve savaşlarda sıklıkla rastlanır.

Ülken de hâkimiyet şekillerinin bozulmasına neden olan faktörleri savaşlar, kıtlıklar, tabii afetler, soy birliği (kabile anlayışı), ekonomik baskı (feodalizm ve kapitalizm), din ve büyü üstünlüğü şeklinde sıralar. Savaşların ve tabii felaketlerin ekonomiyi olumsuz etkilediğini, buna bağlı olarak mertebeli toplum düzeninde ve eğitim sisteminde de bozulma ve değişmelerin yaşandığını ileri süren Ülken; ekonomik yaşam mücadelesini verirken insanların daralmış gruplar halinde bölündüğünü, özellikle de soya ve kabileye göre bir teşekkülün meydana çıktığını ileri sürer. Bu durumun ise feodaliteyi tetiklediğini ve küçük gurupların baskısından kurtuluş ümidi olarak toplumun dine ve büyüye ümit bağladığını; fakat bunun da ayrıca bir tahakküm halini aldığını belirten Ülken, hâkimiyetlerin bozulmasında ve tahakkümlerin belirmesinde istilacı grupların da zorlamalarının etkili olduğunu beyan eder.⁴⁸⁴ Bununla birlikte Ülken, "her kapitalist sistem öteki sistemleri ezmek için milliyetçilik fikrini maske olarak kullanır."⁴⁸⁵

⁴⁸² Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 187.

⁴⁸³ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 214.

⁴⁸⁴ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 192-199.

⁴⁸⁵ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 201.

ifadesiyle, tahakkümlerin esasen birer maskeleye taktiği uygulayarak varlıklarını sürdürdüklerini de ileri sürer.

Maskeleye, halka veya topluma karşı düşüncenin net ve doğru olmayışını seslendirdiğinden, Ülken, halk tarafından onaylanmamış her türlü idare biçimini tahakküm olarak tanımlar ve meşru bulmaz. Zira sosyal bütünde kurumlar ve zümreler arasındaki sentezin bozulması hâkimiyetin yerini tahakkümlerin almasına neden olur. Tahakküm zümreleri de tahakküm kurumlarını meydana getirmek suretiyle bir farklılaşmaya neden olur. Paternalizm, özümseme baskısı, din veya ideoloji baskısı, himaye baskısı, kölelik, toprak köleliği vb.⁴⁸⁶ hususiyetler söz konusu farklılaşmalar olarak zikredilebilir. Kapitalizm, faşizm, komünizm, diktatörlükler, karteller vb. baskı çeşitleri de mezkûr farklılaşmaların nedenleri olan tahakküm çeşitleri olarak görülmektedir.

Hâkimiyetlerin statik olmaması, dinamik bir yapıya sahip olması değişim ve bozuluşu da içerir. Esasen tahakkümlerin de sabit ve değişmez bir yapısının olmayışı ifade edilmek durumundadır. Ülken, özellikle gençliğin dinamik yapısına umut beslemesi, tahakkümlerin her türüsüne karşı bir duruşunun⁴⁸⁷ ve dolayısıyla da tahakkümlerin de değişmek zorunda oluşuna işaret eder. Ülken, dünya üzerinde yığınları zorla yöneten karşılıklı şef sistemi devam ettikçe hâkimiyetin de asla kurulamayacağını ve devamlı bir terör halinin meydana çıkacağını ve insanlığı tehdit edeceğini ileri sürer. İnsanlığı gaye edinmesi beklenen hâkimiyetin teşekkülü için zikri geçen kriz durumlarına karşı toplumsal mutabakat ve toplumsal mukavemet sağlanmak durumundadır. İsyanın hâkimiyete olması terörü ortaya çıkarırken; tahakkümlere başkaldırı ise gençlerin eliyle tekrar istikrar ve düzen adına hâkimiyetin tesis edilmesi olarak tezahür eder. Bu yaklaşım biçimi Ülken'in gençliğe neden önem verdiğini ayrıca değerlendirme imkânı verir.

⁴⁸⁶ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 211.

⁴⁸⁷ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 215.

2.XI. Hilmi Ziya Ülken'in Siyaset Görüşünde Tahakküm Çeşitleri

Merkezî planlanmanın dayatıldığı, görüş ayrılığına müsaade edilmeyen toplumlar, modern toplumların en istenmeyen ve savunulmaz biçimleri olarak değerlendirilir.⁴⁸⁸ Dayatmacı tutumların istenmemesi şeklinde ortaya konan irade siyaset alanında da tezahür eder. Nitekim Ülken'in, yönetim şekillerini "tahakkümler" ve "hâkimiyetler" şeklinde iki ana başlık altında tasnif etmesi esasen hür iradeye ve çoğulcu katılıma yani bir bakıma demokratik ve cumhuriyetçi bir tutumu benimsediğine yorumlanabilir. Söz konusu tutum, toplumun oluşmasında dayatma ve baskı yerine hürriyet ve iradî tercihin ne denli önemsendiğini, dolayısıyla aynı hassasiyetin yönetim biçiminde de görülmek istendiğini ortaya koyar. Ülken'in hâkimiyet tasavvurunda da aynı tavrın görülmesi, onun hem hümaniter hem de özgürlükçü perspektife sahip oluşunu da gösterir. Ülken'in tavrına ilişkin değerlendirmeyi yapmak için onun tasnifinde "tahakküm şekilleri" adı altında kategorize ettiği yapıları anlamak ve üzerinde çalışmak gerekir. Bu husus onun siyaset görüşünün temellendirilebilmesi açısından da önem arz eder. O'nun tahakküm çeşidi olarak ileri sürdüğü "kolonileş(tir)me, fanatizm(taassup), faşizm(tiranlık), feodalizm, kapitalizm, komünizm, sosyalizm" kavramları da hâkimiyet düşüncesinin hürriyet ve bütünlükçü bir tasavvurunun olduğunu seslendirir. Şimdi Ülken'in bu kavramları neden tahakküm şekilleri olarak değerlendirdiğini anlamaya geçebiliriz.

2.XI.1. Kolonileş(tir)me: Kolonileşme ve kolonileştirme birbirine bağlı tahakküm süreçleri ve istila durumu olarak değerlendirilmektedir. Genel kanaat istila edenin, istila ettiğine huzur, refah, hürriyet ve adalet tesis etmediği yönünde olduğundan söz konusu teşekkülün insanlık ideallerine uzak bir yapıda olduğu kabul edilir. Hatta geleneklere sarılmak, aidiyet oluşturan unsurları ve değerleri yaşatmak, mahdut bir kuvvetle de olsa karşı mücadelede bulunmak gibi güçlü ilkelere sahip olmasına rağmen kolonicilik

⁴⁸⁸ Magee, *Felsefenin Öyküsü*, s. 223.

yıkılması en çabuk olan bir idare tarzı olarak ifade edilir. Zira işin içinde ikna değil zorlama bulunur. Doğal olarak beliren varoluş refleksi söz konusu tahakkümün yıkılmasını da beraberinde getirir. Ancak koloniciliğin tarihsel süreçte farklı şekillerde yürütüldüğü de bir gerçektir. Söz gelimi ilk koloniciler olan Portekizlilerin ve İspanyolların sergiledikleri vahşi kolonileştirme tarzı, daha sonra Hollandalılar ve Anglosaksonların sergiledikleri daha soft bir kolonileşme faaliyeti halinde yürümüştür.

Ancak bütün kolonileş(tir)me faaliyetleri, uyguladıkları tahrip edici, eritici, tüketici, asimile edici, silici ve indirgemeci tutumları dolayısıyla daima bir direniş ve mücadele ile karşılaşmıştır. Söz konusu değerlerin baskı ve tehdit altında olması, kolonileştirilmek istenen toplumların bir hürriyet ve kimlik mücadelesi etrafında kümelenip varoluş gerçekleştirmelerine neden olmuştur. Örneğin yumuşatılmış kolonicilikte daha başarılı olduğu kabul edilen Anglosakson kolonileri, metropolden ayrılıp hürriyetlerine kavuşunca yeni milletler halini almışlardır: Birleşik Amerika, Kanada, Güney Afrika, Avustralya gibi oluşumların bu şekilde kurulduğu bilinir. Ancak eski kültürler ise yeni tür kolonicilik hareketlerine karşı bir direniş gerçekleştirmişlerdir: Hindistan (Gandhi), Pakistan (Butto'lar), Mısır (İhvan hareketi), Arap Milletleri (Senûsî lideri Ömer Muhtar), Çin'in Hint bölgesi (Çin Hindistanı) yanı sıra Vietnam vb. uyanış hareketleri kolonileşmeye karşı bir millilik bilincinin ve beraberlik ruhunun inkişafını ve neticesinde de bağımsızlıklarını sağlamıştır. Yukarıdaki iki koloni faaliyet şeklinin ortası denebilecek bir formülü ise Hollanda ve Fransa Kuzey Afrika'da, Çin Hindistanı'nda ve Siyahi Afrika'da başarılı bir şekilde uyguladıklarından bir mukavemetle karşılaşmamıştır. Dolayısıyla bir millilik şuurunun uyanışı ve hürriyet isteği kuvvet bulmamıştır.

Bu durum zaman içinde kolonicilik yöntemlerinde değişikliğe gidilmesine de sebep olmuştur. Artık sert kolonicilik yöntemleri nispeten soft yöntemlere yerini terketmiştir. Söz gelimi, imal edici bir iktisat yerine, sadece madenleri ve zirai mahsulleri yani kısaca

hazırda bulunan yer altı ve yer üstü zenginliklerini kendi anavatanlarına kaçırap biriktiren bir iktisadi anlayış (merkantilizm) şeklindeki katı kolonileştirme faaliyeti; zamanla kolonizatörlerin kısmen yerli halkla birlikte yeni üretim yerleri kurup işlemleri, daha doğrusu kendilerine ait olmayan ana sermayeyi ve iş gücünü (emek) sömürmeleri şeklindeki daha yumuşak ve önceki uygulamaya kıyasla daha üstün bir kolonicilik faaliyetine dönüşmüştür.

Bu bilgiler çerçevesinde koloniciliği iki kısımda değerlendiren Ülken, koloniciliğin her türüne karşı bir millet olma şuurunun, bir vatan aidiyeti düşüncesinin ve bir hürriyet aşkının daima canlı ve güçlü tutulmasının zorunluluğunu ortaya koymaya çalışır. Özelde Anadolu ve Türk milleti için, genelde ise tüm dünya milletleri için bu derin insanî arzuyu duyan Ülken, esarete götüren amilleri tahlil ederek tamamen hürriyetçi ve şahsiyetçi bir siyaset görüşü tesis etmeye çalışır. Bu bağlamda Ülken kolonicilik faaliyetlerini iki kısımda inceler: 1-Yerli kültüre ve Batılılaşmış kimlik hareketlerine dayanan mukavemetler; 2-Sosyalist ideolojinin kolonileştirilmiş memleketleri uyandırmak ve onlarda milli devletleri kurmak için yardımcılık etmelerinden doğan kurtuluş hareketler.⁴⁸⁹

Birinci şekile örnek olarak; a)Senûsilik, Ticânîlik gibi askerî tarikatlar şeklini alan, geleneklere ve eski kültürlere bağlı olan, böylece Batı tarzı kolonicilik ve sömürge faaliyetlerine karşı mücadele ortaya koyan hareketler ile b)tamamen Batı kültürüyle yetişmiş yeni nesillerin daha sonra milliyetçilik hareketi şeklinde ortaya koydukları uyanış ve direniş hareketleri verilebilir. Kafkasya'da Şeyh Şamil'in, Hacı Murat'ın, Cezayir'de Emîr Abdulkadir'in, Sudan'da Mehdî'nin, Güney Afrika'da Boerlere ve İngilizlere karşı Hindistan'da Gandhi'nin, vb. mücadeleleri eski kültürlere bağlanarak uyanmış hareketler olarak zikredilebilir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 167-168.

⁴⁹⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 168.

İkinci şekle ise konfederatif yapısına rağmen kapalı bir iktisat sistemi bulunan ve tecanüssüz etnik zümreler üzerine bir tahakküm tarzı olan Sovyet rejim sisteminin, kapitalist imparatorlukları parçalamak ve onların nüfuzu altındaki kolonilere bağımsızlıklarını kazandırmak için yardımcılığa kalkması örnek olarak verilebilir. Burada görülen çelişik durumu Ülken şöyle açıklığa kavuşturur:

Kolonileri kapitalizmin baskısından kurtardıktan sonra Sovyet tahakkümü altına koyacakları, yani tahakküm sistemi yerine çoğunluğun faydasına göre ayarlanmış başka bir tahakküm sistemine koyacakları muhakkaktır.⁴⁹¹

Ülken bu durumu ise İkinci Dünya Savaşı sonunda hürriyet getirme iddiası veya vaadiyle girdikleri Polonya, Romanya, Macaristan ve Çekoslovakya'da şiddet ve baskı rejimi kurları örneğini vererek değerlendirmesini temellendirir.

Görünen o ki emperyal emellerin sahaya tatbiki öncesinde ilan edilen birtakım slogan ve vaatler, yerli tebaanın hem henüz oluşmamış direncini kırmak için kullanılmış hem de halkın da bu yönde bir taleplerinin olduğunu o halka rağmen dikte etmek suretiyle bir tür meşruiyet arayışına araç edilmiştir. Vaatleriyle uygulamalarının örtüşmemesi kolonicilik sisteminin ortak özelliği olarak zikredilebilir. Örneğin Sovyet tahakkümü ve 20 Mart 2003'te Amerika Birleşik Devletleri ile Birleşik Krallık önderliğinde oluşturulmuş Çokuluslu Koalisyon Kuvvetlerinin “hürriyet getiriyoruz” sloganıyla Irak'a düzenledikleri askerî harekâtın neticesinde sergilenen istila ve uygulanan tahakküm; öncesinde her türlü kitle iletişim vasıtasıyla -Irak için güya- “Demokrasi getiriyoruz” sloganını yaymaları arasında gerek yöntem açısından, gerek amaç açısından ve gerek sonuç açısından farklı bir manzaranın olduğunu söylemek çok güçtür. Sovyet rejiminin bahse konu olan ülkelerin topraklarında uyguladığı tahakkümün temel gayesi kendi çıkarları olduğu gibi Birleşik Devletlerin de Irak'ta uyguladığı tahakkümün esas gayesi ham madde ihtiyacını (özellikle de petrol) karşılamak olduğu zamanla görülmüştür. Ancak istilaya uğrayan bütün topraklarda yaşanan *dramatik acı hadiseler* ortak özellik

⁴⁹¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 168.

olarak zikredilebilir. Sömürgeci devletlerin özellikle Afrika ve Orta Doğu kıtasında neden oldukları acı manzaralar ve insanlık hafızasında silinmeyecek derin izler bırakmaları söz konusu tahakküm şeklinin insanlık hafızasındaki iz düşümü olarak ifade edilebilir.

Kanaatimizce Ülken'in, ideal hâkimiyet rejim(ler)inin önünde veya karşısında komünizm, kapitalizm ve sözde liberalizmin yer aldığını söylemesi de mezkûr tarihi tecrübelerle dayanmaktadır.

Ülken'in hâkimiyet şekillerini özel ve detay yanlarıyla mukayese ederken, hâkimiyet ile tahakküm arasındaki temel ayrımı halkın iradî talebi ve katılımı esasına göre yaptığı belirtilmişti. Halkın haklı ve hür talebinin neticesini bir şuur uyanışı ve varoluş olarak görüp takdir eden Ülken; halkın irade ve taleplerinin baskılandığı ve manipüle edildiği durumların neticelerinin ise acı ve kaos olduğunu belirterek sakındırır. Ülken, yer altı ve yer üstü zenginliklerin, her türüyle, insanlığın ortak mirası olduğunu ve insanlığın ortak kullanımına açık olması gerektiğini ortaya koymaya çalıştığı siyaset tasavvurunda, tek taraflı çıkar uğruna çatışmaların yaşanmasını desteklememektedir. Esasen o, açık ya da kapalı iktisadi sistemlerden umulan huzur ve mutluluğun zaten kendiliğinden ve bilinç zemininde sağlanacağından, korkuların ve zulümlerin de biteceğini öngörmektedir. Ülken'in hümaniter karakter arz eden konfederatif *Dünya Devleti* idealinin de söz konusu insancıl, evrensel ve doğal arzudan kaynağını aldığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızın eksenini de belirleyen *Hâkimiyet* eserinin yanı sıra Ülken, daha önce kaleme almış olduğu eserlerinde özellikle de *Aşk Ahlâkı* başta olmak üzere *Varlık ve Oluş*, *Siyasi Partiler ve İdeolojiler*, *Sosyoloji* isimli yapıtları ile muhtelif dergilerde yayınladığı makalelerinde yukarıda ifade edilen iddiayı desteklemektedir.

Tüm bu hususiyetler ışığında şunu ifade edebiliriz ki, Ülken'in politik teorisinde ve genel olarak felsefi tutumunda katı bir tek taraflılık görülmez. O ne sadece gelenekçidir ne de sadece Batıdır. Tamamen ulusalcı olmadığı gibi tamamen ümmetçi bir siyasal teoriyi de seslendirmez. Ülken'in düşüncesi çoklukta birlik esasına dayanır. Dolayısıyla

Ülken'in siyaset görüşü bir taraftan evrene açılan ama geleneğinden kopmayan, ulusunu taşıyan, ümmetin bir değer olduğu bilincine dayanan; diğer taraftan da Batı gerçeğine karşı gözlerini kapatmayan, geleceğe yürüyen bir ideal teori olarak olarak tebarüz eder. Ülken'in bu bütünlüklü politik tutumu, onun insanlık hakkında sahip olduğu düşüncüyü ve bu husustaki ufkunun genişliğini ortaya koyar. Bu nedenle Ülken'in bir sistem kurmuş olduğu, bunu gerekçelendirmek suretiyle temellendirdiği, zamanının çok öncesinde bir düşünce insanı olarak yürümeyi başardığı daha iyi anlaşılmaktadır. Bu nedenle filozof olarak felsefedeki haklı yerini alan ve çok yönlü oluşuna dair ortak bir kanaatin hâkim olduğu bir portreyi çalışmak, elbette böylesi mahdut bir çalışmanın sınırını aşacağı kabul edilmek durumundadır.

2.XI.2. Fanatizm (Taassup): Hilmi Ziya Ülken'in ileri sürdüğü bir diğer tahakküm şekli fanatizmdir. Kültür-tabiat bütünlüğünden doğan *hâkimiyet*'in dengesinin bozulmasının tahakkümün yanı sıra bir de *fanatizm* şeklini doğurduğunu ileri süren düşünür, fanatizmi (taassup) de hâkimiyeti temin eden sosyal kurumlar sentezinin bu senteze giren kurumlardan herhangi biri lehine bozulmasından ibaret bir hususiyet olarak tanımlar.⁴⁹² Fanatizmi tolerans kavramıyla birlikte ele aldığımız gözlemediğimiz filozof, tarihsel veriler ışığında fanatizmin yüklendiği anlamları veya değerleri belirtirken, özellikle dinlere dayalı savaşlar dolayısıyla kavramın dinler ile ilişkilendirildiğini, dolayısıyla dinlerin özünde başka bir inanış biçimine ve mensubuna tahammülün olmadığını düşündüğünü belirtir. Ayrıca fanatizmin şövenist, ırkçı bir taassup halinde tezahür ettiğinin de örneklerinin görüldüğünü belirten Ülken, söz konusu tahakküm şekillerinin insaniyet için oluşturduğu tehditlere dikkat çeker. Her bir disiplin ve her bir sahanın ayrı birer değer ölçüsünün olduğunu, birinin diğerine makyas kabul

⁴⁹² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 170.

edilemeyeceğini, aksi takdirde bunun doğru neticeler veremeyeceğini ima eden filozof, çare olarak *çoklukta birlik* dediği *hâkimiyetleri* işaret eder.⁴⁹³

Ülken fanatizmi tamamen toleransın karşısına konumlandırırken, toleranssızlık ile fanatizm arasındaki ince ayrımı ise şöyle açıklar:

Sosyal kurumlardan her birinde ayrı değerlendirme ölçüsünün bulunması gerektiğini kabul etmeyerek bir sosyal kurum kendi ölçüsünü bütün kurumlara, hiç değilse başka bir kuruma zorla kabul ettirmek isterse orada toleranssızlık meydana gelir, bu durum bir saldırı şeklini aldığı takdirde de fanatizm gerçekleşmiş olur.⁴⁹⁴

Fanatizmin tek bir türünün olmadığını veya tek bir alanda bunun tezahür etmediğini ise fanatizm çeşitlerini zikrederek belirtir. Ona göre toleransın tamamen zıddı (toleranssızlık) olarak beliren fanatizmleri, din fanatizmi, fikir fanatizmi, ideoloji fanatizmi, sanat fanatizmi, hukuk fanatizmi, ahlâk fanatizmi ve hatta dil fanatizmi, ırk fanatizmi ve coğrafya fanatizmi gibi türevleriyle birlikte görmek mümkündür. Oysa insan, Adler'in de ifadesiyle, tek başına yetersizdir, ancak toplum içinde yaşamını sürdürebilir.⁴⁹⁵ Bu gerçekliğe göre hareket edilmesi gerektiğini ima eden Ülken, bu nedenle en uygun yöntem olarak bir "*çoklukta birlik*" dediği *hâkimiyet*'i refere eder. Her asırda *hâkimiyetlere* tehdit oluşturmuş bu tür fanatizmlerin tebellür ettiğini fakat *hâkimiyetlerin* de bu hususta çözümler aradığını belirten Ülken için düğüm, bozulmuş olduğu kısımda gizlidir. Bu da kültür-tabiat bütünlüğünün kurulması veya muhafaza edilmesi hususudur. Zira esasen söz konusu problem tam da mezkûr bütünün bozulmasından tezahür etmektedir. Sosyal ve siyasî hayata düzen ve ahengini veren şeyin, bir değerler sisteminde *hâkimiyet*, *tolerans* ve *gayeliliğin* kurulması olduğunu belirten Ülken,⁴⁹⁶ fanatizmlerin toleranssızlıkların tehdit ve saldırı halini almış hali olduğuna, tolerans görünümüne bürünmüş tehdit ve saldırıların ise tehlikeli olduğuna dikkat çeker. Ona göre tolere eder gibi bir görüntü vererek cebr ve tehdit uygulamak,

⁴⁹³ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 93, 170.

⁴⁹⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 171.

⁴⁹⁵ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 14.

⁴⁹⁶ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 1968, s. 334.

diğer fanatizm şekillerinden ahlâkî olarak da daha tehlikelidir. Ülken bu hususu şöyle ifade eder:

“Bırakınız, istediklerine inansınlar!” demek, “Sakin yerinizden kıpırdamayın!” demekten daha iyi bağlamaz mı? Yok edici böyle bir toleransla toleranssızlığın en şiddetlisinden hangisi daha tehlikelidir? Biliniz ki, fanatizmin sayısız kötülüğü varsa da, tolerans maskesi altındaki zulmün yanında hafif kalır.”⁴⁹⁷

Geçen metinde ifade edilen durumu iki işkence şekli olarak değerlendiren Ülken’e göre, bu iki işkence şekli bir yerde birleşebilir. Bir yandan çıkar için yapmadığını bırakmaz ve ilkel inançları başıboş bırakırken, bir yandan kudretli bir fikir önünde cin görmüş vahşi gibi titremeye ve korkudan saldırmaya başlar. Ona göre, korkunun en son silâhı, kaçamayınca saldırmaktır.⁴⁹⁸ Söz konusu saldırıların veya fanatizmlerin bir çıta ilerisi ise faşizm veya tiranlık şeklinde tezahür eder ki bu da söz konusu tutumun tahakküm olarak değerlendirilmesi demek olur.

2.XI.3. Faşizm (Tiranlık): Faşizm: İtalyanca fascio (birlik, topluluk) kelimesinden gelir. Buradaki birlik olumsuz anlamdadır, çünkü faşizm tek tip insan yaratmaya çalışır, bütün halkı aynı şeyi desteklemek zorunda bırakıp muhalefeti ortadan kaldırmayı amaçlar. İnsanları birleştirmek için, millet, ırk, din gibi kavramları kullanır. Kısaca kendinden olmayanı, çoğunluğun dışına çıkkanı ötekileştirir ve yaşama hakkı tanımaz. Nitekim faşizmin kurucusu olarak zikredilen Mussolini’nin tarihte uygulamış olduğu şey tam da söz konusu tanıma uygunluk gösterir.⁴⁹⁹ İtalya’da Mussolini’nin kurduğu faşizm ile Almanya’da Hitler’in uyguladığı Nazizm, iki totaliter rejim olarak orta sınıfların teşkilâtlanmasında, demokrasi düşmanlığında, imparatorluk kurma idealinde, ırkçılıkta (üstün ırk iddiasında) birleştiler.⁵⁰⁰ Bu iki totaliter tahakküm hareket, ham madde ve sermaye temini uğruna kolonilcilik ve sömürge yarışına farklı bir hız kattılar. Bu yarış

⁴⁹⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 255.

⁴⁹⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 255.

⁴⁹⁹ Ülken’e göre, Mussolini *Siyah Gömlekliler* dediği bir milis ordusuyla Roma üzerine yürüdü. *Aileler Meclisi* ve *Meslekler Meclisi* dediği bir teşkilâtla demokrasiye karşı koydu ve faşizmi kurdu. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 143.

⁵⁰⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 144.

İkinci Dünya Savaşı'nı netice verinceye kadar devam etti. Savaşların kesin kaderi olan ölümler, tahribatlar, göçler ve esaretler dolayısıyla da bu iki rejim Ülken'in idealize ettiği bir hümaniter dünya için tehdit ve engel oluşturmaktadır. Zira söz konusu iki rejim kapitalizmin şiddete başvuran bir cereyanı halinde tezahür etmektedir. Oysa insanıyeti esas alan ilkeler tüm insanların menfaatini gözetmeyi gerektirdiğinden, Ülken'in ortaya koymak istediği de bu ideali gerçekleştirmektir. Bu nedenle buna uygun düşmeyen veya engel ve tehdit oluşturan unsurlardan biri olarak faşizm (ve Nazizm) de bir tahakküm olarak değerlendirilmekte ve meşru bir yönetim biçimi olarak görülmemektedir.

2.XI.4. Feodalizm: Feodalizm (derebeylik), Latince feodal (tımâr) kelimesinden türemiştir. Halk yani köylü sınıfının, lord denilen askerî güce sahip kişilere ait topraklar üzerinde tarım ve hayvancılık yaptığı, köylülerin ürettiği malların ve işlediği toprağın neredeyse hepsinin lorda ait olduğu ve lordun da buna karşılık köylüleri koruduğu yerel bir yönetim sistemi olarak tarif edilir.

Feodalizm, Ülken'e göre, komşuluk ve toprağa yerleşmenin doğurduğu mücadele neticesinde tebellür etmiş bir tahakküm şeklidir. Yurtluk edinmek ve buna bağlı olarak yurttaşlık kavramı her ne kadar ortak tehditlere karşı bir kenetlenme ve beraberliği çağrışırsa da normal zamanlarda toprak kavgası kandaşlık kavgasıyla karışarak tezahür etmiştir. Kandaşlık tahakkümü üstün soylu ailelerin tahakkümüne veya hanedan tahakkümüne (zadegânlık iddiasına) ulaştığı gibi toprak tahakkümü de toprak köleliği şeklinde en şiddetli baskı halini almıştır.⁵⁰¹ Bu nedenle feodalizm bir tahakküm türü olarak anılmaktadır.

Feodal toplumlar genel olarak aristokrasi örnekleridir.⁵⁰² Büyük şehirlerin korunması için istila tehlikesi olan yerlerde kurulan burçların, Orta Çağ'da Batı'da feodallerin şatoları etrafında da kurulmaları, bütün bir şehri çevirebilen kalelerin bazen

⁵⁰¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 193.

⁵⁰² Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, "Aristokrasi" maddesi, s. 24.

yalnız derebeyinin konağını çevirmesi buna misaldir.⁵⁰³ Feodal toprak rejiminde veya burjuva sisteminde üretim hukukidir.⁵⁰⁴

Feodalizmin meydana gelişi, M. S. 446'da cereyan eden Cermen akımı neticesinde Latinlik ve Hristiyanlığın mezcılmasıyla ve bir asır içinde Roma'nın yerinde İspanya, Portekiz, Fransa ve İtalyan milletlerinin köklerinin kaynaşmasıyla olmuştur.⁵⁰⁵ Monarkların feodalleri yenip hüküm sürmeleriyle de feodalizm çökmüştür.⁵⁰⁶

Ülken'e göre, Batı'da feodalizm ve kilise yerine kaim olan monarşi dengesini Doğu-İslâm dünyası hiç kuramamıştır. Doğu İslâm âlemi Abbasiler sırasındaki transit yolu sayesinde kurduğu eğreti Rönesans'ı kaybetmiş, onu Skolastik tahakküm ve fanatizm takip etmiştir.⁵⁰⁷ Ülken *Sosyoloji Sözlüğü*'nde "derebeylik" maddesinde feodalizmin Batı'da ve Doğu'da nasıl işlediğini kıyas ederek açıklarken, feodalizmin esasen merkezî yönetimin zayıf olduğu toplumlarda geliştiğini (görüldüğünü) belirtir. Batı'da feodalizm bir tür toprak köleliği şeklinde cereyan ederken, Doğu'da halk *sahib-i arz* olarak kabul edilir; ancak toprak sahibi toprağını üstüste boş bırakma (işlememe) hakkına sahip olmadığından, kaideler ve müeyyideler buna göre bir düzenlemeyi içerir. Buna göre feodalizm Doğu toplumlarındaki uygulamaya göre bir tahakkümü kolay kolay teşekkül ettirmese de Batı'daki tezahürüyle söz konusu rejim bir tahakküm ve sultaya dönüşebilmektedir. Bu nedenle Ülken bu hususu da tahakküm şekilleri içinde kategorize eder.⁵⁰⁸

⁵⁰³ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, "Burç" maddesi, s. 53.

⁵⁰⁴ Ülken, *Felsefeye Giriş -II-*, 2009, s. 51.

⁵⁰⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 138.

⁵⁰⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2010, s. 273.

⁵⁰⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 176.

⁵⁰⁸ Feodalizmin Batı'da ve Doğu'da uygulama anlaşılma biçimlerine dair mukayeseli detay bilgiyi Ülken *Sosyoloji Sözlüğü*'nde şöyle verir: Feodal rejimler, merkezi iktidarı zayıf olan tabakalı toplumlarda gelişebilir. Batı toplumlarında olduğu gibi Uzak Doğu'da, Çin'de de feodal toplumlar vardır. Türk idaresindeki devletlerde feodal rejim oldukça farklı bir manzara gösterir; 1) İlhanlık sisteminde toprak asilliğini temsil eden Tarhanlıklar vardır. Ortaçağda İslâmî Türk devletlerinde büyük feodal olan merkezi iktidar kuvvetlenmiş, bölge feodal'lerini ortadan kaldırmaya başlamıştır. Onun yerine "zaamet" denen başka bir rejim doğmuştur. Toprağın kontrol hakkı (rakabe) devlete aittir. Kullanma hakkı (tasarruf) yine mertebeli olan "has", "zaamet", "timar" sahiplerindedir. Fakat bunlar suzerain'lerden farklı olarak yönelttikleri topraklar üzerinde Sultanın memurları gibi bulunurlar. Orduya "sipahi" ve "eşkinçi" denen

2.XI.5. Kapitalizm: Milletler arasındaki modern çatışmanın amili olarak emperyalizmlerin rekabetini gören Ülken,⁵⁰⁹ kapitalizmi, üretim ve dağıtım işlemlerinin özel mülk ilkelerine, hür yarışmaya ve çikara dayandığı ve toplumun birbiriyle çatışma halinde olmakla birlikte “pazar” mekanizmasıyla birbirine bağılı iki sınıfa ayrıldığı ekonomik organlaşma şeklinde tarif eder. Söz konusu iki sınıfı, üretim araçlarını elde edenler ve endüstri-ziraat işçileri şeklinde tasnif eden Ülken; söz konusu sınıflar arasında bir birlik ve bütünlük sağlamayı hedefler. Bu nedenle çatışmaların çözüme kavuşturulduğu bir siyasî ve sosyal yapıyı kurmak istediğini her fırsatta ima ve işaret eder. Ona göre, kapitalizmin temeli olan kültür modeli, insan toplumlarının çoğunda ve özellikle de Orta Çağ’da Batı ve Doğu toplumlarında geçerli olan yardımlaşma hayatı yerine “çikar” (lucro) ilkesine dayanır.⁵¹⁰ Kapitalizmin gelişmesinin endüstrileşme ve şehirleşme ile sıkı ilişkisinin bulunduğunu ileri süren düşünür; kapitalizmin sanayileşme ile hız kazandığını ve emperyalizme doğru evirildiğini belirtir. Bu durum, dinlerin başlattıkları savaşların temelinde de benzeri bir nedenin olduğu kanaatine yol açmıştır. Söz gelimi bir kısım materyalist ve pozitivist düşünürlerin de zihinlerinde, dinlerin başlattıkları savaş ve seferlerin temelinde aynı emperyal dürtülerin yattığı düşüncesi yer alır.

Endüstrileşme ve şehirleşme ile birlikte bir tür modernleşmenin de tebellür ettiği ve onun da politik neticesi olarak demokratikleşmenin tezahür ettiği düşünülebilir. Demoktatik yönetim biçimini benimsediğine yukarıda değinilmiş olan Ülken, hiçbir politik teorinin ve siyasi yapının tam ve mükemmel olduğunu ileri sürmez. Zamanın dinamik yapısının siyaset anlayışını da yapıbozuma uğrattığı tarihen sabittir. Nitekim

askerleri ile katılırlar. Yonetimde başarısız oldukları zaman devlet, bu toprağı ellerinden alarak başka “zaim” ve “tımardı” lara verir. 2) Batı feodallerinde toprak koleliği olduğu halde Turk devletlerinde koylu “sahibi-arz”dır ve tımardı ile köylü arasında anlaşmazlık olduğu zaman, işe Kadı bakar ve bazen davayı köylü lehine bitirebilir. 3) Bununla birlikte Türk idaresinde de ayrıca “malikâne” sistemi denen ve Batı feodallığına benzer bir tarzda yöneltilen yerler vardır: Doğı Anadolu’da, Suriye ve Mısır’da olduğu gibi. Bkz. Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, “Derebeylik”md. s. 76.

⁵⁰⁹ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, “Emperyalizm” md., s. 95.

⁵¹⁰ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, “Kapitalizm” md., s. 164.

Ülken demokrasi savunucusu izlenimi vermesine rağmen demokratik sistemlerin de zamanla tahakküm şekillerinden olan kapitalizmi doğurabildiğini ileri sürer.⁵¹¹ Demokrasinin gereği olarak özel mülkiyetin olması, aynı zamanda bir sermaye biriktirme arayışını ve yarışını harekete geçirir. Bu husus çıkar çatışmalarını doğurur ve neticede de güçlerin karşı karşıya gelmeleri kaçınılmaz olur. Söz gelimi, sanayi için ham madde tedarikinin sağlanması ihtiyacı ve bu uğurda koloncilik ve sömürgeleştirme faaliyetlerinin yürütülmesi, bu yolda güçlerin karşı karşıya gelmelerini ve çıkar çatışmalarının yaşanmasını kaçınılmaz kılacaktır. Söz konusu durumun global düzeyde yayılması ise dünya savaşıyla neticelenecektir. Nitekim I. ve II. Dünya Savaşları temelinde böyle bir sebebin neticesi olarak tezahür etmiştir. Din savaşlarının temelinde de sermaye kaygısının etkin olduğunun düşünülmesi aynı sebeplere racidir. Özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarının başlattıkları “kutsal savaşlar” ve işgal hareketlerinin temelinde aynı kaygı ve gayenin yattığı düşünülmektedir. En azından Batı’da cereyan eden dinî hareketlerin ve din savaşlarının temel gayesinin mezkûr hususiyet olduğu düşünülmektedir. Dine isyanların da temelinde aynı kaygının yattığı açıktır.⁵¹² Nitekim Ülken’e göre kapitalizmi anlayabilmek için onu mutlaka protestantizm ile beraber tetkik etmeli ve ikincinin birincisi üzerine nasıl tesir ettiğini, hattâ onu hazırladığını görmelidir.⁵¹³ Ülken bu hususta görüşünü şöyle dile getirir:

Engels'e göre her din insanların kafasında gündelik hayatlarında hâkim olan dış kuvvetlerin fantastik gölgesinden başka bir şey değildir. Oraya aksetmek suretiyle dünya kuvvetleri semavî şekiller manzarasını alırlar. Tarihin başlangıcında kafalara akseden önce tabiat kuvvetleriydi. Sonradan türlü kavimlerde bu kuvvetlerin türlü türlü ve çok çeşitli kişileşmeleri halini aldı.⁵¹⁴

Marx'ın fikirlerinden değilse bile metodundan bir dereceye kadar etkilenmiş olduğu düşünülen Max Weber *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde manevî olayların (veya

⁵¹¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 226.

⁵¹² Geniş ve mukayeseli bilgi için bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, “Tarihî Materyalizm” Başlığı altında, ss. 562-569.

⁵¹³ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 45.

⁵¹⁴ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 45.

üstyapı hâdiselerinin) iktisadî hayat üzerindeki tesirini incelemekte⁵¹⁵ ve kapitalin dinden nasıl etkilendiğini ayrıca kapitalist düşüncenin dine nasıl tesir ettiğini karşılıklı etkileşim ile izah etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Weber kapitalizm ile Protestanlık arasında da paralellik kurmakta ve ikincinin birinciyi nasıl hazırladığını da izah etmektedir.⁵¹⁶

Kapitalizmin toplumları, dinleri, şahsiyetleri ve değerleri olumsuz etkilediği şeklindeki birtakım yaklaşımlara rağmen, Ülken’in tavrı “İslâmiyet” ile ilgili olarak farklılık göstermektedir. Ülken İslâm inanç ve kültürünün kapitalist bir tutumu öncelenmediğini, bilakis paylaşımı emrettiğini, bunun da toplumsal bir yarış değil bir muaveneti tesisi ettiğini düşünmektedir. Hristiyanlık inancının fideist tutumu İslâm inancının sorgulamayı ve düşünmeyi buyuran özüyle uyuşmadığından, inanmanın uyuşmak olarak değerlendirildiği tepkisel yaklaşımlardan İslâm inancının beri olduğu kanaati Ülken’in yaklaşımlarında görülmektedir. Söz gelimi dinin afyon olduğu, Tanrı ve tüm kutsalların sermaye biriktirmenin birer amacı olarak kullanıldığı, sermaye kazanmak için toplumların yarışmak ve hatta savaşmak dışında geliştirici bir formülünün olmadığı mealindeki yaklaşımların tümüne Ülken şu mukayeseli değerlendirme ile karşı çıkmaktadır. Ülken’e göre;

İslâmlığın komünizmden olduğu kadar aşırı kapitalizmden uzak olduğu ve zekât, sadaka, beytü'l-mal, vakıf kurumları ile kamu hukukunu ve menfaatini savunduğu, fakat bu mutedil sosyalist prensiplerin islâmlıkta ‘milliyet’ esasları ile pek iyi uzlaşmakta olduğu hakkındaki kanaatler de asılsız değildir. İslâmın bu özellikleri eğer medeniyetin tahripçi olmasına engel olmuşsa, bunu Marxçılar gibi islâmlık aleyhine zaaf alâmetleri gibi tefsir kadar saçma bir şey olamaz. Çünkü aynı kurumlar bu medeniyetin hâkim bulunduğu asırlarda ilim ve teknik alanında gelişmeye engel olmuyordu.⁵¹⁷

Tarihî materyalistlerin din hakkındaki yaklaşımlarını objektif ve tarafsız ilim vasfından mahrum olmakla değerlendiren Ülken’e göre, tarihî materyalistler dinin

⁵¹⁵ Bkz. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, Yarınyayımları, C. 1., “Din Sosyolojisi” Başlıklı VII: Bölüm, ss. 523-768, İstanbul 2012; ayrıca Dinî kişilikler olarak Peygamberlerin karizmatik şahsiyetleri üzerinden dinin ekonomi, toplum ve siyasete etkileri hakkındaki fikirleri için bkz. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, Yarınyayımları, C. 2., “Karizma ve Dönüşümü” Başlıklı Bölüm, ss. 475-522, İstanbul 2012.

⁵¹⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 75.

⁵¹⁷ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 47; ayrıca bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, ss. 562-569.

'afyon' olduğunu söylerlerken, bu söylemle tarihin her devrinde birtakım insanların kendi çıkarları için idealler ileri sürdüklerini ve onunla halkın zihnini uyuşturduklarını kastetmektedir. Ancak yine de Ülken bu iddiayı her bakımdan yanlış bulmaktadır: İlk olarak din, yalnız dindarların ve din bilimcilerinin görüşlerine göre değil, bütün etnologlar, sosyal antropolog ve sosyologların incelemelerine göre de insanlık kadar eski tarihi olan ve bütün insan cemiyetlerini kuşatan bir inanış, duyuş ve idrak ediş çevresidir. O sun'î olarak insanlar tarafından icat edilemez ve onların dedikleri gibi '*bir maksada göre âlet diye vaz*' edilemez. İkinci olarak dinde merhamet, va'd ve ümidin rolü olduğu kadar; şiddet, ceza ve korkunun da rolü vardır. Bütün dinler hukukî ve ahlâkî müeyyidelerin görmekte oldukları rolleri ve hizmetleri görmüşlerdir. Bu bakımdan onların insanları hayal ile avuttuğunu ve uyuşturduğunu iddia etmek yanlıştır.⁵¹⁸ Belki dinlerin insanlar tarafından nasıl algılandığını tam olarak anlayabilmek için söz konusu dinlerin yaşadığı toplumların tarihsel tecrübelerine ve kültürel yapılarına bakmak gerekir. Zira bütün inançlar aynı esaslara ve ritüellere sahip olmadığı gibi, bütün toplumlarda da inanç ve değerlerin algılanışı aynı değildir. İnanç yapılarının aynı zamanda kültürler üzerinde de değişim ve dönüşüm gerçekleştirdiği bilinmektedir. Söz gelimi, Hristiyanlığın fideist telkinleri Orta Çağ boyunca düşünmeye ve araştırmaya ket vurmuş, Tanrısal bir ceza olarak görülen aforoz edilme korkusunun tesiriyle düşünsel ve bilimsel gelişmelere uzun yıllar mesafeli kalınmış ve bu süreçte Tanrı adına yetkilendirildiğine inanılan ruhbanlar sınıfının ve kilisenin eylemlerindeki tutarsızlıklar görülmüştür. Dolayısıyla bu hususiyetler Rönesansla birlikte başlayan liberal hareketlerin Tanrı'ya ve kutsal olana bir başkaldırı şeklinde tezahür etmesine neden olurken; düşünme, araştırma, inceleme ve hikmetlerini anlamaya teşvik edici olan bir inanç ve böyle bir inancın yerleşik olduğu bir toplumda da kültür daha başka bir şekilde oluşmakta ve algılanmaktadır. İster Tanrı adına denilerek endüljansların dağıtılması ve halkın elindeki toprakların ve

⁵¹⁸ Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 47-48.

sermayenin alınması şeklinde olsun, ister özel mülkiyetin olduğu fakat zekât ve vergi müessesesinin işlevsel olduğu bir uygulama şeklinde olsun her iki durumda da ortaya çıkan husus, bir iş organizasyonu gerçeğinin var olduğudur.

Dünya iş organizasyonu kurmak diye de ifade edilebilecek olan bir milletler konfederasyonundan söz edebilmek için orijinal kültüre göndermede bulunan Ülken, yukarıda geçtiği şekliyle kapitalist tutumların ideal bir organizasyonun teşekkülünde olumlu bir katkısının olamayacağını ima eder. Daha ziyade paylaşma, insaniyete ve değerlere öncelik veren tavırların gerekliliğine işaret eder. Ülken bu düşüncesini şöyle ifade eder: “Dünya iş organizasyonu eğer kurulacaksa her biri orijinal bir kültürü olan milletlerin işbirliğinden (*coopération*) doğacaktır.” Fakat Ülken, bunun imkânının yalnız Batı kültürünün yaptığı üstün teknik değerlerin insanlıkta ortak olmasından gelmediğini; çünkü böyle olsa üstün milletlerin bu tekniği ellerinde bulundurdukça gelişmemiş kültürleri veya etnik zümreleri kendi zümrelerine uydu veya yarı köle haline getirebileceğini ileri sürer. Amerikan veya Rus tekniğinin yalnız onu kullanabilenlerin silahı olarak kalacağı iddiası ile de yukarıdaki görüşünü örneklendirir. Esasen belli bir milleti bulunmadığı için orijinal bir kültürü de bulunmayan Amerikanizm⁵¹⁹ ile kendisinin düşünüyorduğu milletler konfederasyonunun yani bir diğer tabirle *Dünya İş Organizasyonu*’nun kurulamayacağını da Ülken, Amerika’nın kapitalist tutumu öncesine bağlı olarak seslendirir. Oysa ferdi mülkyeti esas alan kapitalizm, ortak mülkiyet anlayışını savunan komünizmin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. *Komünist Manifesto*’da⁵²⁰ da bu husus adeta bir gereklilik veya zorunluluk gibi sunulmaktadır.

Batı açık kültürünün kapitalist ve sosyalist iki istikamette bir dünya kültürü halini aldığını (kendi dönemi için) belirten Ülken, kapitalizm ve sosyalizmin de enternasyonal

⁵¹⁹ Ülken *Hâkimiyet*’inde sıklıkla “Amerikanizm” ve “Bolşevik Sovyetler” tehlikesini seslendirir. Hâkim gücün kendi kültür ve değerlerini de dayattığını bu iki kavram üzerinden ortaya koyarak, buna karşı bir tedbir olarak millî şuurun ve aidiyetin korunmasının zaruretine değinir. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 19, 217.

⁵²⁰ Bkz. Marx-Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, s. 50-51.

hareketler olduğunu; fakat yeni rekabetlerin tam bir ritme ulaşınca kadar mezkûr iki hareketin de dünyayı parçalamaya devam edeceğini ve bir *dünya devletinin* veya konfederasyonun görülmesine mâni olacağını ileri sürer. Bundan dolayı şimdiye kadar çarpışan ideolojilerin de yine bir dereceye kadar *kapalı kültür* olarak duracaklarını ifade eder.⁵²¹ Ülken'in bu yaklaşımında açık olan husus, insanın, insaniyetin, paylaşmanın, açık kültürün, değerlerin mikyas alındığı bir dünya nizamı kurmak isteği taşıdığıdır. Dolayısıyla da kapitalizm ve onun neticesinde tezahür eden komünizmin bu idealden uzak olduğu Ülken tarafından dolaylı olarak ortaya konulmaktadır. Nitekim Utku'nun da *Hâkimiyet*'in "Sunuş" kısmındaki değerlendirmesinde belirttiği üzere, genç yaşlarından itibaren dünya ve Türkiye gündemini yakından takip eden meselelere çok yönlü bakabilen bir entelektüel olarak Ülken, *Hâkimiyet* isimli yapıtıyla kendi çağının sorunları karşısında tavır alışını yansıtır. Küresel kapitalizmin tahakkümüne tanıklık eden Soğuk Savaş sonrasında teşekkül eden yeni dünyanın ürettiği toplumsal ve politik bağlamları ve sorunları gören düşünür, ileri sürdüğü fikirlerle kritik analitik bir okuyuş yapar.⁵²²

2.XI.6. Komünizm: Ülken *Sosyoloji Sözlüğü*'nde kavramı geniş ve dar anlamda olmak üzere iki şekilde tanımlar: Geniş anlamında, bu kavram belirli bir toplumda malların toplum üyeleri arasında bölünmesinden ibaret âdeti gösterir. Bu komünizm şekli birçok ilkel toplumlarda görülmektedir. Şu kadar var ki bu adet ferdî mülkü ortadan kaldırmaz ve çoğu devreli (cyclique) olarak uygulanır. İlkel komünizmi aile, klan veya sob'a bağlı olan kolektif mülk ile karıştırmamalıdır. Dar anlamında ise "komünizm" kelimesi üretim araçlarını kamu mülkü haline koyan bir toplum devrimine verilen addır. Marksistlerin komünizm ile "İlmi sosyalizm"i eşanlamlı saydıklarını belirten Ülken; çeşitli yorumlamalara göre sosyalizmin evrimci, komünizmin devrimci ve ihtilalci karakteriyle ayrıldığını ifade ederek farklılığı ortaya koyar.⁵²³

⁵²¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 146.

⁵²² Utku, "Sunuş", *Hâkimiyet*, Ülken, s. 25.

⁵²³ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, "Komünizm" md., s. 177.

Latince "genel, ortak, halka açık, kamu" anlamlarına gelen komünizme göre, her türlü üretim ve üretim aracı halkın ortak malıdır, toplumda sınıf yoktur, devlet yoktur; dolayısıyla yönetici yoktur, tabi ki para da yoktur. Toplumda yaşayan herkes eşittir. Bu son derece açık ve basit tanımlamada da dikkat edilecek olan iki hususu iyi tefrik etmek gerekir. Birincisi, herkesin olumlu bakacağı bir "eşitlik" söyleminin kullanılıyor olmasıdır. İkincisi de her türlü otorite, ilke ve değeri "devletsizlik" ve "özgürlük" söylemleri üzerinden seslendirmesidir. Ülken ayrıca komünizmin farklı olumsuz yönlerinin olduğunu da ortaya koymaya çalışır. O, komünizmin "ilmî"lik sıfatını da kullanarak karşıtlarını vasıfsızlıkla veya ilmî olmamakla itham ettiğini, böylece bir tahakküm ve manipülasyon uyguladığını; değerlere ve devlete savaş açtığını; buna göre toplumsal bir muavenetin ve bütünlüğün düşmanı olduğunu ileri sürer. O, söz konusu akımın bir ideoloji halini alıp kendisini bir kurutuluş reçetesi veya vaadi gibi gösterdiğini; ama aslında materyalizme ve sosyalizme insanları ittiğini, ilimle ve toplumsal gerçekliklerle hatta tarihsel verilerle bağdaşmadığını da yine temellendirerek ileri sürer.⁵²⁴

Avrupa'da 18. yüzyılda sanayi devrimi ile birlikte çalışma şartlarının ağırlaşması, işçi zümresinin daha çok ezilmeye başlaması ve yoksul işçi sınıfıyla zenginler sınıfı arasındaki farkların giderek açılması vb. durumlar bazı ülkelerde proletarya'nın yani işçi sınıfının devrim yapıp önce *Sosyalizmi* ve ardından *Komünizmi* getirmesiyle sonuçlanmıştı. Ülken her ne kadar kapitalist Japonya karşısında Çin'in komünizm ile varlık mücadelesi yürüttüğünü ve bu konuda da başarı gösterdiğini, hatta Arnavutluk'un da Çin komünizmine dayanarak Sovyet tahakkümünden kurtulmaya çalıştığını belirtse de Çin'in komünizmi kendi kültürüne adeta yedirerek kendine ait bir tür haline getirdiğini; ama bu münferit örneğin tüm yönetimlere ve kültürlerle teşmil edilemez olduğunu ise

⁵²⁴ Paragrafta verilen malumatlar hakkında detay bilgi için Bkz. Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 110, 113, 130 vd.

Rusya, Hint, Pakistan ve diğer Asya ülkelerindeki komünizm hareketlerinin farklı uygulamalarını örnek vererek ortaya koyar.⁵²⁵ Ülken'in genel itibariyle komünizme karşı çıkması, onun bütünlükçü siyaset görüşünden kaynaklanır. Ülken kültür-tabiat bütünlüğüne dayanan bir hâkimiyet anlayışını savunduğundan, söz konusu bütünlüğü veya dengeyi bozacak her türlü tahakküm rejimine karşı çıkmaktadır.

Ülken, kapitalizm'in uyguladığı tahakküme karşı Sovyet tarzı komünizme sığınmaların esas istenen hürriyeti veremediğini, her iki tahakküm rejiminin ayrıca "fanatizm" tahakkümünü doğurduğunu ayrıca Cemal Abdünnasır yönetimindeki Mısır, Afrika kıtası, Arap-İsrail mücadelesi ve en nihayet erken dönem Türk siyasi hayatı örnekliği üzerinden ileri sürer. O, her halükârda tam bir bağımsızlığın ve hâkimiyetin gerçekleşmesi gerektiğini, bunun yolunun da mücadeleden, iktisadî yeterlikten ve hem kültür hem de ekonomik açıdan açık bir toplum yapısına sahip olmaktan geçtiğini belirtir. İkinci Dünya Savaşı ve neticesinde yaşanan münasebetleri de buna örnek olarak sunan Ülken, Türkiye'nin de benzeri süreçlerden geçtiğini ifade ederken, tam bir hâkimiyetin tesis edilebilmesi için henüz daha yapılacak işlerin olduğunu özellikle iktisat hamleleri, kültür faaliyetleri, eğitim yapısı ve toplumsal bütünlük gibi hususiyetlerle bu mücadelenin tamama erebileceğini ortaya koyar. Yerine göre bu vaziyetlerin değişebileceğini ise Ülken, Amerikan kapitalizmine karşı Rus komünizmine yaklaşan ve kapalı bir ekonomi modeli uygulayan; ancak bunun da değişimlere dayanamayıp tehdiye dönüşmesi üzerine Amerikanizm tesiri ile bir başka yönelim gösterdiğini ileri sürdüğü Türkiye Cumhuriyeti devletini örnek vererek izah eder. Ülken bunun da tahakkümlere karşı yeterli olmadığını hem kapitalizmin hem de komünizmin tahakkümlerinden bütünüyle bağımsız olabilecek bir iktisadî ve siyasî yapıya kavuşulması gerektiğini savunur.⁵²⁶ Bu husus Ülken'in *Hâkimiyet* teorisinin tahakkümlerden farkları ve Ülken'in

⁵²⁵ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 67, 147, 168.

⁵²⁶ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 168-170.

hedef ve stratejileri hakkında önemli kanaatler ile veriler barındırmaktadır. Ülken'in *Aşk Ahlâkı* isimli eserinin 1931 tarihli birinci baskısıyla 1958 tarihli ikinci baskısı arasında geçen sürede yaşananları yorumladığı elimizdeki 2010 yılı Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları baskısının "İkinci Baskıya Önsöz" kısmında kaleme aldığı değerlendirmesi de filozofun düşüncesi ve *Hâkimiyet* isimli eserinin gayesi hakkında yukarıda dile getirdiğimiz kanaatimizi pekiştirir. Ülken şöyle der:

Dünya krizi, İkinci Dünya Savaşı, demokrasilerle komünizm arasındaki büyük gerginlik ve kültürleri yaklaştırmaya çalışan bugünkü hümanizm hareketi girdi. NATO, Birleşmiş Milletler, UNESCO bu hamlenin başarılarıdır. Totaliter rejimlerin bir kısmı tarihe karıştı. Komünizm, saldırgan hareketlerine rağmen kendi sistemi içinde çıkmaza girdi. Fakat kapitalizmler de buhrandan kurtulamadılar. Bütün olanlar bizim 28 yıl önce söylediklerimizi, 25 yıl önce de *İnsanî Vatanperverlik*'te, yalnız bir cephesinden açıkladıklarımızı desteklemektedir. Kapitalizmle komünizmin çözülmez gerginliği dışında bir mertebeler cemiyetinin mümkün olduğunu ve bunun bir ideoloji veya ütopya değil, bütün toplumların içinde yaşayan ve meydana çıkarılacak bir gerçek olduğunu, körkuvvetle ruhun savaşında, kör kuvvetin çıkış gibi geldiği zamanlarda bile, günümüze kadar gelen vakalar göstermektedir.⁵²⁷

Metin bize komünizmin hem bir tahakküm sistemi hem de ütopya olduğunu söylerken, *Hâkimiyet*'in ideal ve reel bir siyaset teorisi olduğunu da ima eder. Yanısıra tahakkümlerden kurtuluş reçetesi olarak *Hâkimiyet*'in de temel savlarından olan bir mertebeler cemiyetini ve milletler konfederasyonunu ileri sürer. Ölçü olarak da ruhsal bir görüş, ahlâkî bir ilke, insaniyet düşüncesinin güçlenmesi, manevî yönün ihmal edilmeyip temel manevî ihtiyacın ikmal edilmesi ve tüm bunlarla birlikte ekmel bir insanlık toplumunu teşekkül ettirmek düşüncesi belirtilir. Tüm bu hususiyetler, komünizmin mezkûr şartları taşımadığını, bu nedenle tahakküm olarak kalmaya mahkûm olduğunu; fakat hâkimiyet tasavvurunun söz konusu esasları sağladığı için tercih edildiğini ima eder.

2.XI.7. Sosyalizm: Komünizmle oldukça benzer özellikler taşıyan; fakat komünizme karşıt olduğu belirtilen,⁵²⁸ Latince *socialis (toplum)* kelimesinden gelen kavram; üretilen malların insanlara ihtiyaçlarına göre paylaştırıldığı komünizme karşılık, üretilen malların insanların verdiği emekle orantılı olarak paylaştırıldığı, kısacası ülkedeki her şeyin halkın ortak malı olduğu ve herkesin çalıştığı kadar pay aldığı

⁵²⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 21.

⁵²⁸ Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 183.

şeklindeki görüşün savunusudur. Toprak ve sermaye halindeki üretim araçlarının kolektif mülkiyetini ve sınıfsız bir toplum organlaşmasını savunan doktrin, Ülken'e göre, genel olarak "evrimci" ve "devrimci" olmak üzere ikiye ayrılmalı ve ikinci görüşün komünizm ile birleştiğine işaret etmelidir.⁵²⁹

Marx'ın, kendinden önceki bütün sosyalizm çığırlarına "ütopik" ve kendisinin ileri sürdüğü tarihi maddecilik görüşüne de "ilmi" dediğini belirten Ülken; 19. yüzyıl İngiliz endüstrisindeki işçi hareketlerine ait derin tetkikin bütün yeryüzüne ve tarihe genelleştirilmesi yüzünden başka bir ütopi'ye ulaşıldığını kaydeder. Ülken'e göre, zamanımızda Batı toplumları içinde rol oynamakta olan birçok sosyalizm görüşleri ya Marksçılığın türlü şekillerde rötüş edilmesinden doğmuş, ya da ondan büsbütün ayrı ilkelere göre kurulmuşlardır. Von Mises, Schumpeter, Laski vb. kimilerinin görüşlerini de bu neviden olarak zikredilir.⁵³⁰

Esasen bütün poitik teoriler ve siyasi oluşumlar gibi sosyalizm de toplumsal bir kurtuluş önerisi sunar. Buhranlardan kurtuluş için ileri sürülen görüşlerin bir ritim oluşturmaktan ve dahası sürdürülebilir olmaktan uzak olması ise söz konusu yaklaşımın da sadece bir tahakküm ortaya koyduğuna yani bir diğer ifadeyle ritim yerine yeni bir buhran ürettiğine hükmedilmektedir. Nitekim kökleri itibariyle iktisadî olan buhranların, geniş bir sosyal bunalım manzarası verdiğini, bu nedenle Prens Sabahattin ve onu takip edenlerin oluşturduğu "Meslek-i İçtimaî" cereyanları ve mensuplarının da söz konusu buhranların çözümü için sosyalizme yöneldiklerini belirten Ülken,⁵³¹ sosyalizmin nasıl bir çözüm önerisi getireceğinin bilinmediğini, dolayısıyla kendi tenakuzlarıyla ve inkırazlarıyla uğraşan sosyalizmin sorunlara bir çözüm sunmaktan da uzak olduğunu ileri sürer.

⁵²⁹ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, "Sosyalizm" md. s. 263.

⁵³⁰ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, "Sosyalizm" md. s. 263-264.

⁵³¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 217.

Ülken, *Üçüncü Dünya (tiers monde)* dediği Hindistan, İsveç, Avusturya, belki de bir kısım Amerika ve Asya memleketlerinin, medeniyetin yürüyüşünde ulaşılan kapitalist ve sosyalist iki sistemin dışında her ikisine de bağlı olmak istemeyen ülkeler olduğunu; fakat bu ülkelerin iş organizasyonunu nasıl kurulacaklarını, bunların kapitalizmle sosyalizmi ne nispetle uzlaştıracaklarını, böyle bir uzlaşmanın mümkün olup olmadığını sorar ve yine cevabını kendisi şöyle verir:

Öyle görünüyor ki, ‘Üçüncü Dünya’yı (*Tiers Monde*)⁵³² teşkil edenler şimdiye kadar tam sistemleşmiş ve kültür-toplum gerçeğinin tam tahlilinden çıkmış böyle bir iş organizasyonunun nasıl kurulacağını göstermiş değillerdir.⁵³³

Ama Ülken, sosyalizmin gösteremediğini ileri sürdüğü çözüm için yine *mertebeler devletine* işaret eder. Zira mertebeler devletinin en belirgin özelliği ideal değerler ile araç değerler ayırımını yapmaya imkân sağlamasıdır. Bu da ancak hürriyetçi bir tutum ve ortam ile mümkündür. Nitekim insanlığın 2500 yıldır fikir, sanat ve inanç hürlüğü için savaştıklarını; oysa bu hürlüğü zincire vuran, kültür gelişmesini durduran hayvan gücünün henüz yenilmemiş olduğunu ileri süren Ülken; burada ideal değerler ile araç değerler ayırımını yaparken, hürriyetin ise ideal değer olarak kendi halinde bırakılmasını önerir. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder: “İdeal-değerler için verilen kurbanları ziyan olmaktan kurtarmalıdır. Hürlüğü orada hür bırakmalıdır.”⁵³⁴ O, bunu sağlamak için araç-

⁵³²Ülken, Büyük Dünya Savaşlarından sonra dünyanın ikiye ayrıldığını ileri sürer: “(1) Bir yanda Birleşik Amerika’nın liderliği altında demokrat, kapitalist dünya; (2) Öte yanda Sovyet Rusya’nın doğrudan doğruya idaresi altındaki komünist dünya. İkisini *demir perde (yıkılan Berlin duvarı kastedilmektedir)* ayırmaktadır.” Berlin duvarı (*Demir Perde*) ile ikiye bölünmüş olan Almanya üzerinden söz konusu kutuplaşmayı Ülken şöyle anlatmaya devam eder: “Almanya biri Sovyet idaresi, öteki demokrat ve bağımsız olarak ikiye ayrılmıştır. Berlin’in yarısı birine, yarısı ötekine aittir. Bu gerginlik dünyayı yeni büyük bir hegemonya savaşına götürecektir midir?” Esasen cevabı da kendi içinde olan sorunun aynı zamanda üçüncü bir olasılığı seslendirdiği de cümlelerin devamında anlaşılmaktadır. Ülken bu üçüncü olasılığı *Üçüncü Dünya* olarak niteler ve neyi kastettiğini şöyle açıklar: “İki dünya arasında her ikisine girmek istemeyen birtakım ülkeler kaldı: Bunlara umumiyetle *Üçüncü Dünya (tiers monde)* denilmektedir. Hindistan, İsveç, Avusturya, belki de bir kısım Amerika ve Asya memleketleri *Üçüncü Dünya’yı* teşkil etmektedir. *Üçüncü Dünya medeniyetin yürüyüşünde ulaşılan kapitalist ve sosyalist iki sistemin dışında her ikisine de bağlı olmak istemeyen ülkeler demektir.* Fakat bu ülkelerin iş organizasyonu nasıl kurulacaktır? Bunlar kapitalizmle sosyalizmi ne nispetle uzlaştıracaklardır? Böyle bir uzlaşma mümkün müdür? Öyle görünüyor ki, “Üçüncü Dünya’yı teşkil edenler şimdiye kadar tam sistemleşmiş ve kültür-toplum gerçeğinin tam tahlilinden çıkmış böyle bir iş organizasyonunun nasıl kurulacağını göstermiş değillerdir.” Ancak Ülken Hindistan’ın durumunun farklılığını, bulunduğu zaman dilimindeki gelişmeler ışığında farklı olacağını öngörmüş ve devamında da buna ilişkin bir değerlendirmede bulunmuştur. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 144-145.

⁵³³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 145.

⁵³⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2010, s. 244.

değerlerde disiplin kurmak gerektiğini ve bu disiplinin insanlara gerçek eşitliği sağlaması gerektiğini belirtir. Ülken, ‘ideal-değerlerde mutlak hürlük olmalıdır’ der. Ona göre bu hürlük araç-değerlerin eşitliği ve disipliniyle korunmalıdır. Ülken’e göre, sosyalizmin istediği yalnız araç-değerlerde kalmalıdır, ta ki insanlığın istediği ideal-değerler gerçekleşebilsin. Böyle bir sisteme filozof ‘*mertebeler devleti*’⁵³⁵ diyerek, yine mertebelerden müteşekkil ve hümaniter karakter gösteren, milletler federasyonuna göndermeler yapar ve dünya devleti idealini seslendirir.

Tüm bu hususiyetler bize Ülken’in *Hâkimiyet* teorisinin bir ütopya, bir faraziye, bir fantezi veya salt bir idea ya da hayal olmadığını; bilakis temellendirilmiş bir yapısının bulunduğunu; kurgusunda *rationun* ve realitelerin uyum halinde olduğunu; hem tarih ve kültürden kökünü alan hem de geleceğe büyük bir ümit, öneri ve öngörü ile yürüyen bir tasavvur olduğunu gösterir. Tahakkümlere yönelik olarak ortaya konan reddiyelere ve bunun temellendirilmelerine bakıldığında, Ülken’in *Hâkimiyet* teorisinin aynı zamanda gücünü irade ve hürriyetten ve de halkın rızasından aldığı için meşru bir özellik yapısının bulunduğu ifade edilebilir. Tüm bu değerlendirmelerin ışığında Ülken’in *Hâkimiyet*’inin toplumsal sorunlara esasen bir politik çözüm arayışı olduğu savunulabilir. Söz konusu teorisinin kendine mahsus yapısının olduğu belirtilmelidir. Söz gelimi mezkûr teori kültüre ve tarihe bakan yönüyle gelenekçi bir görüntü verirken, Ülken’in sürekli milletler konfederasyonundan söz etmesi, gençlikten söz etmesi ve geleceğin dünyası düşüncesini seslendirmesi dolayısıyla da teorisinin geleceğe bakan ve geleceğe yürüyen bir istidadının olduğu yani hem gelenekçi hem fütürist bir karakteri kendinde mezcettiği ifade edilebilir. Söz konusu teorisinin istikbali ve ikbali için gençliğe yükümlülükler verilmesi ise Ülken’in fikriyatının da evrenin gerçekliği gibi dinamik oluşuna işaret eder.

⁵³⁵ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 244.

Ülken'in fütürist ve gelenekçi iki yapıyı kendi siyaset görüşünde harmanlaması, onun her iki hususiyetin bütünlüklü olarak okunabilmesine alan açması olarak da değerlendirilebilir. Bu tutumunda Anadolu'nun rolünün ne olduğu ve bunda gençliğin yerinin ve öneminin ne olduğu bizce cevap bekleyen hususiyetler olarak önemsenmektedir. Bu bağlamda Ülken'in gençlik ideali, gençlerin veya gençliğin her türlü kalıba sokulmalara ve tahakkümlere karşı bir başkaldırı, isyan ve mukavemet ortaya koyması potansiyeline dayanır.⁵³⁶ *Hâkimiyet*'ten çıkardığımız kadarıyla Ülken'in idealinde gençlik sırasıyla; verimliliği,⁵³⁷ fazileti,⁵³⁸ yenilenmeyi ve yeniliği,⁵³⁹ tam bir bütünlük ve uyum içinde hareket etmeyi,⁵⁴⁰ her türlü tahakkümlere karşı isyanı ve tam bir tahsil edinmiş olmayı, işbirliği içinde ve mütehassıs olmayı,⁵⁴¹ kontrol edilmesi gereken ve doğruya yönlendirilmesi gereken bir enerjiyi (potansiyel),⁵⁴² disiplin ve sorumluluğu,⁵⁴³ tahrip ve avareliklerin karşısında barışçı, inşacı ve başarılı olmayı,⁵⁴⁴ insaniyeti (insancılığını),⁵⁴⁵ mücadele ve dinamizmi,⁵⁴⁶ yarınki toplumun dayanacağı *hâkimiyet* şeklini kendine düstur olarak almayı,⁵⁴⁷ dünya milletlerini birleştirmeye dönük bir üniverselliği,⁵⁴⁸ sosyal medya manipülasyonlarına karşı uyanık ve bilinçli olmayı⁵⁴⁹ ve sosyal sınıfların seçim devletlerini akademik devletler haline getirmeyi⁵⁵⁰ ifade eder. Bu ifadelerin bütünü, esasen Ülken'in nasıl bir gençlik istediği sorusunun da cevabını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Ülken'in politik teorisinin geleceğe yürüyüşünde ve idealinin yaşatılmasında gençlerin rolü oldukça önem arz eder.

⁵³⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 98.

⁵³⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 58.

⁵³⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 98.

⁵³⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 103, 319.

⁵⁴⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 143.

⁵⁴¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 174, 207, 229, 281.

⁵⁴² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 226, 227.

⁵⁴³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 227, 228.

⁵⁴⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 229.

⁵⁴⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 278.

⁵⁴⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 351.

⁵⁴⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 227.

⁵⁴⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 273.

⁵⁴⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 318.

⁵⁵⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 312.

2.XII. Ülken'in *Hâkimiyet* Teorisinde Gençler ve Gençlik Vurgusu

Ülken sadece *Hâkimiyet*'te yetmiş dört yerde gençlikten söz eder. *Aşk Ahlâkı* ve *İnsanî Vatanseverlik* isimli eserlerinde ise oldukça sık ve geniş bir alan bu hususa ayrılır. Bu durum Ülken'in ahlâk ve siyaset meselelerini konu edinirken esasen inşacı ve gelecekçi düşüncesini de ortaya koyar. Ülken yakın tarihte ortaya konmuş olan gençlik hareketlerini ve devletlerin gençlere yönelik politikalarını da göz önünde bulundurarak özelde Anadolu için genelde ise tüm milletler için ideal hümanist bir dünyayı gençler üzerinden kurmak ister. Söz gelimi Ülken, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'ndan oldukça yıpranmış ve kayıplar vermiş olarak çıkmasının ardından, Hitler'in Nazist bir politika geliştirerek "gençler uyanın" sloganıyla Almanya'nın yeniden kuruluşunu gençler eliyle gerçekleştirmek istediğini haber verir. Bunun için de gençlere iş sahalarının açıldığını, gençlere yeni iş organizasyonları için fırsatlar sunulduğunu anlatır. Ülken, böylece gençlere millîlik düşüncesi üzerinden iktisadî ve siyasî sorumluluklar yüklendiğini; geleceğin dünyasının kurucuları olarak gençlerin yetiştirildiğini ima eder. Kendisi de "kültürler hümanizmi"ne yaslanan *yarının dünyasını* gençlerin kuracağını haber verir. Ona göre, yarınki insanlığın emperyalist tahakkümlere değil, kültürler ve milletler bağımsızlığına dayanan bir konfederatif dünya devletine doğru gitmesini sağlayacak olan hareketin önderleri sanatçılar, fikir insanlarından ibaret yaratıcı zümre, derinleşmiş mütehassıslar zümresi ve gençlerden ibaret yeni sosyal sınıf olacaktır. Yarının parolası ise "Dünya fikir ve duygu insanları birleşin!" olacaktır. Böylelikle yarının devleti dünya devleti olmaya namzet olan, millî devletlerde gerçekleşecek bir *akademik devlet* olacaktır.⁵⁵¹

Genç milletlerin uyanışının Batı kültürünün ve demokrasisinin eseri olduğunu ileri süren Ülken, mezkûr milletlerin yeniden kolonileşme tehlikesine düşmelerinin de yine

⁵⁵¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 282.

demokratik sistemin doğurduğu tahakküm şekillerinden biri olan kapitalizmin eseri olacağını belirtir. Genç milletlerin uyanışının, bugünkü kapitalist ve sosyalist her iki tahakküm şeklinin ortadan kaldırılması için de biricik yol olduğunu ileri sürer.⁵⁵² *Gençlik ideali* bağlamında zikredilen hususiyetler genç milletler için de düşünüldüğünde, genç milletlerin de benzeri bir bilinç, enerjetizm ve ideal ile ve tam bir beraberlikle hareket etmeleri gerektiğini ortaya koyar. Zira gençlik, Türer'in de ifade ettiği gibi “coşkulu, atılgan ve çalkantılı, kabına sığmayan bir beden gücünün, yürekliliğin, kaynayan kanının davranışa egemen olduğu bir çağı temsil eder.”⁵⁵³ Türer gençlik için şu değerlendirmede bulunur:

Cesaretin çekingenliğe, macera isteğinin rahata üstün geldiği bir dönemdir. Bu çağı önemli kılan geleceği inşa edecek, ilerletecek, geliştirecek enerjinin gençlikte ziyadesiyle bulunmasıdır. Zira gençlik umuttur, tazelik, yeniden canlanma, çiçek açmadır. Bu hususlardan ayrı olarak gençlik, kendine özgü değerler, hayat anlayışının ve dünya görüşünün oluşturulmak istendiği, bir başka ifadeyle kendi öz benliğinin bilincine varıldığı, kimlik duygusunun oluşturulmak istendiği, kişiliğin/şahsiyetin inşasının başladığı bir dönemdir.⁵⁵⁴

Her türlü tahakküm sistemleri karşısında Üçüncü Dünyanın ve gençliğin bulunduğunu, en çok da onların bir davanın sözcüleri olduğunu söyleyen Ülken; gençliğin karşılıklı savaş endüstrisi yapanları protesto ettiğini/edeceğini, bu protestonun şiddet kullanmak durumunda olduğunu, o dönem Paris'te yaşanan ayaklanma hadiseleri üzerinden açıklar. “Paris'in insanlığı gençliğin elindedir”⁵⁵⁵ diyerek, esasen her türlü tahakküm sistemlerine karşı insanlığı ayağa kaldıracak olanın ve toplumları kendi değerleriyle buluşturacak olanın gençlik/gençler olacağını ima eder. Gençliğin söz konusu dinamizmini değerlerle buluşturmaktan söz eden Ülken, tekraren ifade etmek gerekirse, değerleri de *Vasıta Değerler* ve *Gaye Değerler* olmak üzere iki kısımda değerlendirir.⁵⁵⁶ Ülken böyle bir taksimin gayeci felsefe açısından değil, sosyal hayatın

⁵⁵² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 226.

⁵⁵³ Celal Türer, “Önsöz”, *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz -Şahsiyetin İnşası-*, haz. Celal Türer, T.F.D. (Türk Felsefe Derneği) Yayınları, Ankara 2017, s. 7.

⁵⁵⁴ Türer, “Önsöz”, *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz -Şahsiyetin İnşası-*, s. 8.

⁵⁵⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 278.

⁵⁵⁶ Ülken'in bu yaklaşımında M. Scheler'in etkisi var mı, tam olarak bir yargıda bulunmak zordur. Ancak Ülken'in ahlâk ya da değer anlayışının serencamında çok sayıda düşünürlerin tesirlerinin olduğu gerçektir. Ülken *Aşk Ahlâkı*'nda, Max Scheler'in geliştirdiği duygucu görüşe katıldığını ifade eder. Empirik veriler dışında öz (wesen) olarak anladığı duygu fenomenlerini değerlerin temeli saydığını belirtir. Ülken ayrıca,

gereği olarak meydana çıktığını belirtir. *Vasıta Değerleri* “yaşamayı ve insanlar arası münasebetlerin işleyişini sağlayan değerler”⁵⁵⁷ olarak tanımlayan Ülken bunları şöyle izah eder: “

Gıda ve giyeceği üretmek (iktisat), insanları birbirine tecavüzden korumak ve fert veya zümre olarak haklarını savunmak (hukuk), sağlık şartlarını temin etmek (teknik ve tıp) vasıta değerlerdir. Bunlarla insan bilgiyi, sanatı, fikri ilerletmeden ibaret olan yaratıcı *gaye değerleri* üretmede başarı sağlar. Fikirde, sanatta, ilimde yaratıcı olmak için her şeyden önce kâfi şartlar içinde ve tecavüzsüz *yaşamak* lâzımdır. O halde yaşama vasıtaları ile *düşünme* ve *duyma* gayeleri birbirlerini vasıta ve gaye olarak tamamlarlar.⁵⁵⁸

Arkaik toplumlardan başlayarak hâkimiyetin gerçekleştiği bütün şekillerde söz konusu ayırımın yapıldığını aktaran Ülken, tarih boyunca vasıta ve gaye değerlerin yer değiştirdiğine ait birçok şekiller görüldüğünü belirtir. Bu husus, vasıta değerlerin gaye değerleri hükmü altına (tahakkü altına) alması olarak tezahür eder. Böylece gaye değerlerin vasıta değerlerin elinde maksadının dışında işler hale getirildiğini ileri süren Ülken;⁵⁵⁹ bunu ise, aslında meşru görülen bir sistemin, yani *mutlak hürriyet* sisteminin doğurduğu bir felaket olarak niteler.⁵⁶⁰ Mutlak hürriyet anlayışı, Nietzsche’nin ortaya koyduğu güç istenci şeklinde veya J. P. Sartre’ın ileri sürdüğü gibi mutlak bir kayıtsızlık (*hürriyete mahkûmiyet*) olarak değerlendirildiğinde ve gençlik ile de ilişkilendirildiğinde, böylesi bir tasavvurun çok büyük sorunlara yol açacağı çıkarımı yapılabilir.

Gençlik sadece zindelik ifade etmez, aynı zamanda yıkıcı ve dizginlenmeye muhtaç bir enerjiyi de ifade eder. Türer’in de belirttiği gibi, genç bulduğu inançları, zihninde oluşturduğu görüşleri sürekli sınıyor, yargılıyor ve hesaplaşıyorsa daima zinde kalır. Şahsiyetini geliştirmek bir yana başkalarına ufuk olur, topluma katkılarıyla ışıık

passion’lardan değerler âleminin mertebelerini çıkardığını da belirterek Scheler’den etkilenmiş olduğunu ortaya koyar. Bkz. Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2010, s. 48-49; Fakat Ülken’in yukarıdaki metinde ortaya konan tutumunda Scheler’in etkisinin ne olduğu hakkında tam bir görüntü vermez; ancak ima ettiği söylenebilir. Ülken, Scheler’in ortaya koyduğu insan anlayışının yeni antropolojiye uygun olduğunu, onun Nietzsche’nin “hayır diyen varlık” tanımını alıp ileriye götürdüğünü söyler. Scheler’in, her şeyi objeleştiren fakat kendisini özne olarak konumlandırıran diye tanımladığı insan, Ülken’e göre Darwinci teoriyi de reddeden bir yaklaşımdır. Ülken’in bu yaklaşıma ters düşmediği, hatta Scheler’in değerlendirmelerini olumlu bulduğu anlaşılmaktadır. Okuduklarından esinlendiği açık olan Ülken’in, bu yaklaşımında Scheler’den de etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 104-105.

⁵⁵⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 279.

⁵⁵⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 279.

⁵⁵⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 279.

⁵⁶⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 280.

olur.⁵⁶¹ Ancak söz konusu ilkelerle hareket etmediği takdirde gençten aynı hassasiyetlerin beklenmesinin kolay olmayacağı da açıktır. Nitekim gençliği “yarının insanı” olarak niteleyen Ülken de, “onların metodu nasihat ve selamet değil, kuvvet ve şiddet olacaktır”⁵⁶² diyerek yukarıdaki yaklaşımı kuvvetlendirir. Ancak tüm bu hususiyetlerine rağmen Ülken toplumsal nizamın ve millî şuurun tesis edilebilmesi için sadece gençlerin muhatap alınmalarının yetmeyeceğini, yaşlıların da tercrübî birikimleriyle gençler için adeta bir koltuk değneği gibi destekçi olmaları gerektiğini belirtir. Bu, cesaret ve gücün aklın rehberliğinde kullanılması anlamına gelir. Nitekim Ülken bu hususu şöyle ifade eder: “Gençlikte geçmişe karşı anlayışın uyandırılması ne kadar önemli ise, genç ve ihtiyarların hali ve geleceği birlikte düşünmeleri de o kadar mühimdir.”⁵⁶³ Bir bakıma Ülken, sahada yapılabilecek şeyler için gençlikten mutedil bir kolektif çalışma ve kolektif sorumluluk istenmesini teklif eder. Ona göre, iktisat, gençliğin güvendiği şahısların kanunla önceden hazırlanmış seçimleri vasıtasıyla olmalı; işletmelerde ise çalışan gençliğin kolektif kararına ve kolektif sorumluluğuna dikkat edilmelidir. Nitekim Avusturya Sosyalist Partisi’nin siyaset bakımından istikametleri çizilmiş gençlik birliklerinin zarureti karşısında, şuurlu vatandaş eğitiminin unsuru olarak ‘Evet’ dediğini⁵⁶⁴ hatırlatan Ülken, geleceğin dünyasının inşasında gençliğin alacağı rolü ve dünya ülkelerinin de bunun ne denli bilincinde bir politika yürütmeye çalıştıklarını delil getirerek kendi görüşünü desteklemeye çalışır. Ülken’in, Avusturya’daki siyasî partilerin programlarına dair aktardığı on iki maddelik⁵⁶⁵ kısa malumat içinde gençliğe, aileye ve toplumsal huzura özellikle müstakil madde başlığı açılmış olması dikkate değerdir.

⁵⁶¹ Türer, “Önsöz”, *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz -Şahsiyetin İnşası-*, s. 8.

⁵⁶² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 281.

⁵⁶³ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 70.

⁵⁶⁴ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 70.

⁵⁶⁵ Avusturya’da Siyasî Partiler ve Programlar başlığı altında sıralanan 12 madde şöyledir: 1-Avusturya Halk Partisinin hareket programı (ÖVP), 2-Küçük burjuvazinin varlık şartlarının emniyet altına alınması, 3-Yüksek eğitim vasıtasıyla yüksek hayat standardının elde edilmesi, 4-Devletle Kilise (Din) arasında münasebetlerin düzenlenmesi, 5-Genç vatandaşların cemiyete hazırlanması, 6-Aile politikasının hedefi, 7-En iyi meskenlerle en mesut insanlara doğru, 8-Her kes için mülk, 9-Köy için yen hayat kuvveti, 10-İşletme faaliyetine katılma, 11-Sosyal emniyete ait kayıtların bir katalogla ilanı, 12-Halk sağlığının yükseltilmesi. Detay bilgi için Bkz. Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 66-68.

Bilhassa “genç vatandaşların cemiyete hazırlanması” maddesinde belirtilen şu hususiyetler, yukarıda belirtmiş olduğumuz görüşleri tamamlamakta ve desteklemektedir:

İstidatların geliştirilmesi, gençliğin kendi kendini idare kabiliyetinin kuvvetlendirilmesi onların gelecekteki varlıklarının temelidir ve modern sosyal devlette de eski nesillerin emekliliklerini teminat altına alır. En azından üç yıllık bir tasarruf defteri vasıtasıyla kendi kendine para arttırma gücünde olan Avusturya gençlerine bir tasarruf sisteminin tatbiki, ucuz kredi tedarikinin imkân dâhiline girmesi; genç evlilere mesken kazandırma halinde, böyle bir kredi her iki tarafın yapabildikleri tasarruf fonu üzerinden verilir. Köyler ve belediyeler vasıtasıyla genç vatandaşlara ait kredi için vatandaş fonunun tesisi de herhangi bir mahzur doğurmaksızın, en az faiz ile ahenge konabilir.⁵⁶⁶

Bu metinden sonra ise aile politikasının hedefleri ve bu bağlamda sağlam bir gençlik ve dolayısıyla da huzurlu bir gelecek inşa etmenin formülleri belirlenmektedir. Özellikle de çocukların evde ebeveynler tarafından yetiştirilmelerinin öncelenmesi dikkat çekmektedir. Devletin en küçük hücresi olarak ifade edilen aile, çocuğun ilgi ve mutlulukla kabiliyetlerinin tebellür ettiği mekânlar olarak da önemsenmektedir. İnsaniyetçi bir siyasî düşünceyi savunduğu açık olan Ülken’in de benzeri gayeleri ilkin Anadolu için sonra da tüm dünya için götürmesi, eğitim ve bilinç faaliyetleriyle birlikte genç nesilleri şahsiyet sahibi bireyler olarak inşa etmeye öncelik ve önem vermesinin nedenini oluşturmaktadır.

Gençliğin dinamik gerçekliğine dikkat çekerek geçmiş ile gelecek ilişkisini kurmaya göndermede bulunan yakın zaman filozoflarımızdan Şehbenderzâde’nin de bu hususta Ülken’le aynı kanaatleri paylaştığı görülmektedir. Filibeli’nin “gerek hikmet ve gerek din bakış açısıyla ahlâk ve idarenin en üstün şekli, muhabbet ve kanaat esasına dayalı olanıdır.”⁵⁶⁷ görüşü ile Ülken’in siyaset ve ahlâk görüşleri arasında amaçsal bir benzerliğin olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca gençlerin her türlü baskıya ve tahakküm şekillerine karşı küresel ölçekte bir bütünlüğü oluşturabilecek dinamizmlerine ve yönelimlerine dikkatlerimizi çekmekle Filibeli’nin de Ülken gibi, geleceğin yönetim

⁵⁶⁶ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 66.

⁵⁶⁷ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmî, *Gençlere Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Ya da Darulfünûn Efendilerine*, haz. Semih Doğan, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2017, s. 59.

şeklini gençlerin belirleyeceğine inandığını gösterir. Gençlerin bu enerjilerinin insancıl ilkelere göre yönlendirilmeleri ve idare edilmeleri gerektiğini düşünen Ülken gibi, Filibeli de bir toplumu harekete geçirecek medenî ve bilimsel manivelanın muhabbet olduğunu; kahır ve baskı olmadığını ortaya koyar. Bunun için Anadolu gençliğini ya da İslâm gençliğini mujiklerle⁵⁶⁸ kıyas ederek görüşünü gerekçelendirmeye çalışan Filibeli; gençlerin millet üzerinde büyük ve olumlu etkiler bırakabilmeleri için kendilerini sevdirmeleri gerektiğini belirtir.

Gençlerin toplumlarına kendilerini nasıl sevdirebilecekleri hakkında teknik ve teorik önerilerde bulunmak yerine, belki de geleceğin siyaset, fikir ve değerler inşasında “neden gençler?” ya da “neden gençlik?” tercih edilmek istendiği sorusunu sorup, buna makul bir yanıt aramak gerekir. Esasen bu sorunun en öz ve en yalın cevabını Ülken, “gençlik yarının insanlığıdır”⁵⁶⁹ diyerek vermektedir. Fütürist bir felsefi düşünüşü barındırdığı açık olan bu ifade, aynı zamanda dinamik bir dünya ve siyaseti, dinamik bir insanlık toplumunu da seslendirir. Gençlerin bu enerjileri yanısıra, geleceğe adanmışlığın bir diğer gereği de yeniliklere ve farklılıklara açık olmalarıdır. Gençlik; öykünmeci ve tutucu yaşlılığa (eskiye) nazaran, yenili(kçili)ği ve esnekliği ifade eder. Yaşlılığın eskiye saran zihin yapısına yani sürekli eskiyi öğüten düşünce yapısına mukabil, gençlik geleceğe açılan bir kapı olarak hayalcidir. Fitrî ve tabîî orijinine daha yakındır. Çevresel unsurlardan yaşlılara oranla daha az etkilenmiştir. Kabulden çok eleştirmeye ve elemeye daha meyillidir. Yaşlılardaki tecrübe korku ve temkin olarak fiiliyata yansırken; gençler daha maceracı, hevesli, keşfetmeye istekli ve dolayısıyla, tahrip etmeye de inşa etmeye

⁵⁶⁸ Mujik: Rusya’da Çar II. Aleksandr tarafından 1861’de torak köleliğinin kaldırılmasıyla özgürlüklerine kavuşan Rus köylülerine verilen isim. Rusya’da üniversite öğrencileri bizim halkımıza nispetle oldukça kaba ve mutaassıp olan mujikler arasında insanlık ve vatanperverlik fikrini yaygın hale getirip genelleştirebilmek ve milletlerini cehaletten kurtarabilmek için övülüp yüceltmeye değer fedakârlıklarda, hayrete değer gayretlerde bulundular; asilzâde kızlar ahır hizmetlerini, bilim insanı gençler de en kaba işleri yaptılar. Filibeli bu örnekler üzerinden mesajını da şöyle verir: “İşte bir millet ancak böyle gençler, böyle yenilikçiler sayesinde yok olmaktan kurtulur.” Bkz. Ahmed Hilmî, *Gençlere Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Ya da Darulfünûn Efendilerine*, s. 60.

⁵⁶⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 281.

de daha muktedir bir yapıya sahiptirler. Güçlü bir sel gibi akan bu neslin özelde toplumlarının, genelde ise dünya insanlığının yararına olacak bir ivmeye yönlendirilmeleri, siyaset ve ahlâkın başta gelen gayelerinden olmalıdır. Ülken’le aynı döneme tekabül eden düşünürlerden olan Erich Fromm da (1900-1980) farklı bir toplumda olmakla birlikte önemli ortak gerekçelendirmelerde bulunur. Fromm gençlerin, çoğu kez duygusal ve hayalci etkiler taşıyan politik ve sorgulayıcı zihin yapısına sahip olmalarına rağmen, temel davranış biçimi olarak kendi *pazar değerlerini* yükseltebilmek için her şeyi kendi benliklerine göre ayarlamak eğiliminden arınık olduklarını belirtir. Fromm’a göre, bu da onları, eski neslin görüşlerine oranla daha içten ve samimi kılar. Dolayısıyla enerjilerini, düşlerini ve zihinlerindeki imajı korumak uğruna yalan için ve bastırmak (tahakküm) için kullanmazlar.⁵⁷⁰ Bu husus, gençlerin, üstüne her kültürün, her ideolojinin, her inanç ve fikrin kendi metnini yazabileceği boş bir sayfa⁵⁷¹ olarak görüldüğünü düşündürür. Bu nedenle her düşünce ve yapı, gençlere kendilerini dayatmaya ve kabul ettirmeye çalışarak bir aksiyon gerçekleştirme çabası içindedir. Her akımın ve ideolojinin de kendilerini gençlik hareketlerinin Prometheusları olarak takdim etme çabası içinde olmaları da aynı sebeplere racidir. Söz konusu Prometheusçuluk yarışında Kapitalizm ve Komünizmin gençliği çıkmazlara soktuğunu belirten Ülken, bu krizi İslâm kelimesindeki Mu’tezilî düşünceye gönderme yaparak *ambivalent* yani “*el menzile beyne’l-menzileteyn (iki dünya arasında)*” bir durumda olmak olarak değerlendirir. Bu krizden kurtuluş reçetesi ise olarak *Hâkimiyet* esaslarını referans eder.

Hâkimiyetlerin tahakkümlere karşı bir duruş olduğunu kendisinden anladığımız Ülken’e göre, her türlü tahakküm şekillerine karşı çıkabilmek için gençlerin *millîleşme*’ye doğru bir tutum içine sokulmaması gerekir; çünkü ona göre gençlik, özü itibarıyla millî kültürleri ve bünyeleri yansıtır.⁵⁷² Fakat o, disiplinsiz bir hürriyet fikrine, yani *insan*

⁵⁷⁰ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak, İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*, s. 101.

⁵⁷¹ Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum, Yanılsama Zincirlerinin Ötesinde*, s. 37.

⁵⁷² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 227.

hakları'nın hürriyet ve eşitlik bütününe dayanan bir ideolojiye dayandıkça gençlerin gelecek toplumun sorumluluğunu ve güçlerini ellerine alabileceklerini düşünmemektedir. Çünkü ona göre gençler, doğru ve haklı bir yolda dünyayı sarsan her iki tahakküm şekline karşı isyan etmektedirler. Kapitalist veya sosyalist bütün tahakkümler savaş tehditlerini arttıran bir gerginlik içinde bulundukça, gelecek nesillerin elli milyonunu ateşe atacak bir durum yaratırlar. Gençlerin mukavemeti pasif bir silahsızlanma arzusuna değil, her türlü tahakküm şekline karşı şiddete başvuran bir mukavemete dayandığından, gençlerin karşısına ordu, zanaatçılar (orta tabaka), polis kuvveti ve bazen işçi sınıfı çıkarılır. Hâlbuki Ülken'e göre, bu kuvvetler aslında iki zıt tahakküm sisteminin aletlerinden ibarettir.⁵⁷³ Nitekim Fichte de Alman gençliğinden beklediği hararet ve ateşi, onları harekete sevk etmeye çalışarak ve gençliğin kudreti üzerinden kurmaya çalışır.⁵⁷⁴ Fichte'ün kendi döneminin Almanyasının yönetimindeki gevşekliğe, öykünmeye ve idealsizliğe karşı zihninde başlattığı isyanın gerçekleşecek neticeler vermesi için ümidini gençlerin özgür ruhlarına bağlaması gibi Ülken de gençliği dinamik, yenilikçi, hür ve insanî ideale daha uygun bir şekilde değerlendirir. 1914'te kurulan *Türk Ocağı, Genç Kalemler Hareketi, Genç Osmanlılar* vb. organizasyonların tamamının hedef kitlesinin gençler olması, çalışmaların sürekli gençler üzerinden yürütülmeye çalışılması, kurtuluşun veya kuruluşun gençler ile kuvvet bulacağına duyulan güveni ve umudu ifade eder.⁵⁷⁵ Ülken'in Fichte'ün düşüncesini seslendirdiği ifadeyle; "kudretsiz, mesnetsiz, boyun eğmeye alışmış yaşlı nesil üzerinde değil, fakat çocuklar ve gençler üzerinde çalışılacaktır."⁵⁷⁶ "Çünkü" der Ülken; "zaten gençlik hiçbir devrin görmediği bir ordu olacaktır. Ruhunda maşerî heyete karşı sevgi bulunacak ve bu sevgi onda bütün egoist meyilleri öldürecektir."⁵⁷⁷ Ülken'in bu cümlelerinin arasından biz iki manayı

⁵⁷³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 227.

⁵⁷⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İçtimî Doktrinler Tarihi*, Yenidevir Basımevi, İstanbul 1941, s. 126-127.

⁵⁷⁵ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2013, s. 163. vd.

⁵⁷⁶ Ülken, *İçtimî Doktrinler Tarihi*, s. 127.

⁵⁷⁷ Ülken, *İçtimî Doktrinler Tarihi*, s. 128.

okuyabiliriz; birisi gençliğin insanî idealde bir değerler dünyasını inşa edeceklerine güvenilmesidir. Bir diğeri de Ülken'in hümanist konfederatif *Hâkimiyet* düşüncesinin hangi değerler ve ilkeler üzerine bina edilmek istendiğidir. Ve amaç yine insan ve insanıyettir.

Gençliğin üzerinde müessir olunma çabaları bize ayrıca şunu gösterir; insanın, tarihin akışı içerisinde değişmesi esasen değişmeyen insan doğasına işaret eder. Kendi kendini (by himself) dönüştüren bir tarih ürünü olan insan, davranışları ile kendisi hakkında önemli bulgular paylaşır. Ulaşılan bulgular genel olarak insanın doğasına dair malumatlar içerse de özellikle en pür (sade ve yalın) haliyle gençlerin doğası, düşünce ve ruhsal yapıları hakkında bilgiler verdiği için ayrıca önem arz eder. Bu husus gençliğe dair şüana kadar kaleme alınmış olan bütün metinlerden de anlaşılabilir. İnsan doğasına ilişkin yaklaşımların dönemselsel olarak farklılıklar sergilediği; filozofların da bu hususta genel geçer bir kanaat ortaya koyamadıkları, buna rağmen insanın bir şahsiyetinin ve bir tözsel yapısının olduğu bilinmektedir. İnsanın ne sadece fiziksel ve biyolojik bir unsur olarak ne de sadece ruhsal ve metafiziksel bir varlık olarak tek boyutlu bir incelenemeye konu olamayacağı; bilakis insanın ancak bütünlüğü ile incelenmesi durumunda tam olarak “insan”dan söz edilebileceği huusiyetleri çalışmamızın “İnsan” başlıklı birinci bölümünde detaylıca vurgulanmıştı.

İnsanın doğasına ilişkin olarak her ne kadar onun metafizik ve soyut olduğunu düşüneneve bu nedenle de onu (insan doğasını) kuşku ile karşıyanlar olsa da; kuşku ile karşılamayı tercih edenlere rağmen insanın bütünlüklü yapısını dikkate alan saha araştırmacıları olmuştur. Hatta Yahudi, Hristiyan, Budist, Spinozacı ve Aydınlanmacı düşüncelerin temeli olan *insanlık* yaşantısı, yine bu unsurların tesiriyle yitirilmiş ve gözden düşürülmüş olmasına rağmen; insanın doğasını ruhsal ve psişik bir hususiyet olarak ele alan düşünürlerin olduğu bir gerçektir. Söz gelimi Marx ve Freud, insanın davranışının özellikle ruhsal ve anlksal *özyapı* aracılığıyla tanımlanabilecek bir türün

davranışı olduğu için kavranabilir olduğunu varsaymışlardır.⁵⁷⁸ Ancak Marx *genel insan doğası*'nı, *her tarihsel dönemde değişikliğe uğrayan insan doğası* ile karıştırmadan ele almaya dikkat edilmesini öğütler. Nitekim tarihin her döneminde, insan, yaşam uygulaması aracılığıyla kendisini biçimlendirmiştir. Yaşam pratikleri, içinde bulunulan fizikî ve kültürel yapıdan etkilenmektedirler. Bu yapı ihtiyaçları, ticaret tarzını, öncelikleri ve sosyal ilişkileri de önemli ölçüde belirlemektedir.

Toplumsal gerekircilik ve bireysel denetim,⁵⁷⁹ insan doğasını ve özellikle gençliği bilme ihtiyacını ortaya koyduğundan; yukarıda ifade edildiği üzere, toplumsal ve kültürel bir varlık olan insanın inşası ve şahsiyetinin biçimlenmesi, yine o toplumun değerlerine göre ve olumlu bir eğitimle olmak durumundadır. Sosyal değişme ile katılmış şekiller arasında gizli veya açık savaşlar olduğu gerçektir. Bu savaş gencin dinamizmi ile yaşlının statik karakteri arasında nesil çatışması manzarasını alır. Delikanlılık isyanlarının mühim bir kısmının bu zümreye sokulabileceğini söyleyen Ülken, anlayışlı bir eğitim ve idarenin yeni bir karakter anlayışı kurulmadan önce bu çatışmayı gevşetebileceğini düşünür.⁵⁸⁰

Dinamik ruhların sahtelikleri kabullenemediğini ima eden ve her şeyin hakikîsini aradığını daha önce de belirttiğimiz Ülken, açıktır ki, hakikî bir hâkimiyet teorisini geliştirirken, bu vasıflara sahip olan gençliğin bu nedenle ideal bir toplumsal yapının veya ideal bir Hâkimiyet'in teşekkülünde öncü rol almaları gerektiğini düşünür. Ülken'e göre, iç hayat-dış hayat ikiliğinin buhranı, sosyal hayatın katılmış şeklini, dinamik kimseler için katlanılmaz bir sahte merasimler haline koyan yapılar bu çetrefilli durumu ancak "İtiraflar" yaparak çözebileceklerini düşünürler. Oysa pratikte bir çözüme odaklanmayan salt teorik kabuller ile deneyimler dünyasında yol almanın imkânı yoktur. Ülken durumu şöyle temellendirmeye çalışır:

⁵⁷⁸ Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum, Yanılsama Zincirlerinin Ötesinde*, s. 37.

⁵⁷⁹ Henri Laborit, *Yaratıcı İnsan*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1996, s. 64.

⁵⁸⁰ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 1968, s. 395.

Katolik kilisesinin günah çıkarmaları (*confessionnel*), Ortodoksların nefsi körletmeleri, "melâmet" leri (*humiliation*), Protestanların "vicdan muhasebeleri", tasavvufta şeyhe teslimiyet, duada "magfîret" istenmesi, Haris Muhasibi'nin "muhasebe"si (*Vesaya, Muhasebe, Riaye*, v. b. eserlerinde) ikilik krizini çözen kurtuluş ritimleridir ki, bunların devrim tesiri yapanları Augustin, Gazzâlî, J. J. Rousseau tarafından parlak bir şekilde ifade edilmiş olan "İtiraflar"dır.⁵⁸¹

Tolstoy'un *İtiraflar*'ını paragraftaki örneklik çerçevesinde zikredebiliriz.

Hakikatin, gerçeklerin, insaniyete faydalı olanın ve evrensel değer ilkeleriyle çatışmanın peşine düşen her düşünce arayışı, anlaşılmaktadır ki Ülken tarafından bir gençlik özelliği olarak kabul edilmektedir.

Evrensel-insancıl değerler açısından toplumsal dinamiklerin kavranılması,⁵⁸² yönelişlerin seyrini de belirler. Hilmi Ziya Ülken Anadolu'nun Türk-İslâm toplumunun değerlerini önceleyen bir hassasiyetle hareket etmek, tarihi ve kültürüyle bağıni koparmamak ve hatta bu bağı daha da muhkem kılmak şartına bağıli olarak insancıl evrensel bir dünyanın kurulabileceğine inanır. Her toplumun düşünürü gibi Ülken de mensubu olduğı toplumun yapısını iyi tahlil eder. Geçmişini, geleceğinin getireceklerini ve süreci bir bütünlük içinde mütalaa ederek siyasetini kurgular. Gençleri siyasal oluşumunun bel kemiğı olarak gören Ülken, dönemindeki manzarayı, gençlerin çoğunun özel ya da genel olsun belirli gayelerden ve seçilmiş bir usulden mahrum oldukları şeklinde değerlendirir. Çünkü hayat ve toplum hakkında belli bir felsefeleri yoktur. O halde öncelik, gençlere değerlerini, gayelerini hatırlatarak bir istikamet belirlemek olmalıdır.

İnsan her ne kadar tarihsel sürecin dinamik akışı içinde sürekli bir değışim halinde bulunsa da onu o yapan temel sabiteleri de olmak durumundadır. Adeta, Ülken ve onunla aynı ve yakın dönemleri yaşayan mütefekkirlerimizin kahir ekseriyeti, toplumun gençlerine bu sabiteyi, yani ilkeleri ve değerleri hatırlatmayı öncelikleri haline getirmişlerdir. Mehmed Akif Ersoy, Filibeli Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Fahri Fındıkoğılu (1901-1974), Necip Fazıl Kısakürek, Osman Yüksel Serdengeçti; sonrasında

⁵⁸¹ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 1968, s. 395.

⁵⁸² Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum, Yanılsama Zincirlerinin Ötesinde*, s. 136.

Necati Öner (1926-2019) ve hâlâ Murtaza Korlaelçi (d. 1947-), Kenan Gürsoy (d.1950-), Teoman Duralı (1947-2021), Süleyman Hayri Bolay (d. 1947-) düşünce insanları ve yetiştirdikleri talebeleri ve daha da isimlerini sayabileceğimiz birçok müstesna şahsiyetler; toplumda, akademiya ve yapıtlarında hep bu ahlâki öze dönüşü gerçekleştirmeye ve değerler üzerinde temellenecek bir siyaset oluşturmaya çaba göstermişlerdir. Bir anlamda ahlâkî şahsiyeti ve siyasî ideali genç bireylerin hafızaları üzerinde inşa etmek istedikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Nurettin Topçu'nun (1909-1975) bu hususta isminin ve gayretlerinin zikredilmesi gerekir. Topçu tarih üzerinden bir şuur tesis edip, o bilinçle geleceğe yürüyecek bir nesil tahayyül etmekteydi. İlkokul çocukları ve köy çocukları ise en işlenmeye müsait cevherler olarak görülmekteydi. Bu işçiliği ise inanç, bilgi, pedagojik yeterliliği bulunan üniversite hocaları yapacaktı. Dikkat edilirse, Hilmi Ziya Ülken'in 'gençlerden kurulan ama akademik olan' gelecekteki toplum tasavvurunun farklı bir ifadeyle seslendirilmesi söz konusudur.

Yazı ve faaliyet sahalarına bakıldığında Ülken ile Topçu arasında oldukça büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Kaygıları ve gayeleri neredeyse ortak denecek derecede benzerlikler arz eden bu iki Anadolu mütefekkeri, ahlâk, siyaset ve gençlik meselelerini neredeyse tüm eserlerinde işlemişlerdir.⁵⁸³

1970'li yıllarda akademiya (üniversitelerde) ihdas edilmek üzere millî ve dinî değerler alanından iyi yetiştirilecek bir genç nesil hedefi etrafında kümelenmiş birkaç eğitimci, hatip, vaiz, akademisyen ve yazar'ın büyük ümitlerle ama kısıtlı imkânlarla

⁵⁸³ Hilmi Ziya Ülken *Aşk Ahlâkî*'ni, Nurettin Topçu da *İsyan Ahlâkî*'ni kaleme almıştır. Ayrıca ikisi de müstakil birer *Ahlâk* kitabı yazmışlardır. Ülken'in *Varlık ve Oluş*'una mukabil, Topçu *Var Olmak*'ı yazmıştır. Felsefe alanıyla ve Mantık ile ilgili olarak ikisinin de müstakil yapıtlar vermiş olmaları; ikisinin de kültür, millet, tarih ve şuur konularını ayrı eserler halinde sunmaları; bu iki mütebahhir mütefekkerimizin, nasıl da bütünlüklü bir çaba içerisinde oldukları hakkında ciddi izlenimler vermektedir. Bir yarış yok, birbirini tamamlayan bir mücadele söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Topçu'nun *Türkiye'nin Maarif Davası* eseri ile Ülken'in *Eğitim Felsefesi* adlı müstakil yapıtı yanısıra, Ülken'in, dönemin Milli Eğitim Bakanı'na hitaben "*Milli Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamına*" hitabıyla kaleme alıp gönderdiği 7 sayfalık akademik hüviyet de sergileyen mektubu ya da dilekçesi; arayışın nerede olması gerektiği hakkında fikir verdiği gibi; dejenerasyon ve dezenformasyonun da nerden başladığına dair önemli bir işaret teşkil etmektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Milli Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamına", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, C. 2, S. 9, ss. 59-66, İstanbul 1954.

kurdukları *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*'nın⁵⁸⁴ kuruluş amacı olarak sayılan ilkelere bakıldığında da aynı düşüncenin olduğu görülmektedir. Cumhuriyet'in ilanını takip eden sonraki süreçte ve bilhassa İsmet İnönü'nün (1884-1973) 1923'te Başbakan olarak göreve başladığı sürecin devamında ve de İnönü'nün özellikle etkin olduğu 1932-1950 (18 yıl) yılları arasında yaşanmış olan hadiselerden⁵⁸⁵ düşüncenin, inancın ve siyasetin büyük sorunlarla karşılaştığı düşüncesi üzerinden, yeniden bir onarım, ihya ve tecdid faaliyetinin gerekli olduğu sonucuna varıldığı anlaşılmaktadır. Teşekkül eden vakıf ve benzeri sivil oluşumlar, nerdeyse tamamı, aynı kaygı ve gaye ile hareket etmişlerdir.⁵⁸⁶ Hatta Ülken'e göre, tekke ve zaviyelerin kapatılması ve Tevhid-i Tedrisat uygulamalarının neticesinde ortaya çıkan manzara, bekleneni karşılamamıştır.⁵⁸⁷ 1920'lerden itibaren eğitime pragmatizmin ve pozitivizmin hâkim olmaya başlaması, edebî eserlerde materyalist temayüllerin görülmesi, nihilist ve yerine göre ateist ve Darwinist metinlerin ders olarak eğitim kaynakları içine serpiştirilmiş bir görünüm sunması, testimonyal⁵⁸⁸ olarak öğrenme eğilimi ön planda olan genç nesillere bu alanlardan yeniden bir iletişim kanalı

⁵⁸⁴ Bu vakıf, Mahir İz'in özellikle gayretleriyle ve Prof. Dr. M. Salih Tuğ'un Yönetim Kurulu Başkanlığı ile İstanbul'da Lâleli'de çekme katlı bir semtin mütevazı bir apartman katında kararlaştırılıp yürütülmüştür. 1985 yılına varıldığında, artık İlahiyat Fakültelerine akademisyen olarak ders okutacak –sayıları az da olsa– genç bir kitle oluşmuştur. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, A. Ziyalar, E. Işık, A. Songar, M. Yeğin, A. Tabakoğlu, *Gençliğin Rûhî ve Manevî Problemleri, Tartışmalı İlmî Toplantı*, haz. İsmail Kurt, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.

⁵⁸⁵ Bu dönem ezanların susturulduğu, Camilerin ya kapatıldığı ya da ahıra dönüştürüldüğü, laikliğe ters olduğu gerekçesi ile halkın Kur'an vb. dini eğitimlerini almalarının kısıtlandığı ya da yasaklandığı millî şef istibdatının olduğu dönemler olup, İstanbul hükümetinin düşmesinin ardından Müslüman Anadolu'da işgalcilerin yapamadıkları pek çok yanlışın siyaset olarak uygulandığı sancılı dönemlerdir.

⁵⁸⁶ Özetle Ahlâk, İslâmî İlimler, Siyaset, İslâmî kültür ve ekonomi vb. alanlardan temel bilgilere sahip; aynı zamanda geleceğin dünyasında yer alma gayreti içerisinde olacak bir global ve teknik yeniliklere vakıf bir nesil yetiştirmek ortak gaye olduğu görülmektedir. Mezkûr vakfın gaye ve ilkeleri özelinden genel durumu okumak için bkz. Süleyman Hayri Bolay, A. Ziyalar, E. Işık, A. Songar, M. Yeğin, A. Tabakoğlu, *Gençliğin Rûhî ve Manevî Problemleri, Tartışmalı İlmî Toplantı*, Takdim Kısmı, ss. 7-11.

⁵⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, eğitim sahasının askerî bir tutumla müdahaleye uğramasını yapıcı bulmamış; tahribatlarını da nedenleriyle birlikte ifade etmiştir. Mesela medreselerin ve daha sonra İlahiyatların kapatılmasının yanlış olduğunu savunmuştur. Çünkü Ülken'e göre, medreseler hem kadim bir zihin ve kültürün taşıyıcılığını yapmakta idiler hem de pozitif ilimler (fen bilimleri) sahasında da kendilerini çağa uygun bir şekilde donatmış ve modernize etmişlerdi. Tamamen kapatılmamalı, eğitim usulleri kökten değişmemeli idi. Topluma ve geleceğin modern ve teknik gelişmelerine entegre edilebilirlerdi. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Hilmi Ziya Ülken'in İnsan Düşüncesi", *Özgün Sosyal Düşünce*, 29.09.2016, ülkenin-insan anlayışı.html

⁵⁸⁸ Testimonyal öğrenme, epistemoloji meselesi olup, bilgilerimizin kaynağının ne tecrübe, ne duyum, ne de akıl olmadığı; sosyal epistemoloji açısından, başkalarından duyduklarımızı kabul üzerine bir bilgi edinimimizin olduğu yaklaşımıdır. Goldman bu görüşü savunur.

açılmak istendiğini göstermektedir. Epistemolojiyi modern hale getirirken, kadim kazanımların unutulmaması için tahattura (hatırlatmaya) da ihtiyaç olduğu açıktır. Nitekim Ali Fuad Başgil'in (1893-1967) gençlerle söyleşi tarzında kaleme aldığı ve daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı tarafından ilk ve orta öğretim derecesindeki öğrencilere tavsiye edilen *Gençlerle Başbaşa*⁵⁸⁹ isimli eseri de benzeri bir gayeye racidir. Yakın tarih, ahlâk ve kültür hakkında gençleri bilinçlendirmeye çalışan birçok önemli ismin de aynı dönemde yaşanan farklı siyasî ve politik uygulamaların getirdiği tereddütlere, kültürel şok ve kültür emperyalizmine karşı, hatırlatıcı bir misyon yükledikleri bilinmektedir. Maziden atıya doğru geçilirken değerler hakkında bir farkındalığın olması Topçu'nun şu ifadelerinde de karşılık bulur:

Mâziden gelerek halimizi harekete getiren ruh kuvvetleri, gelmiş oldukları hızla mütenasip olarak istikbalin hayatını meydana getirirler, geleceğin hayatını yaratırlar. Gerilerden gelerek ileri ufuklara doğru akan bir nehir gibi, mâzi, istikbalimizin yaratıcısı olacaktır.⁵⁹⁰

Metinden de anlaşıldığı üzere mazi yani tarih, bir milletin seciyesinin sanatkârı ve şuurunun yaratıcısı olarak görülmektedir. Öyle ki, mazinin bittiği yerde millet biter, insan ve iz'an biter. Çünkü millet tarihinden ibarettir. Mazi-hâl-istikbal sürecinde tezahür eden her şey, bir zincirin halkaları gibi bir bütün içinde ele alınmak durumundadır. Ve zincirin kuvveti en zayıf halkası ile ölçülür. Burada en zayıf halka, açıktır ki, eğitim ve ona bağlı olarak değişim gösteren ahlâk ve siyaset olmak durumundadır. Bu durum aynı zamanda epistemik sorunsalımızı ifade eder. Ancak epistemoloji meselesine⁵⁹¹ girmek konuyu

⁵⁸⁹ Bkz. Ali Fuad Başgil, *Gençlerle Başbaşa*, Yağmur Yayınları, 28. Baskı, İstanbul 1996.

⁵⁹⁰ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, Dergâh Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2015, s. 108.

⁵⁹¹ Bilginin kaynağı, konusu, yöntemi, doğruluğu ve geçerliliği meselesi ile ilgili olarak şu malumatı paylaşmakta fayda mülhaza edilmektedir. Bilindiği gibi bilgilerin kaynağı hakkında çeşitli yaklaşımlar ve temellendirmeler bulunmaktadır. Antik Yunan düşünürlerinden Thales (MÖ. 625-544) ile başlayan mitos'tan logos'a geçiş sürecindeki hilozoist okuyuş, beraberinde epistemik bir yeni sahayı da açıyordu. (Arkhe meselesi vb. bilindik birçok konu aynı dönemdeki filozofların çoğunun ilgi ve sorgulama alanında bulunmasına rağmen, çoğunun ya da tamamının olayları nihai noktada mitlerle izah etmeleri, aklın sağlam ve tutarlı bilgiye erişimini engelliyordu. Thales ilk defa "su"yu arkhe olarak ifade edişinde, suyun donma ve buharlaşma durumunun tabiattaki sıvı-gaz-katı unsurların oluşumuna neden olduğunu mantıksal bir izahla ortaya koyması üzerine, artık arkhele meselesi mitlerle değil akıl ile temellenir oldu. Tabiatın oluşumun yine tabiatın bir başka unusruyla açıklanmasına hilozoizm denir. Canlı madencilik denilen bu yaklaşıma Yunanca *hyle (madde)* ve *zoon(canlı)* kelimelerinin birleşmeleriyle *hilozoizm* denmiştir. Hilozoizm, canlılıkla birlikte maddenin var olmak için kendi içinde yeterliklere sahip olduğu düşüncesini de barındırır (Geniş bilgi için bkz. Başdemir, "Sokrates Öncesi Doğa Filozofları", s. 90.). 18. yüzyıldaki filozofların en çok üzerinde durduğu konulardan biri olan *bilginin kaynağına* dair tartışmalarda öncelikle

dağıtacağından, malumat için dipnota referans verip konuyu kendi mecarsında sürdürmeyi tercih etmek durumundayız.

Gençliğin dinamik ve meraklı yapısına dikkat çeken, gençliğin şahsiyetinin kültür ile biçimlendiğine işaret eden, keza şahsiyet ve değerler küresi ile gençliği bir arada ve birbiri ile ilişkili olarak ele alan; Türk Felsefe Derneği'nin bir yayını olan *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz –Şahsiyetin İnşası-* isimli eserin “Önsöz”ünde Türer'in -bu hususta- yaptığı değerlendirmeler, üzerinde durduğu detaylar ve sunduğu bilgiler, Ülken'in neden “kültür” ve “gençlik” hususiyetlerini bir arada değerlendirdiğini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Türer'in şu değerlendirmesi, maksadımızı daha net bir şekilde açık eder:

Gencin kendisini teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesi olan kültür esasen dil, din, tarih, bilim, felsefe, sanat vb. ortak objektif unsurlar bütünüdür. Bu kimlik seviyesi, hayatı ve çevreyi idrak noktasında köklü bir iddia taşır. Bu iddia toplumları birbirinden ayıran ayrılıklar ve mesafeyi; inanç ve yaşam biçimi itibarıyla farklı var olma biçimlerini yansıtır. Bu var olma

iki karşıt savunu göze çarpmaktadır: *A priori* bilginin doğuştan gelen bilgi, *a posteriori* bilginin ise sonradan deneyimle elde edilen bilgi olduğu yönündeki geleneksel ayırım varlığını sürdürmekte idi. Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi filozoflar *a priori* bilginin; Locke, Hume ve Berkeley gibi deneyciler ise *a posteriori* bilginin gerçek dünyadaki bilgilerimizin temeli olduğunu düşünüyordu. Kant'ın, iki farklı yaklaşım arasında dengeli bir pozisyon bulma amacıyla, mantık ve matematik gibi zihinsel süreçlerin *a priori*; ama dünyanın varlığı ve durumu ile ilgili olanları *a posteriori* olarak kabul etmeyi önermesi; *a priori* bilgi deneyim ile gelmiyorsa ona nasıl sahip olunduğu; bilginin temelinin ne olduğu yönünde epistemolojideki en önemli sorulardan birini daha açığa çıkarıyordu (Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Kaynağı Sorunu*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2011, s. 40). A. Goldman (d. 1938) ile yeniden çağdaş epistemolojinin gündeminde teknik olarak yerini alan testimonyal öğrenme (Alvin I. Goldman, *Knowledge In A Social World*, Oxford University Press, USA 1999, ss. 103-130.) yaklaşımının, pratikte Cumhuriyet dönemi düşünürlerimiz ve ahlâk alanı akademisyenlerimiz tarafından da benimsenmiş görünmektedir. O nedenle olacaktır ki, toplum öncelikli bir tutum sergilenmekte; eğitim, ahlâk, ekonomi ve siyaset gibi kurumların tamamı salt ve yalıtık bir birey ekseninde dönmez. Toplumun içinde ve toplumuyla birlikte olan birey(ler) hedef olarak ilerlemektedir. İmparatorlukların yıkılışıyla birlikte federe yapılar oluşturma önerileri gibi, ulus devlet politikaları da ön plana çıkmıştır. Var olmanın yolunu ulus olma bilincinde görenlerin gerekçeleri, bilinç ve aidiyet olduğu açıktır. “Ben varım” dediğim zaman bu var olmaktan ne murat edildiği sorulduğunda, fiziksel anatomik bir tezahürün kast edilmediği açıktır. Var olmak ile, tarihsel ve kültürel değerlerin korunarak yaşatılması kastedilmektedir. Bu bilinç ve aidiyet hissi hem bireyi hem bireyler topluluğunu (milleti) güçlü tutan en temel dinamiklerin başında gelmektedir. Hilmi Ziya Ülken, Sovyet Rusya'nın emperyal baskısına küçük Fin'in ancak kendi kültürlerine sahip çıkmakla karşı koyma başarısı ortaya koyduklarını örnek vererek (Ülken, *Hâkimiyet*, s. 149.); millilik veya ulus olma bilincinin gücüne dikkatleri çeker. Her zaman Rusya ve İsveç tarafından işgal edilme tehlikesi ile karşı karşıya bulunan Finlandiya, güçlü ve açgözlü komşularına karşı durabilmek için, kültür bakımından onlardan yüksek bir seviyede bulunmak zorundadır. Petrov'un da romanına konu ettiği hususiyet, romanın kahramanı Snelman'ın dilinden şöyle ortaya konulur: “Bizim küçük ulusumuz, ancak kendi büyük komşularından daha yüksek bir uygarlığa ulaştığı zaman bu tehlike atlatılmış olacaktır!” (Grigory Spiridonovich Petrov, *Beyaz Zambaklar Ülkesinde*, çev. Ahmet Çalışkanlar, Mavi Çatı Yayınları, İstanbul 2017, s. 34.). Nitekim Ülken, Finlandiya'nın *Kalevela* vb. değerlerine sahip çıkarak, teknik kuvvete sahip emperyal ülkelerin tahakkümüne karşı koyduklarını örnek verip, insanî kıymetler yaratan genç milletlerin bu tür emperyal tahakkümlere ancak terakkiye ve medeniyete kapılarını kapamayan kökleşme ve kültür hareketleriyle karşı koyabileceklerini ifade eder (Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 211.).

biçimi, belirli bir toplumsal dünyada yaşayan insanların ortak, bütünlüklü ve ayırt edici bir çizgiyi oluşturdıkları bir kültür dünyası oluşturur.⁵⁹²

Bir kültürün ortak, bütünlüklü ve ayırt edici vasıfları ve söz konusu kültürün yayıldığı ya da taşındığı temel çizgiler her daim bir kişilik ya da bir kimlik yapısında tezahür eder. Böylece bir kültür kişinin, herhangi birisi değil, tersine belirli bir kişi olarak hayatını sürdürdüğü ve değerlerini izhar ettiği düşünülür. Kültür alanlarını, belirli bir geçmiş, yaşanmışlıklar ve tasavvur edilen bir gelecek etrafında kümelenen insanların bir araya gelmeleri ile toplumun yapıp etmeleri sonucunda ortaya çıkan başarılar alanı olarak görmek gerekir. Deyim yerindeyse kültür alanı insan varoluşunun yansıtıldığı aynalar hükmündedir. Bu varoluş aynasında kişiliği ve kimliği diğerlerinden farklı kılan, 'ayrılıklar' ve diğerleri ile arasındaki 'mesafe' görünür.⁵⁹³ Tüerer'in son tümcede belirttiği 'ayrılıklar' ve 'mesafe', Ülken'in Finliler ve Japonlar üzerinden vermeye çalıştığı mesajı daha anlaşılır kılmaktadır. Zira Ülken'e göre, Finler, uzun yıllar ulusal kültürlerinin gelişmesi ve ilerlemesi için çalışmışlar ve bu gün Avrupa'nın pek çok ülkesinden daha yüksek bir kültür seviyesine ulaşmışlardır.⁵⁹⁴ Japonlar da kültürlerini koruyarak Asya'nın ve dünyanın en güçlü ülkeleri arasında yerini almıştır.⁵⁹⁵ Artık büyük ve küçük komşularının yanı başında hukuk, hürriyet ve iktidarı kaybetme tehlikesinden kurtulmuşlardır. Yeni Fin aydınlarının güzel bir örneği olarak rehberlik eden fikirleriyle ön plana çıkan romanın kahramanı Snelman'ın dilinden, aydınlanmaya dair ortaya atılan şu fikirler, adeta olayın Finlandiya'da değil de Cumhuriyet Türkiye'sinde geçtiği izlenimi uyandırmaktadır. Ve Snelman'ın önerdiği hususları, yukarıda isimleri zikredilmiş olan eğitimcilerimiz, mütefekkirlerimiz, ediplerimiz, akademisyen ve sanatkarlarımız her biri bir taraftan gerçekleştirmeye cehd etmiş gibi görünmektedir. Konunun bütünlüğü açısından, aydınlanma düşüncesi ve buna yapılan eleştirel yaklaşıma ilişkin biraz uzun

⁵⁹² Celal Tüerer, "Önsöz", *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz –Şahsiyetin İnşası-*, ed. Celal Tüerer, T.F.D. Yayınları, Ankara 2017, s. 9.

⁵⁹³ Tüerer, "Önsöz", *Küreselleşme Karşısında*, s. 9.

⁵⁹⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 149.

⁵⁹⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 230, 308.

sayılabilecek olan metni –fikirsel bütünlüğünü bozmamak için- olduğu gibi sunmakta yarar görüyorum:

Aydın olmak, moda uygun elbise ve şapka giymek, kolalı gömlek taşımak değildir. Aydın zümre, ulusun başı ve beyni sayılır. Ulus sizi iyi bir eğitim aldıktan sonra iyi bir aylık (maaş) alın, akşamları kahvehanelerde iskambil veya domino masasının başına geçip eğlenin diye okutmamıştır. Böyle yapanlar gerçek aydınlar değildir. Onlar, aydınların küflenmişleridir. Okumuşların hepsi, ulusal zekâyı açmaya, ulusal vicdanı uyandırmaya, ulusal iradeyi güçlendirmeye zorunludur. Köylülere, işçilere ve halkın alt tabakalarına, nasıl daha iyi yaşayabileceklerini gösterin. Hayatın değerini bilmesini ve onu korumasını öğretin. Bizim çorak vatanımızda da her köylü ve işçinin daha rahat, daha sağlam ve akla daha uygun bir hayat yaşayabileceğini anlatın. Halka, nasıl çalışmak gerektiğini öğretin. Ucuz ve sade olmakla birlikte, daha iyi evlerin nasıl inşa edilebileceğini gösterin. Kendilerinin ve çocuklarının sağlığının nasıl korunacağını anlatın. Mutlu bir ailenin nasıl kurulabileceğini, erkeğin kadına ve kadının erkeğe nasıl davranması gerektiğini ve çocukların nasıl eğitileceğini öğretin. Halkı, her işi zamanında yapmaya, disiplinli ve düzenli çalışmaya alıştırmın. Kendisinin ve başkalarının haklarına saygılı olmayı öğretin. Bütün bu işlerde halka bizzat kendiniz örnek olun! Kendi aranızda ve halkla görüşmelerinizde halkın eğitmeni olun! Bütün Suomi'yi (bulunulan şehir olarak anlayabiliriz) büyük bir aile olarak görün. Bütün vatana da o gözle bakın. Unutmayın ki, en yüksek kömürcü, katrancı ve hizmetçi dul kadına da dâhil, bütün Fin ulusunun (biz bunu Türk ulusu diye düşünebiliriz) bireyleri sizin kardeşlerinizdir. Bunları eğitmek ve kültür alanında bizden daha eski olan ulusların arasına sokmak sizin görevinizdir (Türk ulusunun kültürünün kadim yapısının nasıl bir zenginlik olduğu daha iyi muhakeme edilebilir). Unutmayın ki, halkın bilgisizliği, kabalığı, sarhoşluğu, hastalıkları, yoksulluğu, bunların hepsi sizin ayıbınız, sizin suçunuzdur.⁵⁹⁶

Snelman'ın birkaç genç öğretmen, avukat ve memurla birlikte halk kitleleri arasında kültürü yaymak amacıyla yaptığı bu etkili hitap, dönemin Türkiye'sindeki rejim değişikliğini müteakip cereyan eden hadiseleri ve ona karşı yapılmaya çalışılan bilinçlendirme çalışmalarını hatırlatır. Tespitler oldukça anlamlı ve yerindedir. Zira kültür, bireyi ve hatta devleti biçimlendirecek sağlam bir zemindir. O, fertlerin karşılıklı ve sürekli işleyen beşerî münasebetlerini belirleyen yazılı olmayan bir nizamdır. Kendine göre işleyen müeyyideleri bulunan bu kadim yapıyı muhafaza etmek, hâkimiyeti tesis etmenin en temel şartı ve en öncelikli unsurlarının başında gelir. Kültürü tabiat ile bir bütün olarak ele alan Ülken,⁵⁹⁷ kültür tabiat bütünlüğünü seslendirirken, tabiat ve

⁵⁹⁶ Petrov, *Beyaz Zambaklar Ülkesinde*, s. 34-35.

⁵⁹⁷ Kültür, doğal olmayan ve insan yapımı (yapay) bir oluşum olduğundan dolayı kültür-tabiat bütünlüğünden çok belki de karşıtlığı akla gelebilir. Ayrıca kültürün farklı kullanımlarının olduğu gerçeğinden hareketle, burada Ülken'in de kültürden kastının *organik bir sistem üzerinden benzetme* yapmak mı; ya da Rousseau gibi *doğal duruma dönmek* mi olduğu sorusu yöneltilebilir. Ülken'in kültüre ilişkin yaptığı tanımlamalar, kültürün muhtevası içinde değerlendirdiği hususiyetler düşünüldüğünde, Ülken'in, kültüre bu iki anlamın dışında bir başka perspektif kazandırdığını anlamaktayız. Ülken, kültürün inşa ve ihya edici bir aidiyet yapısının olduğunu deklare eder. *Anadolu Hayali* isimli yapıtında "örf"ü tanımlarken ortaya koyduğu yaklaşım tam anlamıyla onun düşüncesindeki "kültür"e karşılık gelmektedir. Yukarıda "örf" bağlamında değinilmiş olan hususiyete Ülken'in *Millet ve Tarih Şuuru* isimli eserinde bir kez daha ve mukayese ederek şöyle değinir: "Kültür, Almanlarda "medeniyet"le aynı manaya gelen bir kelimedir. Fransızcada bu kelimelerin ayrılışı oldukça itibaridir. *Kültür deyince biz, milletin içinde*

toplumun da bütünlüğünü savunur. Tabiatın dinamik yapısına ve işleyişine uygun bir kültür ve aynı dinamizme muvafık bir siyaset, Ülken'in integral dediği bütünlüğün ve uyumun şartını oluşturur. Dolayısıyla ideal ve bütünlüklü bir devlet yapısının inşası için gençliğin dinamizmine ümit beslenmesi iç tutarlılık açısından olumlu bir tavır ortaya koyar. Gençlerin yeniliklere açık, apolitik, cesur, güçlü ve meraklı bir ruhiyata sahip olmaları, onların optimist tutumlarının doğru bir rehberlik eşliğinde kullanılması durumunda insanlık dünyası için büyük kazanımlar sağlayacağını düşündürür. Gençlerin apolitik oldukları hakkındaki kanaatimizi Fromm'un tespitleri de destekler. Fromm'a göre de gençlerin çoğunluğu, herhangi bir dine ya da politik görüşe bağlı görünseler bile, gerçek bir doktrin veya ideolojinin savunucusu değillerdir.⁵⁹⁸ Fakat Fromm'un ileri sürdüğü "eski olanın fobisi"⁵⁹⁹ şeklindeki bir gençlik manzarası Anadolu ve Doğu toplumları için pek de geçerliliği kabul edilebilecek bir hususiyet olmasa gerektir. Batı toplumunu gözlemlemek üzerine tezahür etmiş olduğu anlaşılan değerlendirmenin yerine gençlerin her zaman yeni olanın güzel olacağı inancını taşımaları şeklindeki değerlendirme realiteye daha uygun olacaktır. Zira gençlerin tüm eskiye, geleneklere ve insanlığı bugüne getirmiş olan büyük düşünörlere karşı oldukları görüşü ya da mezkûr değerleri umursamamak fobisine tutulmuş oldukları görüşü, Ülken'in ümit dolu perspektifiyle uyuşmamaktadır. Çünkü Ülken gençlere şahsiyet kazandırmakla hâkimiyet teorisini ikbale hazırlamaktadır. Şahsiyet ise, "kişiyi o kişi yapan özellikler ve benimsenen değerler"⁶⁰⁰ olarak bir bütün halinde "kültür"e ve medeniyetin kurucu unsurlarına gönderme yapmaktadır. Medeniyetin kurucu unsurları ise; rasyonel düşünce,

bulunduğu, medeniyet şartlarına göre yarattığı bütün dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve âdetleri ve bunların mahsulleri toplamını anlıyoruz. Çiftçilikte kullanılan kültür kelimesi, ekilmemiş bir tarlayı ekip biçmek için hazırlamak manasına geldiği gibi; mecazi olarak buradan insan kafasını yetiştirmek ve bir cemiyetin şuurunu beslemek ve yetiştirmek demek olduğu için; millî kültür, milletin yaratıcı kuvvetlerini geliştirebilmek için yapılan hazırlıkların bütünü olacaktır." Kasıt organik bir sistem üzerinden benzetme olabilir mi. Ya da Rousseau gibi doğal duruma dönme mi?

⁵⁹⁸ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 102.

⁵⁹⁹ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 102.

⁶⁰⁰ Levent Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2016, s. 130.

dil, din, sanat, bilim, felsefe, hukuk, iktisat, eğitim, askerlik, şehircilik, ahlâk, çevre vb. hususiyetlerin mecmuudur.⁶⁰¹

Hilmi Ziya Ülken'in, geleceğin devletinin gençlerin devleti olacağı fakat bunun akademik bir devlet de olacağı görüşünü *testimonya*⁶⁰² bağlamında değerlendirdiğimizde, onun devlet-birey ya da toplum-fert dengesini niçin gözettiğini daha iyi anlıyoruz. Açık ki o, toplum ve bireyi karşılıklı etki ile inşa etmeyi tercih ediyordu. Hâkimiyet ya da bir başka ifadeyle kudret, bu beraberlikte ve karşılıklı tekâmülde (gelişmede) görülüyordu. Terakki (ilerleme) de ancak bu yöntem üzerinde yürütülebilirdi.⁶⁰³ Nitekim bir toplumsal sistemi değerlendirirken, o sistemin üyelerine nasıl bir "bir olmak" yaşantısı ve dayanışma önerisi getirdiğini; sosyo-ekonomik yapısının bunları gerçekleştirmeye imkân verip vermediğini iyice incelemek gerekir. Bu görüşü dile getiren Fromm ile Goldman'ın epistemik tutumu da sosyal ve bireysel zihnin inşasında geçerli bir formülün var olduğu veya olabileceği kanaatini kuvvetlendirmektedir.

Bir kontrol veya disiplin ile kendisine istikamet ve hedef belirlenmemiş bir genç neslin enerjisinin toplumsal kaosu körükleyecek bir patlamaya dönüşebilme potansiyeli ve ihtimali her zaman bulunmakla birlikte; bilahassa çağımızın kitle iletişim araçlarının furya halinde hayatımızın her alanında tahakkümünü kurduğu dijital platformlarda gençliğin olumlu ve doğru yönlendirilmesi son derece önemlidir. Çünkü Schmidt'in de ifade ettiği gibi; "şiddet içerikli dijital oyunlarda, karşısında vurulduğu zaman acı çeken insanı görmeyen çocuk *empati* kuramıyor ve şiddete karşı duyarsızlaşıyor."⁶⁰⁴ Dolayısıyla gençlere sadece bilgi aktarımı yapmak, teknik donatılar ve imkânlar seferber

⁶⁰¹ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, 133, 135.

⁶⁰² Kavram şu iki anlamda da kullanılmaktadır: 1-testimonia: a formal written statement about someone's character and abilities (tanıklık: birinin karakteri ve yetenekleri hakkında resmi bir yazılı açıklama), 2-testimony: a formal written statement, as made by a witness in a court of law (tanıklık: bir mahkemede bir tanık tarafından yapılan resmi yazılı açıklama. Bkz. *Active Study Dictionary Of English –New Edition-*, editorial director. Susan Maingay, Longman press, First published, Edinburg Gate, UK 1991, s. 695.

⁶⁰³ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 79-100, 127-vd.

⁶⁰⁴ Schmidt, *Ekran Çocukları*, s. 46.

etmek yetmeyecektir. Onlara ahlâk, değer, bilinç de kazandırılmak durumundadır.

Kant'ın ifadesiyle;

Gençlere aynı zamanda güler yüz ve güzel huy sahibi olması öğütlenmelidir. Çünkü gamsızlık gibi huylar vicdanî katılıktan öte gelir. Ona ağırbaşlı olması öğütlenmelidir. Çok az bir çabayla her kes kendisini toplumda kabul ettirecek seviyeye ulaşabilir.⁶⁰⁵

Benzeri bir tutumu Korlaelçi'de de müşahade edebiliriz. Korlaelçi de gençliğin veya gençlerin asimile ve manipüle edilerek geleceğe yön verme planlarına, özellikle de Anadolu gençliğinin şekillendirilmek istenmesine⁶⁰⁶ ve bu faaliyetin bir süre felsefe disiplini üzerinden yürütülmeye çalışıldığına dikkat çeker. Ona göre, felsefe disiplini üzerinden ve bilimsellik söylemleri ile pozitivizm, komünizm ve ateizmin Anadoluya genç nesillere kabul ettirilerek sokulmak istenmesi, bu gücün farkında bir siyaset ve ahlâk eğitiminin gerekliliğini ortaya koyuyor. Bu nedenle hâkimiyet teorisinin sadece siyasî-politik bir kugu olmadığı, esasen bir bakıma toplumsal ve ferdî hafızayı kurmak tasarısı olduğu da aynı bağlamda değerlendirilebilir.

Gençlik üzerinden hem şahsiyetin inşa edilmek istendiği, hem ferdî hafızanın değerlerle kurulmak istendiği açıktır. Geleceğe akan zamanın ve medeniyete yürüyen insanlık toplumunun, kendini fikir, kültür, siyaset ve iktisadî açılardan yenilemesi, kendisini revize etmesi; fakat tüm bu dinamiklere ve değişimlere karşılık bir sabitesinin olması önemli ve zorunlu görülmektedir. Dolayısıyla şahsiyet inşa ederken ferdî hafızayı kurmak, modernliğe değerlerle katılmak, modernliğin parçalayan yapısı karşısında ve modernliğin neden olduğu krizler karşısında Türk kültürünü ve Anadolu değerlerini ve bu bağlamda Anadoluçuluk akımının temel prensiplerini savunmak Ülken'in gayeleri arasında yer alır. Bu nedenle biz de tezahür eden yaklaşımları ve mezkûr hususiyetleri “mertebeler” konusu üzerinden Ülken'in *Hâkimiyet* tasavvuru ile ilişkilendirerek onun teorisi ile bütünlüklü bir şekilde irdelemeyi hedefliyoruz.

⁶⁰⁵ Kant, *Eğitim Üzerine*, s. 78.

⁶⁰⁶ Bkz. Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 13.

2.XIII. Şahsiyetin İnşası

Şahsiyet kavramı, insanda somutlaşan hususu, varoluş karşısında kendine has tavrı; duyuş, düşünüş ve davranışta kendisi olarak tezahür edişi beyan eder. Kavramın batı dillerindeki karşılığı olan “person” kelimesi de “maske arkasından tınlayan ses” anlamında bu gerçeği destekler. İster insanda somutlaşan isterse maske arkasından tınlayan ses olsun, tezahür eden Aristoteles’in de işaret ettiği gibi ruhsallıktır.⁶⁰⁷ Ruhsallık en basit anlamda kendisini bilinç yoluyla ilişkilerde ortaya koyuş, yani *ben/lik* oluşturur. O halde benlik ister siyasi isterse dünya görüşü olsun gerek fikirlerle gerekse tarih içinde belli bir zaman ve mekân içinde *belli biri olma deneyimine* şeklini veren bir kuramla tanımlanabilir.⁶⁰⁸ Bu kuram, son derece resmi ve epeyce soyut kavramlar ile en canlı, en yoğun duyguların bulunduğu bir ekseninde her zaman kendisinin dışında bir fikre, bir ilkeye ya da toplum gibi bir bağa işaret eder. Nitekim bu bağ, etimolojik olarak tâbi olmak, altında yer almak (*subject to*) anlamında benliğin soyutlanmış ayrı bir varlık değil; bir taraftan canlı yaşantının diğer taraftan da fark edilebilir anlamın merkezi olarak genel hakikatler ile müşterek ilkelerin kesişiminde işlev gösteren bir tezahürdür. Bu tezahürü belirleyen hakikat ve ilkelerin doğası, biz bireylerin onları mı yoksa onların mı bizi belirlediği sorunuyla benlik kuramlarına dair tartışmaların odağını oluşturur. Nitekim günümüzde benliğe dair kuram ve tartışmalar ona bir yandan sınırsız bir özgürlük sağlarken diğer yandan tarihte olmadığı kadar özgüvensiz, hassas ve kırılğan olma hissini vermektedir. Nitekim Mansfield, günümüzde benliğin kendisine yapılan bu ısrarlı vurgudan dolayı onun muzaffer olmadığını; aksine risk altında olduğunu iddia eder. Zira ona göre insan deneyiminin benlikte üstün duruma gelmesiyle şiddetlenen kaos ve dahili parçalanmışlık hissi, bir taraftan kendilik kazanımı kaynatırken, diğer taraftan bizleri

⁶⁰⁷ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, D. Ross and L. Brown, Oxford Press, 2009, s. 9;11-13;15.

⁶⁰⁸ Nick Mansfield, *Öznellik: Fried'dan Haraway'e Benlik Kuramları*, çev. Elif Okan Gezmiş, Babil Kitap, İstanbul, 2021, s. 10.

rahatsız edip huzurumuzu kaçıran gizem, korku, haz ve eğlence gibi hususları besleyerek yaşanan krizi derinleştirir.⁶⁰⁹

Genel olarak ‘benlik’ sözcüğü ilk ve öncelikli olarak dilbilgisindeki *başlatıcı ve sürdürücü ilkeye*; ikinci olarak *siyasi-yasal* özneye; üçüncü olarak *felsefi* özneye ve nihayetinde dil, siyaset felsefe bağlamındaki tahlillerimizin dışında, son derece zengin ama bir o kadar tutarsız deneyimlerle yüklü *insanî* özneye işaret eder.⁶¹⁰ Benliğin söz konusu kullanımları arasında bırakalım bir sınır çizmeyi, kültür alanında bu tür farklı özne anlayışlarının birbirlerinin içine nasıl geçtiğini ya da birbirlerini nasıl karmaşıktırdıklarını anlamak bile oldukça zordur. Bu yüzden benliğin nihai bir şekilde açıklanması hiç kolay değildir; zira onun rasyonel ve kişisel olmayan bir noktadan mı yoksa spiritüel ve kişisel bir noktadan mı düşünüleceğini savunanlar arasında tartışma hala devam eder. Ama bu tartışmalara rağmen günümüzde benliğin bir inşa olduğu; onun biricik, özgür ve özerk bir bireyselliğe sahip olarak dünyayla kendiliğinden gerçekleşen karşılaşmamızın bir ürünü olarak geliştiği kabul edilir.⁶¹¹ Nitekim Ülken’in *Hâkimiyet*’te gösterdiği hususiyetlerden biri de şahsiyetin veya benliğin inşa edilmesidir. Şahsiyeti veya benliği inşa etmek, aynı zamanda bireysel hafızayı da kurmaktır. Ferdî hafızanın kurulması ise hâle ait deneyimlemeler ile tarihsel tecrübenin verdiği bilgiler ışığında hareket etmeyi gerektirir. Fikrî inşanın oluşumu ve kuvvetlenmesi de yine aynı yolla gerçekleşir.

İnsanlığın gelip geçici değil kalıcı ilişki ve çabalara önem vermesinin lüzumu, toplumsal ve zihinsel inşaya girişmesini zorunlu hale getirmektedir. Tarih ve kültür dediğimiz olgu, bu sürecin önemli iki sacayağı olarak karşımıza çıkar. Bir ucu tarihin derinliklerinde kök salan birikimin günümüze uzanan öteki ucu şuur ve inşa olarak karşılık bulur. *Millet ve Tarih Şuuru* isimli yapıtında, varlığımızın yaşanmakta olan hali

⁶⁰⁹ Nick Mansfield, *Öznellik: Fried’dan Haraway’e Benlik Kuramları*, s. 16.

⁶¹⁰ Nick Mansfield, *Öznellik: Fried’dan Haraway’e Benlik Kuramları*, s. 18-19.

⁶¹¹ Nick Mansfield, *Öznellik: Fried’dan Haraway’e Benlik Kuramları*, s. 29.

vasıtasıyla bir *kıymet inşasının* veya bir başka ifadeyle, bir *değer*⁶¹² *inşasının* parçası olduğumuzu hatırlatan Ülken, tarih şuuruyla taçlanmayacak birikimin sadece bir malzeme toplayıcılığı olduğunu ve esas gaye olmaktan uzak olduğunu, “malzeme toplamanın sonunun gelmeyeceği”⁶¹³ sözüyle ortaya koyar.

Ülken, söz konusu tarih şuuru bağlamında, her uygarlığın bir değer sisteminin olduğunu; insanı hayvandan, nebattan ve maddeden ayıran, hatta onlara üstün kılan kuvvetlerin bu değerler düzeninin temelini teşkil ettiğini ifade eder. O, insanın inanan, düşünen ve etki eden varlık olduğu için bütün uygarlıkların temelinde bir inanış, düşünce ve hareket sisteminin var olduğunu belirtir. Ülken, deneyimleme olanağının sınırlılığına bağlı olarak insan aklının da mahdud bir görüye sahip olduğunu belirtir. Bu nedenle de o, insan aklının ancak inanış kuvvetiyle aydınlığa kavuşabileceğini ileri sürer. Böylece bu hususiyetin, ahlâkî değerlerin oluşumuna ve ferdî şuurun oluşmasına da etkisinin olduğunu ileri sürer. Ülken inanışın zekâ ve aklı, onlarında duyuları harekete geçirdiğini, bu nedenle insanın doğaya ve başka insanlara etki ettiğini düşünür. Nitekim ona göre, “manevî kuvvetler maddî değerleri yaratır.”⁶¹⁴

Ülken, yaşanan dönemin toplumsal sorunlarının ve gerçekliklerinin, ferdî hafızayı kurmada nasıl bir rol üstlendiği sorusuna, yine yukarıda geçen görüşünün devamında cevap verir. Değerler düzeninin bütün uygarlıklarda –hatta en iptidaîlerde bile bulunduğunu ileri süren Ülken; söz konusu değerlerin başında ise tabiat-kültür bütünlüğü ve tabiat-insan bütünlüğü geldiğini belirtir. Ülken, Yeni Çağ’ın en bariz vasfı olan ‘akıl ile vicdan arasındaki çatışma’nın da ancak değer ve maneviyat ile çözülebileceğini iddia

⁶¹² Ülken’in *ahlâk* yerine *değeri* kullandığını iddia etmek ve bu bağlamda çok düzenli bir işleyiş ortaya koyduğunu söylemek güç. O, bazen *değer*, bazen de *kıymetler* kavramını kullanır. Kimi zaman da bunların farklı şeyleri ifade ettiğini, mezkûr kavramları bir arada veya aynı metin içinde kullanmasıyla da ima eder. Bu nedenle biz onun, *değer* ve *kıymet* kavramlarını aynı anlamda kullandığını; fakat *ahlâk*’ı müstakil bir anlamda kullandığına kaniyiz; ancak ahlâkın da bir değer ifade ettiğini düşündüğü sonucuna varmaktayız. “Her ahlâk bir değerdir, ama her değer bir ahlâk değildir” gibi bir mantıkla hareket edildiğini düşünüyoruz.

⁶¹³ Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 61; ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 242.

⁶¹⁴ Ülken, *İnsanî Vatansızlık*, s. 313-314.

eder. Ona göre bir büyük buhranın tam eşiğinde olan modern uygarlıklar, ya kendini yıkmak ve skolastik fideizmden çok daha feci bir nihilizmin içinde intihar etmek ya da tecrübî akılla inanç arasındaki uçurumu kaldırmak ve manevî değerlere itibarlarını kazandırmak yollarından birini tercih etmekle karşı karşıyadır. Sanat, ahlâk, felsefe, hukuk, dil, iktisat vb. bütün değerlerin dinin hükmü altına girmeksizin ve kendi alanlarında bağımsız olarak duyuları aşan manevî varlığa dayanmak zorunda olduklarını ileri süren filozof; uygarlığımızda maddî değerlerin manevî değerlerle düşman veya çatışık olmadığını belirtir.⁶¹⁵ Ferdî hafızanın kurulmasından kastımız, şahsiyet inşa etmenin kadîm birikimlerden ve kültürel değerlerden yalıtık olamayacağını ifade etmektir. Ülken'in, uygarlığımızda manevî değerlerle maddî değerlerin çatışma seyretmediğini belirtmesi, Batı uygarlıkları ile bir mukayese yapma imkânı da sunar. Burada, kendi koşullarının ve değerlerinin bilincinde olmanın önemine dikkat çekilir. Ülken bu hususu şöyle ifade eder:

Uygarlığımız bedenden korkan ruh, dünyadan kaçan (ve dünyayı yok eden) nefis, maddeden ürken mana yerine; bedeni idare eden akı, dünyayı fetheden ruhu, maddeye hâkim olan mânayı koymuştur. Uygarlığımız 19. yüzyılda geçirdiği inkâr ve anarşi buhranından sonra, bütün değerleri bir düzen haline koymuş, bilmenin bağımsızlığını bozmaksızın inanmayı ona temel yapmıştır.⁶¹⁶

Açıktır ki dönemin toplumsal koşullarını bilmeden, düşüncenin oluşum sürecini izleyemeyiz. *Hâkimiyet* ekseninde bir siyaset ve ahlâk tasavvurunu ve buna bağlı olarak da Ülken'in düşüncelerini anlayabilmemiz için, altı asırlık bir Cihan İmparatorluğu'ndan Genç Cumhuriyet'e doğru Türk siyasetinde cereyan eden hadiselerin izdüşümlerini de takip etmemiz, incelememiz gerekecektir. Yani bir başka ifadeyle tarihsel olgu ve olaylar, kültürel ve ahlâkî değerler, ekonomik ve siyasî yapılar ve tüm diğer dinamik unsurlar, ferdî ve millî hafızanın inşasında birlikte değerlendirilmek durumundadır. Mustafa Kemal Atatürk'ün (1881-1932) *Nutuk*'unda dile getirdiği, Osmanlı dönemi teşkilatları ile Yeni Cumhuriyet'in teşkilat yapılarının farklılık ve zamana göre değişiklik yaşaması gerektiği

⁶¹⁵ Ülken, *İnsani Vatandaşlık*, s. 316-317.

⁶¹⁶ Ülken, *İnsani Vatandaşlık*, s. 317.

yönündeki teklifinin devamında serd ettiği şu ifadeler, yukarıda sözü edilen hususiyetlere (dinamiz, aidiyet, şahsiyet ve değer hususiyetleri) örnek olarak zikredilebilir. Şöyle der Atatürk:

Efendiler, bilirsiniz ki, hayat demek, mücadele, müsademe demektir. Hayatta muvaffakiyet, mutlaka mücadelede muvaffakiyetle mümkündür. Bu da, mânen ve maddeten kuvvete, kudrete istinadeder bir keyfiyettir. Bir de; insanların meşgul olduğu bütün mesail, mâruz kaldığı bilcümle mehalik, istihsal ettiği muvaffakiyetler, mâşerî, umumi bir mücadelenin dalgaları içinden tevellüt edegelmiştir.⁶¹⁷

Metinden de anlaşılacağı üzere, içinden gelinen süreci unutmamak ve bulunan değer (Kültür vb.) bir parçası olduğunu hatırd tutarak eylemek, olayı ve olguyu anlamının temel referansları olmak durumundadır. Nitekim Ülken, değer ve ahlâk meselelerini ele alırken şahsiyetin inşasını ve aidiyet bilincini bu sürecin önemli bir parçası olarak takdim eder. İnsanın kişiliğini ilk neden değil, değer dizisinin iki ucundan biri⁶¹⁸ olarak değerlendirir. Bu yaklaşımıyla o, kişiliğin ve hafızanın kurulmasında etkili olan hususiyetleri bir bütün olarak ele alır. Bu hususiyetlerden en merkezî rolü ahlâk ve ona bağlı olarak siyaset oluşturur. Ancak insanın kişiliğini biçimlendiren dizinin iki ucu ne sadece ahlâk ve siyasettir ne de sadece fizik ve metafiziktir. Tarihin seyri içinde tezahür eden kültür, değer, ekonomi, politika, inanç, bilgi ve içinde eylemlerin gerçekleştiği fiziki ve sosyal coğrafya, tüm bunlar, insanın hafızasını ve dolayısıyla da kişiliğini biçimlendiren unsurlardır.

İnsanî kişiliğin kuruluşunda esaslı devrimlerden biri olarak “perspektifli ve iç-düşünceli” zamanın insanın hafızasına girebilmesini gören Ülken, Bergson’un iddiasının aksine, düşüncenin şimdiki zamanı idare ettiği görüşünde durmaz, şimdiki bir sürecin belli bir noktası olarak görür, onun öncesi ve sonrasını da bir bütün olarak değerlendirmek gerektiğini ortaya koyar. Buna göre belki de *şimdiki* idare eden *önce*’dir dense daha uygun olacaktır. Zira önce denilen mefhum, yani tarihi tecrübeler, hafızanın epistemik

⁶¹⁷ Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk, -1920-1927-*, C. 2., 9. Basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s. 434.

⁶¹⁸ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 2016, s. 320.

temellerini oluşturmaktadır. Buna göre inşa, daha en başından, olanı muhafaza etmenin (kısmen ya da tamamen) bir adı olarak anlaşılmalıdır. Din, dil, gelenek ve görenekler, kültür ve yaşam tarzı, ekonomik usuller ve politika gibi unsurların tamamı bir bütün olarak, korunması gereken değerler manzumesini ifade eder.

Söz konusu manzumeler siyaset-ahlâk ilişkisi bağlamında da önemli ve temel bir zemin oluşturur. Zira bunlar ferdin şahsiyetini, ferler de devletin şahsiyetini oluşturur. Nitekim Topçu, “ahlâk mesuliyetin iradesidir. Ferdin ahlâkını teşkil eden mesuliyet iradesi, devletteki hâkimiyette barınınca, bunda devletin ahlâkı doğuyor”⁶¹⁹ demektedir. Topçu ayrıca burada ilginç bir benzetmede bulunarak, ahlâk-siyaset münasebetine göndermede bulunur. O, Mesih’in insanların günahlarını satın aldığı yaklaşımı üzerinden, büyük devlet insanının da (dolayısıyla devletin de) milletin haklarını kurtardığını, koruduğunu; bu mesuliyetin gereği olan ahlâk olmadığı takdirde, sistemin adı ne olarak değişirse değişsin devletin aslında yerinde saymış olacağını yani ahlâkî ödevini yerine getirmemiş sayılacağını ifade eder.

Ahlâk nizamını hakkın kuvveti ölçüsüne göre belirleyen Topçu’nun, milletin haklarının müdafii bir siyasi yapı olarak demokrasiyi en iyi yönetim tarzı olarak gördüğü gibi; Ülken de demokratik yöntemlerin diğer yöntemlere göre insaniyete daha yakın olduğu görüşünü benimser. Ülken, demokrasi de dahil olmak üzere, tam ve mükemmel bir yönetim biçimini mümkün görmemekle birlikte, insaniyet düşüncesine en uygun zemini, mevcut şartlar içinde, demokrasinin sunduğunu düşünür. Zira bu düşünceye göre demokrasiler, çoğulcu katılımcılığı tesis ettirici olduğundan, her ferdin ve her milletin her açıdan kendini ifade hakkının tanınması; dünya insanlarını daha fazla kaynaştıracak ve öz bilinci daha fazla kuvvetlendirecektir. Bu durum hem bağınazlığı, düşmanlığı, bencilliği; hem de şahsiyet kaybını, silik kişiliği, kısaca yabancılaşmayı ortadan

⁶¹⁹ Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, s. 22.

kaldıracaktır. Bu yaklaşım, var olmanın öteki ile olan münasebeti ölçüsünde gerçekleşebileceği görüşü üzerinde temellenmektedir. Çünkü insan, ayırıcı vasıflarını⁶²⁰ ancak çoklu münasebetler çerçevesinde fark edip geliştirebilir. Tarih veya tarihçi de fertlerden başlamakla birlikte, derhal kolektif hadiselerle geçer. Çünkü vakalar kolektiftir.⁶²¹ Yani vakalar, yalıtık birey(ler)e göre değil, topluma göre karşılık bulmaktadır. Özellikler, yani benzerlikler, farklılıklar ve ortak noktalar ancak böyle bir ortamda kıyas edilme ve gerçekleşme imkânı bulur. İnsanın ve toplumun ayırıcı vasıfları, bir başka ifadeyle öz nitelikleri, karşılaşmalar ortamında ortaya çıkabilirler. Söz gelimi, başkalarına göre daha üstün ve daha devamlı olan bir temayül kendinden aşağı ve devamsız olan temayüller karşısında kişiliği şekillendirir, ayrıca ideal bir tercih yapmaya onu kabiliyetli kılar ve böylelikle ona ahlâkî hürriyeti verir.⁶²² Hayvan gibi insan da refleksif hareket etme özelliğine sahiptir. Sadece hayvanda bu tepki kısa sürüp bir devamlılık sağlamaz iken insan zihinsel yapısı dolayısıyla tepkilerini anlam zeminine ya da değer zeminine oturarak daha sürdürülebilir bir hüviyet sergiler. Etki-tepki meselesi salt psikolojinin mahdut sınırları içinde değerlendirilemez. Cemiyet-fert veya cemiyetler-fertler arası münasebetlerde ortaya çıkan kişilik ve öz yapı belirleniminde de geçerli bir durumdur. İhvan-ı Safa'nın, kişiliğin biçimlenmesinde etkili olan dört unsurdan birinin özellikle sosyal çevre olduğuna sistemlerinde yer vermeleri, konuya bu boyutuyla da katkı sunmaktadır.

Açıkçası ferdî hafızamızı kurarken, hâle ait olan deneyimlerimizden hareket etmekle beraber onları yaşanmış hallerimizin izleriyle de (tarihsel birikim ve tecrübeler, işleyen sosyal gerçekler) perçinliyor ve bu izler üzerinden kuruyoruz.⁶²³ Çünkü eylemin temeli olan süje-obje ikiliğinde diyade'de birbirinin zıddı ve tamamlayıcısı olan süje ve

⁶²⁰ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 2014, s. 241.

⁶²¹ Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 233.

⁶²² Ülken, *Ahlâk*, s. 235-236.

⁶²³ Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 59.

objenin aynı zamanda kavranamayacak bir halde bulunması, objenin olduğu kadar süjenin de meydana çıkarılmasını gerektirir. Her eylemde bu diyadoloji yani zıtların tamamlayıcılığı ilkesi objeyi meydana çıkardıkça gayeler, normlar ve değer mantığı kurulur; her değer eylemi de süjeyi meydana çıkardıkça ve aktüelleşip şimdiki hayalleri eski izlenimlerde tamamladıkça, inşa edilmiş kişilik meydana gelmektedir.⁶²⁴ Söz konusu diyadelere en çok da oyunlarda karşılaşıldığı için, *Homo Ludens*'in taklit, telkin, sempati gibi üç olayı birlikte işleyebildiği ve bu zıtların birliği içinde bir şahsiyet ve hatta bir ontoloji kurabildiği düşünülmektedir. Nitekim bazı psikologların yaptıkları tahlillere göre kişilik, önceden kurulmuş ve hazır bir organik veya ruhî yapı olmayıp, bilgi ve değer sürecinin eseridir. Bunun için her kişi ve her kişisel kuruluş süjeleşen bir bilgi olduğu kadar, süjeleşen ve içe katlanan bir değerdir; yani değerın süjeleşmesidir. Buna göre, 'hafızayı, hayal gücünü, zamanı kuruyoruz' demek 'onları değerlendirmenin yüksek derecede devrimleri olarak meydana çıkarıyoruz' demektir. Bu nedenle kişiliğin bütün manzaralarını empirik psikoloji verilerine indirmek mümkün değildir. Ruhun kuruluşu gibi zihin kuruluşu da esasen bir değer kuruluşu olduğundan, empirik psikolojinin yalnız tabii bir olay gibi testlerle ölçülmesi, teknik olarak bir veri sunsa da, doğru bir tespit yapmaktan uzaktır.

Kişisel kuruluşun gelişimini görebilmek için onun duygu ve irade manzaralarına da dokunmak gerekir.⁶²⁵ Kişilik veya şahsiyet konusunun *Hâkimiyet*'te ele alınışına bakıldığında, bu kavramla "benlik" meselesinin de kastedildiği anlaşılmaktadır. Benlik veya kişilik ya da şahsiyet kavramları, bir bireyi o yapan değerlerin ve unsurların bütününe raci bir anlam içermektedir. Kültürden inanca, düşünceden antropolojiye, psikolojiden sosyolojiye, eğitimden evrene hemen hemen bütün hususiyetlerin mezkûr inşada (benlik oluşumu) etkili oldukları kabul edilmektedir. Ülken tüm bu gerçeklere

⁶²⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 316.

⁶²⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 2016, s. 320.

ayrıca ve özel olarak bir de millilik bilincini ekler. Bu bağlamda Ülken, modernlikle birlikte gelen sorunlardan birinin de şahsiyet parçalanması ve bozulması olduğunu söyleyerek bu duruma karşı bir mukavemetin gerekliliğini seslendirir.⁶²⁶ Bu nedenle Ülken'in "benlik" ya da şahsiyet kavramlarının tek boyutlu bir görünümünün olmadığını ifade etmek gerekir. Zira o, insanı integral bir varlık olarak kültür-tabiat bütünlüğü içinde değerlendirirken, insanın bir taraftan hem ruhsal ve psişik yönüne, hem tarihsel süreçlerin insanın benlik ve şuuru üzerindeki tesirlerine, hem de insanın akılsal yapısına ve etkilerine değinir. Bir diğer tarafta ise o, hem benliğinin metafiziksel yapısına, hem kültürün insan üzerindeki etkilerine değinir hem de benliği inşaî açıdan ele alır. Ülken'in düşüncesinde "benlik" bir şahsiyet ve aidiyet (kimlik) ifade ettiğinden,⁶²⁷ benliğe dair yaklaşımlarını ortaya koyarken, modernliğin parçalayıcı olumsuz etkilerine de dikkat çeker ve bu hususta çözümler de sunar.⁶²⁸ Bunlarla birlikte o, modernliğin bir hafıza kaybına neden olduğu şeklinde bir kaygıyı seslendirmez. Fakat olumsuz etkenlere karşı şuurun inşasının gerekliliğini ima eder. Şahsiyetin oluşumunu da hümanizma anlayışıyla ilişkilendiren Ülken, şahsiyeti "insanlığa temel kuran"⁶²⁹ olarak tanımlar ve şahsiyetlerin birleşmesinin de bizi insanlığa götüreceğini ileri sürer.⁶³⁰ Bu da Ülken'in nasıl bir "benlik" ve hümanizma tasavvur ettiğini açıklamaktadır.

2.XIV. Ülken'in Siyaset Felsefesinde Anadolu ve Anadoluçuluk

Ülken'in tasavvurunda "Anadolu" ve "Anadoluculuk" nasıl tanımlanmaktadır? Anadoluçuluğun siyaset ve politika ile ilişkisi nedir? Anadoluçuluğun kültür ve inanç ile ilişkisi bulunur mu? Ülken'in politik bir tasavvuru olan *Hâkimiyet*'in Anadolu ve Anadoluçuluk ile bir bağı var mıdır? vb. birçok sorunun bu başlık altında cevabının aranması hedeflenmektedir. Bu çerçevede şunu belirterek konuya giriş yapmak gerekir.

⁶²⁶ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 230-231.

⁶²⁷ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 114.

⁶²⁸ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 231.

⁶²⁹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 114.

⁶³⁰ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 114.

Ülken, 1071 Malazgirt zaferiyle Anadolu'nun kapılarının Türklere açılmasıyla birlikte, Türk kavminin İslâmlaşarak bir millet halini kazandığını ve esasen onlar için millet olarak varoluşun da buradan başladığını ileri sürer.⁶³¹ Bu nedenle Anadolu, Ülken'in düşüncesinde tam anlamıyla bir değerler manzumesini, aidiyeti ve şahsiyeti ifade etmektedir. Ülken henüz Mülkiye öğrencisi olduğu 1918-1919 yıllarında, Türk kültürünün kaynağının Anadolu olduğu fikrini ileri sürmüştü, bu düşüncesini yaymak için de Anadolu ismiyle on iki sayı süren elyazması bir dergi çıkartmıştır. Dergide şunu ileri sürmüştür: "Anadolu, doğacak olan kültürün kaynağı ve hedefidir."⁶³² Bu görüş, Ülken'in *Hâkimiyet* isimli eseriyle ortaya koymaya çalıştığı siyaset ve politik görüşünün de kaynağını oluşturmaktadır. İfade aynı zamanda Ülken'in bir taraftan kültür milliyetçiliği düşüncesini ifade ederken, diğer taraftan da düşünürün milletler konfederasyonundan teşekkül edeceğini söylediği dünya devleti idealini seslendirir. Bu husus, Ülken'in siyaset, politika, kültür, ahlâk ve değer görüşlerinin temelinde Anadolu düşüncesi ve hayalinin olduğunu, bütün fikriyatın bu temel üzerine kurgulandığını göstermektedir. Ülken'in tasavvurundaki Anadolu'ya salt bir nesne veya mekân olarak bakılmadığı, benlik şuurunun inşa olduğu merkez olarak baktığı, bir bakıma Ülken'in Anadolu'yu özneleştirdiği de anlaşılmaktadır. Ülken'in gerek politik, gerek felsefi ve gerekse de edebî metinlerinde Anadolu'ya dair zengin bir duygu ve düşünce paylaşımı yaptığı düşünüldüğünde, *Hâkimiyet* teorisinin bu değerlendirmeden yalıtık olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Anadolu'yu ve Anadoluçuluk fikrini Türk modernleşmesinin yaklaşık iki asırlık serencamının bir bakıma kavramlarla tecessüm etmiş hali olarak da zikretmek mümkündür. Anadolu, Ülken'in yukarıda geçen özdeyişinden de anlaşılacağı üzere, hem tarih hem de bir kimlik ve hafızayı temsil eder.

⁶³¹ Türklerin İslâmlaşarak bir millet olmaya başladıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, haz. Gülseren Ülken, "Önsöz" içinde, 3. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, ss. 64-72, 91-108.

⁶³² Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, "Önsöz" içinde, s. 9.

Ülken'in yukarıdaki özdeyişi,⁶³³ onun Remzi Oğuz Arık (1900-1954) gibi, insanla toplum arasında benzerlik gördüğünü gösterir. Bu görüşe göre insan için hafıza ne ise toplum için de tarih odur.⁶³⁴ Arık, bir toprak parçasının vatana dönüşebilmesini menfaat şartlarından bağımsız bir adanmışlıkla izah eder. Madde olarak üzerindeki menfaat temin etmediği zaman bile yolunda can verebileceklerin varlığı şartına bağlı olarak vatan oluşur.⁶³⁵ Bir kıymetler sisteminden tereküp etmiş olarak tecessüm ettiği düşünülen vatan, en başta şartsız bir bağlılığı gerektirir. Ülken'in de fikriyatı bu yöndedir. Ülken şöyle der:

Üzerinde yaşadığımız toprak madenleri ve kaynakları, onun üzerinde kurduğumuz köyler ve şehirler, orada yaşayan halk, bu halkın istihsal ettiği şeyler, inançları, kanaatları, âdetleri, kanunları, fikir ve sanat sahasında yarattığı bütün eserler bizim, millet olarak kıymetler sahamızı teşkil eder.⁶³⁶

Ülken, her milletin ayrı bir kaderinin, kendine mahsus ayrı bir bünyesinin ve geleceğe çevrilmiş ayrı bir perspektifinin olduğunu belirterek, söz konusu kıymetlere bağlı olarak her milletin kıymetlere kendine göre şekil verdiğini de belirtir. Anadolu'nun da mezkûr kıymetlerin mecmuu olarak görüldüğü açıktır. O nedenle Arık'ın, Fındıkoğlu'nun, Topçu'nun ve Ülken'in düşüncelerinin merkezinde vatan olarak Anadolu'nun bulunduğu açıktır. Hatta bütün dünya Türklerinin -belki insanlığın da- kurtuluşu için Anadolu'nun bağımsız ve kuvvetli kalmasının şart⁶³⁷ olduğu düşünülmektedir. İslâmcılık, Osmanlıcılık ya da Turancılık ülküsüne sahip olanların anavatan realitesini yeterince kavrayamadıkları gerekçesiyle eleştirilmeleri de aynı nedenlere dayanmaktadır. “Neden Anadolu?” diye sorulacak olursa, cevabını Levent Bayraktar'dan iktibasla Fahrettin Kırzioğlu'nun şu satırlarında görmek mümkündür. Kırzioğlu'na göre Anadolu, bize, asırların getirdiği iptidai medeniyet enkazını, canlı bir surette gösterir. Anadoluyu bilmek, tarihi olduğu kadar, daha ziyade, yaşayan ve

⁶³³ “Anadolu, doğacak olan kültürün kaynağı ve hedefidir.” sözü için bkz. Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, “Önsöz” içinde, s. 9.

⁶³⁴ Bayraktar, *Cumhuriyet döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 123.

⁶³⁵ Bkz. Bayraktar, *Cumhuriyet döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 123.

⁶³⁶ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 115.

⁶³⁷ Bkz. Ülken, “Anadolu'nun Hakikî Merkezi”, *Anadolu Hayali*, s. 175-294; ayrıca Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 123.

düzeltilmesi dilenen hâli dile getirir.⁶³⁸ Kültür Anadoluçuluğu ve buna bağlı olarak da kültür milliyetçiliğini savunanlar arasında Kırzioğlu'nun da zikredilmesi bu vesileyle gerekmektedir. Ancak, Anadolu üzerinde beslenen teemmül ve fikriyatların farklılıklar gösterdiğini söylemek gerekir. Söz gelimi Gökalp'in Anadolu'ya ve Milliyetçiliğe yüklediği anlam, Nüzhet Sabit'in (1883-1919), Ülken'in ve yukarıda isimleri zikrolunan mütefekkirlerimizin yaklaşımıyla bağdaşmamaktadır. Nüzhet Sabit ile Gökalp'in görüşlerini Ülken'in tavrı bağlamında kıyas ederek örnekleyebiliriz.

Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde, Ziya Gökalp'in 3 Haziran 1917 tarihli *İçtimaiyat Mecmuası*'nda yayınlanmış olan "Millet Nedir?" isimli makalesi üzerinden düşünürün "millet" ve "milliyetçilik" görüşünü verirken, satır arasında önemli bir ayrıntı bilgiyi de verir. O da Gökalp'in bir kavmin millet olmasını, ortak dinlerden (İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik gibi ümmet dinler) mutlak surette çıkılması şartına bağlaması hususudur. Bu yaklaşım, Türklerin ancak 1071 Malazgirt fethiyle Anadolu'da İslâmlaştıklarını ve böylece bir millet olabildiklerini ifade eden Ülken'in görüşüyle çatışmaktadır.⁶³⁹ Millet, kavim, ırk, ümmet vb. kavramların tanım ve farklılıklarını ortaya koyarak başlanan yazıda, Gökalp millet olmayı dinden uzaklaşmak fikrinde görürken, görüşünü de Avrupadaki reform hareketlerini ve bu hareketler neticesinde dinden uzaklaşmaları örnek vererek desteklemeye çalışır. Gökalp, "Kişiliğini uzun bir süre kaybettikten sonra yeniden kurmaya çalışan kavimdir"⁶⁴⁰ diye tanımladığı *millet* ile ilgili uzun bir sınıflama yaparak düşüncesini örer. Gökalp'in kişiliğini kaybetmekten kastının ne olduğu, yeniden bunun inşa edilmesinden neyin murat edildiği mesleleri açık olmamakla birlikte, onun ya Turancı ya da Avrupaî diye tanımlanabilecek bir vaziyeti kastettiğini genel yaklaşımından çıkarmak mümkündür. Burada İslâm, Anadolu, ümmet

⁶³⁸ Bayraktar, *Cumhuriyet döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 122.

⁶³⁹ "Türkiye tarihi Malazgirt Zaferiyle başlar" tezini ilk defa ortaya atan kişinin Hilmi Ziya Ülken olduğu iddia edilmektedir. Söz konusu iddia Mehmet Kaplan tarafından ifade edilmiş ve bu bilgi Mehmet Vural tarafından alıntılanmıştır. Bkz. Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 41.

⁶⁴⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1979, s. 315.

gibi kavramlara karşı bir fikriyatın savunulduğu anlaşılabilir. Oysa Ülken kişiliğin bir özbinç (benlik), aidiyet ve kimlik ile kurulabildiğini düşünür; bunu da Malazgirt’le başlayan Anadolu serüveniyle ilişkilendirir. Gökalp, teorik sosyoloji araştırmalarından birinin yine “Millet”e ait olduğunu, bu nedenle önce millet kelimesini ırk, kavim, ümmet, halk, devlet kelimelerinden ayırmak gerektiğini ifade eder. Oysa millet veya “mille” kavramı Gökalp’in soyutlamaya çalıştığı anlamların bütünüyle özellikle ifade eder. Konuya açıklık getirmeye çalışan Gökalp, “ırk” kavramının etimolojik tahlilini vererek, kavramın aslında zooloji için kullanıldığını; sonradan bu kelimenin analogi yolu ile insanlar için de kullanılmış olduğunu ve buna bağlı olarak da antropoloji ilminin doğduğunu ileri sürer. Böylece ileri sürdüğü görüşlerini kavramsal tahlillerle açmaya çalışır ve bunu da genel olarak diğer görüşlerine bir temel yapmaya çalışır. Ona göre, kavim kelimesi de ırkla çok karıştırılır. Bir zaman Fransa’da bizim ırk dediğimize kavim dediğini ve bir suredir de etnografya ile antropolojiyi ayırdıklarını belirten Gökalp, “kavim” kavramına şöyle tanımlama getirir:

Kavim dilde ve görenekte ortak olan bir zümre demektir: Arap kavmi, Alman kavmi gibi. Dilce akraba olan kavimlerin bütününe yanlış olarak ırk deniyor. Onun yerine kavmî aile demek daha doğru olur. Ümmet bazen *eglise* anlamına gelir. Bir dine mensup fertlerin bütününe bir *eglise* denir. Biz de böyle kullanıyoruz. O zaman kavimler ailesinden daha büyük bir zümre meydana gelebilir: İslâm, Hristiyan, Musa ümmetleri, İbrahim dini zümresini teşkil eder. Halk ise *peuple* veya *volk* anlamında kullanılıyor. Bunu bir milletin seçkinleri dışında kalanlarda kullanmak doğru olur.⁶⁴¹

Kavim kavramını ile dili, ırk kavramı ile de anatomik yapıyı anlayan Gökalp,⁶⁴² yukarıdaki görüşünü “devlet” kavramı ve yapısıyla da zenginleştirerek sürdürür. Devlet’in, kendine vergi bir hükümet, toprak ve nüfusa sahip zümre olduğunun altını çizen Gökalp, devletleri de kavmî, sultanî, millî diye üçe ayırır. Emevî Devleti’nin kavmî bir devlet olduğunu, idarenin Araplarda olmasıyla izah eder. Abbasi Devleti’nin ‘mevali’yi devlete ortak etmeleri ve bu devletin Ümmet-i İslâmîye’ye dayanması nedeniyle ‘sultanî’ bir devlet olduğunu ileri sürer. Ona göre, milletler ise

⁶⁴¹ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1979, s. 315.

⁶⁴² Ziya Gökalp, *Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak*, Akçağ Yayınları, Ankara 2010, s. 67.

imparatorlukların çözümlenmesinden sonra doğmuştur. Gökalp'e göre "bu gün Almanya'dan başka tam millî bir devlet gösterilemez. Çünkü onların sömürgesi yoktur veya azdır. Öteki devletler yarı millî, yarı sultanîdir."⁶⁴³ Gökalp bu uzun sınıflamadan sonra milleti şöyle tarif ediyor:

Kişiliğini uzun bir süre kaybettikten sonra yeniden kurmaya çalışan kavimdir. Bunun en olgun şekli bir kavmî devlete ve medeniyete sahip olmaktır. Fakat birçok kavimler buna ulaşamamışlardır. Mesela Türkler aşiret halinde teşkilatlanmışlardır. Buna başlıca üç engel görülmektedir: 1) Ortak bir devletin, 2) Ortak bir dinin, 3) Ortak bir medeniyetin istilasına uğramıştır. Ortak dinler ümmet dinleridir, bunların temeli fıkıhtır. Bu ümmete girenler kendi kavmî hukuklarını kaybederler. Bir kavim ne kadar ümmet durumundan kurtulursa o kadar kendi hukukunu kazanır. Öyle ise ümmetten çıkmaya başlamak milletleşmenin mühim bir belirtisidir. Avrupa'daki reform hareketleri bu alanda büyük bir adımdır.⁶⁴⁴

Avrupadaki reform hareketlerini örnek vererek ve millet olmanın yegâne yolu olduğunu ima ederek ümmet düşüncesinden kopuşun zaruretine göndermeler yapan Gökalp, Anadoluocuların seslendirdikleri manevî kültür ve mirastan da uzak bir tavır ortaya koyar. Oysa hatırlanan ve şuur haline gelen tarih, ancak vatanın manevî bir değer haline gelmesiyle gerçekleşeceği, anlam kazanacağı anlayışı,⁶⁴⁵ Anadoluçuk hareketinin miyarı konumundadır. Turancıların unuttuğu veya ihmal ettiği husus olan vatan fikrinin temelinde tarihsel kader birliği düşüncesinin bulunması gerektiği fikri Mükrimin Halil Yinanç'ın (1898-1961) yaklaşımında da ortaya çıkar.⁶⁴⁶ Nitekim Yinanç, tekrar hatırlayacak olursak millî hakikatler karşısında Turancılığın müflis bir dava olduğunu belirtmiş ve Anadoluçuk hareketini ilk başlatan fikir insan olmuş bir şahsiyettir.⁶⁴⁷ Turancı görüşün eksik veya yanlış olduğu fikrini Kültürel Anadoluçuluğu savunan Sabit'te de ayrıca görmek mümkündür. Örnek olarak; Nüzhet Sabit'in, insanlık gayesi için vatan gerçeğine dayandığını; ilk hedefinin Anadolu sevgisi olduğunu ve Anadolu'yu kurtarmak olduğunu ifade eden Ülken, Nüzhet Sabit'in "Anadoluçuluk", "milliyetçilik" ve "siyaset" anlayışını şöyle verir:

⁶⁴³ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1979, s. 315.

⁶⁴⁴ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1979, s. 315.

⁶⁴⁵ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 124.

⁶⁴⁶ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 119.

⁶⁴⁷ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 118.

Türk Uşağı adlı basılmamış tiyatrosunda ‘Sizler beyaz ayın canlı çiçekleri, Anadolu’da köklenin, Anadolu toprağında kuvvet bulun!’ diyordu. Fakat onun vatancılığı kin ve tahakküm esasına dayanan saldırgan ve adi milliyetçilik değildi. O, vatan derken zulüm altındaki Anadolu’yu kastediyordu. Onun vatancılığı insanlık gayesine yönelmiş yurtseverlikti.⁶⁴⁸

Ülken’in aktarımından anlaşıldığına göre, Sabit, okuduklarından hareketle maddecilerden ve metafizik sorularla uğraşanlardan iki sebepten ayrılır. Bunun yanı sıra ayrıca üç esaslı düşüncesinin olduğunu seslendirir. Buna göre Sabit; I. Metafizik sorularla uğraşanlardan, hayatî ve pratik olmadıkları için; II. Maddecilerden de, insanın yerini belirterek gelecek insanın gelecek içtimai kanunlarını bir esasa bağlamadıkları ve esaslarla ‘feriler’ arasında ahenk kuramadıkları için ayrıldığını belirtir. Ülken de Sabit’in şu üç esaslı düşüncesinin olduğunu söyler:

a) İnsan bütün olayları kendi görüşünden çözmek zorundadır. Öyle ise her şeyden önce âlemdeki kendi yerini belirlemelidir ki başka varlıklarla kendi arasında tabii bir denge kurabilsin. Tabii bir denge sağlayabilmek için de kendinin tabii olaylar altında veya üstünde değil, tabiatın içinde bulunduğunu esas olarak kabul etmelidir,

b) İnsanlıkta üç insan vardır: Dünkü insan, bu günkü insan, yarınki insan

c) Çatışma, bu üç insanın çarpışmasından veya birbiri içinde yaşamasından doğar.”⁶⁴⁹

Diğer taraftan Nüzhet Sabit’in siyasî görüşü ise özetle şöyledir:⁶⁵⁰

1) Hangi partiye mensup olursa olsun namusluları korumak, ahlâksızları partiden çıkarmak. Zararlı partililik zihniyetini yok etmek;

2) En yüksek basın hürlüğü;

3) Kanunun hâkim olması;

4) İktisatta hükümetçilik;

⁶⁴⁸ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2019, s. 502.

⁶⁴⁹ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2019, s. 502-503.

⁶⁵⁰ Bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2019, s. 502-503.

5) Medeniyette çağdaşlık.

Millet kavramı üzerinden birleştirici ve ayrıştırıcı iki farklı yaklaşımın sergilendiğini Gökalp ve Ülken örneğinde gördük. Kavmiyetçi yaklaşımların ayrıştırıcı yapısına Ülken'in itiraz ettiği açıktır.

İçtimai tekâmül amili bir fikir olarak ileri sürülen ırk nazariyesi, *Gobineau*'dan sonra tekrar tazelenirken; bir çığta daha yükselerek, zamanımızda eski ırkçılar gibi yalnız antropoloji delilleri aramaktan ziyade, ırkın içtimai istihalede mühim bir faktör olduğu iddiasını seslendirmeye varmıştır. Turancılığın yanlışlığının da satır aralarında ve örtük olarak okunabileceği nazariye, tarihsel olgular eşliğinde tahlil edildiğinde vakıalara muhalif olduğu görülmektedir ve bu açıdan da eleştirilmiştir. Söz gelimi, eskiden mühim bir medeniyet kurmuş olan Hint'in *Koushite*'leri kara ırk olarak aşağı sayılıyor. Hâlbuki Hinduların istilasından önce bu negroide kavim hâkim bulunuyordu. Eski Mısırlılar Hâmî idi. Eskiden medeniyetleri olduğu halde bugün gerilemiş olan *Pygmeeler*, *Bantoular* terreddi etmiş kavimler olarak bilinirler.⁶⁵¹ Kültürel bir ülküyü esas alan ve insanıyeti ilke olarak benimseyen Anadoluçuluk fikriyatı da kültür bütününe dayanan ve mertebelere yaslanan bir hâkimiyet teorisinin teminatı olarak görülebilir. Ülken'in mezkûr teorisi her ne kadar tek dünyacı bir düşünceyle ve Spinoza'nın seslendirdiği "bir dünya cenneti" ideali ile gaye ve yöntem açısından benzerlikler göstermese de onun da dünyayı insanın mutluluğu için yaşanılır ve insancıl bir yer haline dönüştürme arzusunun olduğunu ifade etmek durumundayız. Ülken'in evrene açılan hümaniter milliyetçilik ülküsüne benzeyen Spinoza'nın söz konusu ideali, Ülken'in "Etika"yı tercüme ederken sadece bir çeviri faaliyetini sergilemediğini, çalıştığı metinleri derin bir duyuşla içselleştirdiğini de - kanaatimizce- göstermektedir. Bu husus Topçu'nun "ideal yaratmak" dediği, Kenan Gürsoy'un da "Birleyerek çoğalmak" diye ifade ettiği düşünceyi anımsatmaktadır.

⁶⁵¹ Ülken, "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü", s. 100.

Hepsinin odağında insanı insan olarak almak, kabullenip kucaklamak, insanları ayrıştırıp ötekileştirmemek yer almaktadır. Tüm bunlar Ülken'in tasavvur ettiği yarının devletinin bir kültürler hümanizmine ve mertebelere yaslandığını göstermektedir.⁶⁵²

Milliyetçilik görüşünde hümaniter bir tavır aldığı görülen Ülken, milliyetin değerler üzerinde hakikî temel olması için değerlerin insanlığa çevrilmesi lazım geldiğini ifade eder. Ülken, milliyetle ilgisiz bir insanlık ideolojisinin gerçeği inkâr edeceğini, bundan dolayı ütöpik kalacağını ve hayalî insanîyetçilik şeklini alacağını ileri sürer.⁶⁵³ İnsanlığın ancak milliyetle birleşince modern değerler düzeninin inancı ve hakikî ideoloji haline geldiğini belirten Ülken, “insanî vatanperverlik bir bütündür” diyerek, milliyetçilik düşüncesinin örneklerinin Atatürk'ün *Nutuk*'unda ve M. İzzet'in “Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat”ında bulunduğunu ve buradan başladığını ileri sürer.⁶⁵⁴ Milliyet anlayışına ek olarak “yurttaşlık” kavramına da bir açıklık getiren Ülken, yurttaşı şöyle tanımlar: “Yurttaş tab'a (siyet) değildir. Çağdaş bir millette yurttaş hem milliyeti, hem çağdaş insanlığı, hem din zümresini, hem de hür kişiliği ifade eder.”⁶⁵⁵ Bunu da insanî vatanperverlik olarak ya da bir diğer ifadeyle yurtseverlik olarak ayrıca ifade eder.⁶⁵⁶ Kendisinin de *Anadolu* dergisi etrafında bir Anadoluçuluk mücadelesi yürüttüğü bilinen Ülken, bu akım ve ifadeyle esasen vatancılık fikrini savunmuş; diyalektik materyalistlerin takipçilerinin Türkiye'de çıkardıkları *Aydınlık* dergisi ve fikriyatıyla da mücadele yürütmüştür.⁶⁵⁷

⁶⁵²Hilmi Ziya, “yarınki insanlığın emperyalist tahakkümlere değil, kültürler, milletler bağımsızlığına dayanan bir konfederatif dünya devletine doğru gitmesini sağlayacak” bir “kültürler hümanizmi”ne yaslanır. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 25.

⁶⁵³ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 11.

⁶⁵⁴ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 12.

⁶⁵⁵ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 13.

⁶⁵⁶ Bkz. Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 13.

⁶⁵⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 563.

Milliyet anlayışında *Kültür Anadoluçuluğunu*⁶⁵⁸ savunan; Anadolu'yu da doğacak kültürün kaynağı ve hedefi olarak görmüş olan Ülken;⁶⁵⁹ Bu maksatla yeni bir insan tipi ortaya koymuş; idealini gerçekleştirmek için de 1923'te *Anadolu* dergisini (12 sayı) bir şirket kurarak çıkarmaya devam etmiştir. O, millî destanları milletin örfüne göre incelemiştir. Bu hususta Ülken'in düşüncesi şu şekildedir:

Anadolu örfünün pınarı Orta Asya Türkmenlerindedir. Oğuz Destanı, Türkmenlerin ilk efsanesidir. Şu kadar ki Oğuz, Anadolu'ya müslümanlaşarak geldi. Hz. Ali Cenkleri, Battalgazi, Şah İsmail destanları oluştu.⁶⁶⁰

Ülken ayrıca söz konusu destanlardaki kahramanların asıllarına hiç benzemediklerini; Orta Asya'dan Anadolu'ya geldikten sonra o destan erlerinin yeni ve İslâmî görünüşlü birer hüviyet kazandıklarını ileri sürer.⁶⁶¹

Ülken'in Türk, Türkçülük, millet ve milliyetçilik kavramlarıyla esasen bir öze dönüşü, bir kültür bütünlüğünü kast ettiğini şu satırlarda daha açık bir şekilde ifade eder:

Hürriyetimiz, saadetimiz, sanatımız, ahlâkımız gayri muayyene ve boşluğa atılmış olan bir ideal de değildir; biz güzeli, doğruyu, iyiyi bu toprakta gerçekleştiriyoruz. İnsanlığa vereceğimiz büyük örnekleri buradan çıkarıyoruz; insanlığa yeni bir şey getirmenin ancak millet olmakla, fakat hakiki millet olmanın da ancak insanlığın bütün yaradışlarına gözlerini açmakla mümkün olduğunu anlıyoruz. Böyle bir millet içinde kültür birliğini bozan dağıtıcı, parçalayıcı bütün cereyanlar kadar her türlü inkılâp ve medeniyet düşmanlarının da yeri yoktur. Bugün Türkçülük deyince anladığımız şey; mevhum ve hayalî fikirlerden uzak, inkılapçı ve lâik Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde, Türk devletinin temeli olan dilde, fikirde, işte bir Türk halkının gerçeğinde ülküyü bulmaktır. Hâsılı Türkçülük kendimize dönüşür.⁶⁶²

Bu kendine dönüş, Türklüğün İslâmlıkla buluşup, kaynaşıp, onunla meczolduğu ve onu kimlik bellediği başlangıçtaki duruma dönüş olarak anlaşılacak durumundadır. Zira Ülken'e göre; "Türk milleti, Türk ırkının en uzak devrelerine uzanmakla beraber, asıl

⁶⁵⁸ Kültürcü Anadoluçuluk veya Kültürel Anadoluçuluk, esasendokrasimizin kültürel temellerini seslendiren bir ifadedir. Bu husus, Anadolu'nun kendi kültürüne has veya kendi kültürüne harmanladığı bir demokrasi tipinin seslendirilmesi olarak değerlendirilmek durumundadır. Yılman, "Türk aile yapısı özünde geleneksel olarak demokratiktir" derken, Ülken'in Söz konusu hareketine de örtük olarak destek fikir belirtmektedir. Anadolu tarzı bir demokrasinin kültürel temelleri için bkz. Mustafa Yılman, *Demokrasimizin Kültürel Temelleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi buca Eğitim Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, İzmir 1996, s. 19, 27, vd.

⁶⁵⁹ Bkz. Draman, *Toplum Felsefesi Hilmi Ziya Ülken*, s. 81.

⁶⁶⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1966, s. 797.

⁶⁶¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1966, s. 797.

⁶⁶² Bkz., Hilmi Ziya Ülken, "Türkçülük Anlayışımız", *İstanbul*, S. 56, Şubat 1946, s. 3.; ayrıca bkz. Ali Utku, "Sunuş", *Anadolu Hayali*, Hilmi Ziya Ülken, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, 26 numaralı dipnot, s. 20.

İslâm ümmetine girdiği ve Türkiye’yi kendine vatan edindiği zamandan beri tam milli varlığını kazanmıştır.”⁶⁶³

Ülken insanın veya milletin antropometrik temellere irca edilerek açıklanması çabalarını bir yanılma ve çıkmaz olarak değerlendirir ve amiyane tabirle “kafatasçılık” türünden bir ırkçılık nazariyesini reddeder. Nitekim Ülken, Bastian Broca’nın kafatasçı yaklaşımının Comte de Gobineau’da bir antropoloji halini aldığını belirtip, bu yaklaşımın Faşizm (Mussolini İtalya’sı) ve Nazizm (Hitler Almanya’sı) gibi iki aşırı akım ya da düşüncenin temellerini oluşturduğunu ileri sürer. Ülken söz konusu tavrın ise insanlığın hayrına olmadığını görüldüğünü ima edip ayrıca bu tutumun milletler konfederasyonu ya da çoklukta birlik diye tanımladığı düşüncesinin teşekkül etmesine de engel teşkil ettiğini ileri sürer.⁶⁶⁴ Ülken Türk kavminin İslâmlaşmak suretiyle milletleştiğini söylerken, İslâm öncesi Türk kavimlerinde (İslâm’ı kabulünden önce) yaşlıları ve zayıf çocukları öldürme veya diri diri gömme gibi cahili adetlerinin de olduğunu belirtir. Fakat Ülken, onların söz konusu insanlık dışı uygulamaları İslâm dinini kabulleriyle birlikte terk ettiklerini, hatta onunla daha güçlü ve haklı bir kimlik ve şahsiyet kazandıklarını belirtir. Bu ve benzeri örnekler üzerinden de millîleşmenin teşekkülünde maneviyatın gerekliliğine gönderme yapar.⁶⁶⁵

Millet anlayışı ile esasen bir kimlik arayışını seslendiren Ülken, “Büyük Türklük”e karşı “Küçük Türklük” veya “Memleketçilik”⁶⁶⁶ diye tabir ettiği *Anadoluculuk* düşüncesi yoluyla bir milli kimlik ve şahsiyet arayışını temellendirmeye çalışır. Burada Ülken,

⁶⁶³ Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 312.

⁶⁶⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 51.

⁶⁶⁵ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 158-159.

⁶⁶⁶ “Büyük Türklük”, “Küçük Türklük” ve “Memleketçilik” meseleleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1992, “Memleketçilik” bahsi, s. 477 vd.; konu hakkında ayrıca bkz. Veysel Ergüç, “Türk Düşüncesinde Kimlik Kavramına Özgün Bir Bakış”, *Muhafazakâr Düşünce*, Y. 16, S. 57, ss. 29-42, Temmuz-Aralık 2019; Emre Yıldırım, “Türk Rönesansı ve Hümanizma: Millî Kimliğin İçeriğine Ahmet Hamdi Tanpınar ve Hilmi Ziya Ülken’in Katkıları”, *AMS Asia Minor Studies, International Journal of Sciences*, Vol. 1, Is. 2, ss. 162-184, July 2013; Mehmet Kaan Çalen, “Anadolu Tarih Tasavvuru: Yeni Vatan, Yeni Tarih, Yeni Millet”, *TUHED Turkish History Education Journal*, 6 (1), ss. 75-99, Spring 2017, www.tuhed.org

evrensel insanî değerler ile Anadolu'nun manevî ve kültürel değerlerini bir bütün olarak ve ilke edinerek yola koyulur. Nitekim Ülken bir milletin kıymetler sisteminden teşekkül ettiğini belirtirken,⁶⁶⁷ söz konusu kıymetleri ise yeraltı ve yerüstü zenginlikleriyle bütün bir vatan toprağını, gelenek ve görenekleri, kültür ve sanatlarını ve kendine mahsus şartlarını sayarak ortaya koyar. Ülken, milletin bu kaynakları nasıl kullanacağı hakkında kesin bir fikriyatın henüz oluşmadığını ama bunu nasıl yapacağını ima ederek birkaç alternatif sunar. Sözü edilen alternatiflerin daha ziyade siyasî ve politik arayışlara müteveccih olduğunu ise onun şu üç soru ve yaklaşımında görülmektedir: “Millet bu kıymetleri nasıl kullanacak? Onları Allah namına hükmü altına alan bir sultanın emrine mi verecek? Bir zümrenin nüfuzu altına mı bırakacak? Yoksa bütün vatandaşlar bu kıymetlerin işletilmesi işine aynı derecede katılacaklar mı?”⁶⁶⁸ Millet olma şuurunun tesis edilmesi ve bir kimliğin teşekkülü elbette siyasi bir faaliyeti zorunlu kılar; bu itibarla fikirlerin karşılıklı açıklık ve samimi ilkeler çerçevesinde örülmesi gerekir. Elbette tarihsel tecrübeler ışığında söz konusu hususiyetlerin doğru ve temellendirilmiş olarak tahlil edilmelerinde fayda vardır. Ülken de mezkûr hususiyetlere dikkat ederek sualleri şöyle değerlendirir:

Şüphesiz ki modern milletlerin geçirdikleri bunca inkılaplardan sonra birinci ve ikinci şekillere dönmeye imkân yoktur. Üçüncü şekle gelince; bu kıymetlerin işletilmesine bütün vatandaşların katılması hadisesi, 20. asrın içinde bulunduğu çıkmaza kapı açmıştır. Eğer bütün kıymetlerin hür olarak istenildiği gibi her vatandaş tarafından işletilebileceğini kabul ederseniz zekâ, veraset, istidat, hassasiyet, irade, servet, talih, vesaire bakımlarından birbirlerinden çok farklı olan insanların kıymetlerden faydalanma dereceleri çok farklı olacağı için, bunun neticesinde mutlak hürlüğü cari olduğu bir yerde insanlar arasında müsavatsızlıklar gittikçe artacak nihayet birkaç nesil sonra bu, hukukî müsavat inkılaplarının temin ettiği şeyleri ortadan kaldıracaktır. İşte sosyalistlerin şikayetlerine kapı açan büyük müsavatsızlık yüzünden içtimaî nizamın sarsılması, bundan ileri gelir.⁶⁶⁹

Yukarıdaki metinde Ülken Batı toplumunun eşitlik ve hürriyete yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışırken, onların hangi değeri ve niçin önceliklerini de ortaya koymaya çalışır. Ona göre demokratik ve modern toplumların neden eşitliğe özgürlükten

⁶⁶⁷ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 115.

⁶⁶⁸ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 115.

⁶⁶⁹ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 115.

daha fazla önem verdikleri meselesi Fransız tarihçi ve düşünür Alexis Tocqueville'in (1805-1859) de üzerinde durmaya değer gördüğü bir sorundur. Tocqueville bu konudaki görüşlerini doktrinerler topluluğunun kuramsal çalışmalarını temel alarak oluşturur. O, demokratik toplumların eşitlik ilkesi üzerinden kendini konumlandırması ve orta sınıfların toplumsal ilişkiler alanında öne çıkarılması gerektiğini vurgular.⁶⁷⁰ Bütün toplumların eşitlikle tam bir hürriyete kavuşacaklarına duyulan inanç ve bunun ancak tam demokrasilerde gerçekleşebileceği düşüncesi, modern toplumlarda eşitliğin hürriyetten daha öncelikli tutulmasının da temel nedeni olarak görülmektedir. Ancak herkesin eşit olduğu ve buna göre hür olduğu bir toplumda bir bir buyurgan otoriteden veya hâkimiyetten söz edilmesi söz konusu değildir. Ülken eşitlik ile hürriyetin, eşitlik ile adaletin, iktidar ile hürriyetin dikotomik gerçekliklerine dikkat çekerek, birinin olması halinde diğerinin gerçekleşmesinin beklenemeyeceğini belirtir. Ancak her şeye rağmen demokrasinin söz konusu beklentiyi maksimum düzeyde karşılayabilecek tek ve en ideal yönetim tarzı olduğu kanaatini seslendirir. Ülken'in demokrasiye karşı kısmen muhafazakâr bir tavır alışının nedenleri de zaten metnin içinde dikotomi olarak zikredilen hususiyetlerle birlikte örtük olarak seslendirilmektedir. Ülken'in değerler olarak nitelediği hürriyet, eşitlik, mülkiyet, eğitim, idare etme, iradenin teşekkülü, hümanizma, mertebeler vb. pekçok hususiyetler ancak özgürlükçü bir siyasi zeminde gerçekleşebilecek şeyler olduğundan; söz konusu değerlerin gerçekleşmesi ve devamlılıklarının sağlanması için demokratik yönetim biçimi en ideal hâkimiyet türü olarak tercih edilmek durumundadır. Tocqueville'nin de konuya dair şu satırları mezkûr yaklaşımı desteklemektedir:

Özgürlük ve eşitliğin uç bir noktada buluşup karışmasının hayalini kurmak imkânsız değildir. Halkın yönetimde görev aldığını ve her bireyin bunu gerçekleştirmekte eşit hakka sahip olduğunu varsayalım. Hiç kimsenin bir diğeri üzerinde üstünlük kurması ya da birine ayrıcalık tanınması söz konusu olmadığından kimse birbirine baskı uygulayamaz. Her birey tümüyle özgürdür çünkü her birey diğeriyle eşittir. Ve bu böyle kalacaktır çünkü her es özgürdür.

⁶⁷⁰ Kubilay Aysevener, "Alexis De Tocqueville", *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e I-II*, ed. Ahu Tunçel (I. Cilt)-Kurtul Gülenç (II. Cilt), ss. 373-387, 3. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 375.

Demokratik ulusların bu ideal duruma yatkınlıkları vardır. Bu dünya yüzünde eşitliğin olabileceği dört başı mamur tek yönetim türüdür demokrasi!..⁶⁷¹

Metinden de çıkarılacağı üzere Batı toplumları nezdinde “demokrasi”, modernliğin gereği olarak tezahür etmiş bir toplumsal-siyasal idare biçimidir.⁶⁷² Bu anlamda modernizm, yönetim alanında zengin alternatifler ve çeşitlilikler sunarken; bu olumlu yapısının yanı sıra “parçalanma” ve “buhran”ların da nedensel zeminini oluşturur. Kriz hali olan parçalanma millet ve kimlik üzerinde de tesirleriyle birlikte tezahür eder. Modernliğin bütün cereyanlarına karşı Türkiye’de veya Anadolu’da etkilenmelerin ve reaksiyonların görülmesi kaçınılmazdır. Ülken bu perspektiften hareket ederek parçalanmaya karşı öneriler getirir ve bu minvalde de Anadoluçuluğu bağlama oturtmaya çalışır.

Ülken’in Anadolu hayali ile “Mavi Anadoluçuluk” fikrini karıştırmamak gerektiğini ise özellikle vurgulamak gerekir. Ülken’in “Anadoluçuluk” fikri, 1930’larda yerli ve millî bir hümanizmi temellendirmek üzere seslendirilirken;⁶⁷³ fikir babası Halikarnas Balıkcısı olarak da ünlenen Cevat Şakir Karaağaçlı (1890-1973) olan; gençlik yıllarında Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958) ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun (1889-1974) da “Nev Yunanîlik” dönemlerine tekabül eden dönemde içinde buldukları “Mavi Anadoluçuluk” akımı ise medeniyetin kökünün Eski Yunan değil Akdeniz olduğu savını ileri sürer. Ülken’in mezkûr akımın içinde bulunduğunu ileri sürülse de; iddia edildiği gibi “Akdeniz medeniyeti” Anadolu’yu, İslâm ve Hristiyan medeniyetlerini buluşturup karıştıran ortak havza olarak düşünülmüş veya aynı tohumu sulamış⁶⁷⁴ değildir. Ülken’in, kültürümüzün kökünü ve özünü Anadolu’da aramamız gerektiği görüşü, zaten kendisinin de gençlik yıllarına tekabül eden 1924-25 yıllarında *Anadolu Mecmuası*’nda ortaya konmuştur.⁶⁷⁵ Bu durum, zannedildiği üzere onun bir “Mavi Anadolu”cu olduğu veya

⁶⁷¹ Aysevener, “Alexis De Tocqueville”, s. 375.

⁶⁷² Bkz. Yılman, *Demokrasimizin Kültürel Temelleri*, 22. vd.

⁶⁷³ Tanıl Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2018, s. 88.

⁶⁷⁴ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 88.

⁶⁷⁵ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 89.

İslâm ile Hristiyan medeniyetlerini uzlaştırmaya çalışan eklektik bir düşünür olduğu iddiasını temelsiz bırakmaktadır.

Akdeniz’i altıncı kıta sayan Mavi Anadoluçular, Anadolu’yu, çağdaş uygarlığın asıl kaynağı olarak kabul ederler. Nihayetinde Batı uygarlığının kökünü dayandırdığı Antik Yunan/Atina ruhçu, skolastik ve köleci bir dünya olarak bilinmektedir. Oysa Anadolu, hürriyetin, insancılığın, madde ile mananın birbirine mezc olduğu bir kültürü ifade eder. Nitekim Halikarnas Balıkcısı’na göre, Atatürk; “Ordular ilk hedefiniz Akdeniz’dir” derken sadece bir emir vermeyip, bu hakikati de imâ etmiştir.⁶⁷⁶ Karaağaçlı ayrıca, İyonya’da ruhbanlar ve insan usunu bağlayacak Tanrılar olmadığından orada bir metafiziğin barınmasının söz konusu olmayacağını; bu nedenle Eski Yunan diye isimlendirilen pek çok yerin aslında Akdeniz havzasına ve dolayısıyla da Anadolu’ya ait olduğunu ileri sürer. Mavi Anadoluçular esasen Mavi Anadolu’nun bir toprak metafiziği olduğunu da ileri sürerler.⁶⁷⁷ Ülken’in ise Anadolu veya Anadoluçuk ile ilgili olarak böyle bir yaklaşımının olmadığı bilinmektedir.

2.XIV.1. Modernlik Vurgusu ve Türk Kültürü

Modernlik, kültür ve medeniyet’in farklarına ve aralarındaki ilişkiye değinilerek Ülken’in nerede durduğu, hâkimiyet teorisinin bunlarla ilişkisinin ne olduğu meselesi bu başlık altında ortaya konmaya çalışılacaktır. *Modernlik, kültür ve medeniyet*⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ Bkz. Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasî İdeolojiler*, s. 89.

⁶⁷⁷ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasî İdeolojiler*, s. 90.

⁶⁷⁸ **Modern**; Modern kavramı devirden devre değişir. Ortaçağda en modern toplumlar İslâm toplumları idi. Bugün Batı kültürünü yaratan toplumlardır. **Medeniyet**; yerli ve göçebe kavimlerde ortak olan ve farklı birçok çevrelere ayrılan kültürden ayrılmalıdır. **Kültür**; temel olgusu dil olan, yani insanlararası bildirmeye yarayan semboller sistemidir. Kültürün birbirinden ayrılmayan iki kısmı söz konusudur; 1) *maddî kültür* ki, bütün üretim araçları, taşıtlar, saklama ve korunma aletleri buraya girer. 2) *manevî kültür* ki, fikirler, inançlar, duygular ve davranışlar da buraya girer. Kültür kavramının medeniyet kavramı ile benzer anlamlarda kullanıldığı da görülmektedir. bkz. Ülken, *Sosyoloji sözlüğü*, s. 185; Ziya Gökalp’a göre, uygarlık (“medeniyet”) milletlerarası olduğu halde, kültür (“hars”) millidir. Ülken bu ayrışığı fazla kesin bulur ve iki kavramı daha çok birincisinin statik, ikincisinin dinamik olması bakımından ayırmak gerektiğini belirtir. Kültür yaratıcı, uygarlık yaratılmıştır. Bir alman, Fransız kültürü olduğu gibi bir Avrupa kültürü de vardır. Fakat bu kültürlerin ürünleri (eserler, fikirler) olarak uygarlık dünyaya yayılma gücündedir. (Kesin ayrışma rağmen Gökalp da “Türk Medeniyeti Tarihi” kitabını yazarken Türk kültürünün eserlerine “medeniyet” demek zorunda kalıyordu.) bkz. Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 307.

kavramları yakından incelendiğinde her üç kavramın da bir “yaşama biçimi”ni, bir algılama ve değerlendirme⁶⁷⁹ biçimini ifade ettikleri görülür. Bu durum bizi, anılan kavramların arasında yakın ilişkilerin bulunduğu gerçeğine götürmektedir.

Kültür (culture) belirli bir toplumun karakterini meydana getiren fikirler, bilgiler, inançlar, teknik mahsulleri, davranış ve tavır tipleri sistemi olarak tanımlanırken;⁶⁸⁰ *medeniyet (civilisation)*; site (medine) ile başlayan yerleşmiş uygarlık olarak tanımlanmaktadır.⁶⁸¹ *Modernlik (çağdaşlık)* ise toplumların gelişmişliklerini ifade eden olanların temsil ettikleri bilgi, teknik ve zihniyet seviyesini belirtir. Bu seviyeyi yakalamış toplumlar modern veya çağdaş olarak da nitelendirilirler.⁶⁸²

Ülken’in düşüncesinde ise “kültür” esasen değerler sisteminin bütününe ifade eder. Söz konusu değerler sisteminin bütünlüğünü *teknik, sanat, ahlâk, bilgi ve fikir*⁶⁸³ kavramlarıyla ortaya koyan Ülken, bu sistemin tümünü *iş organizasyonu* olarak değerlendirir. İnsanın odakta olduğu *Hâkimiyet* tasavvurunda antropoloji açısından insanın ayırıcı vasıflarını da belirten Ülken, insanın en ayırıcı vasfının onun organizasyon kurucu oluşu olduğunu ileri sürer. Kültür-Medeniyet ve Modernleşme kavramlarının özellikle Ülken’in politik tasavvuru açısından yorumlandığında, Ülken’in söz konusu teoride *Kültür*’e daha yakın durduğu; diğer kavramların ifade ettiği hususiyetlerin de *Kültür* ile ilişkisi ölçüsünde kabul gördüğü söylenebilir. Esasen hâkimiyetin gerek ilkel gerekse de gelişmiş toplumlarda *kültür-tabiat bütünlüğü*’nün bir tezahürü olarak ortaya çıktığını belirten düşünür, bu değerlendirmesiyle esasen durduğu noktanın kültür olduğuna da işaret eder. Nitekim Ülken, nerede iş varsa orada iş organizasyonunun var olduğunu ve her iş organizasyonunun da bütün değerler sistemini (teknik, sanat, ahlâk,

⁶⁷⁹ Yılman, *Demokrasimizin Kültürel Temelleri*, s. 26.

⁶⁸⁰ Ülken, *Sosyoloji sözlüğü*, s. 185.

⁶⁸¹ Ülken, *Sosyoloji sözlüğü*, s. 197.

⁶⁸² Ülken, *Sosyoloji sözlüğü*, s. 209.

⁶⁸³ Ülken “Değer”i iki kısımda ele alır: 1-Manevî Değerler (Sanat, Ahlâk, Din), 2-Maddî Değerler: Kültür, Ekonomi, Fiziki coğrafya, yeraltı ve yerüstü kaynakları vb. tümü bu bağlamda değerlendirilir. Bkz. Ülken, *Felsefeye Giriş -2*, s. 8-9 ve 10. bölümler.

bilgi, fikir), yani kültürü içine alan bir üretim organizasyonu olduğunu ileri sürer. İlkel ve gelişmiş bütün toplumlarda *hâkimiyetin* tam olarak *kültür-tabiat bütünlüğüne* dayandırılması, yani kültür ve tabiatın birleşmesi siyaset felsefesinin temel kavramı olarak ‘hâkimiyet’i, o da bunun organlaşmış hali olarak ‘devlet’i doğurur.’⁶⁸⁴

Demokrasinin de kültürel bir temelini olduğu⁶⁸⁵ düşünüldüğünde, mevcut hâkimiyet şekilleri içinde ideale en yakın yönetim biçiminin demokrasiler olduğunu düşünmesi de Ülken’in kültür zemini üzerinde bir politik teori geliştirmeye çalıştığını gösterir. Zira demokrasi de kültür gibi, bir toplumun yaşam şekli olduğundan ve hayata, olgulara bakış tarzı olduğundan o da kültür kapsamı içinde yer almak durumundadır.⁶⁸⁶ Kültürün özünü teşkil eden değerlerin esasen değişmezdir ve karşılaşılan şartlar onu geliştirir. Esasen Türk Aile Yapısının da özünde geleneksel olarak demokratik olduğu kabul edilmektedir.⁶⁸⁷ Bu değerlendirme Ülken’in *hâkimiyet*, *kültür* ve *medeniyet* kavramlarını kullanım tarzı ile ilişkilendirildiğinde, Ülken’in *siyaset* ve *ahlâkı* ilişkilendirdiği politik teorisini kurarken de bir kültür damarını takip ederek bunu gerçekleştirmeye çalıştığı sonucuna varılabilir. Kültür’ün medeniyet ve modernleşme ile ilişkisini kurarken, onların karşılıklı etkileşimlerinin olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Zira felsefe, fikir, kültür, inanç, düşünce, ekonomi ve bilim sahasındaki gelişmelerin hepsi insanlığın ortak mirasıdır ve hep karşılıklı etkileşim ile oluşmuştur.⁶⁸⁸

İnsan topluluklarının birbirleri ile iletişim ve etkileşimlerinin ise özellikle şu dört esas üzere kurulu olduğu görülmektedir: Savaşlar, ticaret, tercüme faaliyetleri ve

⁶⁸⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 22.

⁶⁸⁵ Yılman, *Demokrasimizin Kültürel Temelleri*, s. 26.

⁶⁸⁶ Yılman, *Demokrasimizin Kültürel Temelleri*, s. 27.

⁶⁸⁷ Bkz. Yılman, *Demokrasimizin Kültürel Temelleri*, s. 26.

⁶⁸⁸ İnsanlığın kadim miras bırakması yalıtık olamamıştır. Teşekküller ve tekâmüller mutlaka bir etkileşim ve paylaşım neticesinde zuhur etmiştir. Bu nedenle hiçbir kültür ya da düşünce salt ve yalıtık olarak bir milletin ürünü olarak düşünülemez. Ancak her milletin bir takım saikler çerçevesinde, mevcut kazanımlara kendilerinden bir renk kattıkları, onu kendilerine uyarladıkları söylenebilir. Olanı kendine özel kılmak, şahsiyetin ve bilincin gereği olarak da görülür. Tarihsel sürecin bizlere sunduğu bu perspektif, geleceğe dönük fikirlerimizin de zeminini oluşturur. Her türlü diyalog ve iletişime açık bir kültürel yapı inşa etmek; ama bunu yaparken “kendi”lik şuurunu muhafaza etmeye de hassasiyet göstermek esastır.

seyahatler. Devrimlerin, ihtilallerin, rönesansların⁶⁸⁹ ve reformların temellerinde de bu dört koldan gelen etkilerin derin rollerinin olduğu tarihen sabittir. Bu durum aynı zamanda medeniyetlerin ve kültürleşmelerin olası olduğuna ve işin doğasının gereği olduğuna işaret eder. Medeniyetlerin bir takım yakınlaşmalar ve etkileşimler içine girmeleri, birbirlerinden bir şeyler öğreniyor olmaları farklılıkları ortadan kaldırmaz, yalnızca maskeler. Çünkü ödünç almakla veya yakınlaşmakla ne kastedildiği, bunlara nerden baktığımıza bağlıdır.⁶⁹⁰ Daha açık bir ifadeyle duruş noktamız olayları seyredişimizde büyük değişiklikler gösterir. Bir bakıma yerelde kalarak evrensel açılmanın mümkün olduğu düşüncesinin seslendirildiği söz konusu tavır, Japonya örneğinde temellendirilmektedir. Ülken bu hususta Japonların bir taraftan geleneklerine çok sıkı bağlı olduklarını; ama aynı ölçüde değişen ve dönüşen dünyanın dinamizmine uyum sağladıklarını örnek vererek, değerler küresini muhafaza ederek de global ritme uyum sağlanabileceğini ileri sürer. O, bu hususu şu ifadeleriyle ortaya koyar:

Türk kültürü Japonya'dan 50 yıl önce Batı kültürü ile temasa başladığı halde kâtip sınıfına dayanan bürokratik zihniyeti aşamadığı için Batılılaşma hareketi başarısız kaldı. Japonlar ise 1870'te Meiji (Işık) hareketi ile kendi gelenekleri içinde Batı zihniyetine (modern ilim zihniyetine) girmeye başladıkları ve modern üretimi yapabilen yeni bir mütehasıslar sınıfı yetiştirdikleri için bütün Asya milletlerini aşmışlardır.⁶⁹¹

Modernliğin paradigmasının Avrupa olduğu⁶⁹² şeklindeki tekli süreç yaklaşımı, kimi toplumlarda olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde önemli bir kesim tarafından da karşılık bulmuş görünmektedir. Bununla birlikte bu tekli süreç düşüncesinin nihayet aşılacağı kanaatleri de önemli ölçüde seslendirilmiştir. Ülken ve onunla benzer

⁶⁸⁹ Rönesans, fikri aydınlanma anlamında kullanılmakta olup; sadece Batı'daki tezahürü için kullanılan bir vasıf değil; Her devirde ve toplumlarda da benzeri kırılmalar, arayışlar, yenilikler, değişimler ve ilerlemeler görülmüştür. Sözelimi İtalya'da baş gösteren, sonrasında Fransa'dan da tüm Avrupa'ya yayılan bilimsel, düşünsel arayış ve kilise tahakkümüne karşı özgürlük mücadelelerinin benzeri bir tutum; Miladî 6. ve 7. asırda Arabistan yarımadasında Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğinin tebliği ile yayılan ruhî, fikrî aydınlık; kültürel ve düşünsel zenginlik ve inanç ve yaşam hürriyeti alanlarındaki geniş çaplı aydınlanma hareketi olarak önceden yaşanmıştır. Dolayısıyla hemen hemen her devirde ve her toplumda, farklı etki sahaları olmasına rağmen bir tür Rönesans yani aydınlanma faaliyetleri olmuştur. Konu hakkında detay bilgi için bkz. Fehmi Başkan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, s. 31-56; ayrıca bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 29. Basım, İstanbul 2019, s. 222. vd.

⁶⁹⁰ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, 2006, s. 189.

⁶⁹¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 66.

⁶⁹² Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 189.

düşünceleri paylaşan dönemin önemli simalarının bu yaklaşıma karşı tavır alışları farklı olmuştur. Çoğunluk, Ülken'in daha onsekizli yaşlarında düşüncesini seslendirdiği "Anadoluculuk" ideali ve Anadolu'nun kültür ve değerleri ekseninde bir tavır alışını tercih etmektedir. Ancak Ülken'i farklı kılan, bu konuya yaklaşımındaki duruşudur. Düşünür düzen ve barış içinde ortaya çıkacağını umut ettiği çok uluslu, çok biçimli, çok kültürlü bir dünyanın bir taşrasını olarak Avrupa'yı ve dünya ülkelerini görmektedir. Charles Taylor'ın (1931,-) da benzeri bir öngöründe bulunmuş olması anlamlıdır. Taylor, çok çeşitlikli bir dünyayı öngörmektedir. O, Avrupa da dâhil olmak üzere devletlerin bunun sadece bir taşrasını olarak kalacağı bir dünyayı öngörmektedir. Bu öngörü, Avrupa merkezîyetçi tutumlara bir karşı tavır alışını seslendirdiği gibi, Ülken'in milletler federasyonu düşüncesini de çağırıştırır. Ülken'in konfederatif yapı düşüncesinin temelinde Anadolu'nun çok uluslu kadim geleneğinin tesirinin olduğu da ileri sürülebilir.

Her toplumun olduğu gibi Anadolu'nun da kendine has değerleri vardır. Bu açıdan Türkiye'nin inancı, kültürel dokusu, insana bakışı ve Türk milletinin bu global yapının içinde konumu önemli bir soru olarak cevap beklemektedir. Bu bağlamda başka sorular da zihni meşgul eder. Söz gelimi Türkiye entegre mi, asimile mi olacaktır? Asimile olmadan entegre olması ne kadar mümkün olabilir? Bu yapıda yer alırken ölçümüz ne olacaktır? Tüm bu soruların cevaplarını yine Ülken'in izini takip ederek bulmaya çalışabiliriz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, dünya toplumlarının birbirlerinden farklı olmaları sürecin doğası gereğidir. Bu hususu değiştirmeye kalkışmanın bir olumsuzluklar sürecini tetikleyeceği bilinmek durumundadır. Belki bu farklılıkların önemli olduğunu kavradığımızda, anlamadığımız çok şey olduğunu, hatta bu farklılıkları tanımlamaya yetecek dilden yoksun olduğumuzu görmemiz olasıdır. İnsana tevazu kazandıracak bir iç

görünüm⁶⁹³ ifadesi olarak da değerlendirilebilecek “Avrupa’yı taşralaştırma”⁶⁹⁴ şeklindeki okuyuş ortak insanî değerlerin talep edildiğine ilişkin olarak yorumlanmaya değerdir. Chakrabarty bu talebi; “hayatlarının yükünden yorulan insanların gelip dinlenebileceği, milliyetin, cinsiyetin ve pozisyonun herhangi bir engel olmayacağı bir yer, bir tür dinlenme evi ya da bir han hayal ediyorum”⁶⁹⁵ diyerek dışa vuruyordu.

Milliyetçilik hayal gücüyle birlikte yürür, bu çok açık bir durumdur. Çünkü bireyler geleneğini ve devletini ya da kısaca tüm aidiyetlerini durmaksızın büyüyen bir ağaca benzeterek var olmaya çalışırlar. Bu özellik bir tür güç unsuru olarak görülebilir. Güçlü olmak isteği veya düşü, beraberinde derin bir hazzı da barındırır. Güç ilkeleriyle zevk ilkelerinin aslında birbirleriyle müttefik oldukları⁶⁹⁶ gerçeği, güç istencinin de anlaşılmasına bir katkı sunar. Fakat söz konusu istencin tezahürlerinin farklılıklar gösterdiği açıktır. Söz gelimi ilim, hakikat, insaniyet, sermaye, soy, millet vb. tüm hususiyetler, gücün bir tezahürü olarak ifade edilebilir. Ancak felsefi kimliğe bürünmüş düşüncenin güç algısı “*hakikat*”tir. Hakikati araştırmak de esasen hakikati istemektir. “Ben ne istiyorum?” sorusu burada belirleyicidir.⁶⁹⁷ Ülken’in hümaniterlik düşüncesinin temelinde de İslâm inanç ve kültürünün ortaya koyduğu haliyle, tüm dünya insanların Hz. Âdem ve Havva’dan, onların da topraktan olduğu; dolayısıyla da hepsinin ya kardeş ya da özde bir olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Bu özü yani bu bilinci yeniden canlandırmak Ülken için, “Ben ne istiyorum?” sorusunun cevabıdır. Ülken bunu; “Şark hümanizmini Garp hümanizmine katarak cihan hümanizmasına doğru gitmek”⁶⁹⁸ olarak ifade eder.

⁶⁹³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 189.

⁶⁹⁴ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Princeton And Oxford 2000, pp, 200.

⁶⁹⁵ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, pp, 199.

⁶⁹⁶ Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları, Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 44.

⁶⁹⁷ Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları*, s. 44.

⁶⁹⁸ Ülken, *Destanlar*, s. 201.

Yukarıda da geçtiği üzere, Japonya örneği üzerinden ortaya konulan dünya hümanizminin bir parçası olmak, yani yerelde kalarak evrene açılmak düşüncesi filozofumuzun önemli bir mevzuu olmuş görünmektedir. Aynı şekilde Türer'in de *Küreselleşme ve Şahsiyet İnşası* üzerine kaleme aldığı makalesinde, küreselleşmeye dair yaptığı tanım ve tespit, Ülken'in dünya hümanizması olarak seslendirdiği düşünceyi tarif eder gibidir. Söz konusu tespit şu şekilde ifade edilmektedir: “küreye yayılan ile yerel olanın eş zamanlı ve birlikte hareket etmek tarzı...”⁶⁹⁹ Bu olgu hem toplumların birbirlerine benzemesini ve buna bağlı olarak tek bir kültürün ortaya çıkma sürecini; hem de toplumların kendi farklarını tanımlama ve ifade etme sürecini seslendiren bir düşüncedir.⁷⁰⁰ Kültür çağında oluşumuz dolayısıyla işgallerin de bu alanda yoğunlaştığı düşüncesi, yerelde kalma ile evren(sel)e açılma arasında haklı tereddütler oluşturduğu açıktır. Dinamik evrende sabit bir vaziyet almak realiteye ters olduğu kadar; her türlü ve her yönden gelen tesirlere karşı bir sabitenin olmaması da işin doğasına uymamaktadır.

Ülken'in *Anadolu Dergisi*'nde ifade ettiği “Anadolu, doğacak olan kültürün kaynağı ve hedefidir”⁷⁰¹ görüşü de bir tür sabiteye işaret eder. Neydi Anadolu ya da nasıl teşekkül etmişti bu yapı diye sorulduğunda, bna cevap olarak, Anadolu'ya gelen Türkler'in kendi geleneklerini de getirmiş oldukları gerçeğiyle karşılık verilmektedir. Gülseren Ülken ve Sait Maden Hilmi Ziya Ülken'in *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler* isimli eserine yazdıkları *Önsöz*'de bu hususu şu değerlendirme cümleleriyle ortaya koyarlar:

Anadolu'ya yerleşen Türkler buraya kendi geleneklerini de getirdiler. Bunları İslâm dini kuralları, medrese ve tekkenin verdiği Arap ve Fars kültürü unsurları, yerli Anadolu kültürü izleriyle birleştirdiler. Bu sentezden Anadolu Türk kültürü doğdu.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Celal Türer, “Küreselleşme ve Kültür: Karmaşık ve Çok Boyutlu Bağlantılılık”, *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz –Şahsiyetin İnşası-*, ed. Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara 2017, s. 69.

⁷⁰⁰ Türer, “Küreselleşme ve Kültür: Karmaşık ve Çok Boyutlu Bağlantılılık”, s. 69.

⁷⁰¹ Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*”, Türer “Önsöz”, s. 10.

⁷⁰² Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*”, s. 10.

Bu tespit Anadolu'nun neleri ihtiva ettiğini ve ne anlam ifade ettiğini anlamaya bizi mecbur eder. Bu yöndeki anlam arayışı yine Ülken'in yaklaşımında tespit etmek mümkündür. Ülken millet ve toplum yapısını kaleme aldığı neredeyse bütün yapıtlarında sıklıkla bir mertebeler, tabakalar, fert-cemiyet, devlet-millet görüşlerini Anadolu düşüncesi üzerinden okumaya çalışır. Bu tutum, filozofumuzun teşekkül ettirmek istediği hümaniter ve evrensel karakterdeki siyasal toplumunun sabitesinin ne olduğu hakkında önemli işaretler de sunar. Tüm bu hususiyetlerden hareketle, Anadolu'nun bir kültür coğrafyası olarak görüldüğünü, Ülken'in söz konusu coğrafyanın hümaniter ve bütünlükçü ilkelerini dünya siyasetine de kazandırmak veya en azından entegre etmek istediğini; globale katılırken bir sabitenin de olması gerektiğini bunun da Anadolu kültürü olduğunu ifade edebiliriz.

2.XIV.2. Kültürel Kimlik ve Öznellik Açısından Anadolu: Anadolu Kimdir?

Kültür kelimesinin sosyolojik anlamı, bir topluluğun tüm yaşam biçiminin bir ifadesi olarak kabul edilir.⁷⁰³ Ralf Linton'a (1893-1953) göre de kültür, öğrenilmiş davranışlar ve bu davranışların sonuçlarından meydana gelen bir bileşimdir.⁷⁰⁴ Bu tanımlamalar, kültürün bir kimlik oluşturduğunu, bunun da bir öznellik ifade ettiğini ortaya koyar. Aynı bağlamda Anadolu'ya dair değerlendirme yapıldığında, aslında Anadolulu olmanın da bir öznellik ve şahsiyeti ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Anadolu'ya, biraz farklı olarak bir özne anlamının yüklendiği de görülmektedir. Nesneleştirilmeyen bir değer olarak Anadolu, aynı zamanda benlik inşasının da gerçekleştiği bir zemin ve şahsiyet olarak değerlendirilmektedir. Düşünce ve kültürün harmanlandığı bir şahsiyet olarak Anadolu'nun özneleştirilmesi, Anadolu'nun nesneleştirildiği tutumlardan daha fazla tercih edilmiş bir tavır olarak göze çarpar. Zira Ülken'in ve genel olarak Anadolu üzerine düşünce üreten şahsiyetlerin Anadolu'ya

⁷⁰³ Mahmut Tezcan, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, Ankara Üniversitesi Yayını 129, Ankara 1984, s. 5.

⁷⁰⁴ Yılman, *Demokrasimizin Kültürel Temelleri*, s. 20.

ilişkin olarak yaptıkları değerlendirmeler, Anadolu'nun nesne olarak değil, şahsiyet olarak görüldüğünü göstermektedir.

Belki “Anadolu nedir?” veya “Anadolu neresidir?” gibi bir cümlenin daha doğru olacağı kanaati ile başlıkta bir yazım yanlışının ya da ifade hatasının olduğu düşünülecektir. Ancak meselenin nesneleştirme ile özneleştirme açısından okunması gerektiği anlaşılacaktır. Anadolu'nun sadece edilgen, değiştirilen, dönüştürülen ve elden çıkarılabilen bir unsur olmadığı; bilakis, fail bir yapısının bulunduğu, kendisine sığınmanı şekillendirdiği, dirilttiği ve muhafaza ettiği hususunun seslendirilmek istendiği hemen fark edilecektir. Nitekim Anadolu'nun hem yurt hem de irfan anlamını ihtiva ettiğini, ona dair kaleme alınan çeşitli türdeki yazılarda görmek mümkündür. Ülken'in, *Anadolu Hayali* ve *Anadolu Köklerini Arayış* isimli edebî metinleri ile *İnsan Medd'û-Cezri Posta Yolu*, *Şeytanla Konuşmalar* isimli romanlarında da aynı izlenimleri edinmek mümkündür.

Anadolu irfanında yurt, anadan-atadan öncedir. Toprağıyla, havasıyla, suyuyla yetiştirdiklerine aynı zamanda bir ana gibi edeb, ahlâk, mertlik ve yiğitlik de emzirmektedir. Bu nedenle Anadolu, şahsiyet ve ahlâkın inşasının uruc ettiği kutlu bir mekân olarak değer bulmaktadır. Bu anlamda Malazgirt'in fethi ile başlayan Anadolu'nun yurtlaştırılması ve Anadolu'cu milletleşme faaliyetleri bir bütün olarak “Anadolu” özelinde bir kolektif hafızayı oluşturan en önemli unsurları da ifade etmektedir.⁷⁰⁵ Özellikle Ülken'in, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi* isimli eserinin birinci bölümünün B bendinde ele alınan üç isim üzerinden (Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş-ı Veli) Anadolu'ya ve irfanına yazarın tutumunu ortaya koymaktadır. Ülken'in konuya yaklaşımındaki tavrı, onun Anadolu'ya yüklediği anlamı ve bu husustaki perspektifini de seslendirir.⁷⁰⁶ Anılan şahsiyetler ve eserlerinde değindiği diğer tasavvuf erbabları ve Ahîlik gibi kurumlar, Anadolu'nun hem yurtlaşmasında hem de Anadolu'da

⁷⁰⁵ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 116.

⁷⁰⁶ Anadolu irfanı ve tasavvuf erbaplarının etkileri hususunda geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi*, çev.-haz. Ahmet Taşgın, Kalan Yayınları, Ankara 2003, ss. 70-105.

bir kültür ve irfanın teşekkül etmesine zemin hazırlamış oldukları gibi, Anadolu'nun bir şahsiyet kazanmasına da vesile olmuşlardır. Bu açıdan Anadolu anılırken, onun irfanını, kültürünü ve bunda rol alan isimleri zikretmemek söz konusu olmamaktadır. Ülken'in siyaset ve ahlâk görüşlerinin ilişkilendirilmesinde anılan hususiyetlerin izlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Ülken *Destanlar* isimli eserinin “Anadolu Örfü ve Destanları” başlıklı birinci yazısında, hangi cihetle olursa olsun, bir milletin değerlerini tetkik ederken mutlaka o milletin his ve örfünü göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtir. Zira mezkûr iki değer aynı zamanda o milletin akl-ı selim'ini ifade eder.⁷⁰⁷ Dolayısıyla Anadolu ile ilgili olarak bir araştırma yapılacaksa, söz gelimi Anadolu'nun destanları, ananeleri, örfü, kültürü, maddi ve manevi değerleri ile ilgili bir değerlendirme yapılacaksa, evvela irfanın menşei ve tarihini akl-ı selimin hususiyetini nazar-ı itibara almak lazım gelir. Anadolu örfünün pınarının Orta Asya olduğunu söyleyen Ülken, açıktır ki Anadolu ve Türk milletinden, örfünden ve sona doğru ulus oluşundan söz edebilmek için efsane ve destanlarıyla birlikte Türklerin kadim geçmişine bakmanın gerekliliğine işaret eder. Milletlerin, mazilerini zenginleştirmek ve geleceklerini temellendirmek için efsanelerden medet umduğunu, bu anlamda milletlerin, kendi irfanlarına belli kaynaklar aradığını örnekleriyle ifade eden Meriç'in⁷⁰⁸ ortaya koyduğu minvale uygun olarak Ülken'in de Asya üzerinden bir zemin aradığı görülmektedir.⁷⁰⁹ Dolayısıyla Ülken'in siyaset ve ahlâk görüşlerinde Asya'nın kadim kültür ve değerlerinin Anadolu'da mündemiç bulunduğunu hatırd tutmak gerekir.

⁷⁰⁷ Ülken, *Deastanlar*, s. 114.

⁷⁰⁸ Milletler, mazilerini zenginleştirmek için efsanelerden medet umuyorlar der Meriç! Almanya irfanının kaynaklarını Ganj kıyılarında arıyor. Siyonist Yahudiler Arz-ı Mev'ud'u bir diriliş yeri ve ilkesi olarak amentüleri haline getirmişler. Kısaca her milletin, milli kimliğini inşa edeceğini düşündüğü yönelimleri vardır. Cemil Meriç, *Jurnal*, İletişim Yayınları, C. 2, 19. Baskı, İstanbul 2013, s. 171;

⁷⁰⁹ Türk milletinin millet bilincinin perçinlendiği coğrafya olarak da Anadolu görülmektedir. 1071 Malazgirt Zaferi ile Anadolu kapılarından giren Türk kavminin, İslâm inancı ve Anadolu toprağı ile bir millete dönüştüğünü ileri süren Ülken'in gözünde 1071, Türklerin aydınlanması, Anadolu'un Rönesans ve reformu ve de uluslaşması demektir. Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 312; Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 223.

Onun hümaniterliğinde de aynı etkilerin derin izleri görülmektedir. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* adlı yapıtında Türk memleketlerindeki fikir hareketlerini tasavvufun teşkilatçı yapısıyla izah ederken, Anadolu'nun irfanı dediğimiz hususiyetlere de göndemeler yapar. Ülken şöyle der:

Türk memleketlerinde fikir hareketleri, diğer İslâm memleketlerinden daha ziyade ve süratle teşkilat halini almış ve devletleşmiştir. Bunun sebebini bizzat Türk ırkının “El” halinde oldukça devamlı devletler kurmaya elverişli olmasında aramalıdır. İslâm ilahiyatı muhtelif Türk devletlerinde İslâmî Türk hukuku ve siyasî felsefeyi vücuda getirdiği gibi; İslâm tasavvufu da süratle halkın arasında yayılarak iktisadî ve ahlâkî teşkilatlar haline gelmiştir. Türk devletinin kuvvetle kurulamadığı ve şehirlerin kendi belediyeleriyle yaşamaya mecbur oldukları yerlerde mahallî-iktisadî teşkilatlarla birleşen bu tasavvuf hareketi ‘Ahilik’, ‘Fütüvvet’ vesaireyi meydana getirmiştir. Devletlerin kurulduğu ve içtimaî sınıflardan herbirinin kendi dünyevî şartlarına göre dinî hayata bir şekil verdikleri yerlerde büyük tarikatlar teessüs etmiştir.⁷¹⁰

Türk tasavvuf cereyanlarına umumî bir isimle “teşkilatçı tasavvuf” veya tasavvufun içtimaî teşkilatlarla uzlaşması denebileceğini belirten yazar;⁷¹¹ tasavvuftan içtimaî teşkilatlarla uzlaşmaya kadar, tasavvuf teşkilatlarının devletle, milletle ve eğitimle münasebetlerini dile getirir. Ülken’in politik teorisinin de bu teşkilatçı yapıdan ilhamını aldığı açıktır. Zira insanın en ayırıcı vasfının teşkilat kurmak olduğunu ileri süren Ülken’in, iş organizasyonlarından teşekkül eden ve mertebelere yaslanan bir *hâkimiyet* tesis etmek isteği, Ülken’in Anadolu irfanı derken neyi kastettiği hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu bağlamda Ülken, İslâm medeniyeti içinde Türk kavimlerini jeopolitik etkenlere göre de başlıca üç evre halinde inceler. Buradan da bir öznel kültürden söz etmeye çalışır. Türk kültürü derken ve kültürü teşekkül ettiren hususiyetlerden söz ederken, onun oluşumunu ve kaynaklarını da bilmek gerekmektedir. Çünkü devlet, inanç, ahlâk ve yaşam biçimi kültürden bağımsız değerlendirilmemektedir. Ülken şöyle der:

İslâm medeniyeti içinde Türk kavimleri jeopolitik açıdan başlıca üç çevreye ayrılmıştır: 1)Orta Asya’da Türkistan kültürü, 2)Batı’da Türkiye kültürü, 3)İran, Hint ve Mısır’da yerli tesirler içinde dallar; tolun Akşit, İlhanlı, Afşar, Hint, Moğol vb.⁷¹²

⁷¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2018, s. 297.

⁷¹¹ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 297.

⁷¹² Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, s. 183.

Yukarıdaki metinden çıkarılabilecek mesaj, Anadolu kültürü ile Türklerin Anadolu ile ulus haline gelmiş olmasının arkasındaki zengin yelpazeyi görmek gerektiğidir. Bir diğer mesaj da uluslaşmanın temelindeki derin kökleri ve manayı görmek olmalıdır. Her ne kadar Anadolu bir stratejik mekân olarak bilinse de, durumun sadece fiziki coğrafya açısından ele alınamayacağı açıktır. Anadolu bir stratejik coğrafyadan daha fazla bir anlam ifade etmektedir. O, tüm çeşitliliklerin ve karşıtların mezc oldukları, kaynaşıp yeni bir hüviyet kazandıkları devasa bir içtimai organizasyonun da adıdır.

Kuşkusuz Anadolu, Türklerin öz kimliklerinin muhafaza edip kuvvetlendirdikleri, öz bilinç inşa ettikleri bir kutsal dirilişin mihrabı olarak görülmek durumundadır. İslâmî tebliğin neşvünemaya erdiği ve cihana yayıldığı güzide ve bahtlı coğrafyalardan biri olarak Anadolu,⁷¹³ hem zihin dünyasının (felsefe, mezhepler) hem de gönül dünyasının (tasavvuf, tekkeler) zenginliğini bağrında barındırmış bir destanın adıdır. O aynı zamanda “Kostantiniyye’nin fetih müjdesi”⁷¹⁴ ile kutsanmış bir mekândır. Cemil Meriç’in idafesiyle Anadolu “biyolojik bir dünyadır”;⁷¹⁵ hem uzvîdir, hem ulvî. Ülken’in fikriyatında da Anadolu, 1071 ile başlayan bütün süreçlerin şuur düzeyine çıktığı bir tarih sahnesidir. Tarih demek bu yaklaşımda belli ki Anadolu’nun mecmuunu bilmek demektir. Vergili’nin değerlendirmesinde görüldüğü üzere, Ülken’in, çalışmalarının ana eksenine tarihi yerleştirmiş⁷¹⁶ olduğunun düşünülmesi de aynı kanaate dayanmaktadır.

Ülken’in başlattığı memleketçilik hareketi, memleketin içtimai meselelerine etraflıca çözümler bulmayı da amaçlayan bir harekettir. Bu husus, Ülken’in yaşadığı tarih

⁷¹³ Mehmet Latif Bakış, “Hâlidî Öğretilerin Anadolu’daki Sosyal ve Kültürel Yapıya Etkileri”, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Osmanlı Toplumunda Hâlidîlik Çalıştay ve Paneli*, AİÇÜ Yayınları, ss. 123-153, Ağrı 2016, s. 125.

⁷¹⁴ Hz. Peygamber’in (sav) “le lüftehanne’l-Kustantiniyye fe-le ni’me emîru emîruha ve le ni’me’l-ceyş zalike’l-ceyş” (Kostantiniyye (İstanbul) elbet fetholunacaktır. Onu fetheden kumandan ne güzel kumandan, onu fetheden asker ne güzel askerdir!” (Hadis-i Şerif) bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/335, no: 18977; Hz. Peygamber’in İstanbul’un fethiyle ilgili Hadis’i, başta Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i olmak üzere Buharî’nin *et-Tarîhu’l-Kebîr* ve Taberânî’nin *el-Mu’cümü’l-Kebîr* isimli kitaplarında ve birçok diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır.

⁷¹⁵ Cemil Meriç, *Jurnal*, İletişim Yayınları, C. 1, 7. Baskı, İstanbul 1997, s. 379.

⁷¹⁶ Ayhan Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, s. XLIV.

aralığında ülke üzerinde ve dünyada cereyan eden siyasal ve sosyal gelişmelerin Anadoluçuluk düşüncesi üzerinde de belirleyici bir etkisinin olduğu kanaatini doğurmaktadır. Millî kimliğin, manevî şahsiyetin ve kültür-tabiat bütünlüğünün *Anadolu* üzerinden inşa edilmeye çalışılması, Ülken'in öncelikli meselesinin millî bir bilinci inşa etmek olduğunu göstermektedir. Ülken dünyaya insanîyet değerlerini kazandırma gibi nihai bir hedef belirlese de onun önceliğinin Anadolu'nun kültür ve şahsiyetinin tesisi ve temini olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için de akla gelebilecek bütün parametrelerin etkin kılınmak istendiği görülmektedir. İktisattan eğitime, ahlâktan siyasete, kültürden sanata, değerlerden dine varıncaya kadar bütün parametreleri aynı gayeye matuf hale getirme çabası Ülken'in vatanseverlik ahlâkına sahip bir filozof olduğunun da göstergesidir. Nitekim Ülken dönemin "Millî Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamına"⁷¹⁷ hitaben yedi sayfalık bir mektup gönderir. Mektubun en başında da "memleketimizin içtimaî meselelerinin etraflı olarak ele alınabilmesi ve millî kültür malzemesinin toplanması"⁷¹⁸ talebiyle mezkûr makama düşüncelerini arz eder. Bu durum Ülken'in önceliği ve hedefi olarak "Anadolu"ya daha ayrıcalıklı bir yer verdiğini gösterir. Bu husus, yani Anadolu'nun birliğinin sağlanması sorunu Ülken'i coğrafi bir kültür milliyetçiliğine, bir Anadolu ulusu yaratma düşüncesine itmiş görünmektedir.⁷¹⁹ Ülken'in aradığı toplumsal öğretiyi, imparatorlukta çeşitli halkları ve ulusları birleştiren ve batıya karşı egemen bir devlet kurmayı sağlayacak olan bir toplumsal öğretiydi; o buna inanıyordu.⁷²⁰ Buradan anlaşılmaktadır ki Ülken'in Anadoluçuluğu iç politikaya yönelik olmayan,⁷²¹ sadece birlik ve bütünlüğü sağlamaya dönük olan bir hareket veya görüştür.⁷²² Söz konusu hedefin tesisi için gereken bütün meşru yöntemleri kullanmaktan içtinap etmeyeceği anlaşılan Ülken, erek haline getirdiği bütünlüğü temin etmek için Anadolu'nun

⁷¹⁷ Bkz. Ülken, "Millî Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamına", ss. 59-66.

⁷¹⁸ Ülken, "Millî Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamına", s. 59.

⁷¹⁹ Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 81.

⁷²⁰ Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 81.

⁷²¹ Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 83.

⁷²² Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 83.

hikmet’inden, manevî kültüründen ve onun –tabir caizse- ruhundan da istifade etmeye çalışır. Buna kısaca Anadolu irfanı demek de mümkündür. Ülken, *Anadolu’nun Dinî Sosyal Hayatı (Öncüler: Geyikli Baba, Barak Baba, Hacı Bektaş)* isimli eserinin özellikle de birinci bölümünün B bendinde yer alan “Anadolu Tarihinde Ruhîyat Müşahadeleri” başlıklı bölüm⁷²³ ile *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*⁷²⁴ isimli yapıtının bütününde tasavvufun ve dolayısıyla Anadolu irfanının neyi ifade ettiği hakkında önemli izlekler sunar. Ayrıca *Destanlar*,⁷²⁵ *Anadolu Hayali*⁷²⁶ ve *Anadolu Köklerini Arayış*⁷²⁷ isimli yapıtlarında Anadolu’nun teşekkülünde rol alan etkenleri, kültürü ve kültür unsurlarını bir bütünlük içinde işler. Aynı şekilde Ülken *Türk Tefekkürü Tarihi* isimli eserinin beşinci bölümü olan “Türk Tasavvufu” başlığından itibaren⁷²⁸ tasavvuf şahsiyetlerini ve tasavvufi toplumsal oluşumları zikretmekle, bunların Anadolu kültürünün ve Türk Ulusunun oluşumunda katkılarının olduğunu da ortaya koyar. Tasavvufun teşkilatçı yapısının siyasi ve toplumsal yapının teşekkülünde rol aldığı gerçektir. Ahîlik başta olmak üzere Mevlevîlik, Bektaşîlik, Kadirîlik, Nakşîlik vb. pek çok irfan mektebinin kucaklayıcı ve birleştirici ilkelerinden faydalanılmak istendiği açıktır. Bu yönüyle Anadolu’nun, bir manevî kültürler mirasının da adı olduğu ifade edilebilir. Ülken’in “Anadolu Tarihinde Dinî Ruhîyat Müşâhadeleri”ni⁷²⁹ incelemesi, Malazgirt Zaferi (1071) ile Anadolu’nun İslâm irfanıyla geleneksel Türk kültürünü mezcederek bir milleti (ulus kast edilmektedir) oluşturduğunu ileri sürmesi, yukarıda belirtilen hususu sağlamaktadır.

Ülken düşüncesinde Anadolu, tasavvufun hayat bulduğu önemli bir melcedir.

Anadolu tasavvuftur dense yeridir. Burada sadece Türk sufiliği kast edilmemekle birlikte,

⁷²³ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu’nun Dinî Sosyal Hayatı (Öncüler: Geyikli Baba, Barak Baba, Hacı Bektaş)*, çev. ve haz. Ahmet Taşğın, Kalan Yayınları, Ankara 2003, ss. 70-105.

⁷²⁴ Bkz. Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 2017.

⁷²⁵ Bkz. Ülken, *Destanlar*, 2019.

⁷²⁶ Bkz. Ülken, *Anadolu Hayali*, 2020.

⁷²⁷ Bkz. Ülken, *Anadolu Köklerini Arayış*, 2020.

⁷²⁸ Bkz. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, ss. 201-324.

⁷²⁹ Bkz. Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, “İnanç, Mistisizm ve Felsefe” başlıklı 2. Bölüm, ss. 231-474.

yani tasavvufun manevî yapısı bir bütün olarak düşünölmekle birlikte; *teşkilatçı tasavvurlar*⁷³⁰ bağlamında bir Türk Sufiliğinin ön planda zikredildiğı de ifade edilebilir. Mevlânâ Hâlîd-i Bâğdâdî (1779-1827), Seyyid Taha-i Nehrî/Hakkarî (?-1853), Ebu'l-Hasan Harakanî (963-1033) gibi sufi şahsiyetlerin vesileleleriyle Anadolu'ya akın eden sûfi meşrep zevât, Anadolu'yu ayrıca hem İslâm ahlâkıyla harmanlamışlar hem de Anadolu'nun ikliminde demlenip kemâle ulaşmışlar. Bu nedenle Anadolu kültürünün ruha hoş gelen bütün motiflerinin temelinde bu tasavvufî kaideleri görmek mümkündür.⁷³¹ Anadolu için “kültür, ahlâk, inanç, değerler ve şahsiyet atölyesi” tanımlaması yapmamız her halde afaki bir edebi söylem olarak değerlendirilmez.

Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* isimli yapıtında “Tarihî Mayeryalizm” başlığı altında bu hususu, o dönemlerde Anadolu'da beliren birtakım karşıt dergilerin ve cemiyetlerin faaliyetlerini, onların etrafında kümelenen akademik, edebî, politik vb. zevatın çabalarını vererek açıklığa kavuşturur. Konunun tamamen bu meseleye hasredilmesi bu çalışmada uygun görülmediğinden uzun uzadıya anlatılması düşünölmeyen mezkûr problemi iki örnek isim üzerinden netleştirmek mümkündür. Ülken bir taraftan Avrupadan neşet eden sosyalizmi savunan *Kurtuluş* dergisini (1919), bir diğer taraftan diyalektik materyalizmi savunan *Aydınlık* dergisini (1920); bunların karşısında ise millî ve manevî değerleri ve vatancılık fikrini savunan, kendisinin neşrettiğı *Anadolu* dergisini zikrederek karşıt faaliyetlerin yürütöldüğü bir çatışmalar (buhranlar) devrini haber verir. Bu kriz halinden çıkış hakkında her bir oluşumun önerisi ve çabası yalnızca birbirlerinden farklı olmamış, aynı zamanda birbirine zıt kutuplarda da seyretmiştir.⁷³² Görünen o ki Ülken'in içinde olduğı akımın dışındaki mezkûr iki akım, Ülken'in gerçekleştirmek istediğı millî ve manevî şahsiyet inşasının tamamen aksi

⁷³⁰ Bkz. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 297 vd.; Ülken, *Destanlar*, s. 114 vd.; Ülken, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Hayatı (Öncüler: Geyikli Baba, Barak Baba, Hacı Bektaş)*, ss. 70-105.

⁷³¹ Bakış, “Hâlîdî Öğretilerin Anadolu'daki Sosyal ve Kültürel Yapıya Etkileri”, s. 133.

⁷³² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 382-383.

istikamette bir çaba içinde bulunmaktadır. Bir tarafta inşa öbür tarafta tahribata veya tahrifat diyebileceğimiz bir mücadele manzarası söz konusudur.

Ülken'in ortaya koymuş olduğu perspektif doğrultusunda, Anadolu'nun dünya devletleri ve/veya milletleri karşısında ve politik zeminde yerinin ne olduğunu; içeride de tarihsel ve değersel bakımdan ne anlam ifade ettiğini kısmen de olsa anlaşılır kıldıktan sonra, söz konusu veriler üzerinden temellendirilmiş olan *Anadoluculuk*'un neyi ifade ettiğini, nasıl bir teşekkül olduğunu daha açık hale getirebiliriz.

Ülken, yukarıda mükerrer olarak ifade edildiği üzere, İmparatorluk sonrası kimlik arayışları neticesinde tezahür eden bir takım cereyanların ve akımların, zamanın ve zeminin konjonktürel gerçekliği ile uyuşmadığını düşündüğünden, daha reel ve rasyonel bir temelde söz konusu arayışın karşılık bulacağını düşünmektedir. *Anadoluculuk*,⁷³³ mahdut coğrafi sınırlar içinde bir kültürel birliği, kültürel bir kimliği ve bu kimliği dünya ile uyumlu hale getirebilecek bir hareketi başlatmayı ifade eder. Bu anlamda “Kültürel *Anadoluculuk*” olarak da isimlendirilen memleketçilik hareketinin safında yer alan düşünürler, artık geri gelmesi mümkün görünmeyen Osmanlıcılık, İslâmcılık, Turancılık gibi hareketlere karşılık, mevcudu ifade eden ve geleceğe bakan bir hareket olarak “*Anadoluculuk*” ismiyle ilk defa 1918’de ortaya atılmasıyla⁷³⁴ başlatılmıştır. Hareket ile Türk kültürünün ve Türk kimliğinin aslında neyi veya neleri ifade ettiğinin daha iyi anlaşılabilmesi düşünölmüştür.⁷³⁵

⁷³³ Ülken'in, “Memleketçilik” diye de isimlendirdiği “*Anadoluculuk*” akımının temsilcileri arasında Ülken'in yanısıra Mükrimin Halil Yinanç (1898-1961), Remzi Oğuz Arık (1899-1954), Cevat Şakir Karaağaçlı (Halikarnas Balıkcısı) (1890-1973) ve Nurettin Topçu (1909-1975) gibi isimler de yer almıştır (Köksal Alver, “*Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken*” *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 133-138, C. III, S. 1, Afyon 2001, s. 134; ayrıca bkz. Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 40.); Hocası Mehmet İzzet gibi, “millet” ve “millî hayat” kavramlarını felsefe ve sosyal bilimlerin süzgecinden geçirerek irdelemekten yana bir tavır ortaya koyan Ülken'in, *Anadoluculuk* akımı içinde özel bir yerinin olduğu açıktır (Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefe*, s. 115.). Konuyu ideolojik olmaktan ziyade, felsefî ve sosyolojik bir mesele olarak ele alan filozof, Anadolu özelinde diğer tüm sosyal bilimlerin disiplinleri ile de konuyu zengin bir muhteva halinde incelemeye çalışmaktadır.

⁷³⁴ Vural, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 40.

⁷³⁵ “Millî kimlik” düşüncesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ergüç, “Türk Düşüncesinde Kimlik Kavramına Özgün Bir Bakış”, ss. 29-42; Emre Yıldırım, “Türk Rönesansı ve Hümanizma: Millî Kimliğin İçeriğine Ahmet Hamdi Tanpınar ve Hilmi Ziya Ülken'in Katkıları”, *AMS Asia Minor Studies, International Journal*

Bir düşünce hareketi olarak ‘Anadoluculuk’, pek çok bakımdan derin buhranların yaşandığı bir dönemde, bir çözüm ve çıkış yolu göstermek niyetiyle tasarlanmıştır. Zira Anadoluculuk akımı bünyesinde bir araya gelen aydınlar, her bakımdan ilmî bir zihniyetle Anadolu coğrafyasının maddî ve manevî varlığının bilinip tanınmasını ve bunlar üzerine geliştirilecek bir bilinçle oluşturulacak değerlere kaynaklık etmesini öngörmüşlerdir. Böylece Anadolu yaratılmak istenen kültürün ve değerlerin beşiği olarak algılanmış, ayrıca buradan yeni bir Türk hümanizması hayata geçirilmek istenmiştir.⁷³⁶ Ülken’in Anadoluculuk üzerinden seslendirdiği kültürel milliyetçilik ile yerli-millî bir hümanizmi temellendirmeye çalışması⁷³⁷ da aynı isteğin bir tezahürü olarak anlaşılacak durumundadır. Ülken, düşüncesinde “aşk ahlâkı” felsefesi temelindeki ethosu içselleştirmiş insanlardan oluşacak ideal bir kimliğin inşası için Anadolu’nun toprak ve kültür ontolojisine başvurmak gerektiği düşüncesiyle hareket eder.⁷³⁸ Bu nedenle, yukarıda zikrolunan hareketler zaman ve mekân yönünden belirsizliğe vardığı için Türklerin Anadolu’yu İslâmlaştırarak yurt edinmeleri somut bir referans noktası teşkil ettiğinden Anadoluculara göre kültür milliyetçiliği esastır. Dolayısıyla millet kavramına yüklenen yeni anlam çerçevesinde İslâmcılık, Osmanlıcılık ve Turancılıktan ayrı olarak millet realitesi, ne İslâm ümmeti ile ne Osmanlı tebaası ile ne de Türk ırkı ile özdeşleştirilmektedir.⁷³⁹

Her milletin bir kıymetler sisteminden teşekkül ettiğini ve bu kıymetler sistemine kendine göre şekil verdiğini ifade eden Ülken,⁷⁴⁰ milletlerin ortak ürünü olarak medeniyetleri görür. Buna göre, medeniyetlerin de kendilerine has değerleri

of Sciences, Vol. 1, Is. 2, July, 2013, ss. 162-184; Çalen, “Anadolucu Tarih Tasavvuru: Yeni Vatan, Yeni Tarih, Yeni Millet”, ss. 75-99, www.tuhed.org

⁷³⁶ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefe*, s. 115.

⁷³⁷ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasî İdeolojiler*, s. 88.

⁷³⁸ Ergüç, “Türk Düşüncesinde Kimlik Kavramına Özgün Bir Bakış”, s. 37-38.

⁷³⁹ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefe*, s. 128.

⁷⁴⁰ Ülken, *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, s. 115.

gerçekleştirerek insanlığın ortak hazinesini zenginleştirdiği⁷⁴¹ düşünülmektedir. Medeniyetleri oluşturan harslar/kültürler birbirlerine göre özel ve farklı oldukları için harsın/kültürün teşekkül ettirdiği bir medeniyetin başka bir medeniyeti bütünüyle benimsemesi beklenemez.⁷⁴² Medeniyetlerin ayakta kalmaları şu üç yolla olmaktadır: 1-Kolonileş(tir)me, 2-Aşılama, 3-Faydalanma. Ayıklayıcı orijinal medeniyetler, bu vetirenin son merhalesidir. Ancak her medeniyetin bir merhalesi ve sınırı yani bir doyum noktası vardır. Sonrasında medeniyetlerin ölümü gerçekleşir. Söz konusu yaklaşım, İbn Halduncu organik devlet ve medeniyet anlayışına göndermede bulunur.⁷⁴³ İbn Haldun'un organik devlet ve medeniyet yaklaşımı her ne kadar kimi sosyal bilimler mensuplarınca geçerli kabul görmese de tarihî tecrübeler bu hususta İbn Haldun'un tespitini haklı çıkarır.

Karşılıklı etki-tepkinin sosyal olaya damgasını vurduğu⁷⁴⁴ gerçeği, bu tepkilerin olumlu ve sürdürülebilir bir zemine oturtulması durumunda, büyük bir insanlık medeniyetinin de kurulup devam edebileceği görüşünü ortaya çıkarmaktadır. Bunun yolu da fert ve cemiyeti birbirine zıt iki olay gibi görmekten geçmektedir. Ülken'in gerek *Anadoluculuk* gerek *konfederasyon* yaklaşımı bu bütüncül görüş üzerinde temellendirilmektedir. Ülken'in bir bakıma ahlâk ve siyaset görüşünü bu yaklaşımı ortaya koymaktadır. Ülken'in parlamenter sistem ve mertebeler siyaseti fikriyatının temelinde de söz konusu kültürel münasebetler ve bütünlük düşüncesi yatmaktadır. Bu açıdan Anadolu büyük bir örgütlenme ve mertebeler mecmuu olarak görülme durumundadır.

⁷⁴¹ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 117.

⁷⁴² Bkz. Yıldırım, "Türk Rönesansı ve Hümanizma: Millî Kimliğin İçeriğine Ahmet Hamdi Tanpınar ve Hilmi Ziya Ülken'in Katkıları", s. 166-168.

⁷⁴³ İbn Haldun, milletlerin kader şifrelerinin onların arihlerinde ve imparatorlukların seyrinde gizli olduğunu düşünmektedir. Oradan bütün bir insanlık serencamını ve kültürel dokuyu, kimlik arayışlarını ve insanlık bunalımlarını görmek mümkündür. *Anadoluculuk* fikrinin bütünlüklü olarak ve doğru bir şekilde anlaşılması için Ülken de Anadolu'ya antropolojik bir tahlilde bulunulması gerektiğini düşünür. Bkz. Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 126, 140 vd.

⁷⁴⁴ Sanay, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 44.

Parlamente sistemlerin zayıflığını ve gücünü orta sınıfların durumunun belirlediğini ileri süren Ülken; buradaki dengeyi zümrelerin karşılıklı münasebetleri üzerinden kurmaktadır. Zümrelerin birbirine zıt değil, birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu; bu unsurların bütüncül bir yapıyı kazanmalarının sağlanması durumunda yapının (sistem, rejim) çökmeyeceğini düşünmektedir. Orta sınıfları zayıf olduğu için parlamente rejimleri çökmüş olan devletlere Yunanistan, Orta Doğu Devletleri ve Arap Cumhuriyetleri örnek verilmektedir.⁷⁴⁵ Bu açıdan mertebeler toplumu ve mertebeler ahlâkı vurgusu bir tür sosyal şuur düşüncesinin seslendirilmesidir. Ülken'in "orta sınıf"a dikkat çekmesi, esasen bir toplumun ancak sosyal şuurunun kuvvetli tutulması ölçüsünde kuvvetli olacağı görüşünün tezahürüdür. Sosyal şuur, değişmeler arasında sabit kalan kolektif varlığın şuru⁷⁴⁶ olarak ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle Ülken Türk cemiyetinin ruh ve beden örgütü içinde oluşup gelişen sosyal davranışı, politik eğilimi ve fikir uyanmaları yolundaki insan hareketlerini, açıkçası Türk dehasının yaratıcı projesini izlemek istiyordu, çünkü Anadolu mitlerinde ve hikâyelerinde Türk'ü bir insan tarihinin yüzyıllar boyunca işlediği maddî ve manevî dünyayı taşıyordu.⁷⁴⁷ Ülken bu nedenle destanları, milletin ortak değerler etrafında teşekkülü ve bütünleşmesi için mutlaka fark edilmesi ve değerlendirilmesi gereken bir kaynak olarak görür.⁷⁴⁸ Anadolu deyince, bütün kültür ve motifleriyle, bütün renk ve dilleriyle, bütün ortak değer ve inançlarıyla, bütün bir ortak tarih, destan ve edebiyatıyla, bütün irfanıyla birlikte bir yapı akla gelmek durumundadır. Mezkûr hususiyetlerden dolayı "Anadolu"nun bir şahsiyet olarak, bir fail kuvvet olarak değerlendirilmesi; onun nesneleşmekten özneleşmeye evrildiğinin düşünülmesi haklı gerekçelere dayanmaktadır. Nitekim Ülken, fiilde var olan "yaratıcı

⁷⁴⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 278.

⁷⁴⁶ Sanay, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 36; Hilmi Ziya Ülken, *Sosyolojiye Giriş*, Üçler Basımevi, İstanbul 1947, s. 56.

⁷⁴⁷ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 115.

⁷⁴⁸ Bayraktar, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, s. 115-116; ayrıca destanlar hakkında geniş bilgi için bkz. Ülken, *Destanlar*, Ankara 2019.

hayal gücü” nün kuvveden fiile nasıl geçtiğini,⁷⁴⁹ söz konusu gücün bir şahsiyet özelliği arz ettiğini eser ve müessir ya da süje-obje ikiliği üzerinden şöyle dile getirir:

İnsan kişiliği ilk neden değil, değer dizisinin iki ucundan biridir ki, bu anlamda onu da bir ahlâk eylemi veya bir tablo gibi eser olarak görmek doğru olur. Yani değerlendirme ve değer içinde nasıl Süleymaniye Camii bir eserse Mimar Sinan da bir eserdir. Mimar Sinan kişiliği de Süleymaniye gibi değer in diyalektik etkinliğinin, biri bir ucu biri öteki ucu, biri subjektif öteki objektif iki eseridir.⁷⁵⁰

Değerler dizisinin en önemli iki ucundan birinin Anadolu olduğunu, Ülken’in Anadolu’ya yüklediği anlam dolayısıyla görmek mümkündür. Anadolu ya da Anadoluculuk Ülken’in tasavvurunda “ulus” ve “devlet”i bir arada ifade eden bir kavramdır. Halktan millete oradan da ulusa doğru evrilmenin Anadolu Türkleri için bir zorunluluk olduğu düşünülmektedir. Şartlar da bunu tazammun etmiştir. Bu hususu Ülken “Türkiye Kültür Tarihine Bir Bakış” isimli makalesinde “İslâmlaşma” başlığı altında özetle şöyle ortaya koyar:

Türk kavimlerinin İslâm medeniyeti ile teması 7. ve 8. yüzyıllarda ağır ağır meydana gelmiştir. Türkler’in İslâmiyet’i benimsemesi de önce eski dinler yanında İslâmiyet’in de bir yer alması şeklinde başlamış, fakat büyük Türkmen göçünden sonra İran ve Doğu Anadolu’ya yerleşen Türkler tamamen İslâmlaşmışlardır. İslâmiyet’in kabulü hukuk, ahlâk, kozmogoni (âlemin kuruluşu), bilgelik, iktisadî hayat, devlet teşkilâtı, ilim ve sanat anlayışı ile Türlerin eski hayat tarzlarından çok farklı bir değerler dünyasına girmelerine sebep olmuştur. Bu büyük değişimde en büyük âmil, Batı’da Cermen göçlerinde olduğu gibi Türklerin büyük kitleler halinde yer değiştirmeleri, yeni bir medeniyet ortasında yeni bir vatan kurmaları idi.⁷⁵¹

Tüm bu hususiyetlerden şu çıkarımı yapmamız mümkündür. Ülken’in yeni vatan dediği yerin Anadolu olduğu, yeni medeniyet dediğinin İslâm inanç ve kültürü olduğu, bunun da Malazgirt zaferiyle başladığı ve neticede ortaya çıkan gerçeğin de bir Türk ulusu olduğu açıktır. *Anadoluculuğun* bir kimlik ve şahsiyet inşa etme atölyesi olarak Ülken’in tasavvurunda önemli bir yer aldığı görülmektedir. Ona göre ancak söz konusu şahsiyetin inşa edilmesi şartıyla bir millî oluşum, bir kültür ve ulus gerçekleştirilebilir.

⁷⁴⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 2016, s. 315

⁷⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, 2016, s. 315.

⁷⁵¹ Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, s. 185.

2.XV. Halk'tan Ulus'a

Ülken ulusu, evrensellik düşüncesinin doğal ve zorunlu sonucu olarak ele almaz; modernleşmenin zorunlu bir sonucu olarak telakki eder. Nitekim 1071 Malazgirt Zaferi ile başlayan süreç ve Türklerin İslâmlaşmasıyla ulus olma süreci bunu ortaya koyar. Ülken'in konuya olumsuzluk açısından yaklaştığını gösteren bu görüş, onun aynı zamanda siyaset anlayışını da beslemektedir. Ülken'in ortaya koyduğu hâkimiyet görüşü onun, devletin bürokratik gücü ile değil bir kudret ile ulusu kurmak istediğini gösterir. Halktan ulus yaratmada kasıt şudur: Halk bir idare ve komut altında bulunan pasif bir topluluğu ifade eder. Aynı halkın bir kimlik ve bilinçle hareket etmesi ve idareyi iradesine bağlaması halinde bir ulus oluşur. Buna göre halk, varlığını başka güçlere veya boyunduruğa bağlarken; ulus varlığını kendi eyleminde ve direnişinde bulur. Halk bir ilinti iken, ulus bir kimlik ve benlik ifade eder. Ülken'in kavim halinde olan Türklerin Malazgirt'le bir ulus olmaya başladığını söylemesi aynı sebebe dayanır. Zira Ülken'e göre, “devlet, ulus buyrukluğuna (milli hâkimiyete) dayanan devlettir. İnsan hakları denen *hürlük* ve *eşitlik* de onun sınırlarında gerçekleşir.”⁷⁵² Nitekim Ülken'in gözettiği esasların Ernest Renan (1823-1892) tarafından Fransız toplumu için de kullanıldığını görürüz. Renan, ulusçuluğun modern Fransa'nın bir buluşu olduğunu iddia eder. Bunu devrimin neticesinde meydana gelen bir oluşum olarak vurgular. O ulus olmanın ancak ortak bir ruh etrafında yeniden bir şuurlanma ve birlik oluşturma olduğunu ima eder. Ülken'in, Anadolu'nun kapılarını Türklere açan Malazgirt Zaferi'ni ve İslâmlaşmayı zikretmesi, Türk kavminin mezkûr tarihten itibaren ulus olmaya başladığını söylemesi de aynı ileklere racidir. Bu husus, Ülken'in Renan'dan esinlenmiş olabileceği kanaatini de doğurmaktadır. Renan'ın ifadeleri şöyledir: “Fransız Devrimi'yle bir ulusun kendiliğinden var olacağını ilan etmesi Fransa'nın şanıdır. Bizi taklit edenleri

⁷⁵² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 236.

kınamamalıyız. Ulus ilkesi bizimdir.”⁷⁵³ Fakat Türkiye’nin Anadolu dışında bir ulus olmadığını⁷⁵⁴ iddia eden Renan, ulus kavramını kavim, halk ve modernlik ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Ülken de ulus, millet ve kavim kavramlarının oluşum safhalarını bir sıra içinde dile getirirken, ulus ve milleti kavmiyetten ayırır.⁷⁵⁵ Eugen Weber (1925-2007) de ulusu tarif ederken, kabile, kavim, aile, yerel, kavim, sınıf vb.’lerinin yerine ulusal aidiyeti zikreder. Weber, ulusu, merkezî devleti olan toprak parçasının bir dil, duygu, düşünce, ahlâk ve hafıza birliği olarak tanımlar. Dil ise söz konusu birliğin en temel yapı taşı olarak öncelenir.⁷⁵⁶ Birlik için dil ve diğer mezkûr değerleri sayan Weber’in yaklaşımının aksine Renan bir hafıza kaybını (eskiyi unutmayı) şart koşar. Her iki tutumu Ülken’in yaklaşımıyla kıyas ettiğimizde, Ülken’in Renan’dan ziyade Weber’in görüşüne yakın bir mesafede durduğu görülür.

Ulusun ne olduğu sorusuna, ulus ile tarihi hafıza arasında bağ kurarak açıklık getirmeye çalışan Renan’a göre tarihin hafızadan silinmesi ve devrim gibi önemli bir uyanış ve direniş vesilesi ile bir değer veya ruh etrafında yeni bir kümelenmenin olması bir ulusu oluşturur. Bunun için de geçmiş farklılıkların ve ayırıcı yaşanmışlıkların unutulmuş olması gerekir, aksi takdirde halk veya ırk olmanın ötesine geçilemez.⁷⁵⁷

Renan bu hususu şöyle bir örnek üzerinden verir:

Selanik veya İzmir gibi bir şehri ele alın, buralarda her birinin kendi anıları olan ve aralarında ortak neredeyse hiçbir şey olmayan beş altı topluluk bulabilirsiniz. Oysaki ulusun özü tüm bireylerin ortak birçok şeye sahip olması ve aynı zamanda hepsinin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır.⁷⁵⁸

⁷⁵³ Ernest Renan, *Ulus Nedir?*, çev. Gökçe Yavaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 39.

⁷⁵⁴ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 39.

⁷⁵⁵ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 243. Ülken’in konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Zaman içinde kültür *tarih* halini alır. Fakat bu tarih kavmin ve ırkın tarihi olmadan evvel ailelerin tarihidir ve onlar birbirine bağlanarak kabile, aşiret ve kavim tarihini meydana getirir. Bütün kabile organizasyonuna dayanan medeniyetler de bu tiptedir. Başlıca Araplar, Berberiler, Türkler, Cermenler, Moğollar gibi. Fakat şecereli kültürler de aile seçeresinden kavim ve örfün bütünlüğüne doğru yükselenlerle kavmin birliğinden onun ulus, kabile ve aile parçalarına doğru inenler olmak üzere başlıca iki tipe ayrılır. Birinci tip Araplar ve Berberilerde, ikinci tip Türkler ve Cermenlerde görülür: Türklerin budun → ulus → boy → urug → anar → oymak → ocak teşkilâtları birinci tipe aittir. Bu teşkilât tam bir iş organizasyonu meydana getirir.”

⁷⁵⁶ Bkz. Eugen Weber, *Köylülerden Fransızlara Fransa Kırsalının Modernleşmesi 1870-1914*, çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yayınları, Ankara 2017, s. 14-16.

⁷⁵⁷ Renan bu hususu şöyle ileri sürer: “Unutmak, hatta tarihsel hata da diyebilirim, bir ulusun yaratılmasında çok önemli bir etkindir ve bu nedenle tarih araştırmalarındaki ilerlemeler genelde ulus için tehlikelidir. Ernest Renan, *Ulus Nedir?*, s. 39.

⁷⁵⁸ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 38.

Renan'ın bu yaklaşımının aksine Ernest Gellner (1925-1995) ise ulusu, “kültürle siyasal yönetimin birbiri ile çakışması, bir kültüre kendini siyasal çatısının sağlanması ve bu çatının tek kalması”⁷⁵⁹ olarak tanımlar. Renan modern ulusu, aynı yöne yönelen bir dizi olgunun doğurduğu tarihsel bir sonuç⁷⁶⁰ olarak tanımlar. Gellner'in bu yaklaşımı Ülken'in görüşüne daha yakın durur. Ülken söz konusu yaklaşıma en güzel örnek olarak Malazgirt'i zikrederken, Gellner de bu hususu sanayileşmenin, beraberinde getirdiği siyasal ve sosyal sınırların değişimiyle temellendirmeye çalışır. Ulusçuluğu modernliğin zorunlu sonucu olarak ileri süren Gellner'e göre, sanayileşmeye geçiş çağı beraberinde ulusçuluk çağını da getirmiştir.⁷⁶¹ Tarıma dayalı kültürden, siyasal sınırların değiştiği, sanayi ve teknoloji çağının (bugün için dijital çağın da) dayattığı kültüre doğru evrilirken, ulusçuluğun da zorunlu olarak belirmesi; siyasal ve kültürel değişimleri ve çalkantıları ve intibakları da beraberinde getirmiştir.⁷⁶² Tüm bu görüşlerin neticesinde ortaya çıkan kanaat, tarıma dayalı geleneksel halktan bir ulusun çıkması, ancak belli değerlerin etrafında bilinçli bir birlik teşekkülü ile mümkündür. Nitekim Gellner'e göre ulus ancak iradî arzu (irade ve rıza), kültür ve siyasal yönetimin aynı noktada birleşmesi ile teşekkül eder.⁷⁶³

Ulus ilkesinin ırk ilkesinden farkı nedir?⁷⁶⁴ Renan'ın ortaya koyduğu yaklaşıma göre ırk olmak çeşitli kavimlerin veya belli bir kavmin iç akrabalık bağlarıyla ölçülür. Böyle bir düşünce yani etnografi ise ulusal bütünlüğe karşıt bir oluşumu ifade eder. Bu nedenle ulus ilkesinin yerine etnografi ilkesinin konması büyük bir hatadır. Şayet çok çeşitli etnik unsurlardan teşekkül etmiş olan Avrupa uygarlıklarında söz konusu etnisite baskın gelirse, burda Avrupa uygarlığı kaybedecektir. Ona göre, ulus ilkesi ne kadar

⁷⁵⁹ Ernest Gellner, *Ulus ve Ulusculuk*, çev. Büşra Ersanlı Behar-Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 86.

⁷⁶⁰ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 38.

⁷⁶¹ Gellner, *Ulus ve Ulusculuk*, s. 81.

⁷⁶² Bkz. Gellner, *Ulus ve Ulusculuk*, s. 80.

⁷⁶³ Bkz. Gellner, *ulus ve Ulusculuk*, s. 101-105.

⁷⁶⁴ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 39

doğru ve meşru ise ırkların ilksel hakları ilkesi de o kadar sınırlı ve gerçek ilerleme için tehlikelerle doludur. Irk olgusunun antik kabile ve kentlerde birinci derecede önemli⁷⁶⁵ olduğunu söyleyerek ulusun modernliğin bir gereği veya sonucu olduğunu ima eden Renan; ırk fikrine en büyük darbeyi de yine ulusun oluş şeklinin vereceğini iddia eder. O iddiasını şöyle ileri sürer: “Önce şiddetle kurulup ardından karşılıklı çıkarla sürdürülen, bu tamamen farklı kent ve eyaletlerden oluşan büyük yığın, ırk fikrine en büyük darbeyi indirmiştir.”⁷⁶⁶ Bu husus ulusun, tektipleştirici “halk” tan farkını ortaya koyar. Gellner, ulusçuluğun başarıya ulaşması halinde, yabancı üst kültürü ortadan kaldıracığını, ancak yerine eski yerel bir alt kültürü getirmeyeceğini ileri sürer. Tektipleştiriciliğe ters düşen bu yaklaşım, ulusçuluğun bir tür benlik veya özgünlük olduğunu da ima eder. Nitekim Gellner devamında, ulusun kendine özgü yerel bir üst kültürü canlandıracağını veya kendine göre yaratacağını söyleyerek yargısını netleştirir.⁷⁶⁷ Esasen ulusal bağımsızlığın hedefi üstün gelmek değildir.⁷⁶⁸ Savaşın yarattığı yerinden oynama veya yerinden oynatma, toplulukçu bir düzenin kendi sürekliliğini garantilemesini icbar eder. Burada sadece soyut olarak faziletlerin yeterli olmadığı; görünür somut esaslarla da söz konusu devamlılığın garanti altına alınmasının gerektiği anlaşılabilir durumdadır.⁷⁶⁹ Ulus olmak, varoluşsal bir paradigma içinde “benlik” kazanmak olarak düşünülmektedir. Tüm bu hususiyetlerden anlaşılmalıdır ki ulus bir kuruluşu, kavim ise çözülüşü ifade eder. Kuruluş esas alındığından bir inşa ve kimliğin gerekliliği de belirlemektedir. Dolayısıyla burada dış etkenlere karşı bir refleks geliştirmekten ziyade, iç dinamiklerle bir aksiyon ortaya koymak söz konusudur. Ülken’in bir aksiyon felsefecisi olması ve pratik felsefenin özellikle öncü iki disiplini olan ahlâk ve siyaseti *Hâkimiyet* tasavvurunun temel ilkesi olarak belirlemesi, onun mezkûr politik teorisiyle aynı zamanda bir ulus yaratmak

⁷⁶⁵ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 41.

⁷⁶⁶ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 41-42.

⁷⁶⁷ Bkz. Gellner, *Ulus ve Ulusculuk*, s. 108.

⁷⁶⁸ Ernesto Laclau-Lilian Zac, “Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi”, *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, haz. Ernesto Laclau, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınları, ss. 21-56, İstanbul 1995, s. 27.

⁷⁶⁹ Bkz. E. Laclau-L. Zac, “Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi”, *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, s. 27.

istediğini (yani milletten ulus çıkarmak istediğini) ortaya koyar. Esasen Anadoluçuk akımın içinde bulunduğu ilk yıllarından itibaren böyle bir gayeyi taşıdığı, onun daha sonra kaleme aldığı eserlerinin satır aralarında da görülmektedir.

Yapılan değerlendirmeler ışığında Ülken'in "Anadoluçuk" düşüncesi etraflıca incelendiğinde; ayrıca yaklaşık iki asırlık Türk aydınlanmasının serüveni de göz önünde bulundurulduğunda, Ülken'in Malazgirt'le başlattığı, Anadoluçuluk ile isimlendirdiği ve mertebelere yaslacağı hümaniter karakter taşıyan federal hâkimiyetinin bir anlamda bir ulus yaratımı tasavvuru olduğu ileri sürülebilir. Ülken'in ulus anlayışı açıktır ki ırka, ünsiyete veya kavmiyete dayanmamaktadır. Nitekim Renan da hemen hemen bütün milletleri çeşitli vetireleriyle zikrettikten sonra, etnografik tasavvurların modern ulusların kuruluşunda hiçbir öneminin olmadığı sonucuna varır.⁷⁷⁰ Zira Renan'a göre hakikat şudur ki, saf ırk yoktur ve politikayı etnografik incelemelere dayandırmak, onu boş hayallere dayandırmak demektir.⁷⁷¹ İnsanlık tarihiyle ilgilenen bir bilgin için ırk önemli olsa da ırkın politik sahada bir öneminin olmadığını, hatta zamanla önemini daha da yitirdiğini ileri süren Renan, insan ırkının anatomik ölçümlere de konu olmayacağını, böyle bir tespit çabasına kimsenin hakkının olmadığını da söyler. Ona göre, aslolan akıl, adalet, hakikat ve güzelliştir ve bu herkes için ortaktır.⁷⁷² Renan'ın bu son yaklaşımı, Ülken'in hümanist perpektifine benzerlik gösterir. Kafatası ölçüsüne göre ırkları belirlemenin hem doğru olmadığı, hem ahlâkî olmadığı hem de mümkün olmadığı yönüyle eleştiren Renan'ın benzeri bir yaklaşımı Ülken'in *Hâkimiyet*'inde de görürüz. Ülken, Bastian, Broca vb.'nin *kafatası ölçüsüne* göre yaptıkları araştırmalarının tarihsel süreçte ne gibi krizlere neden olduğunu, bu durumun "üstün ırk" iddialarının seslendirilmelerine nasıl sebep olduğunu neticeleriyle birlikte ortaya koyar.⁷⁷³ Böyle bir yaklaşımın ya da bu tarz bir zorlama

⁷⁷⁰ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 42.

⁷⁷¹ Renan, *Ulus Nedir?*, s. 43.

⁷⁷² Bkz. Renan, *Ulus Nedir?*, s. 44-45.

⁷⁷³ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 51.

antropolojik çabanın doğal, mümkün, doğru ve ahlâkî olmadığını belirtirken, verilen örnekler ve ortaya konan yaklaşım tarzı, Ülken'in bu hususta Renan'la aynı fikirde olduğunu ortaya koyar.

Hülasa, Türklerle ilgili olarak ifade edilebilecek hemen hemen her kavram, söz gelimi ırk, kavim, halk, ulus, kültür ve medeniyet vb. bütün hususiyetler Anadolu ve Anadoluculuk kavramı ile ifade edilmek istenmektedir. Çünkü Anadolu, Türk kültürünün esas prensiplerinin hayat bulduğu bir kültür coğrafyasıdır. Söz konusu prensipler “milliyetçilik” ve “devletçilik”tir. Kültürel Anadoluculuk ya da Kültürel Milliyetçilik düşüncesi de bu esaslara adanmaktadır. Bu husus, kadîm bir devlet geleneğine ve köklü bir kültürel yapıya sahip olmanın gereği olarak görülmektedir. Nitekim Ülken' e göre de birbirine bağlandığı ve zarurî olarak birbirini tamamladığı için Türk milletinin esas prensipleri olan milliyetçilik ve devletçilik, bir arada bir Türk Medeniyetinin teşekkülünü netice verir. Ancak ona göre, Türk toplumu gibi kadîm ve köklü bir geçmişe sahip olmayan milletler devletleşmek ve medeniyet oluşturmak için bir konfederatif oluşuma ihtiyaç duyarlar. Ülken bunu “konfederatif devlet tipi tarihî merkezileşmeden doğmayan milletler için en uygun olan tiptir”⁷⁷⁴ diyerek ifade eder. Ona göre, millî kültürler birbirini tamamlayarak insanî medeniyeti doğurur.⁷⁷⁵ Ülken'in *insanî medeniyet* diyerek ifade ettiği husus esasen “mertebeler ahlâkı”, “mertebeler toplumu” ve “mertebeler devleti” diye de ifade ettiği hususiyetlerdir ki, buna özetle mertebeler siyaseti demek de mümkündür.

2.XVI. Mertebeler Görüşü

Ülken *Aşk Ahlâkı*'nın “Siyaset Meselesi” ve “Politik” başlıklı bölümlerini Kur'ân'ın Sâf Suresi'nin “*Yapmadığınız şeyi niçin söylersiniz?*” mealindeki “*Lime*

⁷⁷⁴ Ülken, *Sosyoloji*, s. 184.

⁷⁷⁵ Ülken, *Sosyoloji*, s. 185.

tekûlûne mâ lâ tef'alûn”⁷⁷⁶ ayetini hatırlatarak başlatır. Ülken’in dürüstlük veya doğruluk erdemine ayet ile gönderme yaptıktan sonra, bütün faziletlerin de *adalette* toplandığını ifade ederek konuya girmesi, onun *Hâkimiyet* teorisinin ve *insaniyet (hümanizma)* düşüncesinin miyarının ne üzerine kurulu olduğu hakkında fikir verir. Ona göre; “bütün faziletler *adalette* toplanır. Çünkü ruhun kudreti ancak hak önünde irkilmemek içindir ve doğruluk ancak âdil olmak içindir.”⁷⁷⁷ Adalet olgusuna vurgunun yapılması, birçok konuyu -henüz basmamış olduğunu söylediği *Hâkimiyet* isimli eserine havale ederek anlatmaya çalışması dolayısıyla- *Hâkimiyet* düşüncesiyle ve *Aşk Ahlâkı*’nın kendisiyle bir bütün olarak değerlendirmek ve olayı öyle anlamak durumundayız. Ülken’in *aşk ahlâkı* dediği esasen “adalet”in kendisidir. Adalet ise ancak sınıflı/mertebeli sosyal toplumlar içinde gerçekleşebilen bir hususiyettir. Adalet bütün faziletlerin mecmuu olarak da görüldüğünden, anlaşılmaktadır ki Ülken, kurguladığı geleceğin dünyasının veya devletinin temellerini sağlam esaslar üzerine kurmak istemektedir. Kültürler bütününe ve mertebeler birliğine dayanan bir siyasi yapı⁷⁷⁸ olarak tasavvur ettiği *Hâkimiyet*, öyle anlaşılıyor ki milletlerden müteşekkil bir federal yapıya ancak adalet esası ile kavuşabilecektir. Adalet ise hem teolojik yönü olan hem de hümaniter boyutu olan bir olgu olarak, maddî evren ile manevî dünya için arzu edilen saadetin formülü olarak anlamlandırılmaktadır. Nitekim Ülken Mevlânâ’nın *Mesnevî*’ adlı eserinden alıntıladığı bir menkıbe üzerinden *aşk ahlâkının* esasen insanlık ateşinde yanmak olduğunu, bunun ise saadetin kendisi olduğunu ifade eder.⁷⁷⁹ Bu ateşin ise özellikle gençlerde bir arınma,

⁷⁷⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Sâf: 61 / 2. Ayet tam olarak “Ey iman edenler! Niçin yapmadığınız şeyi söylersiniz?” şeklindedir. Ülken’in ayetteki “iman edenler!” hitabını vermeyişi, kanaatimizce devamındaki ifadeyi bütün insanlığa bir hitap olarak anlamak istediğini ortaya koymaktadır. Ya da vurgunun dürüstlüğe olması dolayısıyla, o vurgunun sadece belli bir inanç toplumuna hasredilmek istenmediğini, tüm insanlar için de dürüstlüğün ilkesel olarak gerekli olduğunu ima etmektedir. Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 117, 293.

⁷⁷⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 117.

⁷⁷⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 313. vd.

⁷⁷⁹ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 97.

kendini bulma ve kemale erme olduğunu ileri sürerek toplumu inşa ve dizayn etmek için buna ihtiyacın olduğunu ileri sürer.⁷⁸⁰

Ülken, iktisat kavgası, ahlâk şikâyeti, sanatın inatçı kısırlığı, açlık ve içtimaî sefalet vb. olaylar üzerinden “bunlar gösteriyor ki bugünün cemiyetinde buhran var”⁷⁸¹ çıkarımını yaparken, aslında her zaman ve her cemiyette buhranların olduğunu göz ardı ediyor değildir. Gayesi, cemiyetteki bunalımları sebepleriyle birlikte tespit ve teşhis ettikten sonra, benzeri buhranların çözüm yollarını göstermek olduğu açıktır. Bu nedenle Ülken, çözüm olarak mertebeler ahlâkına (yani Aşk ahlâkına ya da bir diğer tabirle adalet ilkesine) işaret eder. Ona göre, yol ne kadar büyük olsa da gerçeği görmek ve yanlıştan geri dönmek ancak insanlık için mertebeler ahlâkıyla yeni baştan yola çıkmakla mümkündür.⁷⁸² Ülken naturalist bir düşünüş içinde olduğu dönemlerde kaleme aldığı olduğu *Aşk Ahlâkı*’nda, tabiatın birlik halindeki işleyişini ve uyumunu referans alır. Buradan da “mertebeler” siyasetini tesis etmek ister. Zira Ülken, bütün kemâlata ermelerin (tekâmül) ve yükselmelerin mertebeler halinde olduğuna ve tabiatta bunun örneklerinin çokça görüldüğüne işaret eder ve aynı tabiatın en önemli unsuru olan insanın da kuracağı cemiyet için tabiatı örnek alması gerektiği çıkarımını yapar.

Ruh ve eylem kudretine göre insanların derecelere ayrıldığı mertebeler görüşü, gerçeği tanımak, ileriye inanmak ve mutluluk için savaşmak⁷⁸³ düşüncesi üzerine kurulu olduğundan; böylesi bir cemiyette ne sınıf kavgasının buhranlarına ve kinlerine ne de kast toplumunun tekeline ve taassubuna rastlanır. Ülken’in mertebeler ahlâkında “her mertebe öteki için hedef ve gaye olacak, her mertebe bir öncekini yöneltecek ve yetiştirecek.”⁷⁸⁴ Bu yaklaşım ancak adalet ilkesinin esas kabul edilmesiyle sürdürülebilir olduğundan, Ülken, “adalet”in farklı bir formatta telaffuz edilmesi olarak da anladığımız “aşk ahlâkı”

⁷⁸⁰ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 41.

⁷⁸¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 132.

⁷⁸² Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 133.

⁷⁸³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 93.

⁷⁸⁴ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 93.

için, “zorunlu neticesi mertebeler devletidir”⁷⁸⁵ diyerek aynı isimli eserini noktalar ve konuyu *Hâkimiyet*’e havale eder. Bu durum onun siyaset anlayışının mecmuu olarak *Hâkimiyet*’e ve “mertebeler”e yaklaşmamız gerektiğini gösterir. Esasen *Hâkimiyet* teorisi çoklukta birlik ve bütünlüğü arayan ya da başka bir ifadeyle bütün ve parçaları arasında bağlılık arayan totalist-monist bir felsefedir. Tabiat, insan, tarih ve toplumun kriz durumlarından ritimlerle kurtulduğu, sonlu varlıkların sonsuza doğru açılışını, oluşunu, evrimini savunan, varlık ve değer mertebelerinden mertebeler ahlâkına, mertebeler toplumuna ve mertebeler devletine yürüyen bir felsefedir.⁷⁸⁶ Söz konusu felsefenin temel esasları, ilk dönem eserlerinde taslak olarak ve devamı da *Hâkimiyet* eserine havale edilerek ele alınmıştır.⁷⁸⁷ *Hâkimiyet* eserinden geriye doğru yaptığımız okumalar, Ülken’in fikriyatının temel esasları ve felsefesinin temel gayesi noktasında bir istikrar ve kararlılık olduğu, bu çalışmanın da bu anlamda bir sağlama yaptığı ifade edilebilir.⁷⁸⁸

Platoncu ideal devlet teorisinin ve Platoncu felsefi etkilerin izleri Ülken’in *Hâkimiyet* teorisinde oldukça belirgin bir şekilde görülmekle birlikte Ülken’in ilk çalışmaları Aristotelesci bir görünüm arz eder. Ülken’in mertebeler anlayışının da Aristoteles’in tabakalı âlem görüşünün tesiriyle oluşturulmuş bir cemiyet ve siyaset teorisi olduğu düşünülmektedir. Ülken’in devlet, toplum ve ahlâkı da mertebeler halinde bir tasnifle kategorize etmesi ve tabakalı bir toplum modelini savunması da onun bu tesiri

⁷⁸⁵ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 93.

⁷⁸⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, “Sunuş”, s. 17.

⁷⁸⁷ Bkz. Ülken, “Kudret I-”, *Yeni Sabah Gazetesi*, 12, Temmuz 1954; Ülken, “Kudret II”, *Yeni Sabah Gazetesi*, 19 Temmuz 1954.

⁷⁸⁸ *Hâkimiyet* eserine dair ilk emareler metin içinde kendilerine gönderme yapılan, “Teheyüciyyet Hakkında” (1927) ve “Cemiyet ve Marazi Şuur” (1932) makaleleri ve özellikle de *Aşk Ahlâkı*’nda (1931) görülür. *Aşk Ahlâkı*’nın 1971 baskısının önsözünde “amaç ve araç değerler” bağlamında verilen bir dipnotta “Bu konuyu henüz yayınlamadığım *Hâkimiyet* adlı kitapta etraflı ele aldığım için burada yalnızca dokunuyorum” kaydı vardır. Konu *Hâkimiyet*’te tartışılmaktadır. “Ahlâkı hayat[1] sosyal hayatın bir parçası” olarak gören ve formel bir ahlâk öğretisi sunmaktan çok bir sosyal ahlâk getiren *Aşk Ahlâkı*’nın “Siyaset Meselesi” başlıklı üçüncü bölümü ve “Açıklamalar”ının “Politik” başlıklı son kısmı *Hâkimiyet*’te ele alınacak konularda temel öncülleri ortaya koyar. *Aşk Ahlâkı* bir ‘çoklukta birlik ahlâkı’dır, bir mertebeler ahlâkı’dır ve zorunlu olarak *mertebeler cemiyeti* ve *mertebeler devleti*’yle (1931 basımında “meratip devleti”) sonuçlanır. Nitekim kitabın 1971 basımı, “Aşk ahlâkının zaruri neticesi mertebeler devletidir” cümlesiyle kapanır. Böylece talep edilen politik vizyonun sergilenmesi *Hâkimiyet*’e havale edilmiştir. Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, “Sunuş”, s. 18-19.

sürdüdüğünü göstermektedir.⁷⁸⁹ Bütünüyle âlemde işleyen düzenin bir tür mertebeler sistemine göre işliyor olduğu düşüncesi ve devletin de organizma gibi düşünülmesi, ideal bir siyasal devlet yapısının teşekkülü ve devamlılığı için aynı şekilde mertebelerin olmasının zaruretine göndermede bulunur. Antik Yunan'ın önemli simaları ile İslâm tefekkürünün meşhur isimleri arasında, uzviyetçi devlet yaklaşımı bakımından benzerlikler olduğu görülmektedir. Uzviyetçi yaklaşıma göre, insan cemiyeti uzviyet gibi canlı fertlerden mürekkep olduğu için aynı münasebetler, aynı kanunlar orada da farksız olarak caridir.⁷⁹⁰ Bununla birlikte, hakikatte cemiyet ferdî uzviyetten çok daha mudil olan içtimaî bir uzviyet⁷⁹¹ olarak değerlendirilmektedir.

Mertebelerin nasıl oluştuğuna dair Sokrates'ten sonra Platon ve Aristoteles'in yaklaşımları hakkında malumat aktaran Hilmi Ziya Ülken, varlık düzeninin bir parçası olarak cemiyetin, Demiurgos'un kaosu kozmosa dönüştürmek suretiyle ve dereceler halinde yarattığına dair mezkûr filozofların görüşlerine başvurur.⁷⁹² Mertebelerin varlığı, varlık âleminin oluşumu, düzeni ve devamlılığı için bir gereklilik veya zorunluluk olarak görülmektedir. Bu hususiyet insanın ve toplum yaşamı için de gerekli görülmektedir. Buna bağlı olarak, hayatın ve felsefenin pratik zemini olan ahlâk ve siyasetin de benzeri bir sistemle mertebelere ayrılması, hem işleyişin sürdürülebilirliği açısından hem de söz konusu disiplinlerin ve de merkezinde yer alan öznenin (insan) bilinmesi için bir gereklilik olarak düşünülmektedir.

⁷⁸⁹ Bkz. Eyüp Sanay, *Hilmi Ziya Ülken*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 46.

⁷⁹⁰ Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 216. Ülken bu hususu şöyle ifade eder: "Filhakika Eflatun'a göre cemiyetin sınıfları, tıpkı vücudumuzun uzuvları gibidir. Aralarında mertebeli nizam vardır. Vücudumuzda düşünen ve idare eden bir baş, müdafaa eden bir kalb, besleyen bir mide, emirleri dinleyen ve hizmet gören el ve ayaklar olduğu gibi cemiyette de düşünen bir hâkim (magistrat) sınıfı, müdafaa eden asker, besleyen bir çiftçi ve tüccar, hizmet eden köle sınıfları vardır. Eflatun'un uzviyet ile cemiyet arasında yaptığı bu benzetme her şeyden evvel cemiyeti, yani devleti tıpkı uzviyet gibi tabii nizamın değişmez bir parçası halinde görmesinden ileri gelir. O nizamı bozmak için yapılan her cehd tabiata karşı gitmektir ve boşunadır." Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 20-21.

⁷⁹¹ Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 218.

⁷⁹² Bkz. Ülken, *Sosyoloji*, s. 12.

Ülken de aynı düşünceden hareket ederek ahlâkın ve devletin mertebelerden oluştuğunu; mertebeli devletin en önemli yapının da iş organizasyonu olduğunu; tüm mertebeleri bu organizasyonun belirlediğini ortaya koyar. “Millet” düşüncesine de bu bağlamda yeni bir izahat getiren Ülken, milleti de mesleki mertebelerin birliği ile şöyle izah eder: “Denebilir ki millet, fertlerin değil meslek tesanütlerinin birliğidir.”⁷⁹³ Bütün kurum ve organizasyonlarıyla birlikte devletin de işlevsel bir bütün olarak görüldüğü değerlendirme ayrıca şunu da göstermektedir ki içtimai sınıflar ve mesleki zümreler, faaliyet tarzlarına bağlı olarak millet ve milliyet düşüncesinde de etkin bir güç olarak kendisini hissettirir ve değer küresini belirler. Mertebeler ahlâkının en önemli unsuru olarak *aşk ahlâkı*na gönderme yapan filozof, “birlik ahlâkı”nı da aynı unsur etrafında değerlendirir. Aşk ahlâkı mertebesi hem adaletin hem de mertebeler devletinin nedeni olarak ifade edilir. Hümaniter Ahlâk başlığı altında ele aldığımız “ahlâkın mertebelenmesi” ve “Mertebeler Ahlâkı” da esasen yukarıdaki metinde de değinilen ve şimdi incelemeye çalışacağımız mertebeli toplum ve mertebeli devlet düşüncesini ve hâkimiyet ile ilişkisini anlamak için önemli bir zemin olarak görmek gerekir. Söz konusu zeminin sağlanması dolayısıyla şimdi mertebelerin siyaset ayağını kurmaya geçebiliriz.

2.XVI.1. Mertebeler Toplumu

Kapitalizm ile komünizmin çözülmez gerginliği dışında bir mertebeler cemiyetinin mümkün olduğunu ileri süren Ülken; bunun bir ideoloji veya ütopya değil, bütün toplumların içinde yaşayan ve meydana çıkarılacak bir gerçek olduğunu iddia eder. Hatta ona göre, kör kuvvetle ruhun savaşında, kör kuvvetin çığ gibi geldiği zamanlarda bile, günümüze kadar gelen vakalar bir mertebeler toplumunun varlığını göstermektedir.⁷⁹⁴ Ülken’in görüşüne göre, kadîm dünyadan şimdiye, Antikiteden modern zamana kadar hemen hemen bütün vaka ve oluşumlar bir mertebeler cemiyetinin varlığını gösterir.

⁷⁹³ Ülken, *Sosyoloji*, s. 164.

⁷⁹⁴ Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, “İkinci Baskıya Önsöz”, 2010, s. 21.

Örnek olarak, Antik Yunan kozmogonisinde her şey mertebeler halinde teşekkül eder. Toplum, devlet ve varlıklar söz konusu hiyerarşi içinde varlığını devam ettirir. Aynı zamanda mezkûr organizasyonlar sözü edilen hiyerarşinin zorunlu neticesi olarak değerlendirilir. Mertebeli yapının devam etmesi de keza kültür-tabiat birliğine uyum ile alakalı bir durumdur. Bu durum özellikle hürriyet mefhumu ile alakalı olarak anlam kazanmaktadır. Demokrasiler, hâkimiyetler, bilinç ve tercihler, hatta iyi ve kötü meselesi gibi hususiyetler de yine aynı konu ile alakalı olarak değerlendirilir. Söz konusu mertebeler, tam bir hürriyetin de tazammun sebebidir. Ülken'in hürriyetçi, cumhuriyetçi, demokratik ve insaniyetçi siyaset anlayışı için mertebelerin lüzumu daha iyi anlaşılmaktadır. Esasen tabiatta maddeden hayata, hayattan ruha ve cemiyete doğru derece derece yükselen bir hürriyet vardır.⁷⁹⁵ Ülken'in konuya ilişkin şu değerlendirmesi de aynı doğrultudadır:

Cansız şeyler, canlılar âlemi, hayvanî nefis, insan nefsi (nefs-i natika) ve en sonunda cemiyet, varlık düzeninin birer mertebesidir. Bunlara göre cemiyet insanın buluşu ve yaratışı eseri olmak şöyle dursun, insan onda en ufak bir değişikliği bile yapamaz. Varlığın düzeni içinde cemiyet nasıl bir merteye ise, cemiyet içinde de yine öyle bir düzen ve mertebeler sırası vardır. Böylece natüralist bir gözle, cemiyeti tabiatın bir parçası gibi görmek, ilk defa Yunanlılarda başlamış oluyor ki, cemiyetin bugünkü ilmi anlaşılışına oldukça yakın bir fikirdir.⁷⁹⁶

Toplumsal hadiseler, aynı derece, merteye ve gelişmelerin çeşitli görünüşleri halinde ve muhtelif vakıalarla kendisini gösterir. Sosyal hayatın kemale ermiş halini insan toplumunda görmekle beraber onun ilk örneklerinin hayvanlar âleminde görüldüğü düşünülmektedir. Bu nedenle insan toplumlarının faaliyet ve organizasyonlarındaki tepkileri anlamak için hayvanların toplu yaşamından olayın incelenmesi gerektiği teklif edilmektedir. Ülken'e göre, hayvan tarafından izhar edilen içtimaî vakıalarla insanın izhar ettiği içtimaî vakıaları muhteva, benzerlik ve farklılıkları ile anlayabilmek için hayvanlardan insan ırkının en ilkel cemiyetlerine doğru bir inceleme ile işin araştırılmaya başlanması gerekir.⁷⁹⁷ Ülken daha ileri giderek, uzviyetleri terkip eden milyonlarca

⁷⁹⁵ Özellikle E. Boutroux'un (1845-1921) tabiatta mertebeli bir yapının olduğu görüşünü savunduğu bilinmektedir. Bkz. Draman, *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*, s. 151.

⁷⁹⁶ Ülken, *Sosyoloji*, s. 12.

⁷⁹⁷ Bkz. Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 218.

hücrenin aralarındaki münasebetleri de içtimaî neviden bir münasebet telâkki etmek gerektiğini belirtir. Bu suretle ferdin de içtimaiyatın mevzuuna dâhil olan hususî bir cemiyet türü⁷⁹⁸ olduğu ifade edilmiş olmaktadır.

Genel olarak Platoncu bir felsefî tutum ortaya koyduğu bilinen Ülken, mertebeler devleti teorisinde de aynı kaynaktan esinini almış görünmektedir. Ancak Platon'un yaklaşımında Ülken'de olduğu gibi mertebeler ve derece farklılıkları, mertebeler ve derece çeşitliliği şeklinde tezahür etmez. Bu durum daha çok Aristoteles'in siyaset yaklaşımında görülür. Platon daha ziyade komünist bir devlet öngördüğünden, mertebeler de kast sistemini anımsatan bir görünüm arz eder; yani Platon'da daha ziyade birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış bir sınıflı toplum söz konusudur. Oysa Ülken'in mertebeler anlayışında komün bir anlayış hâkim değildir. Aksine, özgür bireylerin bilinçli katılımlarının maksimum düzeyde sağlandığı tam bir demokratik toplum yapısı savunulmaktadır. Demokrasinin tam ve işlevsel olması için de farklılıkların ve çeşitliliklerin olması ve bunların birbirleri ile münasebetlerinin açık ve sürekli olması gerekmektedir. Tek tip insan düşüncesinin olduğu bir ortamda ideal düzeyde bir hâkimiyetin kurulması söz konusu değildir. Söz konusu çeşitliliklerin ve farklılıkların diyade metoduyla bir bütünlüğe kavuşturulabileceği görüşünü savunması dolayısıyla Ülken'in Platoncu bir siyaset görüşünü savunduğu düşünülse de Platon'un komünist, Ülken'in de demokrat bir tavır alışı nedeniyle mertebeler anlayışında Ülken'in Platoncu mantığa yakın olduğunu söylemek güçtür. Her ne kadar Platoncu mertebeler görüşünde va'z edilen *Kanunlar* yalnız Atina'ya değil, bütün Yunanlılara ait olarak kabul edilse de ve bu nedenle bir demokrasi iması sezilse de, sadece Helen milletinin siyasî teşkilâtı olarak düşünüldüğü anlaşılan mezkûr mertebeler sistemi, mülkiyetlerin birleştirildiği, site farklarının kaldırıldığı, halkın da fikrî ve ahlâkî istidatlarına göre mütecanis (aynı cinsten) bir surette ayrıldığı bir yapı olarak tasavvur edilmektedir. Buna bağlı olarak da devleti bir fikir

⁷⁹⁸ Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 218.

aristokrasisinin idare etmesi düşünölmektedir. Bu mertebeler siyasetinde; Yunanlılar mümkün olduğu kadar yüksek ve zihnî işlerle uğraşacaklar, devlet idaresinde esas olan iyilik ideasına ait düşünelere ve temaşaya (contemplation) ayıracakları bir boş zamanları olacak. Bu suretle cemiyetin tarla sürmek ve aşağı san'atlar gibi yorucu ve tefekkürden uzak olan işleri ise yabancılara ve kölelere bırakılacaktır.⁷⁹⁹ Oysa Ülken'in fırsat eşitliğine ve adalet ilkesine mütabık düşen demokratik ve cumhuriyetçi mertebeler siyaseti bundan daha başka bir yapı arz eder.

2.XVI.2. Mertebeler Devleti

Hilmi Ziya Ülken'de mertebeler; cansız şeyler, canlılar âlemi, hayvanî nefis, insan nefsi (nefs-i natika) ve cemiyet gibi bir hiyerarşik düzen şeklinde sıralanmaktadır. Bu derecelendirmede cemiyetin de tabiatın bir parçası olarak göröldüğü açıktır. Yukarıda geçtiği üzere Ülken, insan cemiyetlerini fertlerden müterekkip bir uzviyet olarak düşündüğü için, uzviyetler arasındaki münasebetler ve kanunlar burada da aynı şekilde caridirler.⁸⁰⁰ Ancak hakikatte cemiyet, ferdî uzviyetten çok daha mudil bir içtimaî uzviyet olarak değerlendirilmektedir.⁸⁰¹ Ülken'in ilham aldığı Antik Yunan filozoflarının ortaya koydukları bu natüralist yaklaşıma göre cemiyet de mertebelerden oluşur. Cemiyetin içinde Tanrı tarafından konulmuş olan bu düzenin en başında Hâkimler sınıfı (Magistrat), sonra sırasıyla Askerler, Tüccarlar, Çiftçiler ve Köleler sınıfı gelir. Bu sıralamayı İbn Haldun'un organik devlet anlayışını da çağrıştıracak bir şekilde Hilmi Ziya Ülken şöyle bir karşılaştırma ile sunar:

Cemiyetin başı-Hâkimler (Magistrat)

Cemiyetin kalbi-Askerler

Cemiyetin gövdesi-Tüccarlar ve Çiftçiler

⁷⁹⁹ Bkz. Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 20-21.

⁸⁰⁰ Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 216.

⁸⁰¹ Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, s. 218.

Cemiyetin kol ve bacakları-Kölelerdir.⁸⁰²

Görüldüğü üzere Ülken içtimai mertebeleri, her biri ayrı önemli görevleri ihtiva eden; ama ancak bir bütünü oluşturunca varlığından (bir varoluştan) sözü edilebilen bir bedenün uzuvlarına (Baş, gövde, kol ve bacaklar) benzettir. Hint kast sistemindeki gibi bir mertebeler sisteminde mertebelerin birinden diğerine geçiş yapma imkânı söz konusu değildir. Eski kast sistemlerini hatırlatan bu yapı, Platon'da ve Aristoteles'te biraz daha naif bir hüviyet kazanmaktadır. Ülken'de ise katı bir kast sistemi benzeri mertebeler anlayışı söz konusu değildir. Daha çok, toplumları ve toplumu oluşturan unsurları belli ahlâk, karakter, tavır ve yeteneklere göre tasnif ederek organizasyonlar kurmak ve bu organizasyonların da sağlıklı işlemlerini temin etmek kastedilmektedir. Dolayısıyla Ülken'in sözünü ettiği mertebeler toplumunda mertebeler arasında yetenek, bilgi, gayret ve her mertebenin kendi iç şartlarına haiz olmak koşuluyla geçişler yapılabilmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Hint kast sistemi vb. eski mertebeler toplumunda görüldüğü gibi bir katı tavır modern toplumlarda söz konusu olmayıp, yetenek, eğitim ve liyakate bağlı olarak mertebeler arası ilişkiler kurulabilir ve şartların oluşumuna bağlı olarak mertebeler arasında konum değişiklikleri yaşanabilir.

Hint, Yunan, Asur, Mısır, Keldan kast sistemlerinin bu natüralist mertebeler anlayışlarında, söz konusu sınıflandırmanın veya derecelendirilmenin verili olduğuna ve değişmeyeceğine; dolayısıyla mertebeler arasında bir geçişin olamayacağına inanılır. Mertebeler arası geçişlerin zor olduğu hakkında Platon ve Aristoteles arasında ortak noktalar bulunmakla birlikte, realist bir filozof olup ancak mevcut olan ile ilgilenen Aristoteles,⁸⁰³ olması gerekenle ilgilenen idealist Platon'dan farklı olarak tam yetkinleşmiş bir demokrasiden yana bir temayül ortaya koyar.⁸⁰⁴ Ona göre asalet gibi mertebeler de eğitim ve liyakate bağlı olarak her ferdin ulaşabileceği bir hususiyettir. Esasen

⁸⁰² Ülken, *Sosyoloji*, s. 13.

⁸⁰³ Ülken, *Sosyoloji*, s. 13.

⁸⁰⁴ Ülken, *Sosyoloji*, s. 13.

demokrasiden yana bir tavrın ortaya konması, mertebeler arasında çaba ve liyakate bağlı olarak geçişlerin ve ilişkilerin de olabileceğini; böyle bir münasebetin mümkün ve olası olduğunun kabul edildiğini seslendirir. Şu farkla ki, Aristoteles insanlık toplumu için kölelik müessesesinin gerekliliğini savunur. Kölenin, kendi hürriyetini elde edebilmesi hakkında açık bir görüş ortaya koymaz. Ancak demokrasi anlayışıyla bir bakıma kölelerin de mevcut konumlarını değiştirebilme imkânına sahip olduklarını ima eden filozof (Aristoteles); köleye ve kadına dair yaptığı mukayeseli değerlendirme ile önce kadını köle ile bir olarak değerlendirir, hemen ardından da köleyi bütün bütün değersiz olarak nitelenmek suretiyle bu olasılığı da reddeder.⁸⁰⁵ Demokratik tutuma özünde aykırılık oluşturan bu yaklaşım Aristoteles'in demokrasi düşüncesinin bir açmazı olarak ifade edilebilir. Bu durum Aristoteles'in demokrasi savunusunu sorgular hale getirmektedir. Oysa insanlığın bölünemeyen bir bütün olarak görüldüğü Campanella, Zenon, Kinik Diogenes ve filozofumuz Hilmi Ziya Ülken gibi düşünürlerin demokratik tutumları oldukça farklılık sergiler. Mezkûr hususiyetle ilgili tutumu daha ideal bir seviyede durur.

Milletler konfederasyonundan müteşekkil bir hümaniter dünya devleti idealini seslendiren Hilmi Ziya Ülken, Rönesans dönemi cemiyet yapılarını tetkikinde, Campanella'nın *Solitas Civis/Güneş Sitesi* ütopyasının, “bütün insanlığın yetkin tek bir site olacağını” iddia ettiğini dile getirmekte; insaniyet merkezli bir dünya devleti inşasının imkânı meselesini irdeleyen bir yaklaşım olarak bu görüşü benimsediğini / takdir ettiğini ima etmektedir. Esasen Campanella'da, bölünmez bir bütün olan insanlıkta “köle ve efendi ayrılışının kalktığı”⁸⁰⁶ görülmektedir. Zenon'da “dünya hemşehrisi/dünya vatandaşlığı” şeklinde ortaya çıkan ve Diogenes'te “kozmpolitan” olarak ifade edilen bu yaklaşım ancak Rönesans'ta bir yetkin düşünce zeminine oturduğundan (Batı için), bu tarz bir yaklaşımın teşekkül etmesi için en uygun zeminin *Demokrasi* olarak görülmesi

⁸⁰⁵ Aristoteles, *Poetika*, s. 43.

⁸⁰⁶ Ülken, *Sosyoloji*, s. 2.

kaçınılmaz olmaktadır. Aristoteles demokrasısından önemli bir fark olarak bu hususun belirtilmesi gerekir.

Ülken'in *mertebeli* devlet yapısının yaslandığı esas unsur olan *zümreler*; toplumun ve insaniyetin, insanlar arası münasebetlerin, demokrasi, adalet, hürriyet ve değerlerin de belirleyici ana unsuru durumundadır. Her bir iş organizasyonunu, mutabıkı konumunda olan bir zümre ile izah eden Ülken'in toplum ve devlet (siyaset) düşüncesinde zümreler toplumu çeşitlilikleri, alternatifleri iradî hürriyeti içermeleri dolayısıyla doğaları gereği demokratik bir toplum olmak durumundadır. Zümreler, bir diğer ifadeyle toplumsal-kültürel kurumlar sistemi olan *İş Organizasyonu*, her biri kendi ölçüsüne göre ayarlanan bir kurumlar bütünü olarak ve ayrı ölçülerin de sentezi olarak çoklukta birliği sağlayan *Hâkimiyet*'in temel zeminini oluşturur. Her iş organizasyonu *iş*'in değerler (kurumlar) sistemine göre, yani kültür bütünü içinde oynadığı role göre şekil alır.⁸⁰⁷ Hiçbir şekilde statik olmayan, tamamen dinamik olan hâkimiyet şekillerinde bulunan saikler, söz konusu sosyal bütünde kurumlar ve zümreler arasındaki sentezi bozduğu zaman hâkimiyetin yerini tahakküm şekilleri almaya başlar.⁸⁰⁸ İş organizasyonlarının sentezinden doğabilen tahakküm şekillerini Ülken şöyle sıralamaktadır: Paternalizm, özümseme baskısı, din veya ideoloji baskısı, himaye baskısı, kölelik, toprak köleliği vb...⁸⁰⁹ Tahakküm türlerini icatların sonucu olarak da ileri süren Ülken'e göre icatlar ve icat şekilleri tahakküm şekillerini, onlar da hâkimiyet şekillerini belirler. Ülken'in, tahakküm şekillerine karşı bir duruş olarak da tasavvur ettiği *Hâkimiyet*'in dayandığı mertebeler devleti, tanımı, ilkeleri, gayesi ve yapısı hakkında aşağıdaki gibi kısa soru-cevap formunda fikir edinilebilir.

⁸⁰⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 209.

⁸⁰⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 211.

⁸⁰⁹ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 211.

2.XVI.2.1. Mertebeler Devleti Nasıl Tanımlanmaktadır?

Mertebeler devleti, insanların aynı zamanda hem kişi hem de şey (obje) gibi görülmesi imkânının açıklanmasından doğacak olan gelecek insanlığın devleti olarak tanımlanmaktadır.⁸¹⁰ Varlığın ve değerlerin objeleşmesi ile nesneleşmesi arasında bir dengeyi kurmaya çalışan mezkûr teori, amaç değerler ile vasıta değerler arasında bir denge sağlayarak ideal değerlerin zeminini oluşturmaya çalışır. Böylece mertebeler devleti için ideal bir zemin kurulmak istenir. Bunun için ideal-değerlerde mutlak hürlüğün olması gerektiği ileri sürülür. Söz konusu hürlük araç-değerlerin eşitliği ve disipliniyle korunmalıdır. Sosyalizmin istediği yalnız araç-değerlerde kalmalıdır, ta ki insanlığın istediği ideal-değerler gerçekleşebilsin. Ülken böyle bir sisteme “mertebeler devleti” der.⁸¹¹ *Hâkimiyet, Aşk Ahlâkı, İnsanı Vatanseverlik, Varlık ve Oluş* ile *Bilgi ve Değer* eserleriyle onun edebî özellikteki diğer eserlerinde ortaya koyduğu anlayışa ve kullandığı dile bakıldığında, Ülken’in söz konusu denge ile bir fenomenolojiden ziyade bir ontoloji vurgusu yapmaya çalıştığı; mertebelere yaslanan *Hâkimiyet* tasavvurunun da aynı düşünceyle kurulmak istendiği ifade edilebilir.

2.XVI.2.2. Mertebeler Devletinin Özellikleri Nelerdir?

Anlaşıldığı üzere Mertebeler devletinde değerler esastır. Araç değerler ve amaç değerler olmak üzere değerlerin iki sınıf halinde değerlendirilmeleri, ideal değerlerin temeli ve devamı gayesine matuf olarak işlemektedir. İdeal değerlerin mutlak hürlük içinde oluşup gelişmesi için araç değerlerin eşitliğinin sağlanması ve buna göre sosyalizmin istediklerinin de araç-değerlerde kalması, insanlığın istediği ideal seviyedeki bir değerler küresinin inşası için zorunlu görülmektedir. İşte Ülken “bu tür bir sisteme Mertebeler

⁸¹⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 317.

⁸¹¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 244.

devleti diyoruz”⁸¹² demek suretiyle mezkûr devletin hem tanımını yapmakta hem de teşekkülünde rol oynayan öncül esasları özetle va’z etmektedir.

Mertebeler devleti, kuvveti elinde tutan zümrelerin görevlendireceği bir *akademisyenler meclisi (akademik meclis)* ile idare edilecektir veya denetlenecektir. Mezkûr devlet, burjuvanın ve proleteryanın *çoğunluk meclisi* veya *sınıf meclisi* ile yapılamayacak olan eğitimin verilmesinin yolunu açacaktır. İşin liyakate göre dağılımın yapıldığı, liyakat mertebesinin de ona muvafık bir eğitim ile tamamlandığı mertebeler devleti, iş hürlüğü ve iş liyakatinin gözetildiği, hâkimiyetin ise tahakküme dönüşmeyeceği bir devlet şekli olarak tasavvur edilmektedir.⁸¹³ Mertebeler devleti, sosyal devrimcilerin tarih boyunca yaptığı sınıf tasfiyelerinin yerine yeni bir sosyal sınıfa getirmekle kalmaz; bu sınıfın kuvvete ve şiddete dayanarak kurduğu yeni hâkimiyeti bir tahakküm şekli olmaktan kurtaran sosyal kurumlar bütününe, kültüre dayanır.⁸¹⁴ Bütün toplumu bir iş organizasyonu olarak değerlendiren mertebeler anlayışı, milletler arası bir yayılım özelliği gösterir. Bu yönüyle geleceğin devleti olarak zikredilen yapı, hâkimiyeti, halk zümreleri ve mertebeli zümreler diye ayırmaktan kurtuldukça ve mertebeli zümreler (yani iş ve ödev birliğinin) bütün halk zümrelerini kuşattıkça, mertebeli bir organizasyon haline gelerek kurulacaktır.⁸¹⁵ Güçlendirilmiş bir orta sınıf olan yeni sınıfa dayanan mertebeli devlette her türlü faaliyet hem iş hem de ödev olarak düşünülmektedir.⁸¹⁶ Böylece hürriyet-eşitlik dikotomisini ortadan kaldıran mertebeler devleti, söz konusu sahaları ayırır ve insanda hangi eylemlerin hür ve onun neticesi olarak hangilerinin disiplinli olduğunu tayin eder.⁸¹⁷ Böylece Ülken’in fikriyatına göre, ortak insanî değerler

⁸¹² Bkz. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 244.

⁸¹³ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 360.

⁸¹⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 328.

⁸¹⁵ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 343.

⁸¹⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 333.

⁸¹⁷ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 360.

ve ilkeler etrafında teşekkül eden yapı, hem fertlerinin şahsiyetini inşa eder hem de ideal bir dünya devleti düzenini tazammun eder.

2.XVI.2.3. Mertebeler Devletin Gayesi ve Yöntemi Nedir?

Tanımında “gelecek insanlığın devleti”⁸¹⁸ vurgusu bulunan Mertebeler toplumunun gayesi ve bu gayeye matuf yöntemini Ülken şöyle vermektedir: “Dünya aydınları birleşince, milli kültürlerin konfederasyonundan dünya devleti halini alır.”⁸¹⁹ Hakikî sosyal adaletin de ancak bu mertebeler devletinde gerçekleşeceğini ifade eden Ülken’e göre, gençlik bu sınıfın adaylarıdır ve tahakküm şekillerine isyanları ile de bu yeni sınıfı hazırlamaktadırlar.⁸²⁰ Hakikî bir sosyal adaleti talep eden mertebeler devletinde mühim olan, yeni bir sosyal sınıfın tahakkümü yerine ekonomik eşitliği olan iş insanlarının mertebelenmesidir.⁸²¹ Bu devlet, vasıta değerlerde sosyalizmi, gaye değerlerde de liberalizmi; demokrasinin kurduğu iki temel olan *eşitlik ve hürriyet*’i birini ötekinin aleyhine işlemeyecek bir tarzda birleştirir.⁸²² Söz konusu hususiyeti birkaç kısa soru-cevapla şöyle açıklamaya çalışabiliriz:

1. *Mertebeler Devletin Tespiti Nasıl Yapılır?* Ülken’e göre, “organik şuurdan kişilik şuuruna doğru gelişme halinde insanı inceleyerek mertebeleri tespit edebiliriz.”⁸²³

2. *Mertebeler Devletin Ölçüsü Nedir?* Ülken ölçü ve gerekçeyi şöyle ifade eder: “Mertebeler devletin ölçüsü demokrasinin kaybolmuş hâkimiyetini yeniden kuracak olan ihtisas (kafa ve ruh) insanlarıdır. Bu sınıf mevcut diktatörlük şekillerinden birine kulluğu kabul etmeyen sınıftır.”⁸²⁴

⁸¹⁸ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 346, 317.

⁸¹⁹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 328.

⁸²⁰ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 330.

⁸²¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 328.

⁸²² Ülken, *Hâkimiyet*, s. 330.

⁸²³ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2017, s. 285.

⁸²⁴ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 346.

3. *Mertebeler Devletinin Kurulmasının Şartları Nelerdir?* Mertebeler devletinin kurulmasının öncelikli şartı, yeni sosyal sınıfın (orta sınıf)⁸²⁵ mertebeli devlet hâkimiyeti kurabilmesi için öğretim, savunma ve yönetim ordularıyla birleşmesidir.⁸²⁶ Buna bağlı olarak sırasıyla şu altı şart ileri sürülmektedir:

3.a-Gençliğin asi ruhunu ve dinamik enerjisini, kapitalist, materyalist ve pozitivist akımların zararlı cereyanlarına karşı inanç ve ahlâk (değerler) ile korumak; yaşlıların taassubuna karşı onlara hürriyet ve cesaret kazandırmak ilk şart olarak belirtilir. Böylece zararlı akımların anarşizme ve kaosa manipüle etmeye çalışacakları potansiyel, daha insaniyetçi bir mertebeler toplumunun teşekkülüne vesile kılınabilir.⁸²⁷

3.b-Dinamik bir değer dünyasının gençlik için kurulması gerekir.⁸²⁸ Gençliğin dinamizminin hem geri kalmış toplumlarda olduğu gibi katı bir din anlayışının elinde hem de marjinal ideolojiler arasında sömürülmemesi için böyle bir değerler küresine ihtiyaç vardır.

3.c-Tahakküm sistemlerinin elinde devamlı parçalanmak istenen ihtisas zümrelerinin geliştireceği reaksiyon ile tahakküm sistemlerinin çıkmazlara sevk edilmeleri meselesidir. Bu, ihtisas zümresinin mertebeli zümrelere nüfuzu ve mertebeli zümrelerin de derece derece tasfiyesi hususiyetidir. İktidarın yapmadığı bu tasfiyeyi *tedrici nüfuz* yapar. Buna yeni sınıfın eski mertebeli zümrelerle birleşmesini sağlayan *tedrici üretim safhası* diyebiliriz. İsyanın yapamadığını bu hareket yapar. Söz konusu çıkmazı görececek olan tahakküm sistemleri, böylece toplumu ve mertebeli yapıyı

⁸²⁵ “Orta sınıf” hakkında detay bilgi için Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 333. Güçlendirilmesi gerektiği ileri sürülen yeni sosyal sınıf olarak orta sınıf, mertebeli devlette her türlü faaliyet hem iş hem de ödev olarak görülmektedir. Hürriyetler ve mücadeleler ne kadar üstünse, ödev ve yükümlülüklerin de o oranda büyük olacağı düşünülmektedir. Ölçü ise ahlâkî eylem olarak belirtilir.

⁸²⁶ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 351.

⁸²⁷ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 351.

⁸²⁸ Ülken’in *Hâkimiyet* teorisi fütürist bir teori olup, akademisyenlerin rehberlik ettiği ama gençlerin teşekkül ettirdiği bir dünya devleti olarak tasavvur edildiğinden, değer sferi olmaksızın hümaniter karakter sergileyen bir dünya devletinin oluşmasına imkân tanımamaktadır.

parçalamaktan vazgeçecektir.⁸²⁹ Bu durum, mertebeli yapının kendi içinden kendi korumasını sağlaması olarak da değerlendirilebilir.

3.d-İhtisas zümreleri ile mertebeler devleti arasındaki mukavemetin ve bütünlüğün sıkı tutulması; tehdit ve tehlikelere karşı müteyakkız olunması zarurettir. Devlet içindeki belli birtakım güç zümrelerinin ve bunları araç haline getiren tahakküm sistemlerinin, söz konusu bütünlüğü hiçbir zaman istemeyeceği ve parçalamaya çalışacağı gerçeğine göre hareket edilmesi beklenir. Parçalamada kullanılan yöntemin tespitini yapmak ve o cihetten gelecek tehlikeyi savmak önerilmektedir. Ülken'in tespitine göre "aydınlara menfaat temini suretiyle onları *parçalamak* tahakküm sistemlerinin başvuracağı en etkili yoldur."⁸³⁰

3.e-Buna karşı dinamik ihtisas sınıfı kendi meslek ve ilim şuurunu bütün kuvvetiyle canlandırmalıdır. Bu son şekil parçalanma tehlikesi önünde birleşme şuru olacaktır.⁸³¹ Sübjektif olan ideolojik şura ve onun netice verdiği yanlışlara karşı, ilmin objektif şuuruna ve onun sağlayacağı hakikatlere ve iyiliklere teveccüh edilmesi önerilmektedir.

3.f-Yarının dünyasında eşitlik ve hürlüğün bölünmüş sahalarına göre demokrasiyi diriltmek ve mertebeli bir hâkimiyet sistemi üzerine dayandırmak imkânı aramak esastır. Her türlü tahakküm şekillerine karşı bir korunmanın gerekliliğini seslendiren Ülken; bunun için statik örf ve adetlere ve donmuş kaidelere karşı, dinamik bir ahlâkı ve değerleri savunan gençliği ve yeni sınıfı işaret eder. Böylece, aynı zamanda insanlığın yeni devrimi de diyebileceğimiz, dinamik kafa ve ruh zümresinin mertebeli zümrelere nüfuzundan ibaret üretim de başarıya ulaşmış olacaktır.⁸³² Evrimden ziyade devrimin dinamik ve enerjik yapısına dikkat çeken Ülken, bu yaklaşımıyla, gençliğe, aksiyona ve geleceğe verdiği önemi ve değeri tekraren ifade etmiş olmaktadır.

⁸²⁹ Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 351-352.

⁸³⁰ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 352.

⁸³¹ Ülken, *Hâkimiyet*, s. 352.

⁸³² Bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, s. 353.

Ülken'in tasavvur ettiği mertebeler devleti, mertebeli sosyal zümrelerden teşekkül eder. Liyakat esasına göre düzenlenecek olan mezkûr toplumsal yapı iktisadî hayat ile sosyal hayatın bütünlüğünü tazammun eder. Bunun için de iş hürriyeti ile ödev disiplini şuuru kazandırılmak durumundadır. Böyle bir sosyal planlamanın ahlâkî ve fikrî mihrakı da aynı aşk (adalet, liyakat ve mezkûr değerlerin dengesi) olacaktır. Böyle bir bilincin ve toplumun teşekkülünün imtihansız olamayacağına işaret eden Ülken, söz konusu mertebeli hâkimiyet şeklinde bir mertebeli sosyal zümreyi kurmak; buna bağlı olarak da liberal ve güdümlü iktisat şekillerini aşabilmek için bir takım merhalelerden geçmek gerektiğini ileri sürer.⁸³³

Tüm bu hususlar, Ülken'in Türk modernleşmesi ile ilgili sorunları görüp yeniden bir temellendirme ile yeni bir düzeni seslendirmesine işaret ediyor. Bu anlamda Ülken felsefesinde ana sorunsallardan biri modernleşme olduğu görülüyor. O, tahakküm, özgürlük ve eşitlik arasında teorik evrensellik ile pratik arasındaki antinomileri iş organizasyonu ve kültür üzerinden temellendirerek çözmeye çalışır. Söz konusu yaklaşımı ile *Hâkimiyeti* esasında salt bir politik teori olmaktan öteye taşır. Modern bir üretim olan kültür kavramına vurgusu ile esasında kamusal alanın belirleyiciliğini adeta sivil inisiyatifte bırakır. İş organizasyonu ile de Türk Modernitesinin ruhunu salt siyasal organizasyonlara bırakmaması onun, dönemini aşan büyük bir düşünür olarak hakkını teslim etmemize neden olur. Bu girişim onu orijinal kılmassa da (çünkü İskoç ve Marksist gelenek bunu yapıyor) yaratıcı kılar.

Tüm bu veriler ışığında şu değerlendirmeyi yapabiliriz. Hilmi Ziya Ülken'in eserlerinde esas meselenin 'insan' olduğu açıktır. İnsanın geçmişinden ziyade şimdisiyle ve geleceğiyle ilgilenen ve bu yönüyle hem realist hem idealist bir perspektif oluşturan

⁸³³Sözü edilen merhaleleri Ülken yedi madde halinde ve bunları da eğitimle ilişkilendirerek ortaya koymaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ülken, *Hâkimiyet*, ss. 344-346; Sanay, *Hilmi Ziya Ülken*, s. 46-56; Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 2010, s. 21.

düşünür, toplum, devlet ve kültürü de aynı minvalde mütalaa eder. Ülken'in ontoloji, epistemoloji, etik anlayışı ve estetik algısının da yine aynı minvale raci olduğu eserlerinde görülebilir. Siyaset ve ahlâkın organik bir bağının bulunduğunu ileri süren Ülken meseleyi insan ve değer zemininde ilişkilendirir. Nitekim fütüristik bir siyaset teorisi kuran düşünür geleceğin dünyasının ve geleceğin devletinin *akademik* bir yapı arz edeceğini ileri sürerken, insanlığın ve toplumların kaderini belirlemede fikir insanlarının alacağı rolü ve bunun önemini vurgulayarak da bu düşüncesini ortaya koyar. Ona göre geleceğin dünyası gençliğin (gençlerin) dünyası olacağından dinamik, değişken ve fütüristik bir felsefi düşünüşü gerektirecektir. Zira Ülken'e göre gençlik, her türlü dayatmaya, tahakküme karşı bir başkaldırı ruhuna sahiptir ve oluşumlara karşı sürekli bir meraka ve inceleme arzusuna sahiptir. Bu özellikleri dolayısıyla gençlerin eskiye takılıp kalmayan ve öykünmeyen; daha ziyade geleceğe yüzü dönük olmasıyla sorgulayıcı ve araştırmacı bir karakter ortaya koyan yapısı, onların felsefi ve politik sahalarda da geleceği ve sorgulamayı esas alan akademik bir organizasyon teşekkül ettirecekleri hakkında güçlü bir kanaat oluşturmaktadır.

Ülken, geleceğin dünyasının akademik bir yapı arz edeceğini ifade ederken, bilimsel konular başta olmak üzere tüm alanlarda ileri sürülen görüşlerin ve ortaya atılan iddiaların öncelikle mantık kaidelerine uygunluk arz etmelerinin lüzumuna; buna bağlı olarak da *temellendirme*, *bağlam oluşturma* ve *sürdürülebilir olma* özelliklerinin öncelenmesi gerektiğine işaret eder. Aynı şekilde iç tutarlılık hususu, hem sözün bütünlüğünü, hem düşüncenin insicamını hem de yaklaşımın açıklığını sağlayacağı için özellikle dikkat edilmesi gereken diğer bir niteliktir. İspat ve temellendirme ise birbirine yakın olmakla birlikte farklılıkları olan ve ikinci sırada gelen bir ölçü olarak yine dikkat edilmek durumundadır. Şöyle ki ispat etmek veya delil getirmek daha çok kesin naslarla, *somut* ve *mevcut* olan ile alakalı iken; temellendirme daha ziyade hakkında kesin bir malumatın olmadığı meseleleri aklileştirme (usa vurma) ile alakalı bir hususiyettir. Evvel

emirde iddiaların ispatlanabilir oluşu veya temellendirilebilir oluşu özellikle bilimsel ve lojik çalışmaların çeşitlilik ve hız kazandığı asrımızda; mitostan logosa geçişin artık tersine dönüşünün yakın süreçte mümkün görünmediği zamanımızda, iddia ve tezleri tutarlı ve tespitli beyan etmek daha bir önem arz etmektedir. Söz konusu durumun dinler için, felsefeler için, siyasi ve politik yaklaşımlar ve ahlâkî değerler için de aynı şekilde geçerli olduğu açıktır. Nitekim bu minvale uygun olarak Ülken'in de kalemiyle, eserleriyle çok kritik bir dönemde büyük ve mühim bir sorumluluk hissettiğini ve bu yönde bir vazife üstlendiğini görebiliriz.

Ülken'in ortaya koyduğu tutumun, kendisi ile zamandaş olan fikir insanlarımızdan Nurettin Topçu tarafından da farklı tümcelerle dile getirilmesi, düşünürün bulunduğu zamanın ortak fikriyatını ve hissiyatını göstermesi açısından anlamlıdır. Çünkü Topçu'nun da Ülken gibi, gençleri ve geleceği inşa etmeye dönük bir fikirde olması, her iki mütefekkirin bulunduğu zaman dilimindeki siyasi ve sosyal olayların neden olduğu arayışı göstermektedir. İdeal ile reelin bir arada olması, bu ruhu neyin beslediği hakkında birtakım kanaatler veya görüşler de sunabilmelidir. Kanaatimizce geç Osmanlı ve erken Türkiye diye tarif edilebilecek zaman aralığında yaşamış hemen hemen bütün mütefekkir, araştırmacı, yazar, şair ve politikacıların da ortak gayeleri, ülkeyi bulunduğu buhranlardan kurtarmak olmuştur. Yöntemler, yönelişler ve gerekçeler arasında farklılıklar bulunmakla birlikte gayenin ortak oluşuna tanıklık etmekteyiz. Bu açıdan Ülken'in bulunduğu dönemin mütefekkirlerinin de Ülken ile benzer veya yakın kaygılar taşımış olmaları dönemim Türk siyasî yapısını ve sosyal manzarasını anlamak açısından önemlidir.

Yukarıda zikredilen hususiyetlerin tamamını bir arada değerlendirdiğimizde Ülken'in, “şahsiyet/benlik” inşa etme düşüncesine yönelen bir düşünür olduğunu görebiliriz. Şahıstan ziyade şahsiyete eğilen ve insan için insanıyeti önceleyen Ülken'in ideal ile reeli rasyonel bir zeminde eğitim üzerinden kurmayı hedeflediğini söyleyebiliriz.

Zira eğitilmiş bir beyin, şuur veya bilinç özelliklerini ortaya koyarak, aksiyomlar toplamı olarak ifade edilebilecek olan ‘ahlâk-siyaset-geçmiş-gelecek-şimdi-toplum-birey ve devlet’ mevhumlarının daima farkında olacaktır. Bu husus gerçekleştirilmeksizin ideal bir ahlâkî şahsiyete ulaşılamayacağı gibi, ideal devlet yapısının teşekkülü de mümkün olamayacaktır. Ülken’in, Platon’un ideal *Devlet* teorisinin gelecekte gençler tarafından kurulabileceğine olan inancı da söz konusu eğitim meselesine racidir. Devlet riyaseti için lazım görülen asaletin kast sistemindeki gibi değil, isteyen her ferdin bireysel çabalarıyla edinebileceği bir sistem düşünen Ülken, bunun da ancak eğitim ve bilinç ile mümkün olabileceğini düşünür. Ülken, şartların ve zamanın müsait olmayışı dolayısıyla gerçekleşemediğini ve bu nedenle sadece ütopya olarak kaldığını söylediği Platoncu devlet anlayışının, demokratik ortamda ve eğitim yoluyla gençlerin eliyle gerçekleştirilebilir olduğunu ileri sürer. Hatta eğitim meselesini şuur meselesi ile birlikte inceleyen düşünür, bilinç düzeyine çıkmamış şeylerin var olarak değer göremeyeceğini düşündüğünden devlet, şahsiyet, değerler küresi vb. hususiyetlerin ancak onlara dair bir farkındalık ve bilinç varsa mevcut olacağını, bilinçte olmayanın mevcudiyetinin sorgulanabilir ya da reddedilebilir olduğunu savunur. O en ideal yönetim tarzı olarak gördüğü demokrasinin de eğitimle bilinçlenmiş beyinler tarafından savunulabileceğini düşünür.

Ülken’in siyaset görüşünü insanîyet düşüncesi ekseninde yürütmesi, tüm insanlık için fayda mülâhaza edilen şeyin fertler için de yararlı olduğu görüşüne dayanır. Toplumun yararına olan şey, o toplumu oluşturan fertlerin de yararına olarak değerlendirilir. İdeal yönetim şekli ile ideal yöneticinin vasıflarını toplumun ve insanlığın maslahatını gözetmek esasına göre değerlendiren Ülken, bu hususta eğitimin büyük bir role sahip olduğunu; dünyanın a) yönetimdeki yetki sahiplerinin mi yoksa b) vatandaşların mı ellerinde daha iyi olacağı sorusunun ancak eğitime sahip olmak ya da eğitilebilir olmak kriterlerine göre cevap bulabileceğini savunur. *Hâkimiyet*’de mertebeli toplum ve

mertebeli devletten sıklıkla söz eden Ülken, devlet yönetiminde kast tarzı bir asalet ve merteye anlayışının değil; asgari şartları haiz her bireyin (vatandaşın) yönetime talip olabileceğini ifade eder. Zaten yönetim biçimleri içinde demokrasinin tebarüz etmesinin esas nedeni de bu özelliğidir. Kant'ın "asil sınıftan ancak gördükleri eğitim mertebesince asalet beklenebilir" sözüne uygunluk arz eden bir minvalde Ülken de her bireyin gereken eğitimi ve erdemleri edinmesi şartıyla yönetime katılabileceğini savunur. Ülken'in düşüncesi (Kadim dünyadan modern döneme kadar oluşan teorik söylemlerde olduğu üzere) yönetici sınıfının asıl amacının insanlık için iyi olanı yapmak olduğu görüşüne dayanır. Nitekim her işte *hakikilik* vurgusu yapan Ülken, insanoğlunun hakikî amacının ancak belli şartların yerine getirilmesiyle mümkün olacağını; insanoğlunun hakikî amacına aşamalı bir şekilde ulaşmasının sadece toplumun gelişimini tasavvur etme yetisine sahip ve tek ülküsü dünyanın refahı olan açık fikirli insanların çabalarıyla mümkün olabileceğini söyler. Kant'ın söz konusu hususta saydığı aşamaları yeterli görmeyen Ülken, düşünce ufkunu eğitimden bireye, bireyden topluma, toplumdan devlete ve en nihayet kültür ve ahlâk ile olana ve oradan da olması gerekene varmak üzere ilerletir. Olandan olması gerekene doğru bir seyir takip eden Ülken'in tasavvuru, onun aynı zamanda bir şahsiyet inşa etme gayesine de uygun düşer. Bu çerçevede Ülken'in düşünce ufku, özellikle, şahsiyet inşa etmek ve geliştirmek ekseninde ilerler. İnsaniyet savunusunun temelini koyulan şahsiyet gerek bireyin, gerek devletin gerekse toplumun ortak özelliği olarak hedeflenir. Bu yüzden işe en küçük ama en önemli adım olarak eğitimi çocuk ve gençlerden başlatmayı öngörür. Eğitim, siyaset ve ahlâk üçlüsü söz konusu şahsiyet *atölyesinin* en önemli sacayakları olarak karşımıza çıkar. Ülken'in *Aşk Ahlâkı* ile başlangıcını verdiği, *Hâkimiyet* ile de taçlandırmaya çalıştığı ve yoğun bir şekilde üzerinde durduğu ahlâk ve siyaset meseleleri Ülken'in bir anlamda "ferdî hafızayı kurmak" ya da "şahsiyet inşa etmek" olarak ifade edilebilecek projesinin iki temel makyası durumundadır. Bu bağlamda Ülken'in *Hâkimiyet*'i niçin ortaya koyduğu

sorulabilir? Cevabı açıktır: Çünkü Türk modernleşmesi iki yüz yıldır bir modernleşme sancısı çekmektedir. Ülken, bütün meselelerin, yaşadığı çağa uygun olarak bir siyaset teorisiyle çözümlenebileceği düşüncesinden hareketle ilkin bir Anadoluçuluk akımı içinde yer almış ve aynı akıma mühim katkılar sunmaya çalışmış, onu geliştirmiş; daha sonra da mevcut hareketin politik teori düzeyinde ilkelerini ve esaslarını tespit etmeye çalışarak bir yol haritası oluşturmaya çalışmıştır. Zeminini hümaniter evrensel değerlerin oluşturduğu ve çerçevesini de *kültür*ün belirlediği anlaşılabilir teori, diğer tüm siyasi ve politik teorilerde görüldüğü üzere “insan”ı önceleyerek kurgusunu teşekkül ettirmektedir. İnsanın inşa edilmeye çalışıldığı, insan ile bağlı olarak toplumun ve kültürün de inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılabilir teori, en nihayet bütün bir insanlık dünyasını bir büyük birlik düşüncesi etrafında toplamayı hedeflemektedir. Böylece en büyük toplumsal organizasyon olarak devletin teşekkül etmesi düşünülmektedir. Buyurgan otorite ise gaye edilen bütünlüğü sağlaması ve sürdürülebilir kılması için bir kudret olarak gerekli görülmektedir. En uygun otorite veya hâkimiyet tarzı olarak da burada tebarüz eden yönetim biçiminin “demokrasi” olduğu seslendirilmektedir. Demokrasiye dayalı hâkimiyetleri kuvvetli hale getirmek için lazım olduğu düşünülen esasları Ülken özetle, insan, toplum, ahlâk, vatan, değerler, kültür, ortak tarih, ortak dil ve ortak inançlar manzumesi şeklinde mütalaa etmektedir. Asıl olanın da bu değerleri muhafaza etmek olduğu, *Hâkimiyet* başta olmak üzere Ülken’in geriye doğru okuduğumuz diğer eserlerinde de savunulan bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Bir kültür milliyetçiliği savunucusu olduğu görülen Ülken, Anadoluçuluk akımı ile bu hareketin Türk Modernleşmesindeki yerini de ortaya koymaktadır. Yukarıda zikredilmiş olan hususiyetler (değerler manzumesi) mezkûr akımın modernleşmedeki kriterlerini esasen açık etmektedir. Bu yüzden biz Anadoluçuluk’un aynı zamanda *Hâkimiyet* ile bir bütün olarak bir politik teori ve eylem sahası olduğunu savlamaktayız.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hilmi Ziya Ülken'in özgün bir siyaset teorisi olduğunu savladığımız ve kendisinin daha önceki çeşitli eser ve makalelerinde de “kudret” veya “hâkimiyet” diyerek zikrettiği teorisinin nedenlerini, yöntemlerini ve gayesini soru-cevap, mukayese ve gerekçelendirme gibi yöntemler kullanarak yorumsamacı bir yaklaşımla tartışma zeminine taşıdık. Burada şu soruyu zihnimize hep canlı tutarak bir cevap aradık: “Ülken *Hâkimiyet*'i niçin ortaya koymuştur?” Ulaştığımız cevap ise “Çünkü Türk modernleşmesi iki yüz yıldır bir modernleşme sancısı çekmektedir” şeklinde olmuştur. Bu süreçte Ülken'in, bütün meselelerin, bir siyaset teorisiyle çözümlenebileceğine inandığını tespit ettik. Nitekim o bu düşüncesinden hareketle ilkin bir Anadoluçuluk akımı içinde yer almış, mezkûr akıma mühim katkılar sunmaya çalışmış ve onu geliştirmiştir. Daha sonra da o, mevcut hareketin politik teori düzeyinde ilkelerini ve esaslarını tespit etmeye çalışarak bir yol haritası oluşturmaya çalışmıştır.

Zeminini hümaniter evrensel değerlerin oluşturduğu ve çerçevesini de *kültürün* belirlediği anlaşılabilir teori, diğer tüm siyasi ve politik teorilerde görüldüğü üzere “insan”ı önceleyerek kurgusunu teşekkül ettirmektedir. İnsanın inşa edilmeye çalışıldığı, insan ile bağlı olarak toplumun ve kültürün de inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılabilir teori, en nihayet bütün bir insanlık dünyasını bir büyük birlik düşüncesi etrafında toplamayı hedeflemektedir. Böylece en büyük toplumsal organizasyon olarak devletin teşekkül etmesi düşünülmektedir. Buyurgan otoritenin, gaye edilen bütünlüğün sağlanması ve sürdürülebilir olması için bir kudret olarak gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. En uygun otorite veya hâkimiyet tarzı olarak da burada tebarüz eden yönetim biçiminin “demokrasi” olduğu seslendirilmektedir. Demokrasiye dayalı hâkimiyetleri kuvvetli hale getirmek için lazım olduğu düşünülen esasları Ülken özetle, insan, toplum, ahlâk, vatan, değerler, kültür, ortak tarih, ortak dil ve ortak inançlar manzumesi şeklinde mütalaa etmektedir. Asıl olanın da bu değerleri muhafaza etmek olduğu, *Hâkimiyet* başta olmak

üzere Ülken'in geriye doğru okuduğumuz diğer eserlerinde de savunulan bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bir kültür milliyetçiliği savunucusu olduğu görülen Ülken, Anadoluçuluk akımı ile bu hareketin Türk Modernleşmesindeki yerini de ortaya koymaktadır. Yukarıda zikredilmiş olan hususiyetler (değerler manzumesi) mezkûr akımın modernleşmedeki kriterlerini esasen açık etmektedir. Bu yüzden biz *Anadoluculuğun* aynı zamanda *Hâkimiyet* ile bir bütün olarak bir politik teori ve eylem sahası olduğunu da savlamaktayız.

Biz bu çalışmamızda *Hâkimiyet*'in bir siyasi ve politik teori olduğunu savladık. Bu teorinin hümaniter karakter arz ettiğini, kültürler çokluğuna dayanan bir mertebeler toplumunu ön gördüğünü, ilke olarak ise ahlâk ve siyaset ilişkisini kurmayı teklif ettiğini ortaya koyduk. Fakat bütün bunların olması için de “insan”ın neliğinin anlaşılması şartını önceleyerek savımızın bütünlüğünü oluşturduk. Bu iddiamızdan birinci ve ikinci bölümlerde de vazgeçmedik ki o iddiaya göre savımızı kurguladık. Söz konusu politik teoriyi geliştiren Ülken'in, her şeyi anlamanın ilk şartı olarak insanı refere etmesi durumunun mezkûr teori için de geçerli olduğunu; bu nedenle ilk bölümde insanı özellikle felsefî antropoloji ve değerler açısından tanımaya ve yerini anlamaya çalıştığını ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde ise ahlâk meselesini insan ve insaniyet ile ilişkilendirerek oradan da “siyaset” mevzusuna geçiş yaptık ve böylece teorinin çerçevesini belirleyip bunun imkânı meselesini tartıştık. Daha sonra iddialarımızı, onu taşıyabilecek tartışma zeminine getirerek bir nihai sonuca varmaya çalıştık.

Problematikimizi tekrar hatırladığımızda mevcut çalışmamızda şunu ortaya koyduğumuzu ifade edebiliriz. Bir siyaset teorisinin insan anlayışıyla başlaması ve diğer insan anlayışlarıyla bir meydan okuyuşa girmesi lazım geldiğini düşünerek Ülken'in bu hususu insanı integral vasfıyla ve organizasyon kuruculuk vasfıyla odağa alarak yaptığını ileri sürdük. Ülken'in siyaset teorisini oluşturan insan anlayışını nasıl merkeze koyduğunu anlamaya çalıştığımız bu tezin birinci bölümü boyunca onun insanı nasıl

anladığını, düşünce tarihinde ortaya konmuş olan insan anlayışlarıyla kıyas ederek, onlarla tabir yerindeyse çarpıştırarak özgün perspektifini tespit etmeye çalıştık. Gördük ki Ülken önce bir felsefeci daha sonra ise bir filozof olarak insanı düşünce tarihi içinde ele almaktadır. Onu zamanın ve zeminin çengellerinden çıkarmadan onunla hesaplaşmayı düşünmekte ve böyle olduğu için de çağlara göre de insan anlayışlarıyla hesaplaşarak ilerlemektedir. İlk Çağ'da, modernizmde ve modernizmin alt birimleri ile tezahürlerinde insanın nasıl ele alındığını vererek kendi yaklaşımını açık etmeye çalışan Ülken'in perspektifini yukardan bir bakışla irdelediğimizde veya meseleyi Ülken açısından düşündüğümüzde, Ülken'in meseleye neden böyle dokunduğunu şöyle ortaya koyabileceğimizi gördük: "İnsan" görüşünü "İntegral İnsan" kavramı ile ortaya koyan Ülken, insanlık tarihinde ortaya atılmış olan insan teorileri hakkında zengin bir literatür sunmaktadır. Bu teoriler insanı logos vasfından alıp değer varlığı veya ahlâkî fail çizgisine kadar getirirken, Ülken bu teorilerin hepsiyle hesaplaşıp, kendi düşüncesini "İntegral İnsan" olarak ortaya koymaktadır. Bütün felsefe problemleri gibi sosyal problemlerin de insan hakkında yapılan tarife göre şekil aldığı belirten Ülken, insanı odağa alarak ahlâka, oradan da siyasete geçiş yapmaktadır.

Esasen insanın odak alınması yeni bir durum değildir. Zira anlam ve bilginin insana merbut olduğu bir gerçektir. Bu nedenle Varlık'ı bilebilmek için, bir alt kümesi olan insanın kendini bilmesi şart koşulmaktadır. Bu yaklaşım, alt kümenin ana kümeye takaddüm ettiği, bir diğer ifadeyle parçanın bütüne takaddüm ettiği kabulüne dayanmaktadır. Söz konusu kabul, "Varlık"ın insan'a mahmül olduğu düsturuyla uyum göstermektedir. Biz mezkûr sebeplerle çalışmamızın birinci bölümünde insan konusunu ele aldık. Burada farklı insan görüşlerinin bir eleştirisini yaparak düşünürün bütünlüklü insan görüşüne ulaşmaya çalıştık. Zira Ülken'in "insan" hakkında ortaya koyduğu tavır, onun ahlâk anlayışını, bu da onun siyaset görüşünü açık etmektedir. Biz de bu çalışmada Ülken'in tam bir bütünlük içinde ve belli bir metodolojiye göre düşüncesini ördüğünü;

söz konusu örüntüde siyaset teorisinin hümaniter karakterler gösterdiğini, bunun mertebelere yaslanan ve kültür çerçevesinde gelişen bir yapı arzettiğini tespit ettik. Ancak söz konusu teorinin aynı zamanda analitik ve sentetik ölçülere göre de değerlendirilmeye açık olduğunu; bu yönüyle de epistemik temellere dayanan bir politik teori olduğunu ortaya koyduk. Ülken'in, hâkimiyet teorisinde meşruiyetin temelini hür irade ve rızaya dayandırdığını tespit ettik. Buna göre yönetimlerin ancak halkın rızasına dayanarak meşruiyet kazandığını ve bu tarz yönetimlere “hâkimiyetler” dendiğini; belli bir güç kullanarak halka kendini dayatan zorba yönetimleri ise “tahakkümler” olarak değerlendirdiğini ve bunları da meşru bulmadığını gördük. Nitekim aynı minvalde teorisini açıklamaya çalışan düşünürün söz konusu tahakkümleri ise “hâkimiyetin bozulmuşu” olarak değerlendirdiğini tespit ettik. Bu bölümde ayrıca düşünürün, hâkimiyet şekilleri içinde en yetkin olan idare biçiminin “Demokrasi” yönetimi olduğunu savunduğunu ortaya koyduk. Nitekim Ülken, demokratik teamüllerin ve ideal eğitimin işlevsel olduğu bir dünyanın geleceğinde Platon'un idealist devlet anlayışının teşekkül edecek olduğunu ileri sürmekte ve buna da “Hâkimiyet” demektedir.

Tüm bu hususiyetlerden yola çıkarak, Ülken'in Türk modernleşmesinin serencamını dikate aldığını; bu hususta önemli sorunları tespit ettiğini, konuya yeni bir perspektif ve yöntemle yaklaşmayı denediğini, böylece daha ideal bir siyasal toplum düzeninin kurulabilir olduğu görüşünü savunduğunu saptadık. Buna bağlı olarak Ülken'in siyaset felsefesinde ana sorunsallardan birisinin *modernleşme* olduğunu da ortaya koyduk.

Çalışmamızda Ülken'in tahakküm, hürriyet, adalet ve eşitlik ilkeleri arasındaki antinomileri diyadolojik bir metotla çözmeye çalıştığını tespit ettik. Söz konusu çabanın *iş organizasyonu ve kültür* üzerinden bir temellendirme ile sürdürüldüğü ve böylece Ülken'in söz konusu yaklaşımı ile *Hâkimiyeti* esasında salt bir politik teori olmaktan öteye taşıdığı sonucuna ulaştık. Zira Ülken'in modern bir üretim olan kültür kavramına

vurgusu esasında kamusal alanın belirleyiciliğini adeta sivil insiyatife bırakmaktadır. İş organizasyonu ile de Türk Modernitesinin ruhunu salt siyasal organizasyonlara bırakmaması, onun, dönemini aşan büyük bir düşünür olarak hakkını teslim etmemize neden olmaktadır. Bu girişimin onu orijinal kılmaya da yaratıcı kıldığı kanaatine ulaştık. Onun özgünlüğü ve yaratıcılığını en iyi ortaya koyan yaklaşımın ise gençliğe dayanan fütüristik bir siyaset teorisi tasavvur etmesi olduğunu savladık. Nitekim o, söz konusu tasavvurunda toplumun hemen hemen her kesimine hem teklifler sunmakta hem de yükümlülükler bindirmektedir. Burada öncü olarak eğitimciler ve akademisyenlerin görüldüğü ise zikredilmek durumundadır.

Sonuç olarak, Ülken'in *Hâkimiyet* isimli eserinin bir siyaset teorisi olduğunu; bu teorinin değerler bütününe göz önünde bulundurarak insaniyete bir katkı sunmayı hedeflediğini; ilkeler düzleminde böylesi bir siyaset teorisinin yapılması imkânını tarihsel veriler ışığında inceledik. Bu bağlamda söz konusu teorinin büyük oranda uygulanabilirliğinin güç olduğunu; belki sadece insaniyetçi bakış açısının insanlığa bir ümit veya rehberlik edebilir olduğunu değerlendirerek savımızı tamamladık. Çalışmamıza “nere-den, nere-de, nere-ye” sorularına da cevap olacak bir tarzda “insandan, ahlâk-ta ve siyaset-e” şeklinde bir istikamet belirledik. İnsan meselesiyle başladığımız, ahlâk ve siyaset ile ilişkilendirerek sürdürdüğümüz ve kültür zemininde geliştiğini ortaya koyduğumuz çalışmanın nihayetinin de çeşitli vasıflarıyla yine insana vardığını ortaya koyduk. Dolayısıyla “kudret” veya “hâkimiyet”in esasen insanın neliğine bir cevap arayışı olduğunu, başlangıç gibi sonucun da yine insan olduğunu tespit ederek çalışmamızı tamamladık.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim Meâli, haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, Ankara 2011.

Active Study Dictionary Of English –New Edition-, (1991), Editorial director, Susan Maingay, Logman press, First Published, Edinburg Gate, UK.

Adler, Alfred (2010), **İnsanı Tanıma Sanatı**, çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, 12. Baskı, İstanbul.

Alver, Köksal, (2001), “Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken” **AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, C. III, S. 1, Afyon.

Aristoteles, (1963), **Organon-1-Kategoryalar**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, Ankara.

Aristoteles, (2002), **Kategoriler**, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara.

Aristoteles, (2002), **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1. Basım, İstanbul.

Aristoteles, (2009), **Nicomechean Ethics**, D. Ross and L. Brown, Oxford Press.

Aristoteles, (2019), **Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.

Aristoteles, Pseudo-Aristoteles, (2016), **Oikonomika, Aristoteles Özelinde Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)**, 1. ve 2. kitap, çev. Burak Takmer, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

Atatürk, Mustafa Kemal, (1969), **Nutuk, -1920-1927-**, C. 2, 9. Basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Aydın, Mehmet S., (1999), **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı (İFAV) Yayınları, 7. Baskı, İzmir.

Aydın, Mehmet S., (2012), “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdat**, Ebû Nasr el-Fârâbî, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Aysevener, Kubilay, (2017), “Alexis De Tocqueville”, **Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e I-II**, ed. Ahu Tunçel (I. Cilt)-Kurtul Gülenç (II. Cilt), 3. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Back, Les, (2014), “Yerel/Küresel”, çev. M. Ali Kirman, **Temel Sosyolojik Dikotomiler**, Ed. Chris Jenks, çev. İhsan Çapcıoğlu, Atıf Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Bakış, M. Latif, (2017), “Yalnızlık Terapisi ve Kapalı Mekânda Terapi Yöntemleri (Ev Hanımları ve Mahpuslar Örneği)”, **Iğdır Üniversitesi 1. Uluslararası Tuz Terapisi Çalıştayı**, ed. M. Hakkı Alma, Fikret Türkan, Gökhan Şahin, Iğdır.

Bakış, Mehmet Latif, (2016), “Hâlidî Öğretilerin Anadolu'daki Sosyal ve Kültürel Yapıya Etkileri”, **Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Osmanlı Toplumunda Hâlidîlik Çalıştayı ve Paneli**, AİÇÜ Yayınları, Ağrı.

Banarlı, Nihad Sâmi, (2005), **Türkçenin Sırları**, L&M Yayınları, 21. Baskı, İstanbul.

Barber, William J., (1997), **İktisadi Düşünce Tarihi**, çev. İhsan Durdu, Şule Yayınları, İstanbul.

Başdemir, Hasan Yücel, (2005), “İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheston, Hume ve Smith”, **Liberal Düşünce**, Üç Aylık Dergi, “Aydınlanma”, Ed. Atilla Yayla, Yıl: 10, S. 37, Kış.

Başdemir, Hasan Yücel, (2011), **Çağdaş Epistemolojide Bilginin Kaynağı Sorunu**, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara.

Başdemir, Hasan Yücel, (2013), “Ahlâk ve Siyasetin Doğası ve Evrilmesi”. **Türkiye II. Ahlâk Şûrası Siyaset ve Ahlâk 'Büyük Ahlâkçı Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Hatırasına'**, ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammet Enes Kala, Bahattin Cizreli. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi, 3. Basım.

Başdemir, Hasan Yücel, (2019), “İnsan Üzerine Felsefe”, **Felsefe Tarihi**, ed. Celal Türer, Bilay Yayınları, Ankara.

Başdemir, Hasan Yücel, (2019), “Sokrates Öncesi Doğa Filozofları”, **Felsefe Tarihi**, Ed. Celal Türer, IV. Bölüm, Bilay Yayınları, Ankara.

Başgil, Ali Fuad, (1996), **Gençlerle Başbaşa**, Yağmur Yayınları, 28. Baskı, İstanbul.

Baykan, Fehmi, (2009), **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, BilgeSu Yayınları, Ankara.

Bayraktar, Levent, (2016), **Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefe**, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara.

Berger, Peter Ludwing, (1999), “Dini Kurumlar”, **Toplumbilimi Yazıları**, haz. Adil Çiftçi, Anadolu Yayınları, İzmir.

Bergson, Henri, (2014), **Gülme**, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, (1423/2003.), **el-Câmi‘u li şuabi’l-îmân**. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd.

Bolay, S. H., Ziyalar A., Işık E., Songar A., Yeğın M., Tabakoğlu A., (2017), **Gençliğin Rûhî ve Manevî Problemleri, Tartışmalı İlmî Toplantı**, haz. İsmail Kurt, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Bolay, Süleyman Hayri, (2015), “Birlikte Yaşamanın İmkânlarına Felsefî Bir Bakış”, **Birlikte Yaşama Kültürü ve Felsefesi**, haz. Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayınları, ss. 61-73, Ankara.

Bolay, Süleyman Hayri, (29.09.2016), “Hilmi Ziya Ülken’in İnsan Düşüncesi”, **Özgün Sosyal Düşünce**, <http://www.ozgunsosyaldusunce.com/hilmi-ziya-ulkenin-insan-anlayisi.html>

Bora, Tanıl, (2018), **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler**, ed. Kerem Ünvar, İletişim Yayınları, 6. Basım, İstanbul.

Brotton, Jerry, (2006), **The Renaissance A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, (1993/1407), **el-Câmiu’s-sahîh**, C. 6, thrc. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ. Dâru’l-İbni’l-Kesîr/el-Yemâme, 3. Basım, Beyrut.

Camus, Albert, (1997), **Sisifos Söyleni**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul.

Canatan, Kadir, (2018), **İnsan Felsefesi**, Beyan Yayınları, İstanbul.

Canatan, Kadir, (2019), **Siyaset Felsefesi**, Beyan Yayınları, İstanbul.

Cevizci, Ahmet, (2002), **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Cevizci, Ahmet, (2015), **Felsefenin Kısa Tarihi**, Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Cevizci, Ahmet, (2017), **Felsefe Tarihi, Thales’ten Baudrillard’a**, Say Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.

Cevizci, Ahmet, (2017), **Felsefenin Kısa Tarihi**, Say Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.

Chakrabarty, Dipesh, (2000), **Provincializing Europe**, Princeton University Press, Princeton And Oxford.

Chittick, William, (2003), “İslâmî Entelektüel Birikim İhyâ Edilebilir mi?”, **Umran Düşünce, Kültür, Siyaset Dergisi**, çev. Yusuf Apaydın, Adnan Çilingir, İsmail Hoşoğlu, S. 104.

Cooper, John M., (2015), **Plato’s Theaetetus**, Routledge Library Edition: Epistemology, Routledge Publisher, New York.

Coşar, Hakan, (2019), “İslâm Ahlâk ve Düşüncesi ve Filozof Ahlâkçılar”, **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi**, ed. Murat Demirkol, Bilay Yayınları, Ankara.

Çalen, Mehmet Kaan, (2017), “Anadolucu Tarih Tasavvuru: Yeni Vatan, Yeni Tarih, Yeni Millet”, **TUHED Turkish History Education Journal**, S. 6., C. 1., ss. 75-99, Spring.

Çınar, Aliye, (2012), **Modernitenin Arka Planı**, Sentez Yayınları, Bursa.

Çubukçu, İbrâhim Agâh, (1984), **Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler**, AÜİF Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Demir, Aynelhayat, (2019), **Hilmi Ziya Ülken’in Hayatı, Eserleri ve Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Draman, Hüseyin, (2007), **Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken**, Boyut Yayınları, İstanbul.

Durkheim, Emile, (2005), **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul.

Efl'atun (Platon), (1989), **Timaios**, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul.

el-Attâs, S. Muhammed Nakib, (2016), **İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, çev. Mahmud Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

el-Attas, S. Muhammed Nakib, (2017), **İslâm ve Laisizm**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

el-Kindî, Ya'kup b. İshâk, (2015), **Üzüntüden Kurtulma Yolları (Risâle fî el-Hîle li-def'i'l-akzân)**, çev. Mustafa Çağrıç, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Erasmus, (1998), **Deliliğe Övgü**, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Ergüç, Veysel, (2019), "Türk Düşüncesinde Kimlik Kavramına Özgün Bir Bakış", **Muhafazakâr Düşünce**, Y. 16, S. 57, Temmuz-Aralık.

Ersoy, Mehmed Akif, (2017), "İnsan", **Safahat**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 1. Kitap, Ankara.

eş-Şeyzerî, Abdurrahman b. Nasr, (2008), **Yöneticinin Nitelikleri**, çev. Osman Arapçukuru, İlke Yayıncılık, 2. Basım, İstanbul.

Fahri, Macit, (2004), **İslâm Ahlâk Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan, Litera Yayınları, İstanbul.

Fârâbî, (1990), **el-Medinetü'l Fâzıla**, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, çev. Nafiz Danışman, İstanbul.

Fârâbî, (1990), **İhsa'ül-Ulûm, İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Ateş, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Fârâbî, (2012), **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Frankena, William K., (2006), "Value and Valuation", **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Donald M. Borchert 2nd Edition, Thomsan Gale, [y.y], vol. IX, ss. 636- 640.

Freyer, Hans, (1977), **İçtimaî Nazariyeler Tarihi**, çev. Tahir Çağatay, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, Ankara.

Fromm, Erich, (2017), **Sahip Olmak ya da Olmak İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aydın Arıtan, Say Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.

Fromm, Erich, (2019), **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul.

Gazzâlî, (1998), **el-Munkızu Mine'd-Dalâl**, çev. Yapla Pakiş, Umran Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Gellner, Ernest, (1992), **Ulus ve Ulusculuk**, çev. Büşra Ersanlı Behar-Günay Göksu Özdoğın, İnsan Yayınları, İstanbul.

Goldman, Alvin I., (1999), **Knowledge In A Social World**, Oxford University Press, USA.

Gökalp, Ziya, (2010), **Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak**, Akçağ Yayınları, Ankara.

Gökberk, Macit, (2016), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 29. Basım, İstanbul.

Gürsoy, Kenan, (2007), **J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler**, Etkileşim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Habermas, Jürgen, (2019), **İnsan Doğasının Geleceği**, çev. Kaan H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul.

Hanbel, Ahmed b. Hanbel. **Müsned**, 4/335, no: 18977; 1/27, 51, 162, 319; 2/107, 426.; 4/114, 129, 164, 385; 1/159 no: 1373; 5/351, 353, 357, no: 23024, 23041, 23071; 2/435; 4/251.

Harari, Yuval Noah, (2016), **Homo Deus, Yarının Kısa Bir Tarihi**, çev. Poyzan Nur Taneli, Kolektif Yayınevi, İstanbul.

Heywood, Andrew, (2021) **Siyaset Teorisine Giriş**, çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, 11. Basım, İstanbul 2021.

Hilmi Ziya Ülken, (2020), “Tahir ile Zühre” **Anadolu Köklerini Arayış**, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed, (2001), **Allâh’ı İnkâr Mümkün mü?**, haz. Necip Taylan, Çağrı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed, (2012), **Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti**, haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya.

Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed, (2017), **Beşeriyetin Fahr-i Ebedîsi Nebîmizi Bilelim ve Cihâd-ı Ekber’e**, haz. Rukiye Özer, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul.

Hilmî, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed, (2017), **Gençlere Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Ya da Darulfünûn Efendilerine**, haz. Semih Doğan, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul.

Hobbes, Thomas, (2007), **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.

İbn Arabi, (2003), **Fususû'l-Hikem**, çev. Tahir Meriç, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul.

İbnu'l-Mukaffa, (2018), **İslâm Siyaset Üslûbu**, çev. Vecdi Akyüz. Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

İzzetbegoviç, Aliya, (2011), **Doğu Batı Arasında İslâm**, çev. Salih Şaban, Yarın Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul.

James, William, (2003), **Faydacılık**, çev. Tufan Göbekçin, Başak Matbaacılık, Ankara.

Joas, Hans, (2000), **The Genesis of Value as Genealogy of Morality**, çev. Gregory Moore, The University of Chicago Press, Chicago.

Kallek, Cengiz, (2010), “Şeyzerî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 39, ss. 107-109, İstanbul.

Kant, Immanuel, (2018), **Eğitim Üzerine**, çev. S. Emre Bekman, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul.

Kenny, Anthony, (2011), **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe**, çev. Serdar Uslu, C.1., Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Kılıç, Emrullah, (2021) “İyi’nin Kuruculuğu ile Değer’in Rehberliği Arasında Ahlak, 167-182, **Eskiyeni** 43 (Mart/March).

Korkut, Şenol, (2011), “Varlık ve Oluş Temelinde Hilmi Ziya Ülken’in Felsefe, Mantık ve Yöntem Hakkında Bazı Görüşleri”, **Felsefe Dünyası**, C. 1, S. 53.

Korlaelçi, Murtaza- Türer, Celal, (2012), **Felsefe Tarihi**, ed. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 1. Baskı, Ankara.

Korlaelçi, Murtaza, (2018), **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, Kadim Yayınları, 4. Baskı, Ankara.

Küçükalp, Kasım, (2019), “Rönesans Felsefesi”, **Felsefe Tarihi**, ed. Celal Türer, Bilay Yayınları, Ankara.

Kymlicka, Will, (2016), **Çağdaş Siyaset Teorilerine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Laborit, Henri, (1996), **Yaratıcı İnsan**, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul.

Laclau, Ernesto – Zac, Lilian, (1995), “Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi”, **Siyasal Kimliklerin Oluşumu**, haz. Ernesto Laclau, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınları, İstanbul.

Lindbom, Tage, (1997), **Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları**, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul.

Machiavelli, Nicollo, (2019), **Hükümdar**, çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 18. Baskı, İstanbul.

Magee, Bryan, (2004), **Felsefenin Öyküsü**, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınevi, 2. Baskı, Ankara.

Mansfield, Nick, (2021), *Öznellik: Fried'dan Haraway'e Benlik Kuramları*, çev. Elif Okan Gezmiş, Babil Kitap, İstanbul.

Mansur, Hallac-ı Mansur, (2020), **Cehennem Acı Çektiğimiz Yer Değil Acı Çektiğimizi Kimsenin Bilmediği Yerdir**, haz. Mesut Topal, Destek Yayınları, 11. Baskı, İstanbul.

Marx-Engels, (1998), **Komünist Parti Manifestosu**, çev. Yayın kurulu, Sol Yayınları, Ankara.

Mengüşoğlu, Takiyettin, (2015), **İnsan Felsefesi**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Meriç, Cemil, (1979), **Umrandan Uygarlığa**, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Meriç, Cemil, (1997), **Jurnal**, İletişim Yayınları, C. 1, 7. Baskı, İstanbul.

Meriç, Cemil, (2013), **Jurnal**, İletişim Yayınları, C. 2, 19. Baskı, İstanbul.

Montaigne, (1999), **Denemeler**, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, 30. Basım, İstanbul.

Moore, Thomas, (2014), **Ütopya**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, 3. Basım, İstanbul.

Munn, Norman L. (1975), **Psikoloji İnsan İntibakının Esasları**, çev. Nâhid Tander,2.Cilt, MEB Yayınları, Ankara.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, (1991), **el-Câmiu's-sahîh**, C. 5, thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye/Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 14129.

Okay, Bülent, (2004), **Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri**, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 1. Basım, İstanbul.

Ouspensky, P. D. (2010), **İnsanın Gerçeği “Kendini Bilmek”**, çev. Ali Belbez-Erol Konyalıoğlu, RM (Ruh ve Madde) Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

Öner, Necati, (1985), “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür”, Erdem, **Dergipark**, C. 1, S. 1.

Öner, Necati, (1991), “İnsanda Öz ve Varoluş”, **Felsefe Dünyası**, TUFED, Ankara, S. 2.

Öner, Necati, (1995), **İnsan Hürriyeti**, Vadi Yayınları, 4. Baskı, Ankara.

Özcan, M. Arif, (ts),**Üç Nasyonalist: Ziya Gökalp, Nihal Atsız, Alparslan Türkeş**, Der. M. Arif Özcan, Ülkü Matbaa Tesisleri, İstanbul.

Özcan, Muttalip, (2006), **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Bilgesu Yayınları, İstanbul.

Öztürk, Armağan, (2021), “Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Muhafazakârlığın İzleri”, **Özne Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları-Hilmi Ziya Ülken Doğumunun 120. Yılında-**, ed. Ali Utku, Çizgi Yayınevi, 34. Kitap, Bahar, Konya.

Öztürk, Ümit, (2017), “Küreselleşme ve Kültür: Genel Şahıs Zamiri Üzerine”, **Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz Şahsiyetin İnşası**, ed. Celal Türer, TFD. Yayınları, Ankara.

Paşa, Said Halim, (2012), **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul.

Payot, Jules, (2018), **İrade Terbiyesi**, çev. Hakan Alp, Ediz Yayınevi, Bursa.

Petrov, Grigory Spiridonovich, (2017), **Beyaz Zambaklar Ülkesinde**, çev. Ahmet Çalışkanlar, Mavi Çatı Yayınları, İstanbul.

Plato, (1892), **Theaetetos**, Translated to English by Benjamin Jowett, Oxford University Press, Third Edition, London.

Platon, (2005), **Devlet**, çev. Cenk Saraçoğlu-Veysel Atayman. Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.

Poole, Ross, (1993), **Ahlâk ve Modernlik**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Râzî, Ebû Bekir, (2019), **et-Tıbbu'r-Rûhânî / Ruh Sağlığı**, çev. Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul.

Renan, Ernest, (2016), **Ulus Nedir?**, çev. Gökçe Yavaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Sanay, Eyüp, (1986), **Hilmi Ziya Ülken**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Sanay, Eyüp, (1988), **Hilmi Ziya Ülken: Psikolojisi, Sosyolojisi, Felsefesi**, GBYYO Yayınları, Ankara.

Saruhan, Müfit Selim, (2017), “Ahlâk ve Erdemin İnşası”, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, C. I. Grafiker Yayınları, Ankara.

Schmidt, Meltem Küskü, **Ekran Çocukları**, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Spinoza, Benedictus (Baruch), (2011), **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 4. Baskı, Ankara.

Störig, Hans Joachim, (2013), **Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, 2. Basım, Say Yayınları, İstanbul.

Sühreverdî, Ebu Necîb, (2015), **Nehcu's-sülük fî Siyâseti'l-Mülûk Yöntenlerin Yönetimi**. çev. Nahifi Mehmet Efendi. İlgi Kültür Sanat Yayınları, 5. Basım, İstanbul.

Şener, Mehmet, (1987), **İslâm Hukukunda Örf**, Öğrenci Basımevi, İzmir.

Taylan, Necip, (2014), **Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri**, Ensar Yayınları, 8. Baskı, İstanbul.

Taylor, Charles, (2006), **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul.

Taylor, Charles, (2008), **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul.

Tezcan, Mahmut, (1984), **Sosyal ve Kültürel Değişme**, Ankara Üniversitesi Yayını, Ankara.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. (1962/1382), **Sünenü't-Tirmizî**, 5 Cilt. thk. M. Fuad Abdalbaki. Şeriketu Mekteb ve Matbaat-u Mustafa el-Bâbî ve Evladîh.

Toku, Neşet, (2015) **Siyaset Felsefesine Giriş**, Çizgi Kitabevi, Konya.

Topçu, Nurettin, (2014), **Ahlâk Nizamı**, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.

Topçu, Nurettin, (2014), **Kültür ve Medeniyet**, Dergâh Yayınları, 8. Baskı, İstanbul.

Topçu, Nurettin, (2015), **Büyük Fetih**, Dergâh Yayınları, 10. Baskı, İstanbul.

Touraine, Alain, (2002), **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, Y.K.Y (Yapı Kredi Yayınları), 4. Baskı, İstanbul.

Touraine, Alain, (2011), **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?**, çev. Olcay Kunal, Y.K.Y (Yapı Kredi Yayınları), 4. Baskı, İstanbul.

Touraine, Alain, (2016), **Krizden Sonra**, çev. Olcay Kunal, Y.K.Y. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Türer, Celal, (2010), “Modernliğin Yöntem Tiranlığı”, **Eskiye**, S. 17, İlkbahar.

Türer, Celal, (2013), “Müzakere” içinde, “**Ahlâk ve Siyasetin Doğası ve Evrilmesi**”, **Hasan Yücel Başdemir, Türkiye II. Ahlâk Şûrası Siyaset ve Ahlâk 'Büyük Ahlâkçı Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Hatırasına'**, ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammet Enes Kala, Bahattin Cizreli, Konya Büyük Şehir Belediyesi, Konya.

Türer, Celal, (2016), “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, **Temâşâ**, S. 5, Temmuz.

Türer, Celal, (2017), “Ahlâk ve Müeyyide”, **Ahlâk ve Müeyyide, Ahlâkın Anlamı ve Sınırları Üzerine Konuşmalar**, ed. Ömer Türker, Nobel Yayınları, Ankara.

Türer, Celal, (2017), “Küreselleşme ve Kültür: Karmaşık ve Çok Boyutlu Bağlantılılık”, **Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz -Şahsiyetin İnşası-**, haz. Celal Türer, TÜFED Yayınları, Ankara.

Türer, Celal, (2017), **Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka**, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Türer, Celal, (2018), “Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlâkın Yolculuğu”, **İnsan, Ahlâk ve İktisat**, *Prof. Dr. Sabahattin Zaim Hocanın Aziz Hatırasına*, ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammed Enes Kala, Yunus Emre Aydınbaş, TYB Yayınları, Mart, Ankara.

Türer, Celal, (2019), “Felsefeyi Nasıl Anlayalım: Felsefeye Giriş”, **Felsefe Tarihi**, ed. Celal Türer, Bilay Yayınları, Ankara.

Utku, Ali, (2018), “Sunuş”, Hilmi Ziya Ülken, **Hâkimiyet**, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (1928), **Felsefe Dersleri: Bilgi ve Vücut Nazariyeleri-1-(Metafizik)**, İlhami-Fevzi Matbaası, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1941), “Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, S. 1, C. 2.

Ülken, Hilmi Ziya, (1941), **İçtimaî Doktrinler Tarihi**, Yenidevir Basımevi, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1943), **Sosyoloji**, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1946), “Türkçülük Anlayışımız”, **İstanbul**, S. 56, Şubat.

Ülken, Hilmi Ziya, (1947), “İnsanî İlimler Mümkün müdür?”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, S. 4-5, C. 2.

Ülken, Hilmi Ziya, (1947), **Sosyolojiye Giriş**, Üçler Basımevi, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1954), “Guardini’nin Kudret Hakkında Düşünceleri”, *Türk Düşüncesi Dergisi* 2/1, 178-183.

Ülken, Hilmi Ziya, (1954), “Kudret I-”, **Yeni Sabah Gazetesi**, 12, Temmuz.

Ülken, Hilmi Ziya, (1954), “Kudret II”, **Yeni Sabah Gazetesi**, 19 Temmuz.

Ülken, Hilmi Ziya, (1954), “Milli Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamına”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. 2, S. 9, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1958), “İptidailerde İçtimai Bünye ve Din”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. 2, S. 13-14.

Ülken, Hilmi Ziya, (1958), “Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, S. 13-14, C. 2.

Ülken, Hilmi Ziya, (1958), **Felsefeye Giriş-II-**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (1963), **Siyasî Partiler ve Sosyalizm**, Anıl Yayınevi, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1963), **Tarihî Maddeciliğe Reddiye**, İstanbul Kitabevi, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1965), **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (1967), **Humanisme Des Cultures Contribution â la Recherche d'un Humanisme Integral**, Imprimerie De l'Universit d' Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXXV, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (1968/a), **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXXXV, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (1969), **Sosyoloji Sözlüğü**, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1998), **İnsani Vatanseverlik**, Ülken Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (1999/a), **Aşk Ahlâkı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2000), **Genel Felsefe Dersleri**, Ülken Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2003), **Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi**, çev.-haz. Ahmet Taşğın, Kalan Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (2008), **Felsefeye Giriş -I-**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2008/a), **Felsefeye Giriş -II-**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2009/b), **Felsefeye Giriş-II-**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2010/b), **Aşk Ahlâkı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2013), **Eğitim Felsefesi**, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (2013), **Millet ve Tarih Şuuru**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2.Basım, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2014), **İnsan Meddücezri Posta Yolu**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2014/b), **Varlık ve Oluş**, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (2015), **İslâm Düşüncesi, Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, Doğu Batı Yayınları, 5. Baskı, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (2016), **Ahlâk**, Doğu Batı Yayınları. 3. Baskı. Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (2016), **Yeni Zamanlar Felsefesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2. Baskı. İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2017), **Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler**, haz. Gülseren Ülken, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (2017/c), **Aşk Ahlâkı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2018), **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, 10. Baskı, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2019), **Destanlar**, haz. Fatma Artunkal, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya, (2019), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2020), “Feryat”, **Anadolu Hayali**, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya,(2016), **Bilgi ve Değer**, Doğu Batı Yayınları. 3. Baskı. Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya,(2018), **Hâkimiyet**, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya,(2020), “Siyâvuş ve Hayalperest”, **Anadolu Köklerini Arayış**, haz. Ali Utku, Doğu Batı Yayınları. Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya. (1927), “Teheyyüciyyet Hakkında”, **Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası**, Yıl. 1, S. 3, 1 Temmuz.

Ülken, Hilmi Ziya. (1931-1932), “Cemiyet ve Marazi Şuur” **Felsefe Yıllığı**, C. 1, İstanbul.

Vergili, Ayhan, (2006), **Hilmi Ziya Ülken Kitabı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Vico, Giambattista, (2007), **Yeni Bilim**, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Vural, Mehmet, (2019), **Hilmi Ziya Ülken**, DİB. Yayınları, Ankara.

Weber, Alfred, (1998), **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. Basım, İstanbul.

Weber, Eugen, (2017), **Köylülerden Fransızlara Fransa Kırsalının Modernleşmesi 1870-1914**, çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yayınları, Ankara.

Weber, Max, (2012), **Ekonomi ve Toplum**, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, C. 1, İstanbul.

Weber, Max, (2012), **Ekonomi ve Toplum**, çev. Latif Boyacı, YarınYayınları, C. 2, İstanbul.

Yıldırım, Emre, (2013), “Türk Rönesansı ve Hümanizma: Millî Kimliğin İçeriğine Ahmet Hamdi Tanpınar ve Hilmi Ziya Ülken’in Katkıları”, **AMS Asia Minor Studies, International Journal of Sciences**, Vol. 1, Is. 2, July.

Yılman, Mustafa, (1996), **Demokrasimizin Kültürel Temelleri**, Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, İzmir.

Yılmaz, Nurten Kiriş, (2018), “Hilmi Ziya Ülken’in Ahlâk Görüşü: Aşk Ahlâkı”, **Turkish Studies**, Volume 13 / 26, Fall

ÖZET

Hâkimiyet, Hilmi Ziya Ülken'in siyaset felsefesi alanındaki görüşlerini ihtiva eden bir eserinin ismi olmakla birlikte, aynı zamanda düşünürün metafizik teorisini de seslendirmektedir. Bütün siyaset teorileri gibi Ülken'in teorisinin konusu "devlet"tir. Esinini Platon'un ideal devlet görüşünden alan fakat Anadolu'nun kadim değerlerinden beslenen hâkimiyet teorisi, fütüristik bir düşünceyle geleceğin dünya devleti olarak tasavvur edilmektedir. Odağına "insan"ı alan ve nihai gayesi "mutluluk" olan söz konusu teori, evrensel ve hümaniter değerlere göre şekillenmektedir. Bu çerçevede "hâkimiyet" düşüncesini doğru anlayabilmek için Ülken'in, öncelikle insan hakkındaki görüşlerini ve kavramsal zihin haritasını bilmek gerekmektedir. Bu yüzden çalışmada -filozofun da düsturu doğrultusunda hareket edip- ilkin "insan" meselesi çoklu boyutuyla ve Ülken'in yaklaşımıyla mukayeseli olarak ele alınmıştır. Felsefî antropoloji açısından da detaylıca irdelenen "insan" meselesi, ahlâk ve siyaset görüşüyle ilişkilendirilerek belli bir bağlama oturtulmaktadır. Ülken'in teorisini, 'ahlâkın siyaseti' ve 'siyasetin ahlâkı' şeklinde iki farklı yaklaşımla ele almak mümkündür. İki bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde bütün yönleriyle "İnsan" meselesi incelenirken, ikinci bölümde "Ahlâk" ve "Siyaset" ilişkisinin bütünlüklü perspektifi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışma boyunca Ülken'in çok sade bir ifadeyle söyleyecek olursak, önce insanı ahlâk ile inşa etmek istediğini; buna bağlı olarak da devleti ve dünyayı kurmak istediğini savladık. Bu yaklaşıma göre, insanın inşa edilmesi durumunda insanlık dünyasının dizayn edilmesi de olanaklı hale gelecektir. Analitik açıdan doğru olan görüşün, sentetik açıdan imkânını tartışma konusu haline getirdik. Belli ilkeler va'z eden ve bu yönüyle bir politik teori olduğu açık olan *Hâkimiyet*'i, insanlık tarihinin gerçekleri ışığında mütalaa ettiğimizde onu yüksek bir idealizm olarak değerlendirmemiz mümkün görünmektedir. Türk Modernleşmesinin sancısı olarak tezahür eden teorinin, Ülken'in, krizlerden çıkış için bir

ritim arayışı olduğunu ve bunu da siyaset zemininde ortaya koymak istediğini söyleyebiliriz. Buna göre dikotomilerle çevrelenmiş olan evrende ancak diyaloglarla bir çözümün mümkün olacağı ortaya konulmaktadır. Bu yüzden düşünür, *Hâkimiyet*'i adeta söz konusu diyaloglarla örerek bir yol haritası oluşturmak istemektedir. Ülken'in hümaniter karakterdeki siyaset teorisi için; "ahlâk zemininde teşekkül eden, kültür çerçevesinde gelişen ve mertebelere yaslanan rasyonalist ve fütüristik bir konfederatif dünya devleti idealidir" tanımlamasını yapmamız mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hilmi Ziya Ülken, hâkimiyet, siyaset, ahlâk, teori



ABSTRACT

Hakimiyet (Sovereignty) is the title of a publication by Hilmi Ziya Ülken that incorporates his political philosophy views, as well as the concept of the thinker's metaphysical theory. Ülken's idea is about the "state," as are other political theories. The theory of Sovereignty is conceived as a world state of the future with a futuristic idea, inspired by Plato's ideal state view but also fed by Anatolian ancient values. The theory in question, which focuses on "human" and whose ultimate goal is "happiness," is shaped according to universal and humanitarian values. It is vital to understand Ülken's ideas on morality and humanity, as well as his conceptual mind map, in order to fully comprehend the concept of "sovereignty," which was created in accordance with the final two elements listed. In reality, his sense of humanism will be revealed by these features. As a result, in our study, we first explored the "human" issue in all of its dimensions and compared it to Ülken's method, in keeping with the philosopher's credo. We attempted to ascertain where the human stands in his cognition based on the "human" question, which we have also addressed in depth in terms of philosophical anthropology. We attempted to contextualize the subject by associating it with Ülken's concept of ethics and politics after discovering that he views human beings as a moral subject. Ülken's idea can be approached from two separate perspectives: 'the politics of morality' and 'the morality of politics.' The first half of the study, which is divided into two halves, is devoted to the topic of "Human" in all of its characteristics. By dividing the second portion into the relationship between "Morality" and "Politics," we attempted to convey the philosopher's holistic perspective. To put it simply, Ülken intended to construct moral individuals first in this labor process; as a result, we contended that he wanted to establish the state and the world. It will be possible to design the world of humanity if man is built, according to this approach. The prospect of a synthetically accurate and analytically correct view is examined. When we

study the events of human history, it is feasible to judge Sovereignty, which preaches certain principles and is clearly a political philosophy in this regard, as a lofty idealism. indicates that he was looking for rhythm and found it on the political ground. In fact, Ülken, inspired by Plato, believes that in a cosmos surrounded by diyadologies, a solution can only be found through dichotomies. By knitting the Sovereignty with the aforementioned diyades, he virtually tries to build a road map. As a result, Ülken's humanitarian theory can be defined as "a rationalist and futuristic confederative world state ideal that is constructed on the basis of morals, evolved within the context of culture, and based on ranks."

Keywords: Hilmi Ziya Ulken, sovereignty, political, morality, theory.