

**T.C
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE BİLGİ VE DEĞER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ümit COŞAR

VAN-2009

T.C
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE BİLGİ VE DEĞER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
Ümit COŞAR

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN

VAN-2009

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu çalışma, jürimiz tarafından FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI, İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza:

Başkan:

Üye (Danışman):

Üye:

Üye:

Üye:

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

...../...../ .2009

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	1
I. HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN HAYATI VE ESERLERİ.....	4
1.1. Hilmi Ziya Ülken'in Hayatı ve Düşünce Evreni.....	4
1.2. Hilmi Ziya Ülken'in Bilim Anlayışı.....	18
1.3. Hilmi Ziya Ülken'in Eserleri.....	21
II. BİLGİ VE DEĞER.....	26
2.1. BİLGİ.....	26
2.1.1. Bilginin Tanımı ve Bilgi Felsefesi.....	27
2.1.2. Bilginin Temel Kavramları.....	28
2.1.3. Bilginin İmkânı, Kaynağı ve Ölçütü.....	31
2.1.4. Bilgi Felsefesinde Yaklaşımlar.....	34
2.1.4.1. Bilginin Kaynağı.....	34
2.1.4.2. Bilginin Alanı, Kapsamı ve Sınırları.....	37
2.1.4.3. Bilginin Ölçütü ve Standartları.....	39
2.1.5. Felsefe Tarihinde Bilgi.....	40
2.2. DEĞER.....	44

II

2.2.1. Değer Tanım ve Yapısı.....	46
2.2.2. Değerin Meydana Gelişi.....	48
2.2.3. Ahlaki Değer.....	51
2.2.4. Ahlak ve Ahlak Felsefesi.....	52
2.2.5. Normatif Teorilerin Sınıflandırılması.....	53
2.2.6. Felsefe Tarihinde Değer.....	56
III- HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE BİLGİ.....	69
3.1. BİLGİ TEORİSİNİN TANIMI.....	69
3.2. BİLGİ TÜRLERİ.....	70
3.2.1. Empirik Bilgi.....	70
3.2.2. Objektif-Sübjektif Bilgi.....	71
3.3. BİLGİ TEORİSİNİN KONUSU.....	74
3.3.1. Fenomenoloji.....	75
3.3.2. Yeni Pozitivizm.....	77
3.4. BİLGİ TEORİSİNİN PROBLEMLERİ.....	80
3.4.1. Genel Fikirlerin Doğuşu Problemi.....	80
3.4.2. Genel Fikirlerin Gerçeğe Uygunluğu Problemi.....	85
3.4.3. Dış Dünyanın Varlığı Problemi.....	89
3.4.4. Teori-Pratik Problemi.....	91

III

3.5. OBJELEŞME VE SUJELEŞME.....	92
3.5.1. Tasavvurcu/Fikirci Teoriler.....	93
3.5.2. Mutlakçı/Aşkın Teoriler.....	95
3.6. SUJE-OBJE ÇİFT KUTUPLULUĞU.....	96
3.7. DYADE.....	97
IV- HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE DEĞER.....	99
4.1. FELSEFE TARİHİNDE DEĞER PROBLEMİ.....	99
4.2. DEĞER VE DEĞERLENDİRME.....	101
4.2.1. Aşkın Objeye Göre Değerlendirme.....	104
4.2.2. Duyu Verilerine Göre Değerlendirme.....	104
4.2.3. Süjeye Göre Değerlendirme.....	105
4.3. DEĞERİN ÇİFT KUTUPLULUĞU.....	105
4.3.1. Sübjektif Olarak Çift Kutupluluk.....	107
4.3.2. Objektif Olarak Çift Kutupluluk.....	109
4.4. DEĞERİN SINIFLAMASI.....	109
4.4.1. İçkin Değerler.....	110
4.4.2. Aşkın Değerler.....	111
4.4.3. Normatif Değerler.....	112
4.5. DEĞER VE EYLEM.....	114

4.6. DEĞERLERİN GEÇERLİLİĞİ.....	116
4.6.1. İnanmayı Açıklamaya Çalışan Bazı Teorilerin Tenkidi.....	117
4.6.1.1. İmancılık.....	117
4.6.1.2. Pragmatizm.....	118
4.6.2. İnanma Fiilinin Süje-Obje Yönü.....	119
4.6.2.1. Süjenin Obje İçinde Erimesi (Mistik Değer).....	120
4.6.2.2. Objenin Süje İçinde Erimesi (Romantik Değer).....	121
4.6.2.3. Obje-Süje Birliği (Realist Değer).....	121
4.7. AHLAKİ DEĞER.....	122
4.8. AHLAK TEORİLERİ VE YETMEZLİKLERİ.....	123
4.9. AŞK AHLAKİ.....	142
SONUÇ.....	145
KAYNAKLAR.....	148
ÖZET.....	152
ABSTRACT.....	153

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde filozofları çokça meşgul etmiş sorunların başında bilgi ve değer problemi gelmektedir. Özellikle bilginin kaynağı, sınırları ve ölçütü, değerın nasıl meydana geldiğı gibi sorular ile bilgi ve değer arasındaki ilişki filozofları uzunca bir dönem meşgul etmiştir. Ülkemizde de felsefe alanında çalışmalar yapan düşünürlerimizin de bu problemler hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu düşünürlerimizden biri de felsefe alanında önemli eserler yazmış olan Hilmi Ziya Ülken'dir. Bizim bu çalışmamızın amacıda Hilmi Ziya Ülken'de Bilgi ve Değer konusunu ortaya koymaktır. Ancak her ne kadar çalışmamızın ismi "Hilmi Ziya Ülken'de Bilgi ve Değer" olsa da bu konuyla ilgili olarak Ülken'in çok fazla üzerinde durduğu konular olmuştur. Nitekim "Suje-Obje bütünlüğü" ya da "Suje-Obje çift kutupluluğı" bunların en başında gelir. Ancak daha genel bir bakış açısından konu yine de "Bilgi ve Değer" kapsamındadır.

Şüphesiz her çalışma gibi bu çalışmada da birçok kişinin ve kaynağın katkısı vardır. Kaynaklarda önceliğimiz Ülken'in kendi eserleri olmuştur. Ne var ki Ülken'in birçok eseri hiç gün yüzüne çıkmamış bazılarının ise hiç yeni baskıları yapılmamıştır. Bu nedenle diğer güçlükler yanında böyle bir kaynağı ulaşma problemi de yaşanmıştır. Dolayısıyla kaynaklara ulaşmada bana yardımcı olan ve böyle bir düşünür üzerinde çalışma yapmış olan herkese müteşekkirim.

Konunun seçilmesinden başlayıp çalışmanın sonuna kadar sabır ve tahammül ile bana destek olan yapıcı, hoşgörülü yaklaşımlarıyla kendilerinden büyük destek gördüğüm danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN'a teşekkür etmek benim için bir borçtur.

Ümit COŞAR

VAN- 2009

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AKÜ	: Afyon Kocatepe Üniversitesi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
Ed.	: Editör
HÜEFD	: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
İTÜ	: İstanbul Teknik Üniversitesi
md.	: Madde, maddeleri
s.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yay.	: Yayın, yayınları

GİRİŞ

İnsan, anlamlar ve değerler yaratan bir varlık olarak anlamlar ve değerlerden oluşan bir dünyada yaşar. Bu nedenle o, hem kendisine hem de diğer bütün varolanlara bu anlam ve değerlerin içinde bakıp kavramaya, anlamaya uğraşır. Dünyanın anlam ve değerlerden meydana gelen bir gerçeklik olmasının temelinde, insanın, kendi anlam verme yeteneği ve özgür yaratıcı gücü bulunmaktadır. Bu, insan varoluşunun en temel niteliği, insanı insan yapan şeydir. İnsanın bir tarih ve kültür varlığı olması, onun yalnızca bilen bir varlık (Epistemolojik özne) değil, aynı zamanda yaşayan/tarihsel bir varlık olduğunun da ifadesidir. Bu durum, insanın bilen yanıyla, eyleyen yanını birlikte ele almayı da gerektirir. Bilgi ile değerler arasında yer alan bağıntıyı da buradan bulabiliriz.¹

“Bilgi” ve “değer” kavramları felsefe tarihinin erken dönemlerinden beri felsefe tartışmalarının odağında yer alan kavramlar olmuşlardır. Bilgi ve değer arasındaki ilişkide bilgiden değere veya değerden bilgiye giden iki yol olduğu bilinmektedir. Birinci yoldan yürüyenler bilginin ve kaynağının ne olduğuna ilişkin tartışmalara yoğunlaşmıştır. İkinci yoldan yürüyenler ise doğa hakkındaki bilgimiz de içinde olmak üzere, bilgiyi değerden bağımsız bir konu olarak ele almayı reddetmiş ve özellikle kültür dünyasında bilginin değerle yüklü ve değerle bağlantılı olarak elde edileceğini belirtmişlerdir.²

Bu çalışmamızda Hilmi Ziya Ülken’nin felsefi boyutta ki görüşlerini, bilgi ve değer problemi bağlamında ortaya koymaya çalıştık. Bizi bu çalışmayı yapmaya çeken husus ülkemizin önemli bilim adamlarından olan Ülken’in bizzat kendisidir. Çünkü Ülken, sadece bir konuda uzmanlaşmamış birçok alanın gelişmesinde hem önderlik yapmış hem de bu alanlarda önemli eserler vermiştir. Türkiye’de Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, Mantık, İslam Felsefesi, Felsefe Tarihi, Bilim Felsefesi, Eğitim felsefesi, Türk-İslam Düşüncesi, Çağdaş Türk Düşüncesi ve özellikle de Türk Düşünce Tarihi araştırmaları alanlarında uzmanlaşmış, dersler vermiş ve Türkiye’de bu alanlarda çalışmak isteyenlere önderlik yapmıştır.

¹ Mustafa Günay, “Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi ve Değer İlişkisi”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 265.

² Doğan, Özlem, “Açış konuşması”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 11.

Hilmi Ziya Ülken'in bilgi ve değer konusundaki görüşlerine değinmeden önce onun felsefeye genel bakışını kısaca burada vermeyi uygun bulduk. Ülken'e göre, felsefenin üç ana konusu vardır. Alem, Allah ve İnsan, bunlar birbirine indirgenemez ve birbirleri içinde yok edilemezler. Bu teşebbüsler yanlış felsefelerdir. Mesela ona göre "mistisizm insanı Allah'la eritir, alemi inkar eder. Panteizm insan ve alemi Allah'la birleştirir. Materyalizm, Allah'ı inkar eder ve insanı alem içinde eritir. Bu bakımdan adı geçen felsefeler geçersizdir. Bunlar birbirine indirgenemeyen iki ayrı konudur. Birini incelerken diğer ikisini dikkate almak mecburiyeti vardır. Yani bunlar birbirlerinden kopuk değildir, çünkü ona göre varlık bir bütündür. Herhangi bir açıklamak onun varlıktaki yerini göstermektir."³

Ona göre, İnsan ve alem akıl yoluyla bilinip anlaşılabilir. Ama Allah aşkın varlık olduğu için bilinemez, anlaşılamaz, ancak inanılır. İnsanın iş ve bilgi sistemleri, insanın görünen faaliyetleri aşkın değerleri kuşatmadıkça bizzat bu değerler temelsiz kalır. Bu kişinin kendisinin ve şimdiki halinin bilgi ve sanat eseri meydana getirmesi mümkün değildir. Her içkin değer bir aşkın değer tarafından kuşatılır ve onsuz mevcut olmaz.⁴

Ülken, bu aşkın değerleri aşkın varlığa bağlamaktadır. Onun felsefesinde aşkın varlık önemli bir yer tutar. Bilgiler ve değerlerin havada kalmaması, onların temellendirilmesi Aşkın varlığı gerektirir. Ona göre içinde bulunduğumuz fenomenler alemini aşan, onu kuşatan, bir varlık sayesinde ki biz tecrübelerimizin dünyasını temellendirebiliriz.⁵

Necati Öner'e göre Ülken'in bahsettiği aşkın varlıkların belirlenmesi pek seçik değildir. Hem aşkın dyade'ler, aşkın değerler terimini kullanıyor, bu ifadelerden aşkın varlıkların çokluğu bahis konusu, hem de aşkın mutlak varlık, Allah tekil terimlerini kullanıyor. Bu durumda, kendisi ifade etmese de aşkın varlıklar alanında bir kademeleşme olduğu anlayışı ortaya çıkmaktadır. Öner'in

³ Ayhan Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitapevi Yay., İstanbul, 2006, XXXIII.

⁴ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXXIII.

⁵ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXXIV.

yorumuna göre aşkın varlıklar vardır; bunlar kademelidir. Birinci kademedeki değerler ve değerler var. İkinci kademedeki onları kuşatan Mutlak Varlık yani Allah var.⁶

Çalışmamızın birinci bölümünde Ülken'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi, ikinci bölümde ise felsefe tarihinde bu problemlere bakışı vermeyi uygun gördük. Çünkü çalışmamız incelendiğinde olgunluk dönemi diyebileceğimiz 1940'lı yılların sonlarında başlayıp vefat edinceye kadarki devresini hariç bırakırsak, onun, öncesinde bir görüşe bağlanıp kalmaksızın sürekli bir değişim içerisinde bulunmuş olduğunu görürüz. İkinci bölümde genel olarak felsefe tarihinde filozofların bilgi ve değere bakışını ve önemli felsefi akımların görüşlerine kısaca yer vermenin çalışmamızın anlaşılması hususunda yararlı olacağına düşünerek yer verdik. Üçüncü bölümde Ülken'in felsefe tarihinin en önemli sorunlarından olan bilgiye bakışı ve eleştirileri, son olarak da dördüncü bölümde, Ülken'in genel olarak değere bakışı, eleştirileri ve bilgi ve değer arasındaki ilişkiyi onun görüşleriyle yer vermeye çalıştık. Ayrıca çalışmamızda görüleceği gibi Ülken, felsefe tarihinde neredeyse bütün filozofların görüşlerine değinmiştir. Ancak biz bu çalışmamızda Ülken'in değindiği filozofların kendi eserlerine bakarak bir değerlendirme yapamadık sadece Ülken'in kendi eserlerindeki atıflarıyla sınırlı kaldık.

⁶ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXXIV.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN HAYATI VE ESERLERİ

Türk düşünce yaşamında çok derin izler bırakmış ve Türkiye’de Felsefe geleneğinin oluşmasında büyük katkıları olmuş olan, Türkiye’de Felsefe dışında Sosyoloji, Psikoloji, Mantık Tarihi, Türk İslam Düşüncesi, Çağdaş Türk Düşüncesi, Bilim Felsefesi ve Eğitim Felsefesi gibi bir çok alanda eserler vermiş olan Hilmi Ziya Ülken, yaşadığı süre içinde düşüncesinde büyük dönüşümler oluşmuş ve dönüşümler eserlerine de yansımıştır. Biz de bu çalışmamızda öncelikle hem Ülken’in hayatını, çalışmalarını ve eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız, hem de onun bu yaşantı sonucunda büyük değişimlere, dönüşümlere neden olan *Bilgi ve Değer* konusundaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. Hilmi Ziya Ülken’in Hayatı ve Düşünce Evreni

Hilmi Ziya Ülken,⁷ 3 Ekim 1901’de İstanbul’da doğdu. Geniş bir ailenin çocuğuydu. Hem babası hem de annesi tarafından ilim ehli olarak doğması onun için büyük bir avantajdı. Hilmi Ziya Ülken’in ilginç bir aile yapısı vardır. Babası Mehmet Ziya Bey, Yanya’ya sürülmüş Abdürrahim Hilmi Efendi’nin oğluydu.⁸ Mehmet Ziya bey 1893’te Askeri Tıbbiyeyi bitirdikten sonra kimya ihtisasını yapmak için İngiltere’ye gönderilir ve orada Sir Wiliam Ramsay’ın öğrencisi olmuştur. Orada yetiştikten sonra Türkiye’ye dönerek uzun yıllar Eczacılık Mektebinde hocalık yapar. Aynı zamanda dişçi eczacı mektebi’nin de müdürüydü.⁹

Ülken, anne tarafından bir ucu Orta Asya’ya uzanan kültürlü bir ailenin çocuğuydu. Anne Müşrike Ülken Kırım savaşı sırasında Sultan Aziz’in daveti üzerine ailesi ile birlikte Türkiye’ye göç eden Kazan’ın tanınmış müderrislerinden

⁷ Hilmi Ziya Ülken’in yaşam öyküsüne dair burada yer alan bilgiler O’nun anısına özel sayı olarak yayınlanmış dergilerden ve yayınlanan eserlerinde geçen bilgilerden derlenerek hazırlanmıştır. Bkz. *Türk Yurdu Dergisi Hilmi Ziya Ülken Özel Sayısı*’ndan, c. 22, Sayı. 174, Şubat 2002, Ed. E. Sanay, 1991.; Nazmi Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, Dem yay., İstanbul, 2005.; Ayhan Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitapevi yay., İstanbul, 2006.

⁸ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 21.

⁹ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XI-XII.

Kerim Hazret'in torunuydu.¹⁰ Anne tarafından bir yeğeni ünlü matematikçi Kerim Erim'dir. Erim 1930'da Berlin'de Einstein'la görüşmüş ve İstanbul'a döndüğünde bu buluşmasını uzun uzun Ülken'e aktarmıştır. Nitekim daha sonra bu karşılaşma ile ilgili hatıralarını da yayınlamıştır. Ülken'in bazı ilgilerinde Kerim Erim'in dolaylı etkisinden söz edilmektedir.¹¹

Hilmi Ziya, İlköğrenimini özel "Tefeyyüz" mektebinde; orta ve lise öğrenimini de İstanbul Sultaniyesinde (İstanbul Erkek Lisesi) tamamlar. 1918 yılında liseden mezun olarak Tıbbiye ve Mülkiye sınavlarını birincilikle kazanır ve 1921 yılında mülkiyeyi üstün başarı ile bitirir. Aslında Hilmi Ziya babasının ısrarı üzerine bundan önce bir süre Tıbbiye'ye devam eder, ancak küçük yaşlarda yakalandığı ve yaşamı boyunca hiç kurtulamadığı astım ve kronik bronşit hastalığı daha Tıbbiye öğreniminin ilk yıllarında onu yatağa düşürür. İyileştikten sonra hocası Hamit Ongunsu'nun teşvikiyle yatılı olan Mülkiyeyi tercih eder. Burayı bitirdikten sonra İstanbul Edebiyat fakültesi Coğrafya Kürsüsü asistanlığına atanır; aynı zamanda burada Felsefe bölümünde Ahlak, Sosyoloji ve Felsefe Tarihi sertifikalarını da alır.¹²

Hilmi Ziya, daha lise yıllarından başlamak üzere bir grup arkadaşıyla kurduğu Anadolu'yu kurtarma sevdası üzerine kurulmuş ve Turancılığa göre daha dar anlamda olan sınırlı milliyetçilik anlayışı onda sorumluluk ve duyarlılık hissini geliştirmiştir. Daha 18 yaşındayken *Anadolu'nun Yeni Vazifeleri* adlı küçük bir eser yayımlayarak Anadolu akımının temellerini atmaya başlamış ve bu akıma ivme kazandırmıştır. Bu eseri genç kuşak üzerinde büyük etki yaratmıştır. 1919 yılında arkadaşı Reşat Kayı ile birlikte *Anadolu* dergisinin on iki sayısını el yazması şeklinde çıkarır. Eserlerde ele aldığı konulara bakılırsa daha çok Anadolu efsanelerine, Türk milletinin özelliklerine, Türk-İslam kültürünün köklerine inmeye çalışmıştır.¹³

1924 yılında Hatice hanım ile nişanlanan Hilmi Ziya, aynı yıl içerisinde Bursa Lisesi Coğrafya Öğretmenliğine, bir dönem sonra Ankara Lisesi Felsefe; Öğretmen okulu Tarih ve coğrafya öğretmenliklerine atanır. Bu arada G. Richard'ın

¹⁰ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 21.

¹¹ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XI.

¹² Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 21-22.

¹³ Yücel Bulut, "Türk Batılılaşması Bağlamında Hilmi Ziya Ülken", *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy., Ankara, 2002, 174.

İçtimaiyat Hakkında İptidai Malumat isimli eserini Türkçe'ye tercüme eder ve 1925 yılında Maarif Vekaleti İstatistik Dairesi Tercüme Heyeti üyeliğine ek görev olarak tayin edilir. Askerliğini yaptıktan sonra İstanbul'un değişik okullarında Felsefe ve Sosyoloji, Tarih ve Psikoloji öğretmenliği görevlerinde bulunur; aynı zamanda bilimsel çalışmalarını da bırakmayarak, *Umumi Ruhiyat, Felsefe Dersleri* (1928) ve *Aşk Ahlak'ı* (1931) adlı eserlerini yayımlar. Eser üzerine eser ortaya koyan yazar, yine bu tarihte *Umumi İçtimaiyat'ı* ve Türk Tarih Tezi'nin etkisiyle Türk kültürünün tarihi temellerinin araştırılması, bulunması, hatta yaratılması görüş ve hedeflerinin egemen olduğu 1930'lu yıllarda 1933 Üniversite Reformu'ndan hemen önce iki ciltlik eser yayımlar. *Türk Tefekkür Tarihi* adlı bu kitapları gören Atatürk, Galatasaray Lisesi Felsefe ve Sosyoloji öğretmeni Hilmi Ziya'yı Ankara'ya çağırarak görüşür, kendisinin yeni kurulacak üniversiteye bu konuda ders vermek için öğretim elamanı olarak atanacağını ve ayrıca aynı konuda araştırma yapmak üzere yurtdışına gönderileceğini bildirir. Yeni açılan üniversitenin (İstanbul Üniversitesi) Felsefe bölümü Türk Medeniyeti Tarihi kürsüsü'nde ders vermeye başlayan Hilmi Ziya, aynı zamanda bu alanda araştırma yapmak üzere Almanya'ya göndermiştir.¹⁴ Almanya'dan döndükten sonra esas kadroda Türk Medeniyet Tarihi doçenti olarak görev yaparken üniversite içinde ve dışında oldukça hareketli ve verimli bir yayın hayatına girer.¹⁵

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

Prof. Von Aster'in ölümüyle yeni profesör olan Doçentler Ülken'in verdiği dersleri üzerinden almaları onda büyük üzüntü yaratır ve kendisine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde açık bulunan Sistemantik Felsefe Kürsüsü'nde ders

¹⁴ Arslan Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, Düşünceler-Etkinlikler-Filozoflar-Söyleşiler*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay./2894. Ankara, 2002, 369.

¹⁵ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 22.

vermek üzere yapılan daveti kabul ederek İstanbul kapısını bir daha açmamak üzere kapatır.¹⁶

Hilmi Ziya, bu görevi İstanbul'daki görevine ek olarak yerine getirmiştir. 1957 yılında İstanbul üniversitesinde Ordinaryüs Profesörlüğüne yükseltilir. Bu üniversitede güçlü bir sosyoloji bölümü kurmuş, yayınlarıyla ve asistanlarıyla yerleşmiş bir yapıyı oluşturmuştu. İşte bu dönemde 27 Mayıs 1960'da Askeri darbesi olur. İhtilal önce hızlı bir çözülme, seçimlere gitmeyi ve iktidarı devretmeyi düşünmüşken birden bire, büyük ihtimalle, ihtilalcilerin çevresindeki üniversite mensuplarının etkisiyle problemleri çözen ve üzerine giden bir yapıya dönüşür. Düzeltmesi ilk gereken onlara göre üniversite olduğundan 28 Ekim 1960'da 147'ler olayı patlak verir. Bu olay 147 öğretim üyesinin herhangi bir açıklama yapılmadan üniversiteden çıkarılmasıdır. Bu hadise büyük zorluklarla düzenli hale gelen üniversiteye indirilmiş çok ağır bir darbe olmuştur. Bu arada 147'ler listesine dahil edilen Ülken'in İstanbul'da kalması hiç istenmez. Bağımsız kişiliği devamlı yazı yazması ve geniş etki alanı ihtilalin bu döneminden sonra otokratik bir sosyal devlet hayal eden ihtilalcilerin işine gelmiyordu. Belki onların değil de onlara akıl verenlerin işine gelmiyordu. Nitekim listede Ülken, resmen Ankara İlahiyat Fakültesinde görevlendirilmiş olarak gösterilir ve İstanbul'la ilişkisi tam olarak kesilir.¹⁷

Ankara İlahiyat Fakültesinde ders vermeye başlayan Ülken, bu dönemde artık eserlerinde bir dönüşümün izleri görülmektedir. Ülkedeki siyasi gelişmeler, yaşının ilerlemesi ve İlahiyat Fakültesinde dersler vermeye başlaması onun düşünce yapısında değişime yol açmış olabilir. 1951 yılında ele aldığı *Tarihi Maddeciliği Reddiye* adlı eseri tabiatçılığın bütün yönlerini tenkit etmiş ve daha sonra yazacağı *Felsefe'ye Giriş* kitabının ikinci cildinde insanın aklını ve özgürlüğünü Allah ve

¹⁶ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 23.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, 27 Mayıs 1960 müdahalesinden sonra Milli Birlik komitesi tarafından çıkarılan 27.10.1960 Tarih ve 114 sayılı kanun ile Felsefe Bölümü'ndeki görevine son verildi. 1962'de bu kanun yürürlükten kalktıysa da İstanbul'a dönmedi ve İstanbul Üniversitesi'ndeki görevinden 16.08.1962'de istifa ederek A.Ü. İlahiyat Fakültesi kadrosuna geçti. 1968 'de yeni kurulan Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde ek görevli olarak Eğitim Felsefesi dersleri verdi. 1971 yılında yaş haddinden emekliye ayrıldı ise de Senato kararıyla görev süresinin uzatılması üzerine 1973 yılına kadar İlahiyat Fakültesindeki görevini sürdürmüştür. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XII; Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 23.

onun varlığına dayandıracak, insanın genel ve ahlaki kanunlarının temelini Allah’a karşı olan sorumlulukta olduğunu belirterek bu dönüşümü ortaya koyacaktır.

İlahiyat Fakültesindeki derslerini 1973 yılına kadar sürdüren Hilmi Ziya, yakalandığı kalp ve beyin rahatsızlığından kurtulamayarak 5 Haziran 1974 yılında İstanbul’da her anı yoğun geçen hayata veda eder. Ölümünden yirmi dakika önce eşine; ”Hatice, ayakkabılarımı giydir, beni eve götür. *Hâkimiyeti* (kitabını) bitireyim” demişti. Maalesef bitiremedi. Ebedi istirahatı Rumeli hisarında bulunmaktadır.¹⁸

İlmi ve fikri çalışmalarının yanı sıra ilgi alanı Edebiyattan, Şiir ve Romana, Resim, Minyatür ve Hattan, Piyanoya varıncaya kadar geniş bir yelpazeye yayılan ve böylece 73 yıllık ömrünü dolu dolu geçiren ülken, ayrıca İngilizce, Fransızca, Almanca, Arapça ve Farsça dillerini bilmekteydi.¹⁹

Hilmi Ziya Ülken’in düşünce evreninin oluşmasında şüphesiz yaşadığı zaman ve toplumun çok büyük rolü olmuştur. Hilmi Ziya Ülken, Osmanlı İmparatorluğunun halen varlığını sürdürdüğü bir dönemde, II. Abdulhamid’in saltanat yıllarında doğmuş ve II. Abdulhamid’in tahtan indirilişi, 31 Mart Vaka’sı, II. Meşrutiyetin ilanı, Balkan Savaşı, I. Dünya savaşı gibi gerek Osmanlı Ülkesi, gerekse de Tüm dünya üzerinde unutulmaz ağır etkiler bırakan bir dizi acı olayın yaşandığı bir süreçte yaşamış İlk, Orta, Lise ve Üniversite Öğrenimini de bu dönemde almıştır.²⁰

İçinde bulunduğu kuşak ilk gençlik yıllarını imparatorluğun tam bir çöküntüye uğradığı dönemde yaşadı. Her şey bitmişti ve ufukta en ufak bir ümit ışığı yoktu. Kurtuluş savaşı onlar için yeni bir yaşam coşkunu getirmişti. Bu nedenle hiç biri kendilerinden önceki aydın kuşağın derin karamsarlığına düşmediler. Artık çökmüş olan imparatorluk için ne bir kaygıları ne de bir önerilerinin varlığı söz konusu olabilirdi. Oysa Ziya Gökalp’ın, Yahya Kemal’in, Prens Sabahattin’in içinde bulunduğu kuşak imparatorluğun son çalkantıları içerisinde yaşamış ve bir bakıma imparatorluk onların genç başlarının üzerine çökmüştü. Onların ortak kaygısı vardı; hem toplumu ve hem de devleti kurtarmak. Çünkü bu kuşak için imparatorluktan

¹⁸ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 23.

¹⁹ H. Haluk Erdem, “Hilmi Ziya Ülken’in Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri”, *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy.174.

²⁰ Bulut, “Türk Batılılaşması Bağlamında Hilmi Ziya Ülken”, 13.

vazgeçmek ölmekle birdi. Gökalp'ın Durkheim sosyolojisini²¹, Selahattin Bey'in Science Social okulunu kurtarıcı olarak görmelerinin gerisinde toplumu ve devleti kurtarmak endişesi yatar. Aslında Sosyoloji ile uğraşmaları bu bilime yatkınlıklarından çok, onu bir kurtarıcı araç olarak görmelerindendir.²²

Hilmi Ziya Ülken'in kuşağı için ise kurtarılması gereken bir vatan, bir halk ve devlet söz konusu değildi. Çünkü onlar yetişirken vatan da devlet de, halk da kurtulmuştu. Onlar için önemli olan, kurulan yeni devletin sürekliliğini sağlamak ve çağdaş uygarlık düzeyine erişmesinin yollarını araştırmaktı, bu ortak bir ülküydü. Bunlar için bütün sorun Misak-ı Milli sınırları içerisinde yaşayan bir halk ve bir devlet sınıırıydı.²³ Hilmi Ziya daha ortaöğretim çağında bir genç olmasına rağmen kendi akranlarıyla zaman geçirmek yerine, yakın çevresinden yaşanan ortamı anlamaya çalışıyor; komşuları olan İbnü'l Emin Mahmut Kemal Bey'in heyecan verici toplantılarına katılıyor ve fırsat buldukça kendi fikirlerini de ileri sürüyordu. Anadolucuk üzerine ileride yapacağı çalışmalarıyla ilgili düşüncüleri daha o günlerde yeşermeye başlamıştı.²⁴ Çok önemli bir akım olan Anadoluculuk hareketinin doğuş nedeni buydu. Bu beklemlere cevap verecek düşünce yapısı ve birikime kendi kuşağı, içinde en çok Hilmi Ziya Ülken sahipti.²⁵

Anadoluculuk, 20. yüzyıl başlarında Türkiye'nin özel şartlarının bir sonucu olarak aydınlarca benimsenen yeni bir kimlik ve ideolojidir. I. Dünya savaşı'ndan yenik çıkan ve parçalanan Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalan Anadolu topraklarını merkeze alarak ortaya konulan yeni tür siyaset etme ve kimlik edinme sürecini temsil eden Anadoluculuk, ilkin Milli Mücadele döneminde savunulmuş,

²¹ Gökalp dil, din ve mezhep ayrıcalıklarını tutan ortak hiçbir değeri içermeyen böyle bir imparatorluk yerine federatif bir Türk birliği düşlüyordu. Osmanlılık kavramının yerine Türkçülük kavramını koymuştu. Bu yeni devlet bütün Türkleri içine alan yeni bir imparatorluk olmalıdır. İşte; “*Vatan ne Türkiye’dir Türklere ne Türkistan/ Yalnız büyük ve müebbet bir ülke var Turan*” diyerek yeni bir birlik düşlüyordu. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXV.

²² Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXV.

²³ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXV.

²⁴ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, 26.

²⁵ Hilmi Ziya Ülken'in Anadoluculuk ile ilgili geniş bilgi için bkz. Köksal Alver, “Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken”, *A.K.Ü., Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, sy.1., Haziran, 2001.

çoğu aydın tarafından da sempati ile karşılanmıştır. Bu şekliyle Anadoluculuk, bir aydın ve elit hareket olarak sistemleştirilmiştir.²⁶

Ülken, gençlik ve öğrencilik yıllarında Anadolucu olmuş, Anadoluculuk'un 'Kültürcü' kanadında yer almıştır. Ülken, kendisinin 'Memleketçilik' diye adlandırdığı Anadoluculuk hareketi ile ilgisinin genç yıllarda başladığını, üniversite yıllarında Anadolu'yu bir dava haline getiren ve Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı şeklinde gören bu davayı arkadaşlarıyla beraber savunduklarını ifade etmektedir. Kendisi Anadolucuk paralelinde düşüncelerini Henry Linchtenberger'in Richard Wagner, Poete et Penseur adlı eserine dayanarak ileri sürmeye başlamış ve daha sonra Reşat Kayı ile birlikte elyazma Anadolu dergisini çıkarmıştır(1919). Dergide halk masalları, destanlar ve geçmiş zamana ait hikâyeler yer almış, tüm bu çabaların amacını ise bir kültür ortamı olarak Anadolu'nun Türk tarihindeki yerini ortaya çıkarmak olmuştur.²⁷ Ülken, Anadoluculuk'un savunulmaya başlanmasından sonra 'İdeolojik Anadoluculuk' ile 'Kültürcü Anadoluculuk' şeklinde kabaca ikiye ayrıldığını, kendisinin el yazma olarak çıkardıkları Anadolu dergisinde olduğu gibi yine aynı adla 1 Nisan 1340 (1924) ilk sayısı yayınlanan Anadolu Mecmuasındaki yazılarıyla 'Kültürcü Anadoluculuk' tarafında kaldığını belirtmektedir. Kültürlü Anadoluculuk'a göre Türk kültürü gerçek kimliğini Anadolu'da bulmuştur. Anadolu, bu yeni kimliği ve tüm kültürel unsurları harmanlayarak bütünleştiren en önemli ölçüttür. Kişiliği ve kimliği belirleyen Anadolu coğrafyasıdır.²⁸

Ülken'in çok dikkati çeken taraflarından biri de onun 1920'lerdeki Anadolucu hareketten cumhuriyetçi yöneline geçmiş olması oradan Marksist bir anlayışa yönelmesi ve o arada bu akımı da terk ederek kendi değer ölçülerine yönelmesidir. Çok kişi onun bu değişimlerini eleştirmiştir.²⁹ Elli yıl Felsefe ile meşgul olmuş Ülken gibi bir düşünürün yaşadığı dönem içinde dünya ve hayat görüşünde değişimlerin olması doğaldır. Bazı filozofların da düşünsel süreçleri incelendiğinde gençlik dönemlerinde başka, olgunluk dönemlerinde farklı, yaşlılık zamanlarında değişik düşünceleri savundukları görülmektedir. Hilmi Ziya'nın tefekkür tarihimiz içinde

²⁶ Alver, "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken", 133.

²⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1998, 478.

²⁸ Alver, "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken", 135-136.

²⁹ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XIV.

sadece bir ayaklı kütüphane, a'dan z'ye her konuda bilgisi olan bir entelektüel, bir ansiklopedik tip gözüyle değerlendirilmemesi gerekir. Çünkü Hilmi Ziya, Fen bilimlerinin dışında bilgisiz kalmayı yeğlediği bir alanın olmadığı gerçeğinin yanında derin tefekkür dediğimiz varlık, yokluk, evren, oluş gibi metafizik konularda da orijinal fikirler ortaya koyabilmiş, kimsenin el atıp giremediği inanç ve inkâr sferlerinde köktenci din dışılıktan mütevekkil bir mü'min tarzına kadar her iki ekstrem noktalarının iki ucu ve bu uçlar arasında her renk ve tondaki fikirlere itibar etmiştir, fikri süreci içerisinde H. Ziya'nın fikri değişim sürecini derli toplu verebilmek için önce bu konuda yazdığı eserlere bakmak gereklidir.³⁰

Eserlerini 1924'ten itibaren yayımlamaya başlamış, yayın hayatını ölünceye kadar devam ettirmiştir. İlk eserlerinde Ziya Gökalp'ın tesiriyle Durkheim'cı bir görüşe sahiptir. Sosyolojizmin çıkar bir yol olmadığını görmüş Mehmet İzzet'in etkisiyle Hegel'in Mutlak idealizmini kabullenmiş, daha sonra Spinoza Panteizmine meylenmiş ve Spinoza'yı "Felsefi tipin kemali" olarak görmüştür.³¹ Ancak Spinoza'nın realizmini tezat ve evrimleşme fikri aracılığı ile tercih ediyordu. Nihayet yıllarca üzerinde çalıştığı *Cemiyet ve Marazi Şuur* adlı eserinde bu zıtlığın insanda ve sosyal yaşamdaki yansımalarını anlatmaya çalışacaktı. Yine bu senelerde (1930-1935), Vahdetçi bir hikmet ifadesiyle çalışmalarının genel bir planının *Aşk Ahlak*'ında açıklayacaktı.³² Bu sırada bazı aydınlar (Şevket Süreyya, Kerim Sadi, gibi) onu 'Yerli Peygamber' ve benzeri sözlerle eleştirilerde bulunacaklardı.³³ Kırk yıl sonraki bir değerlendirmesinde; dünya bunalımının yaşandığı bir zamanda tehlike çanları çalarken ağır başlı bir kalem diliyle konuşamayacağını söyleyecektir. *Turkish Press'in*, bu kitapla ilgili olarak modern İslamcılığı canlandırdığına dair tespiti, düşünürümüz bir bakıma doğru bulacaktır. Konuyla ilgili olarak; "Türk milleti Mevlana'yı, Yunus'u, Nesimi, Emrah'ı yetiştirmiştir. Bu yetiştirme geleneği hiçbir zaman kesintiye uğramamıştır. Osmanlıdaki 'ulemayı-rüsum' duvarını aştıktan sonra, hoşgörünün yeniden doğduğunu değil, milletten aydınlara doğru yükseldiğini

³⁰ Necati Demir, "Hilmi Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", *Felsefe Dünyası*, sy. 12, Ankara, 1994, 49.

³¹ Necati Öner, "Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu Hilmi Ziya Ülken", *Felsefe Dünyası*, Sy. 28, Ankara, 1998, 89.

³² Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 26.

³³ S. Hayri Bolay, "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'den Hatıralar", *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy. 174, Ankara, 2002, 11.

söylemek daha doğru olur.” diyecektir. *Aşk Ahlakı*’nın dayanağı çoklukta birlik felsefesi (monoplüralizm)’dir. *Aşk Ahlakı*, bütün olarak insanın gelişmesine dayanan bir ahlaktır ve bu gelişmeyi biyolojik, sosyal ve psikolojik gerçeklerin birbirine olan etkisinden doğan bir gelişmede görür.³⁴

Ahlakın ancak bilgilerimize giren gerçeklere ve tabiatın bütünlüğüne dayanabilir, kanaatinde olan Ülken, Tabiatçı görüşte ne kadar ileri gittiğini şu cümle ile ifade eder: “Arif için tabiatın başka tapacak ve aşktan başka kanun yoktur” bu görüşün kendisini çıkmaza sokacağını sezerek, çıkış yolu olarak fenomenolojiye meyleder.³⁵ Ülken, fenomenolojiye bağlanmasını, kendisinin felsefi eğiliminde teessürü hayatın birincil rol oynamasına bağlıyor. Zaten kendisinin ihtiras temeline dayanan bir epistemolojiyi kurmayı baştan beri düşündüğünü söylüyor.³⁶ Fenomonolojiye olan meyli, daha sonra Max Scheler ve Heidegger’e karşı olan ilgisi, bir başka eserinde, diyalektik metoda bağlı kaldığı *İnsani Vatanseverlik* (1933)’de kendisini gösterdi. Bu kitapta idealizm ve realizm arasındaki buhranı bazı fenomenologlar gibi tek bir ideo-realizm ile halletmek arzusunda idi. Bu maksatla Alman Filozofu Fichte’nin önce insanıyetçi, sonra milliyetçi olan iki cephesini birleştirmiş “İnsani Vatanseverlik” anlayışını getirerek milliyetçiliğe hümanist bir ufuk kazandırmıştır.³⁷

Aradığını burada da bulamadığından tarihi maddeciliği kabullenir.³⁸ Tarihi materyalizm Ülken’e göre; bir toplum ve insanlık tarihi felsefesi değildi; aksine tarihten ibaret olan âlemin objektif açıklamasına teşebbüstü ve o günkü fizik ve biyoloji günden güne bunu teyide doğru gitmekteydi. Ülken’in siyasi olarak Marksizm’e, felsefi olarak Tarihi Materyalizme kaydığını gözlemlediğimiz *20. Asır Filozofları* adlı eseri bu dönemde yani 1936 yılında yayımlanır.³⁹ H. Ziya artık bu dönemde Tarihi Maddeciliği ilmi ağızdan tanıtma ve yaygınlaştırmanın, Türk insanının bu okula karşı oluşunu ve vaziyet alışlarını giderecek, hatta evrenin ilmi

³⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Dünya Aktüel Yay., İstanbul, 2004, 51.

³⁵ Öner, “Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu Hilmi Ziya Ülken”, 89.

³⁶ Demir, “Hilmi Ziya Ülken’in Fikri Değişim Süreci”, 51.

³⁷ Bolay, “Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken’den Hatıralar”, 15.

³⁸ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXXI.

³⁹ Hilmi Ziya Ülken, *20. Asır Filozofları*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1936, VI-VII.

izahını yapacak yegâne metodun Tarihi Maddecilik olduğunu hararetle savunmanın gayreti içindedir.⁴⁰

Hilmi Ziya'nın bu dönemde kurmaya çalıştığı natüralist diyalektik için biricik dayanak olarak gördüğü tarihi materyalist görüş ile hem materyalist akımların kaba ve cansız heykel misali durağanlığından kurtaracak, hem de doğadaki gelişim ve değişim yasalarını belirleyip doğaya egemen olabilmenin olanağını verecekti. Anlamadan karşı çıkanlara da şöyle diyecektir; “Tarihi Materyalizm’in kavram cambazlığı ve bir nevi diyalektik oyunundan ibaret olduğunu söyleyerek ona hücum etmek doğru değildir. Bu anlayış bizzat doğa ilimlerinin bizi kabule zorunlu kıldığı evrim ve devrim fikirlerine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Tarihi Materyalizm ilk bakışta zannedildiği gibi bir cemiyet ya da beşeri tarih nazariyesi değildir. O bilakis tarihten ibaret olan âlemin objektif izahına teşebbüstür ve bugünkü fizik ve biyoloji günden güne bunu teyide doğru gitmektedir.”⁴¹

H. Ziya'ya göre, Natüralist ya da Materyalist psikoloji akımlarının bile temel görüşü bu yönde olup, ruh ve ruhsal olayları madde ya da beden olaylarına indirgeyerek insanın bilinen bilimsel yöntemlerle çözümlenebileceğine dair kesin yargılara ulaşmışlardır. Yalnızca Natüralist diyalektik yöntemiyle değil, ruhsal ve toplumsal olayların incelenmesi dâhil bu tarihi maddecilik görüşü ile incelenmesi gerekir. Bu anlayış onu 1938 yılında “Tasavvufun Psikolojisi” konulu verdiği bir üniversite konferansında İslam Tasavvuf anlayışını Freud’un fikirleriyle izah etmeye kadar götürecektir. Ancak daha sonra bu söylemlerinin bir hata olduğunu söyleyecek, 1958 yılında yayımladığı *Felsefeye Giriş*’in ikinci kitabında “Din Problemi”nden bahsederken Freud’cu görüşe karşı çıkacaktır.⁴²

Anlaşıldığı üzere 1935–1944; bu yıllar onun ‘İzm’ anaforuna yakalandığı yıllardır. Kısa süreli olan ve düşün evreninde yaşamadan, sorgulamadan ve üretmeden kurtulamadığı bu anafor, onda ürünlerini bir yandan ircacı görüşün anlatımı olarak savunulmasını, sonra bu fikri bir kenara bırakıp ilimci ya da maddeci görüşe dönüşmesini sağlamıştır. Düşün anaforuna kapıldığı bu uzun ve çetrefilli

⁴⁰ Demir, “Hilmi Ziya Ülken’in Fikri Değişim Süreci”, 51.

⁴¹ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 31.

⁴² Bolay, “Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken’den Hatıralar”, 12.

düşün buhranı *Tarihi Maddeciliği Reddiye* (1951) adlı kitabıyla onda yeni bir dönemin de kapısını aralayacaktı. Materyalizme dair ne varsa bütün olumsuzluklarıyla bu kitabında eleştirecektir.⁴³

H. Ziya'nın artık Tarihi Maddeciliğin etkilerinden kurtulup yeni metotlar aramaya başladığının ilk işaretlerini bu eserinde bulabiliriz. 1936'lardaki kesin bağlılığı artık çözülmeye başlamış gözüküyor. Her ne kadar natüralist diyalektik görüşüne bağlılığı sürüyorsa da artık tarihi maddeciliğin üstatlarından birini ahlaki tecrübe hakkındaki sığlığını vurgulayabilecek kadar eleştirel zihniyete geçmiş olmakla kalmıyor yeni rehberler aramağa başladığı görülüyor.⁴⁴

Ülken'in Tarihi Maddecilik ve Natüralist diyalektik cereyanından uzaklaşmasına neden olan konuları açıklamaya devam ediyor. O'nun *Ahlak* adlı kitabının yazılmasında da etkili olan bu fikrinde "Ahlaki metot olmak bakımından diyalektiğin inkişafı..." olduğu görülür.⁴⁵ Ülken, kitabın önsöz bölümünde; "Hegel'de başlayan idealist diyalektik zamanımızda İtalyan filozofu Benedetto Croce ve Fransız filozofları Hamelin, Le Senne ile gelişmekte olduğu gibi, Marx Engels'de başlayan natüralist diyalektik zamanımızda G. Sorel, P. Naville gibi mütefekkirlerle gelişmekte ve ahlak problemlerini tatbik etmektedir. Esasen natüralist istikametinde olmamızla beraber, idealistlerin araştırmalarında da bazı hakikatlere temas ettiklerini ve insani gerçeğin dramına ait safhaları yanlış tabirler içinde ifade ettiklerini göz önüne almak lazım gelirdi. Bundan dolayı kendilerini kapalı şuur fanusuna hapsedmiş olan bu feylesofların eserinde doğru şeyler aramayı iş edindim. Baldwin'in, Royce'in, Renouvier'nin eserleri bu hususta ötekilerden geri kalmaz. Nitekim bu derslerin birçok yerlerinde ki misallerimi ahlak fiilinin diyalektik inkişafına ait bazı müşahedelerine borçluyum."⁴⁶ demektedir. Bu satırlarda görüldüğü gibi 1946'larda H. Ziya artık katı "Tarihi Maddecilik" değildir. 1933'de yayınladığı "Telifçiliğin Tenakuzları" isimli makalesinde acımasızca yargıladığı telifçi felsefeler ve

⁴³ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 32.

⁴⁴ Demir, "Hilmi Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", 54.

⁴⁵ Demir, "Hilmi Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", 55.

⁴⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, Ülken yay., İstanbul, 2001. 7-8.

cereyanları unutmuş gözükmekte, telifi imkânsız dediği idealizmle materyalizmi yakınlaştırma çabalarını kendiliğinden üstlendiğine tanık oluyoruz.⁴⁷

Hilmi Ziya'ya göre; “Artık Tarihi Materyalizm bir felsefe yapmak azminde değildir. Dünyayı altüst etmek niyetindedir. Nietzsche'nin tabiriyle ‘değerler levhasını tersine çevirmek’, düşüklük sayılanı erdem göstermek, dünyayı menfaat manivelasıyla yeniden oynatmak kastındadır. Bu uğurda sırası geldikçe her şeyi inkârda veya her şeyi kendi lehinde kullanmakta geri kalmamaktadır.”⁴⁸ Fikri gelişimi açısından Ülken'in bu fikirlere ulaşmasında Max Scheeler, Heidegger, Pascal ve St. Augustin'in etkisi büyük olduğu gibi Hume'un, Main de Biran'ın ilk olgu araştırması, fizikte ise Heisenberg ve De Broglie onun fikirlerini genişletmiştir. Özellikle düşünürümüz, felsefe tarihinde Scheeler, Pascal ve St. Augustin geleneğine bağlı kalmıştır. Ayrıca varlıktaki çift kutupluluk karşısında Ülken, daha sonra değineceğimiz üzere Platon'un dyade fikrinden oldukça etkilenecek ve kendi ontolojisinde bu kavramı temel alacaktır.⁴⁹

1940'lı yıllara kadar tecrübe dünyasının dışına çıkmayan ve bu açıdan felsefe sorunlarını ele alan Ülken'in dikkatini varlığın çift kutupluluğu çekiyor ve görünenin dışında, aşkın varlığa açılıyor. 1948 yılında Amsterdam'da yapılan uluslar arası felsefe kongresine sunduğu “Varlığın İki Yüzü” adlı bildirisi felsefesinin bundan sonraki yönünü tayin ediyor. Bu fikrini ondan sonra kitaplarında da buluyoruz. *Bilgi ve Değer* adlı eserinde çift kutupluluğun yani varlığın iki yüzüne çeşitli alanlarda örnekler veriyor.⁵⁰ Bu çift kutupluluk üzerindeki görüşlerini gelecek bölümlerde geniş şekilde ele alacağız.

H. Ziya'nın felsefe sahasında kendisine haklı bir yer kazandıran en önemli eseri *Varlık ve Oluş* isimli kitabıdır. Bu eserin yazılış serüvenini ve uzun bir zamanda tamamlanmasını şöyle açıklar: “Temel fikirlerdeki değişiklik kitabın yazılışını uzun zaman geciktirmeyi mecbur etti. 1934-1935'de verdiğimiz “Tarih Felsefe Dersleri” bu yeni istikamette ilk adımdı. 1946–1950 arasında Prof. Von Aster'in verdiği

⁴⁷ Demir, “Hilmi Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci”, 55.

⁴⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliği Reddiye*, 2. bsk. İstanbul .kitapevi Yay., İstanbul, 1963, 233.

⁴⁹ Mehmet Vural, “H. Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci”, *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, s. 174, Şubat 2002, 24.

⁵⁰ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XXXI.

imkânla İ.Ü. Edebiyat fakültesinde okuttuğumuz “Bilgi Teorisi”, “Değerler Teorisi” ve “Mantık Tarihi” derslerinde çalışmalarımızı tespit ettik ve teksir notu ile yayımladık. Bu yıllarda Hegel’ci görüşten tamamen uzaklaşmış Platon’a dönmüş ve Schelling’e yakın bir hareket noktası bulmuş bulunuyorduk. 1950’den sonra kendimizi sosyoloji öğrenimine vermemiz bu derslerin yayımlanmasını güçleştirdi. Ancak 1956’dan sonra A. Üniversitesinde tekrar bu konuyu ele alabildik. 1948’de Amsterdam Milletlerarası Felsefe kongresinde “Varlıkların İki Yüzü” adlı tebliğ ile ilk özetini verdik.⁵¹

Ülken yeni oluşum halindeki fikirlerini 1957–1959 yıllarında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ders verirken müfredata uygun olarak hazırladığı *Felsefeye Giriş*’in II. Cildinde kısmen ifade ediyor. “Varlık derecelerini kavrayabilmemiz için iki görüşten kendimizi kurtarmalıyız. Bunlardan biri, şuur dışında hiçbir şeyin var olmadığını iddia eden idealist görüştür ki, bunun aşırılığı ferdi idealizm veya solipsizm’dir. İkinci görüş ise ircacı natüralist görüştür ki, bunun aşırılığı (mekanizm hipotezinden başlayarak) zamanımızda diyalektik materyalizm şeklini almıştır. Buna göre obje, süje’den bağımsızdır.”⁵² Bu önemli eser düşünürümüzün felsefede ulaştığı zirve olarak nitelendirilse yeridir. 1948 yılında Amsterdam Milletler arası Felsefe kongresinde ontolojiye dair ilk özetini verdiği fikirlerini bu eserine gelinceye kadar başlıca *Felsefeye Giriş* kitaplarında, *Bilgi ve Değer*’de başka konular çerçevesinde geliştirecek fakat asıl bu eserinde ontolojik görüşünü bütün teferruatıyla derinleştirme imkânı bulacaktır. Ülken’in bu kitabındaki temel tez; sonlu âlemin kriz halinde ritimlerle kurtulmak üzere her birinin kendi oluşunda açıldığı ve sonlu varlıkların Sonsuz Varlığa (Allah’a) açık evrimleri olduğu fikridir. Fakat sonlu varlıklar arasında olgunlaşma, düzenleyici gücün ve hürriyetin yükseldiği, sonlu varlıkların yalnız insan düşüncesi ve hürlüğünde Sonsuz Varlığa açık bir oluş halinde bulunduğu kanaatine vardı. Diğer taraftan sonsuz varlığın birliği bütün yolların birleştiği son nokta olacaktır.⁵³

⁵¹ Demir, “Hilmi Ziya Ülken’in Fikri Değişim Süreci”, 55.

⁵² Demir, “Hilmi Ziya Ülken’in Fikri Değişim Süreci”, 56.

⁵³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, A.Ü.İ.F. yay./LXXXXV, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1968, 2.

Ülken'in sık sık değişik fikirler benimsemesi zaman zaman eleştirilmiş hatta bazıları daha da ileri giderek *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* adlı eserinden sonra ona 'döneklik' suçlamasında bulunmuşlardır. Oysa Ülken her değişim aşamasında daha önceki fikirlerinden neden vazgeçtiğini açık ve net bir şekilde ifade etmiştir. Ülken geçirdiği her düşünce değişiminden yeni şeyler öğrenerek daha ileri seviyede eserler ortaya koymuştur. Bundan gocunmadığını ifade eden Ülken, "bu değişimleri kişisel olarak kemale ulaşma arayışının bir gereği olarak niteliyor gözükmektedir"⁵⁴

Bütünüyle değerlendirildiğinde diyebiliriz ki; Hilmi Ziya'nın düşün evreninde sık sık yaşadığı değişimler üstü örtülü ve bulanık kalmamıştır. İçinde bulunduğu durumu gizleme çabalarına kalkışmamış ve asla herhangi bir düşünce akımının fanatik bir taraftarı olmamıştır. O, daima duyumsayarak öğrenmeyi tercih etmiştir. 1948'de 'İnsan dergisi'nde okurların tanıttığı Gladkov'un 'Çimento' adlı romanı, onun 25 yıl sonra yargılanmasına neden olacak ve Türkiye'de aydınların karşı karşıya kaldıkları bu olağan işleyişten payına düşeni alacaktı.⁵⁵

Sözün özü; Hilmi Ziya Ülken, elbette bilgi adına her ne varsa bilen, her türlü bilgi alanına sahip bir insan değildir. Onun düşünsel gelişim sürecinde dogmatik olanı kabul etmek, dokunulmazlıklara dokunmamak gibi bir anlayışı yoktur. Varlık, yokluk, evren, oluş v.b. metafizik alanlarında özgün düşüncelerini çekinmeden ileri sürmüş; pek çok düşünürün çekinceli durduğu konulara girmiş; her renk ve tonda düşünce akımlarına kıymet vermiş bir düşünürdür. Aydınlanma adına davet edildiği her toplantıya katılmayı bir görev bilmiş; bıkmadan yerel veya ulusal pek çok yayın organında yazılarını yayımlatmış; savunduğu fikir ve görüşlerini ilkin makale ve konferanslarında tartışmaya açmıştır. O, kendi kabuğuna çekilmiş ve miskince yaşamak yerine, zamanın ağırlığını omuzlarında hissedenden sorumluluk sahibi bir aydın olmuştur.⁵⁶

⁵⁴ Bulut, "Türk Batılılaşması Bağlamında Hilmi Ziya Ülken", 15.

⁵⁵ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 33.

⁵⁶ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 33.

1.2. Hilmi Ziya Ülken'in Bilim Anlayışı:

Öncelikle belirtelim ki Ülken'i etüt ederken şu iki noktanın gözden uzak tutulmaması gerekir. Bunlardan ilki; onun hem yaşam tarzında hem de bilimsel kişiliğinde asla basitliğe düşmediğidir. Diğeri ise birey ve toplum hayatında yer tutmuş olan değerlerle çatışmaktan kesinlikle kaçındığı ve onun için bilimselliğin her şeyin önünde yer aldığıdır.⁵⁷

Bilim anlayışını toplumsal konulara ilişkin çeşitli çalışmalarından saptamak mümkündür. Özellikle “Telifçinin Tenakuzları”, “Sosyolojinin Mevzu ve Usulü” ve “Soyaçekim” gibi incelemeler Ülken'in bilim anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre bilim, “Kati'lik dereceleri ne olursa olsun metafizik veya ilahi endişeler dışında insanların tabiata ve kendilerine ait araştırmaları”dır. Ülken burada bilimin genel bir tanımını vermektedir.⁵⁸

Bilim anlayışı çok açık olmamakla birlikte, tekilcilikten çoğulculuğa doğru yöneldiği söylenebilir. Nitekim “*Toplum yapısı ve Soyaçekim*” kitabında “Bugünün bilimi gittikçe parçacıktan bütünlüğe, varlığın her derecesinde artan özerkliğe, varlık derecelerini en basite ve bire indirmek gayreti yerine her dereceyi kendi yapısı ve vasıflarına göre tetkik metoduna, hâsılı bilimde monizm'den plüralizm'e doğru gitmektedir. Bu çağdaş bilim anlayışı nedeniyle insana özgü manevi sosyal âlemle organik arasındaki karşılıklı etki, nüfus ve ilişkiyle açıklaması gerekir”⁵⁹ söylemektedir.

Ülken, bilim sınıflamasında, Marks ve Comte'un yaklaşımlarından bir birleşime ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre; “bir bilim sınıflamasında, Comte'un dediği gibi statığe karşı dinamik konulardan, Marks'ın dediği gibi tarihin mutlak ve devrim ilkesinden değil her varlık derecesinde farklı şekil değişimleri ve evrim olgularından söz edilebilir.” Bu yaklaşımla Ülken bilim sınıflamasını şu şekilde yapmıştır.

1. Mantık

⁵⁷ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 19.

⁵⁸ Emre Kongar, *Türk Toplumbilimcileri*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982, 159.

⁵⁹ Bekir Kocadaş, “Türkiye’de Toplumbilimcilerin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken”, *A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 1, sy. 1, Aralık, 2008, 82.

2. Matematik
3. Mikroskoplu tabiat ilmi
4. Kozmik tabiat ilmi
5. Mikro-Fizik
6. Hayat ilmi
7. İnsan ilmi⁶⁰

Hilmi Ziya'nın bugün ölçülemeyen en önemli taraflarından biri de kültür dünyasına etkisiydi. Cumhuriyet'in o yıllarında gazete ve makaleleri çok önemliydi. Hilmi Ziya dönem dönem farklı gazetelerde seri makaleler yazarak toplumun dikkatini kültür meselelerine çekiyordu. Nitekim bu makalelerden bazıları daha sonra kitaplarında kullanılmıştır. Genelde gazetelerdeki makalelerine bakıldığı zaman toplumsal düşüncüyü felsefi boyuta taşımak istediği açık olarak görülmektedir.⁶¹

Ülken, derslerinde sosyal bilimlerin temelini felsefe olduğunu ısrarla vurgulamış ve bunu bir fikri aksiyom modeli olarak görmüştür. Nitekim kendisi hakkında yazı yazan bazı düşünürler onu sosyolog değil felsefeci olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu da bir gerçektir ki, o sosyolojiyi felsefe düzleminde yapmak istemiştir. Nitekim monografik çalışmalarında dahi tamamıyla boyutlarda kalarak kendi düşünce sistemini aktarmıştır. Hayatının başlarında ve gençlik yıllarında yayınlarının geniş bir yelpazeye yayıldığı bibliyografyasında görülmektedir. Mantık tarihinden resime, İslam sanatından Psikolojiye kadar inanılmaz bir fikri tarama yapmış, sanki dünyayı gözden geçirmiştir. Nitekim yaptığı kitap tanıtımları inanılmaz bir kültür birikimini ortaya koymaktadır. Hakikaten bir başarı abidesi olan Sosyoloji Dergisi ise onun ayrılmasından sonra batıp gitmiştir.

⁶⁰ Kongar, *Türk Toplum Bilimcileri*, 160.

⁶¹ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XV.

Hayatının son yıllarında uzun sentez makaleleri yazmış ayrıca *Çağdaş Türk Düşünce Tarihi* ile *Varlık ve Oluş* kitaplarında bir nevi kendi kendini özetlemiştir.⁶²

Hilmi Ziya Ülken'in bilimsel kişiliğini onun öğrencilerinden Necati Öner'in bir anısıyla noktalayalım. "Ankara'ya geldiğim son senelerinde hep Bulvar Palas'ta kalırdı. Akşam yemeğinden sonra Bulvar Palas'ın lobisinde oturur, yüksek bürokratlar, eski öğrencileri onu dinlemeye gelirdi. Geç saatlere; on bir on ikiye kadar felsefe anlatırdı. Orada politik günlük işler konuşulmazdı. Herkes hayran hayran dinlerdi, ara sıra da soru sorarlardı. Hoca aynen bir sınıfta ders verir gibi her akşam felsefe anlatırdı. Bir nevi orada da bir okul açmıştı. Çok okuyan bir insandı, her yerde fırsat buldu mu okurdu. Bir gün ben şahit oldum Sıhhiye'de şimdiki Orduevi'nin karşısında köşede bir bina var, orası Yüksel Palas'tı. Onun önünde oturuyordu çay içmek için. Ben de oturuyordum. Hoca tam karşımdaki durağa geldi. Bir yere gidecek, otobüs bekliyor. Dayandı direğe. Bir kitap çıkardı cebinden okumaya başladı, otobüs geldi geçti o farkında değil. Dalmış kitaba. Yani otobüs durağında bile kitap okuyordu. Bir de şu özelliği vardı hocanın: korkunç bir hafızaya sahipti. On beş ya da yirmi sene önce okuduğu bir kitabı sorun size anlatsın. Ve dikkat ediniz yazdığı kitapların dipnotlarında faydalandığı kitabın adı vardır, sayfa numarası yoktur. Fiş usulü çalışmazdı bilgisayar gibi. Bergson'da yaratıcı evrimi biliyor ama sayfa numarasını bilmiyor."⁶³

Ayrıca şunu özellikle belirtelim ki, yukarıda söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Ülken'i yazmak, iğne ile kuyu kazmak gibidir. Bunun bir değil bir çok nedeni vardır. Sosyal bilimlerin değişik alanlarında ortaya koyduğu eserleriyle 'ilk' olma özelliği yanında, yaşama bakışı ve bilimsel düşünüşte içine düştüğü anafirik durum ve dönemler; dolayısıyla bu dönemlere ait tezatlıkların yazılarına da yansımış olması; bir araştırmacı için bütüncül bir bakışla onu anlatmayı güç kılan etkenlerin en başında yer almaktadır. Onun üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde de benzeri ifadelere yer verildiği görülecektir. Dolayısıyla onun çalışmalarını bu

⁶² Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XV.

⁶³ H. Haluk Erdem, "Prof. Dr. Necati Öner ile Hilmi Ziya Hakkında Söyleşi", *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy. 174. Şubat, 2002, 33 v.d.

anaforik durum ve dönemlerine göre ayırt ederek değerlendirmek, sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.⁶⁴

1.3. Hilmi Ziya Ülken'in Eserleri:

Son dönem Türk yazın tarihi içerisinde müstesna bir yere sahip olan Hilmi Ziya Ülken, birbirinden bağımsız alanlarda eserler vermiştir. Yurt içi ve yurt dışı yayınlarının yanı sıra çevirileri de önemli bir yer tutar. Akademik yayınlarından gazete ve dergilere kadar birçok yayın organlarında makaleleri yayımlanmıştır. Ağırlıklı olarak sosyal bilimler, düşünce ve kültür tarihi alanlarında eserler vermiştir. Eserlerini Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, Düşünce ve Kültür Tarihi gibi ana başlıklar altında toplamak mümkündür. Ülken yurtiçi ve yurtdışındaki görevlerinde de bu alanlarda son derece önemli eserler vermiştir. Zaman zaman farklı alanlarda yazı yazması eleştirilmiş olmasına rağmen yazdığı her konunun hakkını vermesini de bilmiş ve her eserde alanlarında ilkler arasında yer almıştır.⁶⁵

Ülken'in ömrü boyunca kaleme aldığı birçok eser ve çalışmalarla bu sahalarda ekol olmuştur. Onu okurken güçlük çekilecek en büyük sorun belki de onun çok yönlü bir kişiliğinin olmasıdır. Felsefeden Sosyolojiye, Çağdaş Türk düşüncesinden Eğitim felsefesine kadar uzanan birçok alanda eserler vermiştir. Ama onun mesleği birçok bilim dalı içerisinde Sosyoloji ve Düşünce Tarihinden beslenen bir Felsefeci olduğu aşikârdır.⁶⁶

Ülken'in yayınları; kitap, kitap tercümeleri, kitap ve dergi editörlüğü, dergi yazıları, gazete yazıları, kitap ve dergi tanıtımlarından oluşmaktadır. Onun toplam 70 Kitap, 7 Monografi ve 90 dergi ve 9 gazetede yaptığı yayınlardan oluşan bibliyografyası muazzam bir birikim ortaya koymaktadır.⁶⁷

Hilmi Ziya Ülken'in Yayınları dört dönemde değerlendirebilir;

⁶⁴ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 15.

⁶⁵ Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam; Hilmi Ziya Ülken*, 45.

⁶⁶ Çağatay Özdemir, "Hilmi Ziya Ülken'in Eğitim ve Kültür Sorununa Bakışı", *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy.174, Ankara, 2002, 46.

⁶⁷ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XLIX.

1. 1918–1933 Dönemi; Onun çeşitli liselerde öğretmenlik yaparken kaleme aldığı eserlerin yayınlandığı bir dönemdir. Bu dönemde 138 yayını vardır. Yayınlarında özellikle Anadoluçuluk akımının hâkim öğelerini taşıyan milli kültür ve Türk düşüncesi üzerinedir.

2. 1933–1942 Dönemi; Bu dönemde yaklaşık 188 yayını vardır. Üniversite reformunun ardından Ülken’in Üniversitedeki akademik hayata başladığı evredir. Bu dönemde özellikle Batı Felsefesi ve Felsefe Tarihi konuları üzerine yoğunlaşmıştır.

3. 1942–1960 Dönemi; Sosyoloji bölüm başkanlığı yaptığı dönemdir. Yoğun olarak bu dönemde sosyoloji konusunda yayınları vardır. Onun en yoğun yayınlar vermiş olduğu dönemdir. Yaklaşık 849 adet yayını vardır.

4. 1960–1974 Dönemi; 27 Mayıs 1960 İhtilalinin ardından 147’likler olayı ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine tayin edilmesinden vefatına kadar olan dönemdir. Bu dönemde 169 yayın vermiştir.⁶⁸

Hilmi Ziya Ülken’in tüm eserlerini elbette bu çalışmamızda yer verme imkânımız yoktur.⁶⁹ Ama önemli görülen ve düşünce tarihimizde kayda değer çalışmalardan bazılarını burada anmak, hem konumuz, hem de onun düşünce dünyasına birde bu listeden bakmak için yararlı olacaktır:

a. Telif Eserleri:

1. *Umumi Ruhiyat*, İstanbul, 1927 (Osmanlıca)
2. *Felsefe ve İctimaiyat Dergisi*, İstanbul, (1927–1929)
3. *Felsefe Dersleri I* (Metafizik), İstanbul, 1928 (Osmanlıca)
4. *Aşk Ahlakı*, İstanbul, 1931
5. *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul, 1932 (2 Cilt)

⁶⁸ Vergili, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, XLIX-L.

⁶⁹ Hilmi Ziya Ülken’in çalışmalarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ayhan Vergili, “Hilmi Ziya Ülken Bibliyografyası” *Hilmi Ziya Ülken kitabı*, İstanbul, 2006.

6. *İnsani Vatanseverlik*, İstanbul, 1933
7. *Telifçilin Tenakuzları*, İstanbul, 1933
8. *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935
9. *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul, 1936
10. *Farabi*, İstanbul, 1940
11. *İbn Haldun*, İstanbul, 1941
12. *Şeytanla Konuşmalar*, İstanbul, 1942
13. *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1942
14. *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942
15. *Tasavvuf ve Psikoloji*, İstanbul, 1946
16. *Ahlak*, İstanbul, 1946
17. *İslam Düşüncesi*, İstanbul, 1946
18. *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul, 1947
19. *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul, 1948
20. *Tarihi Maddeciliği Reddiye*, İstanbul, 1951
21. *İbn Sina Risaleleri*, İstanbul, 1954
22. *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1957
23. *Felsefeye Giriş* (I. Kitap), Ankara, 1957
24. *Felsefeye Giriş* (II. Kitap), Ankara, 1958

25. *Bilgi ve Değer*, Ankara, 1965

26. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1966 (2 Cilt)

27. *Eğitim Felsefesi*, İstanbul, 1967

28. *Varlık ve Oluş*, Ankara, 1968

29. *Toplum Yapısı ve Soya Çekme*, İstanbul, 1971

30. *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara, 1972

b. Yabancı Dilde Yazdığı Eserleri:

1. *La Pense de I’slam*, İstanbul, 1953

2. *Qusta b. Luga* (El- Ba’lbakki, 820-912): *Kitab al fark beyne ar Ruh ve ’n- Nafs*

3. “De’l heterogeneite ethnique, vers l’homogenetie culturelle”, *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul, 1954

4. *Twine Parts of Turkish World*, Ankara, 1956

5. *Turkish Architectures*, Ankara, 1965

6. *Humanisme des Cultures*, Ankara, 1967

c. Bazı Makaleleri:

1. “Totemizm Etrafında Münakaşalar”, *İnsan Mecmuası*, İstanbul, 1939

2. “Din ve Akıl”, *Mülkiyet Mecmuası*, İstanbul, 1932

3. “ İslamiyet’te Eski Dinlerin İzleri”, *İstanbul Dergisi*, İstanbul, 1946

4. “İlim Bitaraf mıdır”, *İnsan Dergisi*, İstanbul, 1938

5. “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kùltürlerin İzleri”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, cilt 17, Ankara, 1969.

e. Tercümeleri:

1. *Yeni İlmi Zihniyet*, (G. Bachelard), İstanbul, 1934

2. *İlim ve Felsefe*, (Moritz Schlick), İstanbul, 1934

3. *Metafizik*, (I. Kitap) (Aristoteles), İstanbul, 1935

4. *Emil*, (J.J.Rousseuou), İstanbul, 1943

5. *Etika*, (Spinoza), Ankara, 1946

f. Yayımlanmamış Eserleri:

1. *Tahir ve Zühre* (Manzum), 1922

2. *Bağbozumu* (Roman)

3. *İktisat Sosyolojisi*

4. *Kıymet Nazariyesi Dersleri*, 1945

5. *La Pense Sauvage* (Vahşi Düşünce), Claude Levi-Strauss, 1962

II

BİLGİ VE DEĞER

2.1. BİLGİ

Her bilgi kuramı “Bilgi nedir” sorusuna verilmiş bir yanıttır. Bu soru filozoflarca sorulan onlarcası gibi, ilk bakışta son derece yalın görünür. Hepimiz biliriz, en azından genel hatlarıyla bilginin ne olduğunu. Ama güçlükler tam da ayrıntıları doldurmaya başladığımız anda baş gösterir.⁷⁰

Bilgi felsefesinin temel kavramı bilgidir. “Bilgi” ne demektir? Bilgi kavramıyla neyi anlatmak ve anlamak istiyoruz? Öncelikle bilgi denilen şey, insana aittir. Bilgi, insan bilgisidir. O halde, bilgi felsefesinin konusu olan bilgi insanın kendi bilgisidir.⁷¹

İnsan bilgisiz doğar, fakat bilgisiz yaşayamaz. Bilgi, insanın ilkin varlığını sürdürebilmesi için temel bir koşuldur. Bu temel koşulu bir varlık koşulu olarak gören ve bilginin olmadığı yerde insanın da olamayacağını savunan görüşler vardır. İlk bakışta aşırı bir sav izlenimi verse de, insan, varlık yapısı bakımından irdelendiğinde bu görüşün ne kadar geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷²

Bilgi ve insan arasındaki ilişkiyi belki de en açık şekilde ortaya koyan deyiş Aristoteles’in ünlü eseri *Metafizik*’in hemen ilk önermesidir: “Bütün insanlar doğal olarak bilmeyi arzu ederler.” Buradaki ‘doğal olarak’ ifadesinin insan ile bilgi veya bilmek eylemi arasındaki ilişkinin derinliğine işaret ettiği açıktır. Aristoteles’e göre bilmek bir eylemdir ve belki de eylemlerin içinde en önemlisidir. Çünkü bilmek eylemi sadece basit anlamında herhangi nesne veya olgu durumunda zihnimizde

⁷⁰ David Pears, *Bilgi Nedir*, (Çev.: Abdülbaki Güçlü), Ankara, 2004, 13.

⁷¹ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa, 2001, 35.

⁷² Atilla Erdemli, “Yaşama Sorunu Bakımından Bilgi ve Değer Bağlamı”, *Bilgi ve Değer* içinde, Ankara, 2002, 220.

oluşması demek değil; fakat bilene kendini fark edişi bakımından da bir başlangıç olmasıdır. Bu başlangıç aynı zamanda insanın kendi yetkinliğini oluşturmaya yönünde ona kendisini ve etrafını ‘doğru’ okuyabilmesi bakımından da yardım etmektedir. Aristoteles’e göre istinasız bütün insanlar doğaları öyle gerektirdiği için bilmeyi arzu etmektedirler; bilmeye âşıktırlar; çünkü sadece bilgi onlara yetkince bir oluş sağlayabilmektedir.⁷³

Temelde ister yaşamak veya varlığını sürdürmek için doğayı ve çevresini tanımak ve eşyaya ve diğer varlıklara egemen olmak ihtiyaç arzusu, isterse Aristoteles’in dediği gibi meraktan doğan fayda-dışı, çıkar gütmeyen (hasbî) doğal bir bilme eğilimi bulunsun, insanın ortaya çıktığı ilk andan itibaren her zaman ve her yerde bilgi ile ilgili az ya da çok yoğun bir etkinlik içinde bulunmuş olduğu muhakkaktır. Başka deyişle bilginin, hatta bilimin tarihi insanın tarihi kadar eskidir.⁷⁴

2.1.1. Bilginin Tanımı ve Bilgi Felsefesi

Genel olarak bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey. Olgu, doğru ya da ödev olarak görülen bir şeye ilişkin açık algı.⁷⁵ Biraz daha teknik anlam içinde, zihinde kavranarak temellendirilmiş doğru inanç⁷⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.

Bilgi nedir? Sorusunu temele alan bilgi felsefesine, epistemoloji adı verilmektedir. Epistemoloji, Yunanca episteme (bilgi) ve logos (bilim, açıklama, kuram) kelimelerinin birleşmesinden oluşur ve bilgi kuramı anlamına gelir.⁷⁷

Epistemoloji, bilginin doğası, bilginin temel özellikleri, bilginin tam olarak neden meydana geldiği, bilgi iddialarının nasıl haklandırılacağı, bilginin kuşkuculuk karşısında nasıl temellendirileceği, bilginin kaynağı ve sınırları problemleri üzerine yoğunlaşır.⁷⁸ Bilgi felsefesi; insan bilgisinin yapısını, imkânını, kaynağını, ölçütlerini, sınırlarını inceler. O halde, bilgi felsefesi veya epistemoloji, genel olarak

⁷³ O. Faruk Akyol, “Bilgiyi Satmak”, *Bilgi ve Değer*, Vadi Yay., Ankara, 2002, 158.

⁷⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., Ankara, 2005, 18.

⁷⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2005, 249.

⁷⁶ Pears, *Bilgi Nedir*, 120.

⁷⁷ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 29.

⁷⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 616.

bilginin ne olduğunu, nasıl ve ne yoldan elde edildiğini konu edinir. Bilgi felsefesi, bilginin ortaya çıkış sürecinde özne ile bilinen nesne arasında nasıl bir bağlantı olduğunu araştırır.⁷⁹

Bilgiyi açıklayan teoriler, epistemolojide içselci ve dışsalci teoriler olarak ikiye ayrılırlar. İçselci teoriler öznenin bilincinde olduğu koşulların önemini vurgularlar; sözgelimi, bir içselci teori olarak tutarlılıkçılık, bilgiyi meydana getiren inancın öznenin sahip olduğu diğer inançlarla bir tutarlılık ilişkisi içinde bulunmasını talep ederken dışsal teoriler bilinen nesne ile olan ilişkisini, bilgiyi sağlayacak nesnel koşul ve yöntemleri öne çıkarır. Örneğin, dışsal bir anlayış olan nedensel bilgi teorisine göre, bilgi ilgili veya bilindiği iddia edilen olguyla uygun bir nedensel ilişki içinde bulunan doğru inançtan başka şey değildir.⁸⁰

Geleneksel bilgi tanımında bilgi, gerekçeleri gösterilmiş, bir şekilde kanıtlanmış yani gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tarif edilmiştir. Görülebileceği gibi bu bilgi tanımında bilginin oluşabilmesi için üç koşul gerekmektedir. Kişinin epistemik bir inanca sahip olması, bu epistemik inancın doğru olması ve son olarak kişinin yahut öznenin bu inancını gerekçelendirmesi yani temellendirmesi gerekir.⁸¹

2.1.2. Bilginin Temel Kavramları

Bilgi insanın bir özelliği olduğuna göre, ancak insanlar bilebilir. O halde, bilgi sahibi olan varlığa “bilen” demek doğru olur. Bilen olduğuna göre diyalektik düşünüşle bir de bilenin antitezi olan “bilinen” olması gerekir. Bilen, bilinen şeye yönelir ve bilgi ortaya çıkar. Bilgi felsefesinin en temel kavramları şunlardır: Bilen, bilinen ve bunun sonucunda oluşan bilgi’dir.⁸²

Felsefe literatüründe bilene “özne” veya “süje” de denilmektedir. Bilinene ise “obje” veya “nesne” denilmektedir. Bilen varlık olarak özne, bir şeye yönelerek o şeyi kendi bilgi nesnesi yaparak onun ya bir kısmı ya da tamamı hakkında bilgi

⁷⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 30.

⁸⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 249.

⁸¹ Şahabettin Yalçın, “Bilginin Normatif Yönü”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 123.

⁸² Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 35.

sahibi olur. O halde bilgi bir sürecin sonucunda oluşan ürüne verilen addır. Özne ve bilgi nesnesi veya bilen ve bilinen arasındaki ilişki sürecinde ortaya çıkan olguya bilgi denir.⁸³

Bilgi felsefesinin diğer bir kavram çiftleri de doğruluk, gerçeklik ve anlamlılıktır. Doğruluk zihinle, zihinde bulunan veya zihnin ürettiği bir şeyle, teknik deyişle “önerme” ile ilgilidir. Bir önerme doğru veya yanlış olabilir. Gerçek ise söylenen şeyin, iddianın konusu olan şeydir ve dış dünyada, nesnel dünyada bulunur. Yani gerçeklik veya gerçek olmama, önermenin konusu olan şeyle, özneye ‘dıştan’ olan şeyle ilgilidir. Bu, şey veya bir olgu ise doğru veya yanlış olamaz. O ya vardır ve gerçektir veya var değildir o halde gerçek değildir.⁸⁴ Bir cümlenin doğru veya yanlış değerleri alabilmesi için önce o cümlenin anlamlı olması gerekir. Eğer bir cümle anlamlı değilse, o cümlenin doğruluğundan veya yanlışlığından söz edilemez; çünkü ancak anlamlı cümleler bir yargıda bulunur anlamı olmayan bir cümlenin göstereceği veya yöneleceği bir nesne veya bir olgu da yoktur.⁸⁵

Bununla birlikte tartışma konusu olmayan veya anlamla ilgili olarak alt düzeyde, asgari düzeyde herkes tarafından paylaşılan ölçüt vardır ki, o da bir dilin söz dizim (sentaks, gramer) kurallarına uygun olmayan biçimde teşkil edilmiş veya düzenlenmiş bir önermenin anlamlı olmasının asla mümkün olmadığıdır. Çünkü insanlar arasında anlaşma, yani birbirini anlama aracı dillerdir. Her dil de ancak cümleler veya beyanlar bazı sentaks, sözdizimi kurallarına uygun olarak teşkil edildiğinde bir şeyler anlatır. Örneğin “Ben dün sana elma vereceğim” cümlesi anlamsızdır. Buna karşılık şöyle bir cümle anlamlı olup bu şekliyle ne doğru, ne de yanlıştır: “Dünyayı zaman zaman uzaydan gelen varlıklar ziyaret etmektedir.” Bu cümlenin anlamı açık ve bellidir; ama onun henüz ne doğru ne de yanlış olduğu söylenebilir. Şüphesiz ki her türlü doğru konuşmanın ilk koşulu ‘mantıklı konuşmak’tır.⁸⁶

⁸³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 36.

⁸⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 26.

⁸⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 38.

⁸⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 27.

Bilgi felsefesinin önemli kavram çiftlerinden biri de apriori-aposteriori ve analitik-sentetik bilgidir. A priori bilgi duyu deneyine hiç başvurmadan, yalnızca akıldan ve aklın etkinliğinden türetilen, deneyimsel olmayan bilgidir.⁸⁷ Bu bilgi, deneyden önce gelen bilgi olduğu için, doğruluğu ve yanlışlığı duyu deneylerine, zamana ve mekâna bağlı değildir. “Buna göre, bir şeyi apriori bilmek, onu dış dünyada tecrübe etmeden bilmektir.” Böyle bir bilgi, mantıksal anlamda deneyden önce var olan ve ret edildiğinde insan aklının çelişkiye düştüğü bilgidir. A priori bilgi tüm olanaklı ve gerçek dünyalarda doğru, zorunlu, kesin ve evrensel bilgidir.⁸⁸ Akılcı filozoflara göre örneğin ‘her olayın bir nedeni olduğunu’ söyleyen doğru, deneyle elde edilmiş olamaz; çünkü deney bize her olayın bir nedeni olduğunu söylemez. O halde nedensellik ilkesinin bilgisinin kaynağı akıldır. Akılcı filozofların görüşlerinin bir uzantısı, insan zihninde doğuştan bilgilerin olduğuna ilişkin tezleridir.⁸⁹

A posteriori bilgi duyu deneyinden türetilen, duyu deneyi aracılığıyla kazanılan bilgidir. Buna göre, bir kimsenin bir şeyi a posteriori olarak bilmesi, o kişinin bildiği şeyi dünyanın bir parçası olarak, gerçeklikte var olan bir şey olarak duyularıyla tecrübe etmek suretiyle bilmesi anlamına gelir. A posteriori bilginin doğruluğuna ya da yanlışlığına ilke olarak duyu deneyi yoluyla karar verilebilir. Fakat duyu deneyi kişiden kişiye değiştiği, yani görelî, tutarsız, değişken olduğu ve bundan dolayı da tümüyle güvenilir olmadığı için, a posteriori bilgi zorunlu ya da kesin bir bilgi olarak görülmez; a posteriori bilgi, daha çok, çelişkiye düşülmeden reddedilebilen olası ya da olumsal bilgidir.⁹⁰ Deneyci filozoflara göre insan zihninde doğuştan gelen hiçbir bilgi mevcut değildir ve her türlü bilginin kaynağı ve aracı deneydir.⁹¹

Analitik bilgi doğruluğu ya da yanlışlığı, içerdiği terimlerin tanımlarından hareketle ve yalnızca mantıksal yasalar aracılığıyla kanıtlanan, yüklemi yeni bilgi vermeyen, yüklemde düşünülen, anlatılmak istenen, söylenen şeyin öznesinde zaten var olduğu, öznesinin tanımından çıktığı zorunlu olarak doğru ya da yanlış olan bilgi

⁸⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 136.

⁸⁸ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 44.

⁸⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 42.

⁹⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 135.

⁹¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 40.

türüdür.⁹² Analitik önermenin öznesi yüklemine; yüklemi de öznesine özdeş ya da eş değerdir. Bu nedenle, yüklem özneyi tekrar eder ve ona yeni bir bilgi yüklemmez. Analitik önerme, tanım gereği mantıksal olarak doğrudur. Aynı zamanda totolojik bilgilerdir; çünkü totolojik bilgiler, özdeşlik ilkesine dayandıkları için mantık ilkeleri çerçevesinde her zaman kesin, zorunlu ve doğrudur.⁹³

Sentetik bilgi ise yüklemi öznesinde içerilmeyen, değillesmesi mantıksal bir çelişkiye yol açmayan yargı ya da önerme, bize dış dünya hakkında yeni bir malumat veren bilgi türü için kullanılan sıfattır.⁹⁴ “Tüm ‘DUR’ işaretleri, kırmızıdır.” önermesinde ileri sürülen bilgi sentetiktir. Çünkü “dur” un tanımı gereği mantıksal olarak kırmızı rengi çıkmaz ya da “dur” terimi “kırmızı” ile özdeş değildir. O halde, bu önermede öznedey olmayan, fakat yüklem tarafından özneye katılan veya yüklenen yeni bir özellik bulunmaktadır.⁹⁵ Sentetik bilgiler, analitik bilgiler gibi terimlerin tanımı ya da mantık ilkeleri gereği totolojik, apriori, zorunlu ve kesin doğru değillerdir. Sentetik bilgiler, yeni bilgi verdikleri için olumsal, olgusal, aposteriori ve betimleyicidirler.⁹⁶

2.1.3. Bilginin İmkânı, Kaynağı ve Ölçütü

Bilgi teorisinin ilk sorusu bilginin mümkün olup olmadığı sorusudur.⁹⁷ Bu soruya verilecek yanıt, bir sonraki probleme geçip geçemeyeceğimizi belirtmektedir. “Doğru bilgi olanaklı mıdır?” sorusuna iki yaklaşımla yanıt verilmektedir. a. Dogmatikler: İnsan ilkece geçerlilik hakkındaki doğruluğu bilebilir. b. Şüpheciler: İnsan ilkece hiçbir şey bilemez.⁹⁸

Burada ‘dogmatik’ kelimesinin, gündelik dilde ondan anlaşılan ‘bir inancı körü körüne savunan, ön yargılı’ bir insanın zihin tavrını ifade eden geniş anlamından farklı, özel ve dar anlamda kullanıldığına dikkat etmemiz gerekir.⁹⁹

⁹² Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 92.

⁹³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 46.

⁹⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 1482.

⁹⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 46.

⁹⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 47.

⁹⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 20.

⁹⁸ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 50.

⁹⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 20.

Dogmatiklere göre, doğru, herkes için geçerli olan bir bilgi türüdür. Doğru bilginin neden ve nasıl olanaklı olduğuna açıklama ihtiyacı duymazlar ve bilginin olmadığından asla şüphe etmezler. Dogmatikler doğru bilginin nereden geldiği konusunda (duyu, akıl, deney, sezgi, vahiy, olgu, yarar vb.) farklılıklar taşırlar.¹⁰⁰

Bilginin mümkün olmadığını düşünenlere ise genel olarak felsefe tarihinde ‘şüpheciler’ veya ‘septikler’ denir.¹⁰¹ Özellikle M.Ö. 5 ve 4. yüzyılda değişen siyasal-toplumsal durum ve ilk çağda doğa felsefesinin girdiği çıkmaz sonucu,¹⁰² insan felsefesini başlatan gezgin felsefe öğretmenlerinden oluşan sofistler, kuşkuculuğu benimseyerek, kesin ve mutlak bilginin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü algının göreliliğini kabul ederek, öznelciliği savunmuşlardır.¹⁰³

Bilgi felsefesinin ikinci bir problemi ise, bilginin kaynağı ve araçları problemidir. Acaba bilginin elde edilmesinde genel olarak zihnin payı mı daha önemlidir, yoksa zihnin dışarıdan, çevreden aldıkları mı? İnsanın bilgiyi kazanmada genel olarak iki yetisi olduğundan söz edilir. Bunlardan birincisi aklın düşünme yetisi, ikincisi duyuların algılama, gözlemlene yeteneğidir. Acaba bilgide bunlardan hangisinin rolü daha fazladır? Zihin veya akıl veya düşünme yeteneği kendi başına bilgiyi elde etme kudretine sahip midir, yoksa insan sadece duyular ve algılar yoluyla mı bilgi elde eder?¹⁰⁴

Bu arada bilginin elde edilmesinde gerek duyular ve algılara gerekse zihin ve akıl yürütmeye eşit veya benzer derecede önem veren üçüncü bir görüşün var olabileceğini düşünmek makul olacaktır. Bunun dışında felsefe tarihi bize ne duyular ne akla fazla önem verilmeyip, gerek duyular, gerekse aklın doğru bilgiyi vermede yetersiz olduğu hatta aldatıcı olduğunu söyleyen, bununla birlikte bilginin hem de

¹⁰⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 50.

¹⁰¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 20.

¹⁰² İnsanların tedrici bir biçimde şüphecisi (septik) hale gelmeleri anlaşılır bir durumdur: işte bir filozof, suyun arche (cevher, töz) olduğunu iddia ediyor; bir diğeri bunun aperion, yani belirsiz olduğunu söylüyor; bir diğeri göre ateş; ve bir başka birine göre ise atom. Bir filozof dört, diğeri ise sonsuz sayıda temel yapı taşları öneriyor. Bu cevaplardan en fazla biri doğru. Öyleyse diğerlerinin yanlışı neydi? Dikkatler, doğadan insan düşüncesinin kendisine çevriliyor. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. G. Skırbek - N. Gılje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev.: Emrah Akbaş - Şule Mutlu) Kesit Yay., İstanbul, 2006, 52.

¹⁰³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 59.

¹⁰⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 21.

kesin, kendisinden şüphe edilemez bir bilginin var olduğunu iddia eden bir grup farklı insanın olduğunu da göstermektedir. İnsanda var olduğunu iddia edilen bu yeti genel olarak da “sezgi” diye adlandırılmaktadır.¹⁰⁵ Doğru bilginin kaynağı ile ilgili felsefi düşüncelere aşağıda değineceğiz.

Doğru bilginin olanaklı olduğunu ve kaynağından sonra “Bu doğru bilgiyi doğru kılan kriter veya ölçüt acaba nedir?” problemi ele alınmalıdır. Bilgi hangi şartlar ve koşullar altında doğru olmaktadır. Bilgiyi değerli kılacak şey onun doğruluğu olduğuna göre, doğru olması için gereken kriterler nelerdir?¹⁰⁶ Bu konuda verilen cevapları birkaç grupta toplamak mümkündür. En yaygın olan ve sağduyuya en uygun düşer gibi görünen bir görüşe göre doğru, düşüncemizin gerçekte uyuşmasından (tekabül, correspondence) ibarettir.¹⁰⁷ Doğruluğu bire bir ilişki içinde, karşılıklı olma durumu olarak tanımlanan felsefi öğretiyeye göre, söylenen ile hakkında söylenilen şey arasında bir uygunluk ilişkisi olduğu varsayılır.¹⁰⁸ Bu doğru hakkında ‘uyuşma kuramı’ adı verilir. Bu kuramı kabul eden birçok filozof arasında en önemlisi olarak Aristoteles’i gösterebiliriz.¹⁰⁹ Uygunluk doğruluk kuramı en çok kabul edilen doğruluk kuramı olmasına rağmen, yine de eleştirilmiş ve eksikleri ortaya koyulmuştur.¹¹⁰

Uygunluk kuramının doğurduğu birtakım güçlüklerden ve bilgi hakkında daha farklı anlayıştan ötürü, doğru ile ilgili olarak başka kuramlar da ortaya atılmıştır. Bunlarda biri de doğruyu, zihindeki tasarımın dış dünyada bulunan nesneye veya olguya uyması olarak değil de yine zihindeki bir başka tasarıma, bu tasarımdan önce gelen ve daha asli olan bir tasarıma uyması, onunla uyuşması olarak tanımlamak ister. Burada bilgi ile nesne arasında bir uyuşma değil, bir tasarım ile bir başka tasarım, bir bilgi ile bir başka bilgi arasındaki uyuşma söz konusu olduğu için bu kurama ‘tutarlılık (coherence) kuramı’ adı verilir.¹¹¹ Genelde bu kuramı, sistem kuran idealist, akılcı ve metafizikçi filozoflar kabul eder. Çünkü sistemci filozoflar

¹⁰⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 21.

¹⁰⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 65.

¹⁰⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 24.

¹⁰⁸ Harun Tepe, *Platon’dan Hebermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yay. Ankara 1995, 82.

¹⁰⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 24.

¹¹⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 67.

¹¹¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 24.

için, sistemdeki tüm önermelerin bir arada çelişmeden tutarlı olmaları bir zorunluluktur. Tutarlılık kuramı, Leibniz, Spinoza, Hegel, ve Bradley gibi metafizikçilerin oluşturdukları akılcı sistemlerin iç tutarlılığının bir sonucudur.¹¹²

Gerek uyuşma, gerekse tutarlılık kuramının içerdiği görülen birtakım güçlüklerden ötürü bir başka grup filozof, kendilerine pragmatist denilen ve nispeten daha yakın tarihlerde ortaya çıkan filozoflar doğruyu bir başka şekilde tanımlamaya girişmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse bunlara göre doğru, ‘pragmatik olarak işe yarayan, pragmatik olarak doğrulanabilendir’.¹¹³ Pragmatizm, daha önceki görgücülük ve olguculuk felsefelerinin eklektik bir özeti değildir yalnızca; o, bir araştırma yöntemi ve doğal bilimlerden kaynaklanan ve felsefede uygulanabilen bir anlam ve doğruluk kuramıdır. Bu düşüncenin kuramsal yönü C.S. Pierce tarafından oluşturulmuş ve W. James, J. Dewey tarafından geliştirilmiştir.¹¹⁴

2.1.4. Bilgi Felsefesinde Yaklaşımlar

Felsefi akımlarının görüşleri doğrultusunda bilgi konusu, problemleri, ölçütleri, imkânları, kaynakları ele alınabildiği gibi, yine felsefi akımlar ışığında bilgi felsefesi akımlarının ışığında bilgi felsefesi genel hatlarıyla açıklanabilir. Deneycilik, akılcılık, eleştiri felsefesi, pragmatizm, sezgicilik, kuşkuculuk, pozitivizm, fenomenoloji, analitik felsefe ve daha bir çok felsefi akım veya kuram çerçevesinde bilgi kuramını ele almak olanaklıdır.¹¹⁵

2.1.4.1. Bilginin Kaynağı

Bilginin kaynağına göre felsefi yaklaşımları deneycilik, akılcılık, hem deneycilik hem akılcılık ve entuisyonizm diye dört başlık altında toplayabiliriz.

Bir teori olarak Empirizm, bilginin kaynağı probleminde, bilginin olanaklı tek kaynağının deneyim olduğunu, deneyimden bağımsız bir bilginin olamayacağını savunan akıma karşılık gelir. Bu çerçevede insan zihninin, doğuştan üzerine kendi

¹¹² Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 68.

¹¹³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 25.

¹¹⁴ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşümü Yay., İstanbul, 2000, 477.

¹¹⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 83.

işaretlerini yazdığı boş bir levha olduğunu, zihin üzerine yapılan işaretlerin başlangıçta birer izlenimden başka hiçbir şey olmadığını, bu izlenimlerden daha sonra bellekte birtakım tasarımların türetildiğini ve türetilen bu tasarımların çeşitli şekillerde birleştirilmelerinin ve işlenmelerinin kompleks düşüncelere götürdüğünü, kısacası zihinde daha önce duyularda bulunmamış olan hiçbir şey bulunmadığını savunan görüşür.¹¹⁶ Özellikle deneysel bilimin on altıncı yüzyıldan itibaren kazandığı önem ve kaydettiği başarıların bir sonucu olarak, F. Bacon, T. Hobbes, J. Locke, G. Berkeley ve D. Hume gibi İngiliz düşünürleri tarafından savunulmuş bir görüşür.¹¹⁷ J. Locke'a göre, bize bilgilerimizin malzemesini oluşturan ideleri temin eden kaynak deneyimdir. Yani biz ideleri, ya dış dünyadaki fiziki varlıkları gözlemlememizin veya deneyimlememizin ya da bu varlıklardan duyu-organlarımız aracılığıyla bize ulaşan etkiler üzerinde zihnimizin gerçekleştirdiği çeşitli faaliyetleri idrak etmemizin sonucunda elde ederiz.¹¹⁸

Rasyonalizm ise, empirizm'in tam karşısında olan bir yaklaşımdır. Rasyonalizm doğruları ve gerçekleri somut olgulara ve gözlemlere dayanmak yerine, onları akılda önceden var olan bazı ilke ve bilgilerin yardımıyla bilinebileceğini öne süren öğreti anlamına gelir. Kısacası akılcılara göre, aklımız bazı ilke ve bilgilerle donatılmıştır. Bilgimizin kapsamı; neyi bilip, neyi bilemeyeceğimizin ölçütü akıldır. Akılcılar, bilgimizin sınırlarını deney ötesine geçebileceğini söyleyerek, metafizik bilgiyi olanaklı yaparlar. Doğuştan gelen bilgileri de kabul eden akılcılar bilgilerimizin sınırlarını deneyicilerden daha geniş tutarlar.¹¹⁹ Akılcı görüşü savunanlara örnek olarak Platon, Farabi, Kant ve Leibniz ile yeniçağda özellikle Descartes, Spinoza ve Hegel'i zikredebiliriz. Özellikle bu sonuncular deneyin bilgisinin hareket noktası olduğunu, duysal olanın zihin makinesini harekete geçiren bir kıvılcım rolü oynadığını bile reddeden filozoflardır.¹²⁰ Leibniz'e göre evren, yalnızca usun yorumlayabileceği matematiksel-mantıksal bir düzendir. Ruh-monadı, hiçbir dışsal nedenin etkide bulunamayacağı bağımsız bir oluşturdur. O olmadan bilgiye ulaşamaz fakat onun ruhun kendisi içinde yer alması gerekmektedir. Locke'un

¹¹⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 602.

¹¹⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, 602.

¹¹⁸ Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa kitapevi, Bursa, 2001, 197.

¹¹⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 80.

¹²⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 41.

söylediği gibi, üzerine karakterlerin yazıldığı dışsal doğanın boş bir tableti olamaz. Bütün bilgilerimiz zihinde üstü kapalı şekilde yer almaktadır; deneyim onu yaratmaz fakat ortaya çıkarır, açıklar.¹²¹

Empirizm ve Rasyonalizm'in bu aşırılığı bilginin kaynağı konusunda orta bir yol bulma çabalarını doğurmuştur. Bilginin kaynağının hem akıl hem de deney olduğunu savunan eleştirel felsefe ortaya çıkmıştır. Eleştirel felsefeyi en iyi şekilde Kant temsil etmektedir.¹²² Kant bilginin yapısı ve kaynağı konusundaki görüşleri yukarıda gösterilen şekilde ne salt olarak deneycilik, ne de salt olarak akılcılık içerisinde yer alamayacak kadar nüanslı veya karmaşıktır. Kant, empirik şüphecilik ve rasyonel dogmacılık olarak gördüğü şeylerden kaçınmaya çalışmış, empirisizm ve rasyonalizm arasında bir tür sentez yaratmayı denemiştir.¹²³ Özetle Kant'ta bilginin meydana gelmesi için, hem deney hem de zihin gereklidir; hem dış dünyadan gelen şeylere, malzemeye, hem de zihnin bu şeyler, malzeme üzerine kendi damgasını vurmasına, onları düzenlemesine, biçimlendirmesine ihtiyaç vardır.¹²⁴

Son olarak bilginin kaynağının ne akılda ne de duyularda olduğunu kabul etmeyen onu aracısız kavrayışa bağlayan sezgicilikten bahsetmek gerekir. Sezgi¹²⁵ kavramının en yaygın tanımı doğrudan kavramdır. Sezgideki kavrama, bazen duyularla veya akılla bazen de mistik tecrübe ile irtibatlandırılmaktadır. Sezgide, kavramının doğrudan doğruya olması ise bir çıkarımın, nedenlerin, öncüllerin bir tanımlama işleminin, doğrulamanın, sembollerin ve bir düşünme sürecinin bulunmaması anlamına gelir. Bu takdirde sezgi, tek bir zihin işleminde apaçık ve kesin olarak kavramdır. Bu kavramda, kavramlar arası ilişki kurulmadan akıl yürütmesiz, vasıtasızca bir zihin işlemidir.¹²⁶ Genel olarak, sezgiyi bilginin temeli olarak gören; her tür bilginin ve dolayısıyla da bilgeliğin doğrudan ya da dolaylı olarak entelektüel süreçlere ve akıl süzgecinden geçmiş yargılara dayandığını savunan anlayışa karşı cephe alarak, açıklık ve kesinlik veren doğrudan ve aracısız

¹²¹ Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, 191.

¹²² Çüçen *Bilgi Felsefesi*, 86.

¹²³ Skırbekk-Gılje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 354.

¹²⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 42.

¹²⁵ Bu tanımın tasvir ve tahlili için bkz. İsmail Köz, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları*, 3:1, Ankara, 2005; Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1998, 97-120.

¹²⁶ Köz, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", 25.

kavrayışı ön plana çıkaran tavidir. Bu tavır insanın, kendisini uygun bir biçimde kullanması koşuluyla, bilgi edinmek için doğal bir yeteneğe sahip olduğunu iddia eden; insanın doğru olduklarını bir akıl yürütmeye bulunmaksızın dolayimsız bir sezgi, araçsız bir kavrayışla bildiği bazı ilkeler bulunduğunu iddia eden sezgiciliğe göre, sezgisel bilgi, kesinliğinden ötürü, diğer bütün bilgilerin temeli, dayanağı olmak durumundadır.¹²⁷

Sezgisel bilgi teorisini eski Yunan’da Pythagoras’a kadar götürülebiliyoruz. Duyular-dışı âlemin varlığını ve bu âlemin duyular yoluyla kavranmasının imkânsızlığını ilk defa Pythagoras’da ortaya çıkmaktadır. Bu fikir ilk sistemli ifadesini ise Eflatun’da buluyor... Plotinus ise varlık mertebeleri Eflatun’un ideler âlemini aştığı için, burada aklın ulaşamadığı bir son merteye vardır ki oraya akıl-üstü sezgi ile varılabilir demektedir.¹²⁸ Aralarında ciddi yaklaşım farkları olmakla beraber Gazali’yi, Descartes’ı ve modern çağda Bergson’u sezgiciliğin en önemli temsilcileri arasında sayabiliriz. Gazali, içinde bulunduğu şüphe krizinden Tanrı’nın ruhuna attığını söylediği bir ışıkla çıktığını söylerken ne duyusal, ne akılsal olan bir bilgi kaynağına işaret etmekteydi.¹²⁹ Gazali bu durumunu şöyle anlatmaktadır: “Bu süreç içinde (şüphe durumundayken) ben düşünce ve ifadede de değilse bile psikolojik olarak bir sofist idim. Nihayet yüce Allah beni bu hastalıktan kurtardı ve zihnim tekrar sağlığına ve dengeye kavuştu; bu sayede zorunlu akli bilgiler tekrar geçerli ve güvenli hale dönerek kesinlik kazandı. Bu durum mantıki deliller getirmek ve söz düzenlemekle değil, yüce Allah’ın kalbe bıraktığı bir nurla oldu. O nur bir çok bilginin anahtarıdır. Eğer bir kimse (ilmi) keşfin sadece kitaplarda yazılı delillere bağlı olduğunu sanırsa yüce Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olur.”¹³⁰

2.1.4.2. Bilginin Alanı, Kapsamı ve Sınırları

Bilginin alanı, kapsamı ve sınırlarına göre Pozitivizm, Yeni pozitivizm ve Fenomenoloji gibi üç felsefi akım ortaya çıkmıştır.

¹²⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1486.

¹²⁸ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 98–99.

¹²⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 44.

¹³⁰ Gazâlî, “Delaletten Kurtuluş”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (Çev.:Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 345.

Pozitivizmin ana iddiası metafiziğin hiçbir değeri olmadığı iddiasıdır. Kant'ın metafiziğin hiç olmazsa ahlaki bir değeri olduğu görüşüne karşı çıkan A. Comte onun böyle bir değeri olduğunu da kabul etmez. Çünkü ona göre, insan zihni, kendisinin teolojik (Tanrısal güçler), metafizik (metafizik kuvvetler), ve pozitif diye adlandırdığı üç dönemden gelmiştir. Şimdi, yani A. Comte'un kendi çağında ve onun felsefesi sayesinde pozitif, yani olguların arkasında gizli güçleri aramayan, onları deney ve gözleme dayanan başka olaylarla açıklayan bir zihin durumuna ve açıklama modeline kavuşmuş ve yükselmiştir.¹³¹ İlk defa Saint-Simon tarafından bilimsel yöntemi ve bu yöntemin felsefedeki karşılığı için kullanılan pozitivizm, A. Comte tarafından sistemleştirilerek bir felsefi etkinlik haline dönüştürüldü. 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen dönemde hem felsefeyi hem de bilimi etkileyen pozitivizm, batı dünyasının temel görüşü olmuştur.¹³²

Yeni-pozitivizm ise Hume, Mill ve Mach'ın görüşlerinden yola çıkan ve aynı zamanda Viyana çevresi ya da mantıkçı pozitivizm olarak da bilinen felsefi akımdır. Analitik önermelerde dile getirilmeyen her türlü bilginin deneyime dayanmak durumunda olduğunu, aksi takdirde anlamsız olacağını, gerçekliğe ilişkin bilimsel bilginin doğa bilimleri tarafından türetildiğini öne sürer.¹³³ Buna göre iki tür bilgi kategorisi vardır: Bilimsel bilgi ve bilimsel olmayan bilgi. Bilimsel olmayan bilgilerin herhangi bir önem ve değeri yoktur. Bu yüzden bütün gayretlerini, bilimsel bilginin bilimsel olmayan bilgiden nasıl ayrıştırılabileceğini açıklamaya hasretmişlerdir. Bu yönelim, onların ilgi alanlarını, tümüyle olgu dünyası ile sınırlamaları ve olgu dışı tüm gerçeklik kategorilerini yok saymalarıyla sonuçlanmıştır. Bilgi dünyası olgu dünyası ile bilgi süreci de mantıksal çıkarımla sınırlanmıştır. Bu yüzden, onlara göre, mantık sadece olgu dünyasındaki ilişkilerin açıklanmasında kullanılmalıdır. Mantıksal pozitivizm nitelemesinin özeti de budur.¹³⁴

Fenomenoloji ise genel olarak fenomenlerin bilimi, özel olarak da çağdaş Alman filozofu Edmund Huserl tarafından kurulmuş olan, bilincin çok çeşitli

¹³¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 48.

¹³² Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 90.

¹³³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1765.

¹³⁴ Ömer, Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., Ankara, 2000, 33.

formlarıyla, dini, estetik, ahlaki ve duysal her tür doğrudan deneyimini analiz edip betimleyen felsefi anlayıştır.¹³⁵ Fenomenoloji, fenomen üzerine temellenmiş bazılarına göre bir felsefi yöntem bazılarına göre ise bir felsefi akımdır. İster bir yöntem ister bir akım olsun, fenomenolojinin amacı fenomenin direkt ve dolaysız bilgisini elde etmektir. Fenomenoloji bir bilgi kuramı olarak fenomenin betimlenebileceğini hem de bir şeyin bilinci olarak dolaysız betimleneceğini ileri sürer. Fenomenoloji, gözlemlenebilen fenomenin saf betimleme bilimidir. Fenomenin dolaysız deneyimi, empirik ve duysal değil, sezgiseldir.¹³⁶

2.1.4.3. Bilginin Ölçütü ve Standartları

Bilginin ölçütü ve standartlarına göre bir kuram oluşturmuş olan en önemli felsefi akım pragmatizmdir. Pragmatizm on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kurulmuş olmakla birlikte, yüzyılın ilk çeyreğinde, özellikle amerikan düşüncesi üzerinde yoğun bir etki yapmış olan felsefe hareketidir. Kurucuları ve temsilcileri arasında Charles S. Peirce'ın, William James'ın, John Dewey ve George H. Mead'ın bulunduğu pragmatizmi karakterize eden en önemli husus, belli bir takım öğretiler bütününden ziyade, okulun felsefi problemler karşısında benimsediği, bilgiyle eylemi belli bir biçimde birleştiren standart yaklaşımıdır.¹³⁷

Yararı, faydayı, başarıyı ve sonucu, doğruluğun ölçütü yapan bu görüşe göre, insanın bilgisi idealist düşünürlerin dediği gibi, saf aklın yetisi sonucu değildir. Pragmatizm kendine özgü bir bilgi kuramı geliştirerek, doğruluk ölçütünü klasik doğruluk ölçütleri olan uygunluk ve tutarlılıktan farklı olarak, yarar ölçütleriyle özdeşleştirir.¹³⁸ Pragmatist filozoflardan John Dewey bilgi hakkındaki klasik bilen-bilinen ayrımını reddeder. Ona göre insan zihni, doğanın karşısında, ondan ayrı olan bir şey değildir; doğanın içinde onun bir parçası, bir bölümü olan şeydir. O halde bilgi, dünyanın dönüşü, bir çocuğun ölüşü, herhangi bir deprem, yemek yeme gibi doğanın içinde meydana gelen doğal bir etkinliktir. İnsan deneyimde bilgi edinme

¹³⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 700.

¹³⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 91.

¹³⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1376.

¹³⁸ Çüçen, Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 87.

eylemi, insanın hayati bir problemle karşılaştığı anda başlar ve bu problemin başarılı çözümü ile sona erer.¹³⁹

2.1.5. Felsefe Tarihinde Bilgi

Felsefe tarihçileri genelde Antikçağ (Yunan) felsefesini iki döneme ayırır; çünkü her iki dönemin de kendine özgü özellikleri vardır. Birinci dönem Thales’le başlatılan, doğa felsefesi diye adlandırılan dönem, ikinci dönem ise sofistler ve Sokrates ile başlayan dönemdir.¹⁴⁰ Sokrates öncesi birinci dönemde Herakletios, Pythagoras örneğin birçok filozofta yaşama-bilgi ilişkisi sorun edilmişse de, filozofların ağırlıklı sorunu doğa olmuştur.¹⁴¹ Hem Herakleitos, hem de Parmenides duyuların tanıklığına tam olarak güvenmenin bizi fenomenler dünyasına götürdüğünü gören ve bu nedenle duyular yerine akıllı takip etmek gerektiğini düşünen ilk akılcı filozoflardır. Akıl gerçek varlığı düşünmemizi sağlamaktaydı. Herakleitos, Parmenides ve Elea Okulu filozoflar, felsefe tarihinde ilk akılcı filozoflardır.¹⁴²

M.Ö. IV. yy. ortalarında ise felsefenin ilgisi doğadan insana ve yaşama sorununa döndü. Bu soruna önemli yanıt sofistlerden geldi. Sofistler için bilgi günlük yaşamın bir aracıydı. Bu doğaldı, çünkü onlar için daha başka bir sorun yoktur. Değişen dünyada yaşıyoruz: her şey değişiyor öyleyse kalıcı herhangi bir şeyi bilemeyiz. Sofistlerin başlattığı bu hareket yine Sofistlerle kısa sürede çığıından çıktı. O sırada sofist kökenli Sokrates yine aynı çizgide; insan ve yaşama felsefesi çizgisinde kalarak Sofistlerinkinden ayrı bir felsefe yolu açtı.¹⁴³

Sofistlerin görelî ve bireyci bilgi anlayışına karşın, Sokrates bilgide nesnelliği, değişmezliği, gerçekliği ve tekliği savunarak evrensel bilginin olduğunu savundu. Bir şeyin ne olduğunu bilmeden bilgeliğin ve insanların anlaşmalarının olamayacağını söyleyen Sokrates, kavram ve sözcüklerin anlamlarını belirlemeye çalıştı. Bu nedenle “Bilgi nedir”, “Adalet nedir”, “Erdem nedir”, “Güzellik nedir”,

¹³⁹ Arslan, Arslan, *Felsefeye Giriş*, 55.

¹⁴⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 98.

¹⁴¹ Erdemli, “Yaşama Sorunu Bakımından Bilgi ve Değer Bağlamı”, 224.

¹⁴² Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa kitapevi, Bursa, 2000, 27.

¹⁴³ Erdemli, “Yaşama Sorunu Bakımından Bilgi ve Değer Bağlamı”, 224.

“Cesaret nedir?” gibi sorular sorarak insanları akıllı ile düşünmeye yöneltti. Akılcı bir felsefi tavrı benimseyerek, akılla değişmez ve gerçek varlığın doğru bilgisine varılabileceğini ileri sürdü.

Platon ise yaşadığı dönemin bilgi kuramının büyük önem taşıdığını iyi anlamıştır. Düşünürler, bilginin kaynağını başka yerlerde aramaktadırlar. Platon, duyu bilgisinden kalkarak gerçek bilginin var olmadığına kanaat getirmiş olan sofistlerin düşüncesine katılacaktır. Duyum algılamasının, nesnelerin gerçekliğini açıklayamayacağını, bunun yalnızca bize bir görünüm verdiğini söylemektedir.¹⁴⁴ Platon’a göre bilgi ne duyumla başlar, ne de duyuma ihtiyaç gösterir. Platon’a göre içine duyumun karıştığı bir bilgi bilgi değildir. Yalnız başına akıl ve ancak akıl, bilginin kaynağıdır. Çünkü ancak yalnız başına düşünsel-akılsal (ideal) olan o, bilimsel veya felsefi bilginin standartlarına ulaşabilir. Duyum ise akla yardımcı olması şöyle dursun, ona engeldir.¹⁴⁵ Platon’un bu idealar teorisine örnekler verir. Daire ve üçgen gibi idealar duyularımızla kavranamazlar; aklımızla idrak edilirler. (Duyularımızla kavrayabileceğimiz) belli bir takım daire ve üçgenler tekabül eden ideaların kolayca bozulan temsilleri gibidirler. Değişebilen temsillerin aksine idealar evrensel ve değişmezdir.¹⁴⁶

Ortaçağda ise durum biraz daha farklıydı. İlkçağ felsefesinin merkezinde doğa ve insanın bulunduğu yerde, Ortaçağ felsefesinin¹⁴⁷ merkezinde tanrı vardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesi teosantrik, yani Tanrı merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla, bu felsefenin ilk ve en temel konusu Tanrıdır.¹⁴⁸ Bu felsefenin teosantrik olduğu gerçeği, epistemoloji bakımından da geçerlidir. Buna göre, Ortaçağ düşüncesinde bilginin konusu her şeyden önce Tanrı’dır, ilahi hakikattir. Burada, insanın Tanrıyı ve ilahi hakikati ne duyular ne de akıl yoluyla bilemeyeceği, bunun için insan zihnine yukarıdan gelecek bir ışığa ihtiyaç duyulduğu temeli üzerinde, ilk ve en çok başvuru epistemolojik öğretinin bir tür “Aydınlanma öğretisi” olması

¹⁴⁴ Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, 115.

¹⁴⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 38.

¹⁴⁶ Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 74.

¹⁴⁷ Ortaçağ Felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001, 17 v.d; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev.: Ayşe Meral), Litera Yay., İstanbul, 2005.

¹⁴⁸ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 22.

bir rastlantı değildir. Buna göre, Tanrı Ortaçağ'da hem bilginin konusunu, sağladığı ışık dikkate alındığında, kaynağını ve insani araçların sağladığı delillere biçilecek değerin ölçüsünü oluşturur, sınırlarını belirler.¹⁴⁹

Ortaçağ'da bilgi felsefesini iki ayrı dönem olarak görmemizde yarar vardır.

a. Hristiyan Felsefesi

b. İslam felsefesi

Ortaçağ felsefesini geniş bir bölümünü oluşturan bu Hristiyan felsefesi, Hristiyan temeli üzerinde bir yaşam ve dünya kuramı oluşturma arzusundadır. Bu hizmeti gerçekleştirenler Okulcular olarak adlandırılmış ve onların sistemlerine Skolâstik felsefe adı verilmiştir. Skolâstik felsefe Kilise Babaları tarafından formülleştirilerek Hristiyan dogmalar üzerinde öğretisel yargılarda bulunmaktadır.¹⁵⁰ Hristiyan Ortaçağı bilgi sorununu yeni bir görüş bakımından ele aldı ve Platon'un idealar dünyasında varsaydığı sağlam bilgiyi kiliseden geçirerek insanlara sundu. Bu görüş, sav olarak, kuşku duyulmayacak bilgi ve kuşku duyulmayacak değerleri içermekteydi. Yine de sağlam bilginin Antikçağ'dan öncelikle Aristoteles, sonrada Platon felsefeleriyle temellendirilmesi için çalışmalar yapıldı.¹⁵¹ Aziz Augustinus, Aziz Anselmus, Aziz Thomas Aquinas ve Ockhamlı William dönemin önemli filozoflarıdır.

İslam Felsefesi¹⁵² ise, özel ve dar anlamıyla Müslüman filozofların ortaya koydukları felsefi düşüncenin genel adıdır denebilir.¹⁵³ İslam felsefesi, Yunan felsefesinin miladi 6. yüzyılın sonlarındaki son safhalarının doğrudan bir devamı veya daha doğrusu, onun ihyası niteliğindedir. Bu felsefe daha sonraları Arapça olarak hem Latin Batı'ya aktarılmış hem de İslam dünyasında kendi dinamiğiyle

¹⁴⁹ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 24.

¹⁵⁰ Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, 239.

¹⁵¹ Erdemli, "Yaşama Sorunu Bakımından Bilgi ve Değer Bağlamı", 227.

¹⁵² İslam felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V.Yay., Ankara, 2005, 1; H. Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008; S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul, 2007; Peter Adamson-Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yay., İstanbul, 2007.

¹⁵³ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 1.

gelişimini sürdürmüştür. Dolayısıyla İslam dünyasındaki felsefe, genel felsefe tarihinin bir parçası durumundadır. Antikite'nin sonuna kadar hayatietini sürdüren ve daha sonra Arapçaya aktarılan iki temel felsefi sistem bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Eflatun'un (m.ö. 427–347) felsefesinin özellikle Plotinos (ö.270) ve Proklus'un (410–184) eserlerinde yeniden ifade edilmiş şekli durumundaki Yeni-Eflatunculuk; diğeri de Aristoteles'in (m.ö. 384–322) eserlerinin, miladi 2. ve 6. yüzyıllar arasında, çoğunlukla Yeni-Eflatuncu düşüncesinin etkisi altında eserlerini kaleme alan şarihler tarafından anlaşılıp yorumlanmasıyla oluşan Aristotelesçiliktir.¹⁵⁴ Dolayısıyla İslam felsefesinde bilgi görüşü Plotinos, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin uyarlanmasıyla oluşmuştur. İslam felsefesinin bazı önemli filozofları olarak el-Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Tufeyl, İbn Arabi ve İbni Rüşd'ü sayabiliriz.¹⁵⁵

Batıda Ortaçağ dönemi sonrası Rönesans dönemiyle yeni bir dönem açılmıştır. Rönesans bir yanıyla arama ve hazırlık dönemidir, diğeri yanıyla Yeniçağ'a geçiş dönemidir. Bu bakımdan Rönesans bir yandan Ortaçağ ile hesaplaşmayı; orada yaşamaya yön veren bilgi ve değerlerin her yanıyla ele alınmasını, eleştirip, gözden geçirilmesini; diğeri yandan da yeni denemelerin gerçekleştirilmesini, ilk girişimlerin yapılmasını içermektedir. Bu bakımdan Rönesans bilgi ve değerlere ilişkin bir değişim ve arama dönemidir. Bilimden, sanata, günlük yaşamdan doğaya, devletten ekonomiye, bireyden topluma her alanda ortaya koyulan gelişmeler, açılımlar Yeniçağla birlikte işlenmeye, geliştirilmeye başlanacak çok değerli bir donanımı hazırlamıştır. Asıl gelişme bundan sonra olacaktır.¹⁵⁶

Modern felsefenin teolojiden bağımsız olmak anlamında özerkliği modern felsefenin çok temel ve belirleyici başka bir özelliğine, onun insan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefe olması anlamında, homosantrik olmağına işaret eder. Buna göre, teolojiden hiçbir zaman bağımsız olmamış olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. Oysa, dini dünya görüşünü

¹⁵⁴ Dımtır Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2004, XII.

¹⁵⁵ Arapça Felsefe geleneğine mensup başlıca filozoflarının krolonjik sıralaması için bkz. Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, XIX-XXII.

¹⁵⁶ Erdemli, "Yaşama Sorunu Bakımından Bilgi ve Değer Bağlamı", 227.

bir şekilde gerileten veya çok büyük ölçüde ortadan kaldıran modern düşünüşte, hemen hemen bütün felsefelerin hareket noktaları, özellikle Descartes'in cogitosunda çok açıklıkla ortaya çıktığı üzere, insandır, Batılı öznedir.¹⁵⁷

Modern bilimin etkisiyle, öncelikle Batı'nın genel dünya görüşünde ve özellikle de bilgi konsepsiyonunda büyük bir değişiklik olur. Bilim artık ilerlemenin tek ve en büyük motoru, modernliğin özüdür. Bununla birlikte bilime modern zamanlarda, bizatihi kendisi için değil, fakat esas pratik değeri, sağladığı yarar için değer verilmiştir. Buna göre, bilgi artık klasik dünyada olduğu gibi, salt anlamak veya merakı tatmin etmek için ya da Ortaçağda olduğu gibi, Tanrı'nın doğal dünyaya amaçlılık ve düzen kazandırmış planını keşfetmek için değil, fakat sağladığı fayda için istenir.¹⁵⁸ Bu dönemin önemli filozofları arasında Francis Bacon, Thomas Hobbes, Rene Descartes, Baruch Spinoza, Wilhelm Leibniz, John Locke ve George Berkeley sayılabilir.

Son olarak büyük savaşlarla dolu 20. yy. Aynı zamanda bilimde felsefe parçalamaların çağıdır. Bilgi alanında uzmanlıklar artıkça bilgiler dağınıklaşmıştır. Bir yandan savaşlarda ki acımasız yıkımlarıyla korkunçluğunu kanıtlayan teknoloji, diğer yandan getirdiği büyük kolaylıklar, çabukluklar, yarar ile insanları egemenliği altına almıştır. 20. yy. bilim adamlarının değil, teknologların önemsendiği, filozoflardan çok entelektüel söylemlerin ve girişimlerin ön sıraya çıktığı, bilgeliklerin yitirildiği, eskimiş değerlerin yıkıldığı, yeni ve çok sayıda değerlerin boy gösterdiği bir dağınıklık çağı olmuştur.¹⁵⁹

2.2. DEĞER

“Değerli”, “değersiz”, “anamlı”, “anlamsız”, “önemli”, “önemsiz”, “çok değerli”, “beş para etmez” vb. nitelemeler günlük yaşamımızda sıkça kullandığımız ve kullanıldığını işittiğimiz ifadelerdir. Bu türden nitelemelerin veya değerlendirmelerin sakıncalarının ne kadar farkında olursak olalım, şeylerin ve kişilerin değerlendirilmesi, yaşamın bizi zorladığı, yapmaktan geri durmadığımız

¹⁵⁷ Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, 3.

¹⁵⁸ Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, 5.

¹⁵⁹ Erdemli, “Yaşama Sorunu Bakımından Bilgi ve Değer Bağlamı”, 229.

etkinliklerdendir. Yaşamak, eylemde bulunmaktır; eylemde bulunmaksa kararlar vermek, değerlendirmeler yapmaktır. Bu nedenle değerlendirmeler insan yaşamının olmazsa olmazlarındandır.¹⁶⁰

Biz, sadece olgusal türden olan varlık alanlarıyla değil, insanlar, hayvanlar ve bitkilerle de kurduğumuz ilişkilerde sürekli değerler üretiriz. Mesela bizim arkadaşlarımızla, hocalarımızla, ana babamızla, hatta hayvanlarımız ve çevremizdeki bitkilerimizle ilişkilerimiz değerler örgüsüyle çepeçevre örtülmüş bir vaziyettir. Bizi çevreleyen bu varlıkların taşıdığı birçok değerleri vardır. Mesela karşımızda duran bir Süleymaniye camisinin, taşıdığı niteliklere göre birçok değeri ortaya çıkar. Şayet bu cami birkaç asırlık bir cami ise bunun bir tarihi ortaya çıkar; bu yönüyle bu cami paha biçilemez de olabilir. Aynı caminin bugün bir piyasa değeri, yani ekonomik bir değeri vardır; bu cami, İslam'da ibadet edilen ve kutsal bir mekân olarak telakki edildiği için ayrıca dini bir değeri vardır; bütün bu değerler yanında, bu eser şayet seyredenlere çok büyük bir haz, zevk ve keyif veriyorsa bu nitelikte onun estetik değerini meydana getirir.¹⁶¹

Değerlerin ahlaksal, estetik, dinsel vb. olmak üzere, çeşitli tipleri olduğunu biliyoruz. Ama içeriği farklı olsa da bütün değerler; insan ürünü olmaları, insan tarafından gerçekleştirilmeleri bakımından ortak bir özelliğe sahiptirler. İnsan, içinde bulunduğu gerçekliği değerlendiren tek varlıktır. Bu değerlendirme insanın var olma koşullarından biridir. İnsan gerçekliği değerlendirerek eylemde bulunur, içinde bulunduğu tarihsel, kültürel dünyayı oluşturur. Bir kez meydana gelmiş olan ve nesneleşen bu dünya da insanı oluşturur. İnsan tarihsel süreç içinde kendini gerçekleştiren bir varlıktır.¹⁶²

Değerler insanın tarih ve kültür varlığı olarak kendini gerçekleştirmesi bakımından olduğu kadar, kendisinin ne olduğunu bilmesi, soruşturması bakımından da önem taşır. Değerlerin hem eylem hem de bilme bakımından insan var oluşunun temeli olduğunu söylemek yerinde olur. Bilgi arayışı da hep bazı değerlerle bağlantılıdır. “Bilgi bilinci” ve “değer bilinci” birliktedir. Yüzyıllardan beri

¹⁶⁰ Harun Tepe, “Değerler ve Değer Bilgisi”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 343.

¹⁶¹ Hüsamettin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya, 2000, 35.

¹⁶² Günay, “Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi ve Değer İlişkisi”, 266.

filozofların insanlara yönelttikleri “kendini bil” çağrısı, aslında insanın kendi değerini, değerlerini bilmeye ve bunları gerçekleştirmeye yönelik bir çağrısıdır. İnsanın her eylemi, her kararı ve her tercihi belli bir değere işaret eder onu içerir.¹⁶³

2.2.1. Değer Tanım ve Yapısı

“Değer”¹⁶⁴ kavramı, değerlerin yapısı, değerlerin öznelliği ya da nesnelliği gibi konular ahlak felsefesinin önemli problemlerindendir. Ahlak kavramı salt insanın varlık alanına özgü bir kavramdır. Değer kavramı da öyledir. Yapıp-eden bir varlık olarak insanın bütün yapıp-etmeleri mutlaka bir “değer” ile ilgilidir. O halde değer; “insanın yapıp-etmelerini determine eden ilke ya da ilkeler” olarak tanımlanabilir.¹⁶⁵

Değer bir şeyin değeridir hep, o şeyin bir çeşit özelliği, onun aynı türden şeyler arasındaki yeridir. İnsanın değeri, insanın diğer varlıklarla ilgisi bakımından özel durumu ve durumun sonucu olarak sahip olduğu kimi haklardır, kısacası insanın varlıktaki özel yeridir, onun değerini oluşturan. Bir kitabın, bir toplantının, bir sanat yapının, bir konuşmanın değeri de aynı biçimde onun aynı türden diğer şeyler arasındaki yeridir. Bir kişinin değeri ise o kişiyi o kişi yapan özellikleri ve bu özellikleri nedeniyle diğer kişilerden ayrılan taşıdığı olanaklar, yaşantılar ve gerçekleştirdikleridir. Kısaca onun seven, saygılı, dürüst vb. bir kişi ya da tersi özellikleri taşıyan bir kişi olmasını ifade eder onun değeri.¹⁶⁶

Değer, farklı bir yaklaşımla “kutsallığı olan, kutsallık atfedilen” bir kavram olarak da tanımlanabilir. Doğruluk, namuslu olma, iyilikseverlik, kutsallığı olan, sahip olunduğu takdirde insanı yücelten; bunlara sahip olamayanlarla kıyaslığında kendi varlık alanında ona bir ayrıcalık ve erdem kazandıran ilkelerdir. Başka bir

¹⁶³ Günay, “Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi ve Değer İlişkisi”, 267.

¹⁶⁴ Bu tanımın tasvir ve tahlili için bkz. Doğan Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002; Enver Uysal, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi; İnsani Erdemler-İslami Erdemler”, *U.Ü.İ.F.*, c. 12. s.1., 2003; Tepe, “Değerler ve Değer Bilgisi”, 346.; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, “Değer” ve “Değer Felsefesi” md.

¹⁶⁵ Uysal, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi; İnsani Erdemler-İslami Erdemler”, 52.

¹⁶⁶ Tepe, “Değerler ve Değer Bilgisi”, 346.

ifadeyle değer; “değerli olan, insanın değerini koruyan ve ona değer kazandıran şey” olarak tanımlamak da mümkündür.¹⁶⁷

Değerlerle ilgili olarak felsefi araştırmanın önünde bulunan ilk ve önemli sorun, değerlerin nasıl bir yapıya sahip oldukları, yani nesnel mi, öznel mi, yoksa başka bir yapıda mı olduklarıdır.¹⁶⁸

Öznelci yaklaşıma göre, değerlerin kaynağı bizzat biziz; yani insan süjesidir. Nesnelere, olaylara ve varlıklara değerlerini biz yüklemekte ve vermekteyiz. Kant’ın dediği gibi, “insan zihni kendi yasalarını nesneler dünyasına dikte eder, yerleştirir.” Şayet biz olmasaydık, biz o varlıklarla bir ilişki içine girmeseydik ve onlara değer biçmeseydik, onlar fark edilemeyen birer varlık olurdu. Bu nedenle, değerler farklı kültür grupları ve fertlere göre değişir.¹⁶⁹ Değerler, öznelliklerinden ötürü öznel arasında hep tartışma konusu olurlar ve bunun sonucunda ortaya hep bir değer rölativizmi çıkar.¹⁷⁰

Değerlerin öznel olduğunu savunanlar, nesneleri yüklenilen değerlerle, onların gerçekten nesnel olan nitelikleri arasında bir ayrım yaparlar. Örneğin bir cismin ağırlığı, şekli, onun hakkında değerlendirme yapacak olan herkes için aynıdır. Buna karşılık bu cismin altın olduğunu farz edelim. Onun Azteklerle İspanyollar için aynı değere sahip olmamış olduğu bilinen bir gerçektir. Sonra çölde susuz kalan biri için su, ormanda karanlıkta kalan biri için ateş çok değerlidir. Buna karşılık bu aynı şeylerin normal koşullarda hiç de aynı değere sahip olduklarını söyleyemeyiz.¹⁷¹

Nesnelci yaklaşıma göre değerli olan bizzat değer objesinin kendisidir; nesne, obje değerini kendi içinde taşır. Adalet, iyilik, güzellik, doğru bir davranış vb. gibi değerlerin kendileri bizzat değerlidir. Bunlar mutlak olarak doğru ve değerlidir. “Adam öldürmek kötüdür” şeklindeki bir ahlaki yargı, “bir dörtgenin iç açılarının

¹⁶⁷ Uysal, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi; İnsani Erdemler-İslami Erdemler”, 52.

¹⁶⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 120.

¹⁶⁹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 37.

¹⁷⁰ Özlem, Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 283.

¹⁷¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 123.

toplamı 360 derecedir” ile “deniz seviyesinde su yüz derecede kaynar” yargısı kadar nesnel içerikli bir yargıdır.¹⁷²

Değerlerin nesnel olduğunu savunanlar, onların farklı gruplara göre değiştiği veya farklı zamanlarda farklı insanlar tarafından, farklı şeylerin değerli görüldüğü gerçeğinin şüphesiz farkındadırlar. Ancak onlar bunu şöyle yorumlamak eğilimindedir: değişen şey değerler değil, onları algılayan gruplar veya bireylerdir. Nasıl ki renk körlüğü bir insanın renkleri ayırt etmesine engelse, insanların farklı çevreleri, eğitimleri, koşulları nesnel değerleri görmelerine engel olabilir. Ama bundan dolayı değerlerin nesnel olmadıkları söylenemez.¹⁷³

Bir diğer yaklaşım içinde olanlar ise, çoğunluğu oluşturan düşünür gruplarıdır. Bunlar, salt manada değerlerin, ne doğrudan nesnelere ve olaylara, ne de öznelere bağlamaktadır. Bunlara göre değer, hem nesnel hem de öznel bir yanı vardır. Bir balı örnek alacak olursak, bal insanlar için değerli bir basın maddesidir; çünkü balın içinde glikoz, birçok çiçek özü, nektar bizim sağlığınıza yarayan besin maddesi vardır. Burada bal, hem taşıdığı nitelikler yönünden, hem de bu nitelikleriyle bizim işimize yaraması ve bize fayda sağlaması, bizim onu değerli saymamız yönünden kazanmış olduğu bir değeri vardır. Bu değer, bir kısmı baldan kaynaklanır; bir kısmını da biz ona yükleriz.¹⁷⁴

Sonuç olarak, bu görüşe göre, değer, nesnelerin bazı nesnel nitelikleri ile bu niteliklere ihtiyacı olan, onları beğenen veya arzulayan öznenin özellikleri arasındaki bir ilişkiden kaynaklanmaktadır. Değer ne nesnel olarak, ne de öznel olarak var olan bir şey olmayıp özne ile nesne arasındaki ilişkiden ötürü var olan ilişkisel bir şeydir.¹⁷⁵

2.2.2. Değerlerin Meydana Gelişi

Değerlerin nesnel mi, öznel mi, yoksa başka türden bir şey mi oldukları sorusu yanında, değerler felsefesinin ilgilenmek durumunda olduğu diğer önemli

¹⁷² Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 37.

¹⁷³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 121.

¹⁷⁴ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 37.

¹⁷⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 124.

problemler; değerli bir şeyi değerli kılan şeyin ne olduğu, bir şeyin değerinin neden ibaret olduğu veya değerın kaynağında neyin bulunduğudur. Bu konuda verilen cevapları da üç başlık altında toplamak mümkündür.¹⁷⁶

Birinci görüş yalnızca hazzın özü itibarıyla ve gerçekten iyi, acının ise biricik kötü olduğunu öne süren hazcılıktır. Hazcılık etik tarihinin önemli öğretilerinden biridir ve ilk defa Yunan'da ve çok muhtemelen Platoncu ve Aristotelesçi spekülâtif felsefe sistemlerine bir tepki olarak öne sürülen, modern çağda değişik şekillerde karşımıza çıkan hazcı etik, hazzı, ya da hazla geçen yaşamı en yüksek, hakiki ve biricik iyi olarak tanımlar. Buradan da anlaşılacağı üzere ahlaki iyiyi hoş, kötüyü ise nahoş bedensel duyumlara bağladığından öznel bir etik görüşüdür.¹⁷⁷ Bir sanat eserinin değeri ondan alacağımız haz ile doğru orantılıdır. Yine ilaç almak iyidir, çünkü içilirken acı olsa bile, sağlığınıza sağlayacağı katkı ve fayda çok daha büyük olduğu ve sonunda bize haz vereceği için iyidir.¹⁷⁸

Hazzın çeşitlerine göre iyi olanın da değer ve derecesinin değiştiği görülür. St. Mill gibi bazı düşünürler, maddi hazlara manevi ve akli hazları tercih etmişlerdir.¹⁷⁹ Aydınlanma hümanizminin yarattığı gelenek içinde yer alan Mill, Benthamcı versiyonuyla yararcılığın insanı domuzdan ayıracak bir insan doğası teorisinden yoksun bulunduğunu ve dolayısıyla bunun yarar ilkesi ve en yüksek sayıda insanın mutluluğu prensibini temelsiz bıraktığını düşünmüş ve bu eksikliği giderecek bir insan tasarımı geliştirme, bireysel mutluluğu sosyal mutluluğa bağlayacak sağlam bir motif temin etme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunun önündeki engelleri ortadan kaldıracak bir özgürlük felsefesi ortaya koyma çabası içinde olmuştur.¹⁸⁰ Mill bu eleştirisini şöyle açıklar: “karnı doymuş bir domuz olmaktansa, aç bir insan olmak; doyurulmuş bir aptal olmaktansa doyumsuz bir Sokrates olmak iyidir.”¹⁸¹

¹⁷⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 124.

¹⁷⁷ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma yay., İstanbul, 2002, s. 44.

¹⁷⁸ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 38.

¹⁷⁹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 38.

¹⁸⁰ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 200.

¹⁸¹ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 204.

İkinci bir görüş ise değerin bir arzu veya tercih olduğu düşüncesidir. Sokrates'in idamı, Sokrates'e şüphesiz haz vermemiştir. Ancak Sokrates'in kendi ölümünü seçmiş olduğunu, ölümü yaşamaya tercih etmiş olduğunu, bu anlamda kendi ölümünü arzu etmiş olduğunu söylememiz mümkündür. Değeri açıklamak için öne sürülen diğer bir kuram, işte bu, yani değerli olan şeyi, seçtiğimiz, tercih ettiğimiz veya arzu ettiğimiz şey olarak tanımlayan kuramdır.¹⁸² Bu görüşte dikkat çeken husus, değerlerin değerlendirenin tercihin, seçimine bırakılmış olması, onları kısmen de olsa bir rölatifliğe götürmektedir. Zaten bu açıdan bu görüş, bazı eleştirilere uğramıştır.¹⁸³ Spinoza, hakiki ahlaklılığın kişinin çıkarına ve failin yararına olan eylemlerde yattığını söyler; zaten erdem de, insanın kendi çıkarına olanı yapmasından kendi varlığını korumak için çalışmasından başka hiçbir şey değildir.¹⁸⁴ Spinoza şöyle demektedir: “Bir şeyi iyi olduğu için arzu etmeyiz; o arzu ettiğimiz için iyidir”¹⁸⁵

Son olarak bir değer anlayışı da, değerin tanımlanamayacağı görüşüdür. Değerlerin tanımlanamayacağı anlayışı İngiliz düşünürü G.E. Moore'un görüşü olarak bilinir.¹⁸⁶ Moore göre filozofların asli ve kendinde iyi adını verdikleri iyyinin basit, tanımlanamaz, analiz edilemez ve biricik olduğu sonucuna varır. Ona göre, kullandığımız, başka bir deyişle yazıya döktüğümüz veya konuştuğumuz dilin kendiliğinden açık olan, dolayısıyla tanımlanamayan bir takım nihai terimleri vardır. İyi de kendileri için bir tanım istemeye kalkışmanın safdillikle eş anlamlı olduğu bu terimlerden biridir. İyi ve kötünün etiğe özgü biricik ilkel basit kavramlar olduğunu söyleyen Moore'a göre, buradan yine etiğin hesaba katmak ya da dikkate almak durumunda bulunduğu çok temel bir olgu olarak, iyyinin tanımlanamaz olduğu sonucu çıkar.¹⁸⁷

Örnek olarak kırmızı basit bir kavramdır. Bir fuları ‘kırmızı renkte bir kumaş parçası’ olarak tanımlayabiliriz. Ama kırmızının ne olduğunu, ondan yani kırmızının kendisinden daha basit kavramlarla tanımlamak veya açıklamak mümkün değildir.

¹⁸² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 129.

¹⁸³ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 39.

¹⁸⁴ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 114.

¹⁸⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 129.

¹⁸⁶ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 38.

¹⁸⁷ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 333.

Kırmızılık denen nitelik, bir insan tarafından ya algılanır veya algılanamaz. Algılanamadığı takdirde onun ne olduğunu anlatmak mümkün değildir. Örneğin renkleri ayırt edemeyen bir renk körüne kırmızının ne olduğunu anlatmak mümkün değildir; nasıl ki daha genel olarak kör bir insana rengin kendisinin ne olduğunu anlatmak mümkün değilse.¹⁸⁸

2.2.3. Ahlaki Değer

Çok çeşitli değerler içinde düşünürlerin en çok ilgilendikleri değer, ahlak değerleri ile estetik değerlerdir.¹⁸⁹ “Ahlak” Batı dillerinde, Yunanca karakter anlamına gelen ethos sözcüğünden, Türkçede ise Arapça “huy”, “mizaç”, “karakter” anlamına hulk sözcüğünden türemiştir.¹⁹⁰

Ahlak kavramının çeşitli kullanılışlarına bakıldığında farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bir tanımda “ahlak” ile kastedilen, “hep, insanlar arası ilişkilerde kişilerin uymaları gereken, talep edilen davranışlardır. Yapılması yapılmaması gereken (izin verilen-verilmeyen; teşvik edilen-yasaklanan) davranışlardır; başka bir deyişle belirli bir grupta ya da genel olarak iyi sayılan-kötü sayılan davranışlardır.”¹⁹¹

İkinci bir tanımda ise belirli bir ahlaktan bağımsız olarak “ahlaklılık” anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlamda ahlak ya da ahlaklılık, “insanlara, insan olarak eşit muamele yapmak gerekir”, “sözünde durmak gerekir”, “ırk ayrımı yapmamak gerekir”, “işkence yapmamak gerekir” gibi doğrudan ya da dolaylı olarak “insanın değerinin bilgisi”nden çıkarılan ilkelerin dile getirdiği şeydir. Bu ilkelerin bir kısmı, insanın değerinin bilgisinden doğrudan doğruya yapılan çıkarımlardır: örneğin “insanlara, insan olarak eşit muamele yapmak gerekir”; bir kısmı ise dolaylı olarak bu değeri harcayan tarihsel koşullar aracılığıyla çıkardığımız ilkelerdir: “ırk ayrımı yapmamak gerekir”, “işkence yapmamak gerekir” gibi.¹⁹²

¹⁸⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 125.

¹⁸⁹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 39.

¹⁹⁰ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 3.

¹⁹¹ Harun Tepe, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Cantekin Mat., Ankara, 1998, 10.

¹⁹² Tepe, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik”, 11.

Bu tanımlamalardan yola çıkarak ahlak, bir kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, söz konusu amaçlara nasıl ulaşılacağını ortaya koyan kurallar öbeği veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem boyunca, belli türden inanç, emir, yasak, norm ve değerlere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşama biçimi diye tanımlanabilir.¹⁹³

2.2.4. Ahlak ve Ahlak Felsefesi

Ahlak ilmi, tarifler ilmidir. Ahlak kelimesi bize, bu ilmin konusunun ne olduğunu gösterir. Gerçekte ahlak ilmi demek, siyer ilmi, adetler ilmi demektir. Adetler, bizim, yaşama ve çalışma hususundaki sürekli davranışlarımızdan kaynaklanır. Bu yönden, ahlak ilmi, insan hayatının düzenlenmesi ve idaresi ilmidir. Bir başka yönden de ahlak bilimi, insan iradesinin kullanılması sanatıdır.¹⁹⁴

Ahlak, genellikle insanların kendisine göre yaşadıkları bir ilkeler topluluğu, kurallar toplamı anlamına gelir. Böylece bir meslek ahlakından, bir siyasal ahlaktan, hatta bir evlilik ahlakından söz etmek mümkündür. Meslek ahlakı, bir mesleği icra eden kişilerin, örneğin öğretmenlerin, başta öğrencileri olmak üzere onların velilerine, kendi meslektaşlarına karşı davranışlarını düzenleyen ve onlara kılavuzluk eden ilke ve kurallar bütünüdür. Ahlak felsefesi ise ahlaktan farklı olarak, bu tür davranışları felsefi olarak inceleyen ve açıklamaya ve son çözümde değerlendirmeye çalışan felsefi bir soruşturma dalıdır.¹⁹⁵

Etik, ahlak üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlaki hayata dair bir araştırma ve tartışmadır.¹⁹⁶ Ahlak ve ahlaklılık üzerine felsefi düşüncüdür.¹⁹⁷ Buradan yola çıkarak, ahlak ve ahlaklılığın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey, belli bir pratik, etiğin de söz konusu pratiğin teorisi olduğunu

¹⁹³ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 3.

¹⁹⁴ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, (Çev.: Hayrani Altıntaş), Akçağ Yay., Ankara, 2001, 1.

¹⁹⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 132.

¹⁹⁶ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 5.

¹⁹⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 646.

söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, ahlakın eylemin pratiği olduğu yerde, etik, eylemin teorisi olmak durumundadır.¹⁹⁸

Ahlak filozofları, ne yapmamız veya nasıl davranmamız gerektiğiyle ilgili teoriler dışında, aynı zamanda ikinci düzeyden sorularla da ilgilenirler: bunlar, ne yapmamız gerektiğiyle değil, fakat ahlaki teorilerin statüsüyle ilgili olan teorilerdir.¹⁹⁹ Bunlara göre ahlak felsefesinin konusu iyi bir hayatın ne olduğu veya insanın nasıl yaşaması gerektiği türünden sorular sormak veya öğütlerde bulunmak değildir; tersine ahlak kuramlarında ortaya çıkan önemli kavramların ve önermelerin analiz edilmesi ve aydınlığa kavuşturulmasıdır.²⁰⁰ Ahlak felsefesinin her zaman için üç boyutu olmuştur. Bu boyutlardan birincisi yorumlayıcı, ikincisi normatif, üçüncüsü ise eğitici (ya da kişinin kendini eğitmesini sağlayan) ya da düzeltici boyut olarak adlandırılabilir.²⁰¹

2.2.5. Normatif Teorilerin Sınıflaması

Etîğin çok büyük bir bölümünü, ya da adeta maddesini meydana getiren normatif etik alanında, etik tarihi boyunca öne sürülmüş olan çok sayıda ahlak anlayışı ya da etik teori vardır.²⁰² Bu sorun açısından ahlak öğretilerine bakıldığında, onların gayeci (teleolojik) ve gayeci olmayan (deontolojik) ahlak olmak üzere iki genel kategoriye ayrıldığı görülecektir.²⁰³

Teleolojik/gayeci ahlak, teleoloji teriminin anlamına uygun olarak, ahlaki fiilin değerini ve doğruluğunu belirleyen nihai ögenin, o fiilin sonuçları ve gayesi olduğunu savunan ahlak görüşüdür. Bu görüş, son derece iyi niyetli olarak veya ahlaki ilkelere uyarak ya da ödevin sesini dinleyerek yapılmış olsa bile, sonucunun kişiye ve eylemden etkilenenlere zarar veren kötü ve olumsuz biçimde olması durumunda, o eylemin ahlaki bakımdan kesinlikle yanlış olacağını savunur. Ahlaki

¹⁹⁸ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 5.

¹⁹⁹ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, 2000, 65.

²⁰⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 134.

²⁰¹ Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, (Çev.: A. Yılmaz, K. Tütüncü, E. Demirel), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, 17.

²⁰² Cevizci, *Etîğe Giriş*, 13.

²⁰³ H. Hüseyin Bircan, “Teleolojik ve Deontolojik Açından ‘Li-Vechilillah’ Teriminin Kur’an’ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi”, *MÜİF*, 27 (2004/2), 67.

yargıların, ahlaki eylemlerle ulaşılmak durumunda olan nihai amaç ya da sonucun iyiliği yahut değeriyle haklı kılınacağına ısrar eder. Bu nedenle teleolojik/gayeci teoriler, aynı zamanda sonuççu etik öğretileri olarak bilinirler.²⁰⁴ “Sonuççu” terimi bir eylemin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu, eylemi gerçekleştiren kişinin niyetleriyle değil, fakat daha ziyade söz konusu eylemin sonuçlarıyla yargılayan etik teorileri betimlemek için kullanılır.²⁰⁵

Gayeci ahlak görüşleri, hem en yüksek iyiye verdikleri cevaba, hem de bu cevap aynı olsa bile ona yükledikleri anlamlara göre birbirinden ayrılmaktadırlar. Şöyle ki “Ahlaki davranışların en son gayesi nedir?” sorusuna “Bizatihi ve en yüksek iyi olan mutluluktur” cevabını veren gayeci ahlak görüşlerine, aynı zamanda mutlulukçu²⁰⁶ (eudaimonist) ahlak öğretileri denmektedir ki, bu öğretilerde kendinden dolayı iyi olan mutluluktur (eudaimonist, es-sa’ade); onun dışındaki her ahlaki değer izafi/arızı olarak iyidir.²⁰⁷

Bu anlayışa göre, bütün insanlar mutluluğu arzu ederler. Ancak bu ahlak anlayışları, mutluluğun mahiyeti ve ona nasıl ulaşılabileceği ve nasıl elde edileceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁰⁸ “Her insanın kaçınılmaz olarak mutluluğu istediği, tercih ettiği ve ona ulaşmayı arzu ettiği” gerçeği ya da kabulünden hareket eden bu görüşlerden bazıları olumlu, bazıları olumsuz ve bazıları da her iki açıdan mutluluğu belirlemeye çalışmışlardır. Söz gelimi mutluluk, duygusal (hissi) veya ruhsal (nefsanî, ahlaki) haz (lezzet, hedon) olarak konuldu mu karşımıza çıkan mutlulukçuluk, hazcılıktır (hedonizm); “fayda” olarak belirlendiğinde ise adı faydacılıktır (ütüitarizm). Dolayısıyla ister haz ister fayda olarak belirlensin mutluluk, insani olan her şeyin, bu yüzden de ahlaki eylemin motif ve gayesidir; ahlaklılığı, ahlak fiilin değerini belirleyen ilkedir.²⁰⁹

Bu ifadeler, mutlulukçu ahlak öğretilerinin genel bir tanımını ortaya koymaktadır. Nitekim mesela Antikçağda Aristoteles, Ortaçağda Farabi ve modern

²⁰⁴ Bircan, “Teleolojik ve Deontolojik Açından ‘Li-Vechilillah’ ”, 67.

²⁰⁵ Warburton, *Felsefeye Giriş*, 53.

²⁰⁶ Felsefe’de Mutluluk kavramının tahlili için Bkz. H. Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul, 2001.

²⁰⁷ Bircan, “Teleolojik ve Deontolojik Açından ‘Li-Vechilillah’ ”, 68.

²⁰⁸ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 39.

²⁰⁹ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 24.

dönemde Spinoza, mutluluğu, hemen aynı ifadelerle ifade etmişlerdir. Mutluluğun mahiyeti üzerindeki tartışmalar bir yana, burada açık olan şudur ki, ahlak fiilin değeri mutluluğa göre açıklanmaktadır. Farabi'nin ifadeleriyle “mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan her şey iyi, her ne şekilde olursa olsun ona engel olan her şey kötüdür.”²¹⁰

Teleolojik etiğin karşısında yer alan deontolojik etik ise, sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerine yoğunlaşır ve ahlaki bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun bir takım ahlaki ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne sürer. Ahlakta eylemin sonucundan ziyade, eylemin temelindeki niyet, ilke ve gerçekleştirdiği ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu bir takım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlakın temeline ödevi yerleştirir.²¹¹

Immanuel Kant “Ahlaki bir eylem nedir?” sorusuyla ilgileniyordu. Onun bu soruya vermiş olduğu cevap, felsefede olağanüstü bir önem kazanmıştır. Ahlaki eylemin sadece eğilim ya da his veya eylemi hayata geçirecek kişiye sağlayacağı kazanımdan ziyade bir ödev duygusuyla yapılmış bir eylem olduğu, kant için apaçık bir şeydi.²¹² Tek şartsız buyruk vardır: “ Sadece aynı zamanda genel bir kanun olmasını isteyebileceğin ilkeye göre eylemde bulun.” Herkese uygulanmasının istenebileceği bir ilkeye göre davranışta bulunulmasının gerekliliğini ifade eden bu kanuna ahlaklılık buyruğu da diyen Kant’a göre diğer ahlaki buyruklar bu buyruktan türetilmelidir. Böylece ahlaki buyruklar, sonuçları ne olursa olsun ahlaklılığı yani erdemi ödev adı altında buyuran buyruklar olacak ve hiçbir şartı ve patolojik ilkeyi kapsamayacaktır.²¹³

Ancak Kant’a göre bu fiili “ödevde uygun yapmak” ile “ödevden dolayı yapmak” aynı şey değildir. Şu ya da bu arzumuz yerine gelsin diye ödevde uymuş olabiliriz. Fakat iyiyi irade etmiş ve saf pratik aklın kanununa uymuş olabilmemiz

²¹⁰ Bircan, “Teleolojik ve Deontolojik Açından ‘Li-Vechilillah’ ”, 70.

²¹¹ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 16.

²¹² Warburton, *Felsefeye Giriş*, 47.

²¹³ Bircan, “Teleolojik ve Deontolojik Açından ‘Li-Vechilillah’ ”, 71.

için ödevden dolayı eylemde bulunmamız zorunludur.²¹⁴ Kant bu hususta: “...yaşamı sürdürmek bir ödevdir ve herkesin bu konuda doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Ama bunun içinde insanların büyük çoğunluğunun yaşamlarının sürmesi için gösterdikleri çoğu kez korku ve endişe dolu dikkat ve itinanın yine de hiçbir içsel değeri, maksimlerinin (yaşam ilkelerinin) de hiçbir değeri yoktur. Bu kimseler yaşamlarını kuşkusuz ödevde uygun olduğu için koruyorlar, ama ödev gereği, ödevden dolayı değil. Buna karşın, talihin kötü oyunları ve umutsuz bir acı, insanın yaşamdan tat almasını büsbütün yok ettiği halde; eğer ruhu güçlü olan bu mutsuz kişi, cesareti yıkılmış ya da kırılmış olmaktan çok alın yazısına küserek ölmeyi dileyip de, yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan değil, ama ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa; işte o zaman onun izlediği maksiminin ahlaksal içeriği vardır.”²¹⁵ demektedir.

Felsefe tarihinde ortaya atılan ahlak kuramları farklı ölçütlere göre farklı şekillerde sınıflandırılabilirler. Örneğin ahlakın konusu olan iyinin nesnel veya öznel yapıda olduğu görüşüne göre nesnelci veya öznelci, ahlaki iyinin ahlaki bir davranışta bu davranışın niyetinde veya sonucunda veya bizzat kendisinde bulunduğu görüşüne göre ahlak kuramları niyetçi, sonuççu veya ödevci kuramlar olarak sınıflandırılabilirler.²¹⁶ Bir başka bakımdan da ahlak kuramları doğacı (natüralist), doğacı-olmayan (non-naturalist) ve heyecancı veya duygucu (emitionist) ahlak kuramları diye üçe ayrılabilir.²¹⁷

2.2.6. Felsefe Tarihinde Değer

Felsefe tarihinde rölativizmin ilk temsilcileri olan sofistler, en ünlü sofist Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” önermesinden anlaşılabileceği gibi, aslında öznelci ve insan merkezci bir felsefe tipinin de habercisidir. Protagoras’ın ünlü önermesini değerler sorunu açısından irdelediğimizde, sofistlerin değerleri insana ait

²¹⁴ Bircan, “Teleolojik ve Deontolojik Açından ‘Li-Vechilillah’ ”, 71.

²¹⁵ Kant, “*Ahlak Metafiziğini Temellendirme*”, *Kant* içinde, (Çev.: Nejat Bozkurt), İstanbul, 2005, 184.

²¹⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 146.

²¹⁷ Ahlak kuramlarının sınıflandırılması için bkz. Arslan, *Felsefeye Giriş*, 147-148; Cevizci, *Etiğe Giriş*, 21-22; Hüsamettin Arslan, “Bilgi, Natüralizm ve Değerler”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 93; Adam Morton, *Pratikte Felsefe* (Çev.: Mukaddes İlgün), Kesit Yay., İstanbul, 2006, 367.

yüklemeler, öznenin şeylere atfettiği nitelemeler saydıkları açıktır. Kendileri özellikle değerler sorunu üzerinde durmamış olmakla birlikte, sofistlerin felsefe tarihi boyunca sık sık karşımıza çıkan öznelci/rölativist değer anlayışının habercileri olduklarından şüphe yoktur.²¹⁸

Sofistler ilk kez kendilerinin yapmış olduğu, doğal olan, phrysei ile “sonradan insan eliyle konulan”, thesei ayırımı doğrultusunda, başta eşitlik ve adalet olmak üzere, değerlerin thesei alanına (insani ve sosyal alana) aidiyetlerinin altını çizmişlerdir. Değerler doğa yasalarının tümel geçerliliğine sahip olamamaları, tam tersine insan eliyle sonradan konulmuş (thesei) olmaları dolayısıyla, herkes için her zaman geçerli olamazlar. Bu durum, toplumsal yaşamdaki değerler çokluğunu, değerler konusunda fiilen yaşanan rölativizmi de açıklar.²¹⁹

Çoğu sofist, doğru ve adil denilen şeyin aslında sadece keyfi bir gelenek ya da yöneticinin insanları kabul etmeye zorladığı şeyden başkası olmadığını iddia etmiştir. Doğru olan hiçbir şey yoktur. Kimi sofistlere göre ise iyi ahlak dediğimiz şey, insanların hoşlandığı şeylerin gizli ifadesinden başka bir şey değildir. Üstelik farklı insanlar, farklı şeylerden hoşlanacağından; ahlak farklı yollarla tarif edilebilir. Evrensel bir biçimde geçerli olan doğru ahlak diye bir şey yoktur. Sadece farklı egoist sempatiler ve antipatiler vardır.²²⁰

Kinikler Antik Yunan felsefesinde, Sokrates’in yeni etik görüşü ya da hayat tarzı geliştiren Antisthenes ve Diogenes gibi öğrencilerinden meydana getirdiği okul ya da felsefe okulunun adıdır. Kendi güçlerinin dışında kalan hiçbir şey karşısında kaygılanmamayı, hiçbir şeye aldırış etmemeyi ilke edinmiş olan Kinikler, Sokrates’in ahlaki bilginin önemini vurgulamasını, başka her tür bilgiyi küçümseyerek, hatta yok sayacak kadar abartmışlardır. Kiniklere göre, mutluluk amacı için, erdem kendi başına yeterlidir ve başka hiçbir şeye gerek yoktur. Erdem arzusunun yokluğu, isteklerden bağımsızlıktır. Erdem, insana uyan ve dünyada olup bitenlerin

²¹⁸ Doğan, Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 285.

²¹⁹ Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 285.

²²⁰ Skirbekk-Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 54.

değişmelerinden bağımsız kalan biricik şey olduğundan yalnızca en yüksek değil, fakat biricik değerdir, mutluluğa götürecekt tek yoldur.²²¹

Hazcı etik anlayışının antik Yunandaki bir diğer temsilcisi Epiküros'tur. O'nun hazcılığı ferdi ve sübjektif bir hazcılıktır. O de ferdi mutluluk peşinde koşmuştur. Epiküros'a göre, insanın son gayesi mutluluktur. Bizi doğru eylemede götürecekt olan da hazdır. Çünkü haz, biricik iyi ve mutlak değerdir.²²²

Birçok araştırmacının ve hatta Kant ve Mill'in de dikkatimizi çektiği gibi, Epiküros ve Epikürcülerin hazcılığı, çoğu zaman öyle anlaşılmasına rağmen kesinlikle Aristippos'un kaba hazcılığına benzemez.²²³ Epikürcüler, körlemesine bir aşırı düşkünlük ve doyum arayışına dalmış, gayri ahlaki bir yaşam süren sansüalistler gibi değillerdir. Tam tersine, Epiküros, hayatta tedbir ve ihtiyatı tavsiye etmiştir; çünkü mutluluğu garanti altına almak konusunda hâkimi olduğumuz tek şey hazdır. Epikürcü yaşam felsefesine göre; var olan tek (iyi), hazdır ve azami hazzı temin edebilmek için, sadece kontrol edebildiğimiz hazların tadını çıkarmalıyız gibi iki maddeyle özetlenebilir.²²⁴

İlkçağdaki bu gelişmeler sonucunda Sokrates,²²⁵ ahlakın felsefi kuramsal bir araştırmasına ciddi ve kapsamlı olarak girişen ilk kişi olmuştur. Sokrates, ayrıca düşüncelerini hayata geçirme veya yaşama tutumu ve sonunda bu düşünceleri uğruna ölme cesareti ile yalnızca Yunan felsefesi tarihinde değil, evrensel ahlak tarihinde de önemli bir yer işgal eder.²²⁶ Sofistler için canlı, cansız ve hayvana göre göreceli olan ve birbirinden farklı pek çok iyi'yi barındıran 'iyi' Sokrates'te tüm iyilerde ortak olan noktalardan hareket edilerek ulaşılabilecek olan tek bir genel geçer iyi tanımına sığar. Sokrates'in yaptığı farklı alanlara dağılmış iyiyi ortak ayırıcı özelliği herkes

²²¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 646.

²²² Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 42.

²²³ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 26.

²²⁴ Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 127.

²²⁵ Sokrates öncesi Filozofların değer/ahlak görüşleri için bkz. Bedia, Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Yay., İstanbul, 1982, 25 v.d.

²²⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 149.

tarafından açık seçik olarak bilinebilir duruma getirecek bir tanıma ulaşmaktır. “İyi yararlıdır ve sonuçta haz verir”.²²⁷

İnsanların iyi’yi böylesine istemelerinin nedeni ise Sokrates, *Şölen* ve *Menon*’da şöyle açıklar. “İnsanlar doğaları gereği mutlu olmayı isterler. Kimse mutsuz olmak istemez”. İyi, insanın doğasını gerçekleştirip tamamlayan şeydir. İnsan amacının doğal amacı bu kendini gerçekleştirme, yani eudaimonia’yı başarmaktır ki biz buna mutlu olmak diyoruz.²²⁸ Sokrates tümelin bilgisinin, doğru bilginin, “İyi”nin de kaynağı olması gerektiğini ileri sürüyordu. Bilgisel doğruluk ahlaksal doğrulukla eşitleniyor, hatta özdeşleşiyordu ki, bu durumda doğru bilgi (episteme), tümel değerleri mümkün kılan koşul oluyordu. Akıl düzeni ile evren düzeni türdeş sayıldıklarından, doğru bilgi (episteme) kosmosun, evren düzeninin öznenen bağımsız, nesnel ve tam uygun (adequat) bilgisidir. Sokrates bilgide ve değerde, böylece nesnelciliğin/tümelciliğin/evrenselciliğin de temsilcisi oluyordu.²²⁹

Platon, Sokrates’in Doğru ve İyi arasında kurduğu özdeşliğe Güzel’i de katıyor ve hocasının Sokrates gibi, değerlerin nesnelliğinden söz ediyordu. Sokrates’ten sonra Platon da, Grek rasyonalizmine özgü olarak, varlık ile değeri, olan ile olması gerekeni birbirinden ayırmaz. O, kendi rasyonalist idealizmine uygun olarak, varlıkları yukarıdan aşağıya, tam bir hiyerarşi içerisine sokar. En üstte tanrı yer alır. Daha sonra aşağıya doğru tinsel, ruhsal ve maddi varlık alanları sıralanır. Bu varlık hiyerarşisi, “varlık değerle doğmuştur” inancı doğrultusunda, aynı zamanda bir değer hiyerarşisini içerir. Varlık hiyerarşisinde en üstte yer alan en değerli, en altta yer alan en değersizdir. Başka bir deyişle, varlık dereceleri, değer derecelerine tekabül eder.²³⁰

²²⁷ Zuhal Karahan Kara, “İyi ve Doğrunun Kaynağı”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 139.

²²⁸ Kara, “İyi ve Doğrunun Kaynağı”, 139.

²²⁹ Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 285.

²³⁰ Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 286.

Platon, hem ahlaki doğruların insanların arzu ve eğilimlerinden bağımsız, nesnel varlıklara karşılık olan nesnel doğrular olduklarını, hem de ahlaklığın temelini, o halde, bilginin oluşturduğunu savunur.²³¹

Aristoteles'e göre "iyi" her şeyin yöneldiği gayedir. Ahlaki olan da, "insan için iyi olan" şeye yaklaşımdır. Aristoteles "iyi"yi, insan için iyi olanla sınırlamaktadır. İnsan için iyi olan şey ise, ruhun iyilikle uyum içinde olan etkinliğidir. Ona göre, iyi, kendi başına bir gaye olmalı ve kendi kendine yetmelidir. Fazilet ise, en büyük yetkinliğin çıktığı kaynaktır. İnsan davranışlarının gayesi, hayra, iyiliğe ulaşmak olduğuna göre, en yüksek iyi de insanı mutluluğa götürür.²³² Aristoteles'in son derece güzel biçimde Protrepticus'da dile getirdiği gibi, önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak yaşamak değil, önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak etkin yaşamaktır. Çünkü insan değere bir olanak olarak sahiptir; onun gerçekleştirilmesi ise ancak ve ancak insanın kendi kendini etkin bir özne olarak yaratmasıyla olanaklıdır. İnsan kendini yaratırken değeri de yaratır.²³³ Ahlak kuramında Aristoteles'in Platon'a nispetle daha empirist, daha az nesnelci, daha göreceli, daha çoğulcu ve daha az haz düşmanı olduğu söylenebilir.²³⁴

Ortaçağda ise gelişen etik teorileri daha önceki ilk çağ etiklerinden en önemli farkı, Ortaçağda felsefenin dinle olan yoğun ilişkisinin veya dinin etkisi altında kalmasının bir sonucu olarak, onlarda insanın doğal ya da rasyonel değil de, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık diye tanımlanmasıdır. Çünkü ortaçağda ahlaklılık dinin bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla, Yunan'da etik zaman zaman kozmolojik olarak, seyrek olarak da sosyal bir zemin üzerinde temellendirilirken, Ortaçağ'da etik teolojik bir düzlemde temellendirilir. Nitekim bu dönemde davranış ya da insani eylem, amacına göre değil, fakat Tanrı'nın insana nasıl yaşaması gerektiğini bildiren emirlerine uygun düşmekliğine veya düşmemekliğine göre değerlendirilir.²³⁵

²³¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 152.

²³² Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 41.

²³³ Hatice Nur Erkızan, "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsanın Bir Değer Varlığı Olarak Kavranımı", *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002, 239.

²³⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 156.

²³⁵ Cevizci, *Etika Giriş*, 73.

Ortaçağın teosantrik merkezli olmasında elbetteki monist dinlerin etkisi büyüktür. Çünkü Yahudi-Hıristiyan-Müslüman, son zamanlardaki moda değimiyle İbrahimi tek Tanrıci din geleneği evreni kendi iradesi ile yoktan varlığa getirmiş doğa-üstü, aşkın bir varlık, yani Tanrı anlayışına dayanır. Bu varlık insanı da yaratmış ve onun için ahlaki davranış kuralları vaz etmiştir. Doğru davranış bu kurallara itaat etmek ve uygun yaşamaktır. Onlara itaat etmemek günahdır ve kötüdür. Bu üç tektanrıci din ahlaki iyi ve kötünün kaynağını Tanrı'ya Tanrı'nın iradesine bağlama konusunda kendi aralarında görüş birliği içindedirler: İyi Tanrı'nın emrettiği, kötü onun yasakladığı şeydir.²³⁶

Ortaçağda Hıristiyan ve İslam felsefeleri, değerler konusunda çok büyük ölçüde Grek felsefesinin ve özellikle Platon ve Aristoteles'in izinde yürümüşlerdir. Bu demektir ki, Hıristiyan ve İslam felsefelerinde de, değerler konusunda yönlendirici olan, “varlık değerle doğmuştur” düşüncesidir. Ortaçağ bu düşünceye onu daha belirgin kılan şu aforizmayı ekler: olgudan ahlak ve töre, ahlak ve töreden olgu çıkar. Örneğın Augustinus, Platon'unkine benzer bir varlık hiyerarşisi geliştirirken, varlıkların asli temel değerlere sahip bulunduklarını, yani değerin varlığın bir niteliği olduğunu söyler ve yine Platon gibi, varlık hiyerarşisine koşut bir değerler hiyerarşisi geliştirir. En değerli varlık, Tanrı, en tepede bulunur. Tanrı'nın altında melekler, onların altında ruh, en altta ise fiziksel nesneler yer alır.²³⁷ Augustinus, Hıristiyanlığı felsefeyle temellendirmek için uğraşmıştır. Bunun içinde de kaynağını Helen dünyasında, özellikle de Plotinos'un felsefesinde alacaktır. Çünkü Plotinos'un her şey contemplatio etkinliği sonucu Bir'den fıskırır düşüncesi ile maddenin saf kötülük olduğu düşüncesi her şeyi Tanrı'nın yarattığı düşüncesiyle, maddenin saf kötülük olduğu düşüncesi de insanın ruhunun kötü olan bedenden kurtulmasıyla bir tutacaktır.²³⁸

Hıristiyan dininde ahlakın ilkesi olan “iyi”, Tanrı'ya itaat etmek, onun emirlerini yerine getirmektir. Tanrı, iyinin ta kendisidir. En yüksek iyi de Tanrı'da

²³⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 160.

²³⁷ Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 287.

²³⁸ Cemal Güzel, “Aurelius Augustinus'un Varlık ile Bilgi Kavramları”, *HÜEFD*, c. 19, sy. 2, 2002, 143.

seyre dalmaktır. Tanrı, hem en yüksek iyi, hem en yüksek gerçeklik ve fazilettir.²³⁹ Hristiyan için dünyadaki yaşantının değerlendirilmesi, göksel mutluluk ile ilişkiye sokulduğu an başlar. Aslında başlı başına anlam taşımayan, kendinden, hiçbir içkin değeri bulunmayan şey, o zaman büyük bir hayra ya da şerre dönüşebilir. Eğer yaşama kendisi için bir değer verir, onu başlı başına önemsersek, aslında tek gerçek olan Tanrı’dan kopmuş oluruz. Çünkü Hristiyan için yaşantının değeri kendisinin dışındadır. İçinde değil, ötesindedir, yaşama yücelik katabilecek şey onun içkin niteliklerinde değil, göksel mutlulukla ilintili olan aşkın değerlerindedir.²⁴⁰

İslam düşüncesine gelince, bu düşüncede özellikle Sokrates, Eflatun ve Aristoteles’in ahlak görüşlerinin dört temel fazilet anlayışı, sonra bu temel faziletlerin esas kabul edilerek ifrat ve tefritinden diğer fazilet ve reziletleri türetmesi gibi bazı esaslarını benimsenmiştir. İslam filozofları, onların metotlarını kullanarak Kur’anı Kerim ve Hadislerdeki ahlaki esaslarını yeni bir sistemle incelemeye başlamışlardır. Bu ahlak müellifleri arasında Farabi, İbni Sina ve İhvanu’s- Safa okulunun düşünürleri zikredilebilir.²⁴¹ İslam filozoflarına göre özü itibariyle talep edilen, bizatihi ve mutlak iyi olan şey, tartışmasız bir şekilde mutluluktur. İhvan-ı Safa’nın ifadelerini anacak olursak “Her şey iyi olduğundan dolayı, iyi ise kendinden dolayı istenir.” İbn Miskeveyh’in sözleriyle mutlak iyi, bütün insanların zorunlu olarak yöneldiği şeydir. Zira akıl bir sonuca bir gayeye doğru çaba gösterir ki bu, aklın ilk ilkelerinden biridir. İradeye bağlı yapıp etmeler mutlak iyiye doğru yönelir. İyiye yönelik olmayan şeyler faydasızdır, akla terstir. Mutlak iyi en son gayedir. Fakat mutlak iyinin ne olduğu doğru bilinmelidir ki, diğer bütün iyilerin en son gayesi olabilsin.²⁴²

İslam düşüncesinin esas kaynağının Kur’an ve Sünnet olması nedeniyle, söz konusu düşünürlerin görüşlerinin farklılığının gözlenmesi için, burada kısaca Kur’an’da tasvir edilen mutluluk üzerinde kısaca durmak uygun olacaktır. Kur’an’a göre mutluluğun ancak Allah’a itaatle elde edilebileceği bellidir.²⁴³ İnsanın

²³⁹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 42.

²⁴⁰ Günay, “Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi ve Değer İlişkisi”, 268.

²⁴¹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 51.

²⁴² Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 457.

²⁴³ Bkz. Nisa 4/59; Ahzab 33/31, 71; Fetih 48/17.

mutluluğunu temin için neleri yapmak ve neleri yapmamak zorunda olduğu ilahi kitapta açıkça yazılmıştır. Bu kitaptaki her emir ve yasak, insanın mutluluğunu doğrudan ilgilendirir. Bu itibarla mutluluk fikri herkesin anlayabileceği bir açıklık içindedir. Genel bir ifadeyle Kur'an'da tüm insani nitelikler müşahhas olmaları ve semantik açıdan iyi ve kötü, yahut doğru ve yanlış diye isimlendirilmeye çok müsait bir durum arz etmeleri sebebiyle, basit olarak “olumlu ahlaki (ve dini) özellikler kategorisi” ve “olumsuz ahlaki (ve dini) özellikler kategorisi” şeklinde birbirine kökünden karşıt iki sınıfa bölünmektedir. Bu bölme işlemini mümkün kılan nihai kriter ise bütün varlıkların yaratıcısı Bir ve Tek Tanrı'ya olan inançtır.²⁴⁴

Kur'an-a göre bu dünyada mutlu olan, ahirette ise her türlü sıkıntı ve elemenden uzak mutluluğa ulaşacak olan erdemli kişiler Salih, muttaki, Muhsin gibi üstün nitelikleri, salihat işleyerek hak edebilen mümin kimselerdir. Bu nitelikler ise bir yandan Allah'ı, peygamberi, melekleri... Nasıl bildiriyorsa öyle bilmek ve inanmakla, bir yandan da iyi fiiller ve huylar kategorisi altında zikredilen dini ve ahlaki iyi davranışları belli bir kasıt ve niyetle yapmakla kazanılmaktadır. Kur'an'da gerek namaz, oruç ve benzeri ibadetler gerekse bir kısmını aşağıda anacağımız cömertlik, yardımlaşma, sevgi, ahde vefa, doğruluk, adaletli olma gibi ahlaki erdemler diye tercüme edilebilecek ve “hasene, hayr, ma'ruf, birr” ve benzeri terimlerle işaret edilen tutum ve davranışlar,²⁴⁵ genel bir deyimle Salih amel olarak sunulmaktadır.²⁴⁶

Buradan hareketle genel olarak söyleyecek olursak, İslam felsefesinde mutluluk mutlak iyidir; öncelikle ulaşılması gereken en yüce gaye ve en nihai yetkinliktir; bedenden ayrıldıktan sonra öteki hayatta tam ve sürekli olarak gerçekleşecektir; o bir gerçektir. Bu itibarla insanın fiillerinin ve yapıp etmelerinin değerini de ancak o gaye ve ona ulaştırmanın vasıtaları tayin etmektedir. Yani kısaca mutluluğa ulaştıracak bilgi ve fiil iyi, bunun aksi ise kötüdür. Başka bir şekilde

²⁴⁴ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 39.

²⁴⁵ Bkz. Bakara 2/26, 180, 202, 216, 269; En'am 6/8; Al'i İmran 3/116–117, 180; Nisa 4/19; Maide 5/8; A'raf 7/19–20; Enfal 8/70; Yunus 10/11; Nahl 16/76; İsra 17/32–35; Sad 38/17–32; Hakka 69/9; Yusuf 12/24.

²⁴⁶ Bircan, “Teleolojik ve Deontolojik Açıdan ‘Li-Vechilillah’ ”, 79.

söylersek davranışın değerini belirleyen dünyada mutluluğu bilfiil duymak değildir, en yüce mutluluğa ulaştırıp ulaştırmamasıdır.²⁴⁷

Ortaçağ sonrası Yeniçağ ile modern bilimin yükselişi, ticaret toplumunun zuhuru ile birlikte, klasik çağın teleolojik dünya görüşü, doğal dünyada bir amaçlılık, plan, düzen ve değer bulunduğunu öne süren, dini otorite destekli geleneksel anlayış yıkılır. Ünlü İngiliz düşünürü D. Hume'un çok açık seçik bir biçimde belirttiği üzere, ahlaklı veya erdemli bir yaşayış tarzı doğa düzeninden veya en tepesinde Tanrı'nın bulunduğu hiyerarşik bir varlık anlayışından bundan böyle türetilmez. Ahlakın temeli artık kozmik doğa düzeninde, Tanrı'nın kendisinde, vahiy yada kutsal kitabın buyruklarında değil, fakat Tanrı'nın tahtına kurulmaya hazırlanan insanın kendisinde, onun biyolojik yapısında veya rasyonel varlığında, serbest pazarın rekabet koşullarında, hem cinsleriyle yaptığı toplum sözleşmesinde, yarattığı sosyal ve politik kurumlarda, geçirdiği evrimde, vs., aranmalıdır.²⁴⁸ Böylece Yeniçağ insanı için, artık ahlaksal yaşam, Yunanlıların sandığı gibi doğal düzenin bir uzantısı/devamı olarak görülmez. Artık insani ve kültürel dünyaya ve bunun temelindeki değerler alanına bakış tarzında köklü bir değişme söz konusudur. İnsan burada kendisine erekler, amaçlar, hedefler koymakta, karalar vermekte, seçimler yapmaktadır. İçinde bulunduğu dünya ve yaşama tarzı, insanın kendisinin kurduğu bir dünyadır.²⁴⁹ Burada dönemin bazı düşünürlerinin görüşlerini özetlemek istiyoruz. Elbette bu çalışmamızda bu dönemin tüm düşünürlerinin görüşlerini verme imkânımız yoktur. Ancak bu dönemin genel özelliklerini yansıtan birkaç filozoftan kısaca bahsetmenin de konumuz itibarıyla yararlı olacağını düşünüyoruz.

İyiye, ahlaki olanı sevk eden etkenler bu dönemin düşünürlerine göre farklı farklı düşünülmüştür. Mesela bu, Hobbes'da "İnsanın kendisini sevmesi ve kendisini koruması içgüdüdür."²⁵⁰ T. Hobbes tamamen insan merkezci bir etik anlayışı geliştirirken, insan dışında, insandan bağımsız değerlerden, kaynağı Tanrı'da, nesnel bir özler dünyasında bulunan iyi ve kötünden söz etmenin anlamsız olduğunu öne sürmüştür. İştah ve istikrahın nesneleri, ona göre bırakınız farklı zaman ve koşullar

²⁴⁷ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 458.

²⁴⁸ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 95.

²⁴⁹ Günay, "Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi ve Değer İlişkisi", 268.

²⁵⁰ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 43.

içinde farklı insanları, farklı koşullar içinde bulunan aynı insanda, yani aynı insan için, değişik yer ve zamanlarda bile farklılık gösterir. Dolayısıyla, etik değerler, iyi ve kötü mutlak olmayıp, onların ne olduğu hakkında nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir kural da yoktur. Dolayısıyla Hobbes ahlaki değerlerin öznel oldukları söyler. İkinci olarak da, ahlaki yargıların doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edilebilse bile, onların doğruluk veya yanlışlığından gerçekte sadece, ahlaki yargıları, nesnel ahlaki hakikatlerin değil de, öznenin duygularının ifadesi olarak gördüğümüz zaman söz etmek gerekir.²⁵¹

D. Hume ise, değerlerin kaynağını bazı psişik yeti, duygu ve duygulanımlarda bulur ve bu konuda Antikçağda sofist Prodikos'ta gördüğümüz psikolojist tutumun Yeniçağa özgü bir versiyonunun geliştirir. Hume için eylemlerimizi sadece eğilim, duygu, haz ve acı gibi psişik faktörler yönlendirir ve bu eylemlerimizi “değerli” veya “değersiz” kılan da psişik yönden olumlanmaları veya olumsuzlanmalarıdır. Örneğin, “iyi” ve “kötü”, haz ve acı duygularının özel biçimlerinden başka şeyler değildir. Öyle ki, genellikle etik ve özellikle bir değerler etiği, ancak ve sadece psikolojik bağıntılar zemininde temellenir. Kısacası, etiğin ve değerlerin kaynağını, İlkçağ ve Ortaçağda sanıldığı gibi varlığın kendisinde değil, insanın psişik doğasında aramak gerekir. Değerler öznel ve değişkendirler. Bu nedenle de bilimsel faaliyete bulaştırılmamaları gerekir.²⁵²

İnsan eylemleri konusunda Hume'a göre akıl, olsa olsa tutkuların kölesi olabilir. Kant'ın ahlak prensiplerinin kaynağı olarak gördüğü aklın Hume'a göre “tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka bir yeti gibi davranması asla mümkün değildir” görüldüğü gibi insanı herhangi bir eylemde bulunmaya sevk eden esas saik Hume'a göre, insan tabiatındaki bir takım tutku, duygu ve heyecanlardır.²⁵³ Hume ahlaki iyilik ve kötülüğün ölçütü olarak haz ve acı duygularını esas alır. Ahlaki hükmün kendisi de Hume'a göre, bu hükmü veren kişinin, beğenme veya

²⁵¹ Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 43.

²⁵² Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 288.

²⁵³ Recep Kılıç, “Olgu ve Değer Problemi”, *AÜİFD*, C. XXXV, Ankara, 1996, 393.

beğenmeme duygusunu ifade eder. İnsanın beğenme ya da beğenmeme duygusunu belirleyen amil de, “faydalı olma” ilkesidir.²⁵⁴

Olgu ve değerin, olan ile olması gereken’in birbirlerinden ayrı tutulması, Hume’dan etkilenen Kant’ta teorik akıl-pratik akıl ayırımını da içerecek bir genişlik kazanır. Kant etiği, hatta değerleri dışlamak ister ve insan eylemlerine psişik, özellikle de duygusal kaynaklı olan değerlerin değil, tersine doğa yasalarına benzer türden ahlak yasalarının yön vermesini talep eder.²⁵⁵ Kant’a göre ahlak metafiziği “aklımızda a priori olarak bulunan pratik prensiplerin kaynağını” araştırmakla ilgilenmelidir. Dolayısıyla Kant’a göre ahlak filozofunun görevi, ahlaki bilgilerimizdeki a priori unsurları ayırmak ve onların kaynağını göstermektir ki Kant’a göre bu ahlaki prensiplerin kaynağı pratik akıldır.²⁵⁶

O halde Kant ahlakının temel kaygısı veya amacı akla uygun davranma, aklın sesini dinlemek ve bir ödev olarak kendisini ortaya koyan ahlaki buyruğa itaat etmektir. Kant bu temelden hareketle belli ölçüde içerikli olan bazı ahlak kuralları veya ilkeleri de geliştirir. Bu ilkelerden birincisi çelişkiden kaçınmaktır. Buradan onun kategorik emperatifinin birinci kuralı veya maksimi çıkar: “Her zaman öyle davran ki davranışının ilkesi evrensel kural olarak herkes tarafından, bütün insanlar tarafından vaaz edilebilsin”. İkinci maksimi ise, ahlaki davranışlardan insanı en yüksek bir değer olarak almaya yöneliktir: “İnsanlığı kendinde ve başkalarında her zaman bir erek olarak alacak, hiçbir zaman bir araç olarak almayacak bir şekilde davran”. O halde Kant, insanı yalnızca değerlerin kaynağı olarak almakla kalmaz; aynı zaman da en yüksek değer kabul eder.²⁵⁷

Faydacılığın daha ileri seviyesi olarak “ütilitarizm” diye meşhurlaşan bir dönemi daha vardır ki bunu en ileri seviyede temsil edenlerden biri, Jeremia Bentham, diğeri de John Stuart Mill’dir. Bunlara göre, bütün canlılar hazzla yönelirler. İnsanın hazzı sürekli kılabilmesi için de ahlak ilmine ihtiyaç vardır. Ahlak ilmi ise, insan fiillerine ait faydanın hesabıdır. Buna göre bir iş de faydası nispetinde

²⁵⁴ Kılıç, “Olgu ve Değer Problemi”, 395.

²⁵⁵ Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 289.

²⁵⁶ Kılıç, “Olgu ve Değer Problemi”, 392.

²⁵⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 173.

iyi veya kötüdür. Burada iyi niyetin, samimiyetin ve arzunun kesinlikle önemi yoktur; dikkate alınacak tek şey faydalı olmasıdır. Yine burada şahsi fayda yerine genel fayda, insanlığı mutluluğa götürecek fayda esastır. Bir eylemde toplam haz, fayda, toplam acı ve zarardan daha fazlaysa davranış iyi ve hayırlıdır.²⁵⁸

Bentham mümkün olan en yüksek miktarda birey için mümkün olduğunca azami mutluluk (haz, fayda) ilkesini var olan kanunları eleştirmede bir ölçüt olarak kullanmıştır. Bu ilkeye dayanarak Bentham, bir suçlunun hangi cezayı ‘hakettiğini’ sormak yerine, hangi ölçütlerin gelecekte daha az suça yol açacağını ve daha iyi insanlar ortaya çıkaracağını sormuştur. Bir ya da birkaç bireyin cezalandırılması ki bu acıyı da içinde barındırır, sadece ve sadece sonuç bir bütün olarak daha büyük hazzı beraberinde getirecekse doğrudur. Bu yaklaşımla Bentham, hukuki uygulamanın daha etkili ve daha mantıklı hale gelmesine katkıda bulunduğu gibi, hukuki sistemin insanileştirilmesine de yardımcı olmuştur.²⁵⁹

Stuart Mill ise, hazların, tür olarak birbirinden farklılık gösterdiklerini ve bunların takdirinin sadece sayı meselesi değil, aksine nitelik meselesi olduğunu görmüştür.²⁶⁰ Ona göre, hazlar niteliklerine göre sıralanır ve birtakım entelektüel, estetik ve ahlaki nitelikleri daha yüksek düzeyden hazların salt hayvani içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerekir. Hatta öyle olur ki, aşağı düzeyde hazlar yüksek dediğimiz hazzardan belirgin olarak çok daha tatmin edici olabilir, ama “entelektüel insanın mutluluğu şöyle ya da böyle doyurulması mümkün bir kuş beyinlinin mutluluğuna tercih edilebilir.”²⁶¹ demektedir.

Son olarak da Aydınlanmacı akılcılığın, hümanizmin ve Hıristiyan inancının eleştirmeni ve “Tanrı öldü” sözünün sahibi olan Nietzsche’den söz edilmesi gerekir. Nietzsche için değerler insan eylemlerine hükmederler. Fakat aynı değerler insan eylemlerinden bağımsızlaşıp idealize edildikçe, yaşamdan koparlar. Böylece özellikle kalıplaşmış katılaştıran geleneksel değerler dünyayı gerçek haliyle görmemizi engelleyen perdelere döndürürler. Buna rağmen, anlam ve amaçlarını kaybetmiş

²⁵⁸ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 43.

²⁵⁹ Skırbekk-Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 341.

²⁶⁰ Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, 94.

²⁶¹ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 204.

olsalar da, geleneksel değerlerin büyük bir kısmının muhafazasına çaba sarfedilir, çünkü bunlar süreç içerisinde kitlelerin sığınağı olurlar. Özellikle Hıristiyanlığa özgü değerler, kalıplaşmış katılaşmış olsalar bile, kitleler için kompensan, yatıştırıcı ve uyuşturucu işlevi gördüklerinden özenle muhafaza edilirler. Geleneksel değerler, kitle kültürüne aittirler ve kendi ayakları üzerinde durmayı beceremeyen köle ruhlu insanları rahatlatan şeyler olarak, köle ahlakını pekiştirmeye yararlar. Mutlak değerler, hele hele kutsal değerler, Nietzsche için Hıristiyan uydurmacılığının ve ikiyüzlülüğünün ürünlerinden başka şeyler değildirler.²⁶²

Nietzsche göre, her şeyin ölçüsü insandır; her şeyin ölçüsü insan olunca; Tanrı düşüncesi de gereksizdir; gereksiz olanda zararlıdır. Öncelikle yapılması gereken de Tanrı düşüncesinin zihinlerden sökülüp atılmasıdır; geleceğin insanı, kendisini geleneksel ahlaktan kurtaran insandır. İyi ve kötü kavramlarını anlamlandıran da Üstün İnsandır. Onun için değerler de insanına göre değişir; Üstün İnsan ise değerlerin ötesindedir ve o değer koyucudur.²⁶³ “Üst insan”, geleneğe ve muhafazakârlığın rahatlığına ve uyuşturucu kafa lüksüne itibar etmeyen insandır. Nietzsche’de özgürlük, bir bakıma, kendi güç iradesi ile değerler yaratmak ve bu değerlere göre yaşamaktır. Nietzsche’de değerlerin kaynağının insan olduğu, onun her türlü nesnelci/idealist/mutlakçı değer anlayışına radikal bir şekilde karşı çıktığı açıktır.²⁶⁴

²⁶² Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 298.

²⁶³ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 47.

²⁶⁴ Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, 298.

III

3. HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE BİLGİ

3.1. BİLGİ TEORİSİNİN TANIMI

Hilmi Ziya Ülken, bilgi teorisinin tanımını yapmadan önce mantık ile bilginin temel farklarının belirlenmesinin gerektiğini savunur. Ona göre mantık, bilimleri kurmamıza ve doğru düşünmemize yarayan değişmez kurallar bilimidir. Bundan dolayı mantıkta kesinlik, apaçıklık ve değişmezlik vardır. Aristo tarafından kuralları tespit edilmezden önce de biz aynı mantık ilkelerine göre düşünüyorduk. Bütün bilimler zaman içinde yeni keşifler ve icatlarla değişikliğe uğradığı halde, mantık bu kesinliği ve apaçıklığı yüzünden mükemmel olarak meydana gelmiş ve değişmeden kalmıştır.²⁶⁵

Ülken'e göre bilgi üzerinde düşündüğümüz zaman ise aynı kesinlik ve değişmezliği bulmamaktayız. Çünkü bilmek çok çeşitlidir; hem de bilmeyi açıklamaya kalktığımız zaman karşımıza birçok problemler çıkmaktadır. Bunları çözme gayretinden de doktrinler doğmaktadır. Bir şeyi “bilmiyorum” dediğimiz zaman iki terim arasında bağıntı kurmaktayız: Bilen özne-bilinen nesne. Mantıkta veya dilde her yargı nitekim bir konu-yüklem bağıntısıdır. Biz orada bu bağıntının değişmez kuralları ile meşgulüz. Olumluluk-olumsuzluk, tikellik-tümellilik gibi. Oysa Ülken bilgi deyince, özne-nesne bağlantısında olaylardan bağımsız bir kural, bir şekil tespit etmediğimizi, ‘bilme’ dediğimiz fiilin, doğuşunu, sebebini, gerçeğe uygunluğunu, geçerliliğini anlamaya çalıştığımızı belirtir. Bundan dolayı bilgi bir şekil biliminin değil, insanla âlem arasındaki bağıntıların açıklanması bilimin konusunu meydana getirmektedir.²⁶⁶

²⁶⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul, 2000, 65.

²⁶⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 65–66.

Ülken bilgi (episteme)'nin tanımını, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerle açıklar. Ona göre bilgi “insanı başka varlıklardan ayıran ana niteliktir. Bundan dolayı bilmenin ve bundan doğan problemlerin açıklanması için yapılan düşünsel çalışmalara bilgi teorisi (epistemoloji) denmektedir.”²⁶⁷

3.2. BİLGİ TÜRLERİ

Ülken, bilgi türlerini gündelik,²⁶⁸ bilimsel ve felsefi bilgi diye üçe ayırmaktadır. Ona göre “felsefi bilgi bilimsel bilgilere dayanmakla beraber, onlardan birinin veya hepsinin prensipleri veya metotlarını incelemek üzere bilimlerde ortak prensipler arayan bilgidir. Bu prensipler bilimlerin alanlarını aşarak doğaüstü konulara çevrilebilir. O zaman da Metafizik bilgi adını alır.”²⁶⁹ Ülken, bu sebepten dolayı pozitivistin, sadece olgulara dayanan bilgi görüşünü de aşarak metafiziğin konuları da bilgi olarak kabul etmektedir.

Ülken, bu üç çeşit bilgiyi aşan bilgi çeşitleri olduğunu da belirtir. “Bunlar iç varlığımızla manevi varlığımızın bilincine ait bilgi, değer bilgisi, ahlak bilgisi veya din bilgisi gibi. Ayrıca bu saydıklarımızdan hiçbirisi elde edilemeyen, bilimsel deney ve akıl alanlarını aşarak çoğu tekrarı mümkün olmayan özel bir deneyim, bir iç görüş ile elde edilen bir bilgi türü daha vardır ki bunun kontrolü güç olduğu için öncekiler gibi genelleşmemekte, fakat reddedilmemektedir. Ülken, buna ‘gaybi bilgi’ adını vermektedir.”²⁷⁰ Anlaşıldığı üzere Ülken, bilginin kaynağının sezgi olduğunu iddia eden teorilerin görüşlerini de önemsemekte ve reddetmemektedir.

3.2.1. Empirik Bilgi

Ülken, özellikle empirik bilginin²⁷¹ sağlam bilgi olmadığını *Bilgi ve Değer* adlı eserinde özellikle vurgulamaktadır. Çünkü ona göre empirik olan bilgi zaten dış

²⁶⁷ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 67.

²⁶⁸ Gündelik bilgi, sağduyu bilgisi veya eski deyimle ‘amiyane’ bilgidir. Gündelik bilgi, adının da gösterdiği gibi insanların gündelik hayatlarında ve en sıradan deneyleri-burada ‘deney’ kelimesini ‘yaşantı’(experience) anlamında- sonucunda elde etmiş oldukları sıradan bir bilgidir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Arslan, *Felsefeye Giriş*, 1; Pears, *Bilgi Nedir*, 17; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 18.

²⁶⁹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 68.

²⁷⁰ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 69.

²⁷¹ Deneyime, gözleme, olgulara ve duylara dayanan, somut hallerle, gerçek olaylarla ilgili olan bilgi. Bkz. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 600.

dünyada vardır. İnsan bilincinin dışında olduklarından dolayı da doğru bilgi verme durumları da yoktur. Ona göre: “Şu-varlıklar²⁷² tikeldirler, gündelik gözlemlerle kavranırlar, kendi başlarına vardılar ve aralarında doğrudan doğruya hiçbir bağlantı kurmadığımız empirik bilginin konusunu teşkil ederler. Şu-varlıkları şekilleri ve bünyeleri ile algılarız. Bizim duyu izlenimlerimiz ve zihnimizde tasarladığımız hayallerden yapılmış değildir. Onları bilinç fiilleri kavrar, fakat bilincin dışında şurada vardılar. İlk bakışta temasa geldiğimiz dış âlemi onlar teşkil eder. Fakat şu-varlıklar tikel, ayrı, sonsuz çeşitte oldukları için onlarla âlem hakkında devamlı ve sağlam bilgi edinemeyiz.”²⁷³

Ülken empirik bilgi ile elde edilen varlıkları sağladığı faydaya göre anlamlı ve anlamsız olarak sınıflanabileceğini ama yine de empirik varlıkların sınırsız olduğunu belirtir. Kendi ifadesiyle; “Biz onlardan bir kısmını bir işimize yaradığı için kullanırız ya da onları böyle bir iş için kendimiz yapmışızdır: karşımızdaki tepeyi, gidilecek bir yönü bulmak için işaret diye kullandığımız zaman o artık şu-varlık olmaktan çıkar; bir vaziyet alışı, bir yönün işareti olur; bundan dolayı da bizim için bir anlam alır. Kalem ve defteri belirli bir iş görmeleri için biz yapmışızdır, onlar öyle ise gördükleri işe göre birer anlamı vardır. Böylece, tikel ve sayısızca çeşitli empirik varlıklar arasında önemli bir kısmı bizimle ilişkilerine göre anlamlı ve anlaşılan şeyler olarak ayrılırlar. Fakat bu şeyler de sayıca yine sınırsızdırlar. Onları gördükleri işlere göre sınıflama kalksın bile, bütün insanlığın anlamamalarını kuşatacak bir sınıflama pek güçtür.”²⁷⁴ Görüldüğü gibi Ülken, empirik bilgiyi sadece dış alemde bir obje olarak almakta ve süje (bilinç dışı varlıklar olarak görmesi) yönünün eksik kalmasından dolayı eleştirmekte, sürekli ve doğru bilgi vermesinin imkansız olduğunu belirtmektedir.

3.2.2. Objektif-Sübjektif Bilgi

Ülken, yukarıda değindiğimiz gibi empirik bilgiyi bir bilgi türü olarak kabul edilemeyeceğini savunur. Çünkü bu bilgi insan dışındaki varlıklarda da bir ölçüde

²⁷² Ülken burada kendi başına bulunan, birbirinden ayrılabilen, şeyler, şurada ve oradaki varlıklara, (yeni bir terimi benimseyerek) şu-varlık (Dasein) demektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., İstanbul, 2001, 17.

²⁷³ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 17.

²⁷⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 18.

vardır. Ona göre şu-varlıklarla hayvan da devamlı temas halindedir ve onun dar çevresi içinde içgüdüleri ile yaşar. Ehlileşmiş hayvansa, anlamlı şeylerle de temastadır. İnsanlar tarafından yetiştirilerek onlardan bir kısmını kullanır ve algırlar. İşte burada Ülken, bu dereceyi aşan bir bilgi türü olduğunu belirtir ve insanda asıl önemli olanın da bu dereceyi aşan bilgiler olduğunu vurgular.²⁷⁵ Bunlar başlıca iki büyük gruba ayrılır: Objektif ve subjektif bilgi.

Ona göre objektif bilgi, genel bilgi dediğimiz bir gruptadır. Bu, bizim matematikten toplum bilgisine kadar türlü derecelere ayırdığımız ve ‘ilmi’ dediğimiz bilgi grubunu meydana getirir. İlmi (bilimsel) bilgi bizim ruhi hallerimiz dışında ve bizden bağımsızdır. Bu yüzden ona objektif demektediriz. Kişisel görüşlerimize bağlı değildir: bunun içinde ona dış-kişisel de diyebiliriz. Şu veya bu insanın görüşüne bağlı değildir; bu yüzden tarafsız anlamına da gelebilir. Olaylar arasında bağlantılar kurmak üzere şu-varlıkta hiç bulunmayan bir özellik kazanır: yani soyut objeleri inceler. Bundan dolayı da genel ilişkileri meydana çıkarır ve kanunlara yükselir.”²⁷⁶

Ülken, sübjektif bilgiyi ise genel ve soyut bilginin karşısında ve hatta ona karşıt olarak yer alan somut bilgi olarak tanımlar. Ona göre bu bilgi doğrudan doğruya, insan olarak kendi varlığımıza aittir. Dışımızda değil, bizdendir, bunun için ona subjektif bilgi denmektedir. Kendi benliğimize ve kişiliğimize aittir: bunun için kişiseldir. İnsandan insana değişir, hatta varlığı onlardan her biri ile kaimdir: bunun içinde taraflı anlamındadır. Fakat bu bilginin hedefi, şu-varlıkta olduğu gibi, kendi başına, ayrı ayrı şeylerin varlığına benzemez. Çünkü o bizimle kaimdir, zamanda gerçekleşir ve yaşayışımız sırasında her an onun gerçekleşmesi olarak meydana çıkar. Ülken bu tanıma yeni bir terimi kullanarak varoluş veya varlığa-çıkış (existence)²⁷⁷ demektedir.²⁷⁸

²⁷⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 18.

²⁷⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 18.

²⁷⁷ Existence ya da Egzistans, varoluşçu felsefede insani varoluş anlamında, salt özne ya da bireyin varoluşu. Existence, klasik felsefede varoluş tanımından farklıdır. Existence hiçbir şekilde tanımlanamaz, genelleştirilemez, dile dökülemez. Ancak varolan bireyin kendisi bilebilir. Kiergaard’ın Sokrates’i ilk varolan birey, bir egzistans olarak görmesinin nedeni budur, onun “Kendini bil” sözüdür. Bkz. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 575.

²⁷⁸ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 18.

Ülken, bilginin sadece objektif olabileceğini iddia eden bilim felsefecileri ya da bilginin sadece sübjektif olabileceğini iddia eden rasyonalistler gibi iki karşıt bilgi ve iki varlık tipi oluştuğunu belirtir. Ona göre bilim felsefesi Aristo'dan beri objektif bilgi (varlık) üzerinde durmuşlardır. Başlıca Auguste Comte ve sonraki bilimci felsefeciler, bilginin yalnız bu çeşidini kabul etmekte ve bütün empirik varlıklardan genelleştirme yolu ile bu bilginin doğacağını iddia etmekteydi.²⁷⁹ Kişisel ve doğrudan doğruya kavramadığımız sübjektif bilgiyi değerlendirenler ise asıl ve temel bilginin yalnız orada olduğunu iddia etmektedirler. Köklerini Platon'a kadar çıkarabileceğimiz bu görüşte gerçek bilgiyi biz "genelleştirme" ile değil, 'hatırlama' ile elde ederiz.²⁸⁰ Pascal bu hususta geometri karşısında ince görüş, matematik mantık karşısında kalbin mantığı vardır demektedir."²⁸¹

Ülken'e göre bu iki karşıt bilgi türü ve varlık tarzı bazen birini ötekine indirgemeye çalışır. Pozitivistler ikinciye (sübjektif) birinciye (objektif) indirgemeye ve ayrı bir alan diye tanımlamaya çalışır. İdealistler birincinin gerçekliğini inkara kadar ileri giderler. Fakat Ülken, Pascal'dan beri türlü şekillerde gelişen bir felsefi görüşün bu iki bilgi alanını, iki varlık tarzını birbirine indirgemek için zorlamamıştır. Onların temelli ayrığı üzerinde durmuştur. Ülken, fiilde bu iki bilgi alanının karşıt özellikleriyle yer aldığını belirtmektedir ve bu görüşlerini existence felsefesi diye tanımlanan akım ile özdeşleştirmektedir.²⁸²

Ülken'in Existence felsefesinde kabullendiği özellikler, dış âlemin varlığı, varoluşun zamanda gerçekleştiği fikri ve sübjektif varoluşun aktüelliği görüşleridir. Bunu da şöyle ifade eder: "existence felsefesi ile birleştığımız birinci nokta dış âlemin varlığını kabul etmektir. Bu bakımdan 'varlık algılamaktır' diyen Berkeley'den ve bütün idealistlerden ayırırız. Bu felsefenin ikinci bir ortak vasfı olan varoluşun zamanda gerçekleştiği bakımından da onunla birleşiriz."²⁸³ En sonra

²⁷⁹ Bilimci ve Pozitivist felsefeye göre empirik varlıklar genel bilgiye yalnızca malzeme verirler. Kişisel bilgi ise, sübjektif, kararsız ve değişik karakterinden dolayı bilgi denilmeye layık değildir. Çünkü hiçbir suretle kontrol edilemez; indi ve geçici hükümlere dayanır. Böylece onları sanı derecesinde olan şu-varlıklardan ayıramaz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 19.

²⁸⁰ Ülken burada Sübjektif bilgiyi Rasyonalistlerin kullandığını belirtmektedir.

²⁸¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 19.

²⁸² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 20.

²⁸³ Egzistans'ın temel hareketleri tutku ve karar olan varoluştur. Yani Egzistans sürekli bir oluş, zamansallıktır. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 575.

bu yeni felsefe ile birleştığımız bir noktada sübjektif varoluşun aktüelliği üzerinde durmasıdır.”²⁸⁴

Ülken’i Existence felsefesinden ayıran temel nokta ise bu felsefenin varoluş sübjektifliğidir. Çünkü bu felsefe daima sistemli, kapalı, soyut düşüncenin karşısında hayata bağlı açık imkânlar halinde somut yaşayış ve duyuşa kendini gösterir. Genel mantığın karşısına ihtirash mantığı ve objektif hakikatin karşısına sübjektif hakikati koyar. Ama Ülken böyle bir ayrımı kabul etmez ona göre sübjektif ve objektifin daha başta bu kesin ayrılışına imkân yoktur.²⁸⁵

3.3. BİLGİ TEORİSİNİN KONUSU

Ülken, öncelikle bilgi teorisine bir bilim olarak değil de, bir bilim gibi bakmanın daha doğru olacağını belirtir. Ona göre bütün felsefe tarihinde özne-nesne bağıntısı çift kutuplu bir bilgi fiilini ifade ettiği için, yorumlamalar özneye göre, nesneye göre veya ikisi arasındaki uyuma göre, birinin ötekine indirgenmesine göre, türlü şekillerde yapılmıştır. Bu yorumlama çokluğu bilgi fiilinin tam bilim gibi kesin olarak konulmasını imkânsız kılmış, fakat onun kendine özgü bir takım kurallara bağlı olduğu için bilim gibi kurulmasına sebep olmuştur.²⁸⁶

Ülken’e göre bilgi veya varlık alanındaki ilk felsefi problem, karşımıza süje ve obje ikiliğini ortaya çıkarmıştır. Ona göre bilmek, bilen süje ile bilinen obje, ben ile âlem arasında ilişki kurmak demektir.²⁸⁷ Bilgi teorisinde ilk problematik öznel-nesnel alternatifini koyan Duns Scot²⁸⁸ (1266–1308) ile başlamıştır. 17. yüzyılda Wolff’la bu kelimeler bugünkü anlamına yakın bir şekilde kullanıldı.²⁸⁹

Ülken, felsefenin ya obje yönünden ya da süje yönünden ele alınmış olduğunu ya da birbirine indirgenmiş olduğunu belirtir. Ona göre sübjektif alanda manevi bilimlerin metodu yaşanmış tecrübelerimizi içe bakış psikolojisi ile anlamak,

²⁸⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 20.

²⁸⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 21.

²⁸⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 72.

²⁸⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 24.

²⁸⁸ Duns Scot Batı ortaçağında ilk kez subjektivum ve objektivum kelimelerini kullandı. Fakat onun bunlardan anladığı şey bizimkinden farklı idi. Subjektivum deyince bir önermenin konusuna ait olan şeyi kastediyordu. Yani bizim obje dediğimize o süje diyordu. Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 24.

²⁸⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 24.

objektif alanda tabiat bilimlerinin metodu ise dışsal objeleri matematik metotla açıklamaktır. Berkeley'den beri çeşitli şekillerde fikir tarihinde meydana çıkan idealizm akımları süje yönüne dayanarak kurulmuş, Aristo'dan beri türlü şekillerde görünen realizm de obje yönünü tutmuş ve objeye verilen anlama göre (maddeden tanrısal varlığa kadar) çeşitli felsefeler halini almıştır. Ülken, bu son cümlesine dayanarak idealizm ve realizm kavgasının ilk dayanağının da bu süje-obje arasındaki indirgenemez karşıtlık olduğunu belirtir.²⁹⁰ Ülken'in tabiriyle felsefeyi bu tek cepheli doktrin kavgalarından kurtarmak üzere zamanımızda iki çığır oluşmuştur. Bunlar fenomenoloji ve yeni pozitivizmdir. şimdi Ülken'in bakışıyla bu akımların özelliklerini görmekte yarar vardır.

3.3.1. Fenomenoloji

Ülken'e göre bu yüzyılın başlarından beri realizm-idealizm bunalımından felsefeyi kurtarmak isteyen; başka deyişle, doğuşundan beri bu bunalımı ortadan kaldırmak işini kolaylaştıran yeni bir felsefe akımı vardır. Bu da Franz Brentano ile Edmund Husserl tarafından temelleri atılmış olan Fenomenoloji akımıdır. Bu artık öncekiler gibi bir doktrin değıl, doktrin çatışmalarını aşarak felsefeyi bilim gibi kurmak isteyen Descartes ve Kant'ın 17. ve 18. yüzyılda yapmış oldukları girişimlere benzer bir harekettir. Husserl'e göre bütün güçlük, bilincin doğa karşısında ayrı bir cevher gibi²⁹¹ ele alınmasından geliyordu. Descartes felsefesinin hareket noktası olan bilinç, "düşünce" değıl "düşünüyorum" (cogito) idi. Düşünüyorum demek, bir şeyi düşünüyorum demektir. Kendi başına "düşünce" yoktur; mutlaka "bir şeyin düşüncesi" vardır. Her bilinç fiili düşünen, algılanan, hatırlanan, v.b. "bir şey"e aittir. Hiç bir konu olmadığını varsaysak bile, düşündüğümüzü düşünüyoruz. Öyle ise biz dünya içinde varız. Dünyadan ayrı, ondan bağımsız, bilinç diye bir varlık değıliz. Bilincimiz, dünya içinde var olmamızdandır. Burada filozof her bilinç fiiline kendi

²⁹⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 24.

²⁹¹ Ülken'e göre eskiden beri bilinç deyince, kendi başına bir âlem, bir cevher anlaşılırdı. Son derece şeffaf olan, maddi olmayan öyle bir fanus ki dış âlem izlenimleriyle onun içine girer. Fakat o herhalde kendi başına bir âlemdir. Bilinci tarif edenler hep düşüncelerinin cevher olduğunu, âleminden ayrı bir varlık olduğunu söyleyerek onu kapalı bir fanus gibi tasavvur etmişlerdir. Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 25.

deyimiyle bir kasıtlı fiil diyor. Her kasıtlı fiil de mutlaka kavrayan bir özne ile kavranan nesneyi aynı zamanda gerektirir. Öyle ise fikir ve gerçekler ayrılamaz.²⁹²

Ülken'e göre bu yeni çılgırı açan Husserl, bilinci büsbütün başka tarzda tanımlamaktadır. Husserl'e göre cevheri bilinç yoktur, bilinç fiili vardır. Bilinç daima bir şeyin bilincidir. Hedef edindiği objeden bağımsız kendi başına bilinç olamaz, ancak bir şeyin bilinci olabilir. Her bilinç mutlaka bir şeyin bilincidir: algı bir şeyin algısı, hayal bir şeyin hayali, tasavvur bir şeyin tasavvuru, dikkat bir şeye dikkat, hatırlama bir şeyi hatırlama, düşünce bir şeyin düşüncesi, v.b. dır. Her bilinç fiilinde hedef "bir şey" diye ifade edileceğine, o bir şey de obje olduğuna göre şu halde bilinç fiilleri sübjektif birer bilinç verisi olmayan, öz olan obje ile kaimdir. Bundan dolayı buradan şu sonuç çıkar ki, her bilinç fiilinin bir ucu süje öbür ucu objedir. Ona göre yalnızca süjeden ibaret bir bilinç fiili mümkün değildir. Bilinç fiilleri ile kavranan özler halinde fenomenleri tasvir etmek demek, hem kasıtlı fiilleri hem onların hedefi olan objeleri bir sezgi içinde tetkik etmek demektir. Ülken, sonuçta fenomenolojinin yolunda gidilecek olursa eski bilinç görüşünde olduğu gibi varlığı izlenimlere indirgeyen idealizm içinde kalınmayacak daima objeye açık bulunacak ve obje bilinçle birlikte kavranmış olacaktır.²⁹³

Ülken, fenomenolojinin metodunun tasvir olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre "fenomenolojinin metodu tasvirdir, izah değildir; tabiat bilginlerinin, tarihçinin yaptığı gibi kök aramak değildir. Bir fenomenin özünü ele almaktır. Din nereden gelmiştir diye aramamaktır. Din dediğimiz fenomeni bir öz olarak görmek; onu tasvir etmektir."²⁹⁴ Ülken, kendi değişimiyle fenomenolojinin yolunu benimsemesinin sebebini bu metoda bağlamaktadır. Çünkü ona göre bilinci en basit olan refleks olaylarına ve ondan daha basit olan fizik olaylarına indirmeye kalkacak yerde, bilinci bütün orijinallliği ile kendi karakteri içinde ele almak daha başarılıdır. Bu suretle onu ortadan kaldırmıyor, bilinci bilinç olarak, kendi özüne vergi karakter ile yakalıyor ve onu tasvir ediyor. İşte ona göre fenomenolojinin orijinal tarafı da zaten bu yüzdendir.²⁹⁵ Yukarıda belirttiğimiz sebeplerden dolayı Ülken, bir filozof

²⁹² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 119.

²⁹³ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 25.

²⁹⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 55.

²⁹⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 56.

olarak varlıkların orijinal karakterlerini tetkik ederken Husserl'in metodunu kullanmaktan başka bir yol olmadığını da vurgulamaktadır.²⁹⁶

Sonuç olarak Ülken'in fenomenolojide benimsediği ortak noktalar şunlardır:

a. Fenomenolojinin bilinç anlayışı, her bilinç fiilinin kendisi için ayrı cinsten bir objeyi kavrayışı,

b. Bu bilinç fiillerinin kendisi için ayrı cinsten bir objeyi kavrayışı; bu bilinç fiillerinin Ego (ben) kökünden birleşmek üzere bir bilinç fiilleri huzmesi, bir akım teşkil etmesi,²⁹⁷

Ülken'in fenomenolojiden ayrıldığı temel husus ise, onun asıl bilinci aşan varlığa ulaşma imkânıdır. Ülken'e göre fenomenolojinin bize verdiği bilgi öz bilgisi olsa da, bilinci aşmamaktadır. Zaten "Husserl'de, *Logische Untersuchungen*'de realist olduğu halde, *Ideen*'de özellikle *Meditations Cartesiennes*'te tekrar idealizme, inter-sübjektif kavrayışa dönmek zorunda kalmıştır"²⁹⁸

3.3.2. Yeni-Pozitivizm

İlk bölümde de kısaca değindiğimiz gibi Yeni-Pozitivizm Hume, Mill ve Mach'ın görüşlerinden yola çıkan ve aynı zamanda Viyana Çevresi ya da mantıkçı pozitivizm olarak da bilinen felsefi akımdır. Analitik önermelerde dile getirilmeyen her türlü bilginin deneyime dayanmak durumunda olduğunu, aksi taktirde anlamsız olacağını, gerçekliğe ilişkin bilimsel bilginin doğa bilimleri tarafından türetildiğini öne süren akımdır.²⁹⁹

Ülken'e göre Yeni-Pozitivizm ve fenomenolojinin ortak noktaları ikisinin de felsefeyi bilim olarak kurmak arzusudur. Ona göre Pozitivizm'de fenomenoloji gibi

²⁹⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 57.

²⁹⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 58.

²⁹⁸ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 58.

²⁹⁹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1765. Ayrıca konu ile ilgili bkz. Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., Ankara, 2000, 33.

felsefeyi, bilim olarak görür. Fakat daha ileri giderek başka bilimlerden farklı bir “özler ilmi” olmadığını iddia eder.³⁰⁰

“Yeni-pozitivizm önce bilgiyi tarar. Yani lüzumsuz kavramları kazıyarak, problemleri doğrulanabilen, kontrol edilebilen problemler, edilemeyen problemler diye ikiye ayırır. Doğrulanamayan, kontrol edilemeyen problemleri anlamadan yoksun anlam bakımından boş sayar. Bu, anlamdan yoksun problemleri de sözde-problem diye adlandırır. Bunlar artık felsefenin konusu olamazlar. Cevher, öz, hürriyet, gayelilik, vb. sözde problemlerdir. Bunlar halledilemez, çözümlenemezler. Çözümlenebilecek olanlar ancak doğrudan doğruya kontrol ettiğimiz ve anlamlı olanlardır.”³⁰¹

Ülken’e göre yeni-pozitivizm, obje ve süjeyi sözde problemler olarak görür. “Yani değişmez süje, değişmez obje dediğimiz aslında duyum kompleksleridir: masa, iskemle, sınıf, şehir, vb. duyum kompleksleridir. Ben karşımda daima duyum kompleksi, yani sesler, renkler, ışıklar, dalga uzunlukları vb.ından yapılmış kompleksleri görüyorum ki onlara obje diyorum ve tahlil edince objeyi daima duyumlara indirgiyorum; buna karşılık süje deyince de ben’i kişiliği ele alıyoruz. Değişmez olan ben daima kendimin aynıyım; çocukluktan beri aynı insanım diyoruz. Hâlbuki değişiyoruz. ‘Ben’ de bir duyum kompleksidir. Ben kendimi kendim diye görebilmek için kendime ait olan duyumları terkip ediyorum. Onlardan bir birlik çıkarıyorum, bu birliğe ben diyorum. Şu halde obje nasıl bir duyum sentezi ise süje de öyle bir sentezdir. Karşıma heyula gibi bir obje ve süje çıkarmaya lüzum yok. Duyum komplekslerinden başka bir şey görmüyoruz. Bilimin konusu da bunlardandır.”³⁰² Ülken’e göre aslında pozitivizm bilimde obje-süje dengesini sağlamaya çalışmaktadır. Ama pozitivizm bu obje-süje dengesini ne kadar sağlamaya çalışsa da dengenin ya obje yönünde ya da süje yönünde ağır bastığını belirtir. “Demek pozitivizmin iyi niyetine rağmen böyle bir dengeyi sağlamak kabil değildir. Nitekim bir tahlil yaparsak bunu görürüz.”³⁰³

³⁰⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 27.

³⁰¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 27.

³⁰² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 28.

³⁰³ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 28.

Ülken, Pozitivizmden sonra doğan felsefelerinde, son yarım yüzyıl içinde bu dengeyi sağlayamadığını ve dengenin bozulmasından dolayı iki durum ortaya çıktığını iddia eder.

1. Dengenin bozulmasından doğan birinci durumda süje ağır bastığında:

a. Psikolojik bireysel-süje olabilir. Yani filozof hareket noktası olarak psikolojik bireysel süjeyi, benim ruhi hayatımı temel alabilir. Ülken'e göre bu bireyci sübjektif felsefi görüştür ki, buradan Solipsizme kadar gidilebilir.

b. Kolektif bir süjeden hareket edilebilir. Toplum bir süjedir diye kabul edilir ki, bu toplumcu-sübjektif görüştür, Ülken buna bilgi teorisinde sociologisme demektedir.³⁰⁴

c. Süje, geniş anlamıyla bilinç olarak ele alınır. Bilinç deyince artık o psikolojik süje değildir, bilinçli yahut bilincime dâhil dediğim zaman bu "bilincime" bütün algılanmış bir âlemdir.

d. Süje tümel fikre göre alınır. Süje burada ne böyle hudutsuz bilinçtir, ne bireysel ben'dir; fakat fıkirdir ve bu fikir de tümeldir, evrenseldir.

2. Dengenin bozulmasından doğan ikinci durum obje ağır basığında:

Ülken'e göre obje ağır basarsa, o zaman da bilginin sübjektif ögesine ait her türlü tahlillerden önce âlem bir veri olarak alınmış olabilir. Yani, âlemin varlığı doğrudan doğruya kabul edilir. Bunun sonucunda şunlar doğar:

a. Safdil Realizm: Doğrudan doğruya veri halinde su vardır, ateş vardır; yahut zihni bir tahlil verisi olarak atom vardır.

b. Şüphecilik: Bilen süjenin bilinen obje üzerindeki değiştirici etkisi göz önüne alınır.

³⁰⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 29.

c. Dogmatik Realizm: Safdil realizmle şüphecilik arasında kontrollü düşünceden sonra, hakikat süje ile objenin uygunluğunda aranabilir.

d. Metodik Şüphe: Descartes'in metodik şüphesi.³⁰⁵

Hilmi Ziya Ülken, Yeni-Pozitivizm akımının görüşlerini kabul etmemesini de onun bir tarafta durmamasına bağlar. Ona göre pozitivizm aynı tarafsız sahada duramıyor. “Bu iki cepheden birine ve ya ötekine kayıyor: ya obje yönüne kayıyor, o zaman fizikalizm oluyor. Ya süje yönüne kayıyor, o zaman idealizm oluyor.”³⁰⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere Ülken yine obje-süje bütünlüğünü vurgulamakta ve bu ikilinin ayrı düşünülmemeyeceği görüşünü devam ettirmektedir.

3.4. BİLGİ TEORİSİNİN PROBLEMLERİ

Hilmi Ziya Ülken, bilgi probleminde Descartes, Kant ve Husserl gibi önemli filozofları anlayabilmek için klasik problem ve doktrinlerden haberli olmanın zorunluluğuna dikkati çeker. Bu esasa dayanarak da bilgi teorisinde ki problemleri dört ana başlık altında toplamaktadır.³⁰⁷

3.4.1. Genel Fikirlerin Doğuşu Problemi

Ülken'e göre, ilkçağdan beri, filozofların iki alternatiften birini seçtiklerini görülür. Empirizm ve Rasyonalizm.³⁰⁸ Ülken'e göre Yunan filozoflarından, Leukipos, Demokrit daha sonra Epikür empirizm akımının içindeydiler. Demokrit'e göre alem atomlardan ibarettir. Dış âlem gibi bilinç de, birincilerde olduğundan daha akışkan birtakım atomlardan meydana gelir. Bilgi bu filozofa göre dış âleme ait atomların bilinç atomları üzerinde bıraktığı izlerden doğar. Epikür aynı fikri daha ileri götürerek, atomlar arasındaki zorunlu bağıntıdan başka, iki zorunlu dizinin birbirini kestiği yerde tesadüf olaylarının doğduğunu ve âlemde olduğu gibi

³⁰⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 30.

³⁰⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 50.

³⁰⁷ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 75.

³⁰⁸ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 76.

bilinçteki özgürlüğün de bu determinasyon zincirlerinin birleştiği yerde meydana geldiğini söyler.³⁰⁹

“Empiristlere göre genel fikirler bütün insanlık tarihinin tecrübelerinden çıkmıştır. Bu tecrübelerle olaylara arasında yavaş yavaş ilişkiler kurarız, oradan daha geniş ilişkilere geçeriz. Mesela üç olayı birleştiririz; bakarız ki bunlar birbirine benziyor; üç olay daha alırız, onlarda öncekilere benziyor; sonra bunlarla ötekiler arasında yalnız benzeyişleri bakımından ilişkiler kurarız. Böylece fikirden fikre piramit gibi yüksele yüksele en genel fikirlere en son ulaşırız. Tecrübelerimizin başlangıcında ne özdeşlik vardır, ne çelişmezlik! Hiçbir ilke yoktur. Yalnızca ilkel bağlantılar vardır. Fakat tecrübelerimiz ilerliye ilerliye en yüksek derecede genel fikirleri, özdeşlikleri buluruz. Bu yükseliş doğrudan doğruya algıdan hayale, hayalden iç dünyaya doğru olduğu için daima içsel (interne) bir terkip eseridir.”³¹⁰ Yani Ülken’e göre Empiristler, bilgiyi tecrübe ile elde etmektedir ama onlara göre sentez bilinçte yani içte meydana gelmektedir.

Ülken, Rasyonalizmde ise, tecrübeden ve insandan önce akıl ilkeleri vardır. Onlar insanüstüdür; insan onları doğrudan doğruya sezgi ile doğuştan fikirler halinde kavrar: Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü terimin yokluğu ilkeleri gibi. Rasyonalistlere göre bu ilkelerin işlemesi için tecrübeye ihtiyaç yoktur. Onlar tecrübeden önce vardırırlar; tecrübe onların içinde işler. Öyle ise insan onları nasıl kavrar? Ya Platon’un dediği gibi idealar âlemini hatırlayarak; ya Aristo’nun dediği gibi formların zorunlu bağlantılarından onları çıkararak! Ya da Descartes’in dediği gibi, bizde doğuştan varolan bu fikirleri sezikle zihinde doğrudan doğruya, apaçık, aydın ve seçik olarak kavrayarak.³¹¹ Görüldüğü gibi Ülken, bu iki akımın temel farkını, doğru bilginin kaynağını tecrübeye (aposteriori) veya tecrübe öncesi (apriori) akıl ilkelerine bağlama konusundaki tartışmalara bağlamaktadır.

Hilmi Ziya Ülken, özellikle bu iki akımın önemli temsilcilerinden olan Descartes ve Locke’un görüşlerini önemsemektedir. Ona göre bu iki karşıt felsefe düşüncüyü uzlaştırmaz iki yola sürmüştü. Ancak Leibniz, onların tartışmalarında

³⁰⁹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 76.

³¹⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 76.

³¹¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 76.

Aristo'nun ilkçağda yaptığından az çok farklı olarak uzlaştıracı bir yol bulmuştur.³¹² Ülken' göre bu iki filozofun görüşlerini özetle şöyledir.

Descartes'e göre üç türlü fikrimiz vardır:

1. İlineksel fikirler: Gözlem ve deney ile elde ettiğimiz az veya çok doğrulayarak pratik ilkelere bağladığımız fikirlerdir.

2. Yapma fikirler: Bireysel ve özel izlenimleri birleştirmek suretiyle hayal gücümüzün serbestçe kurduğu fikirlerdir.

3. Doğuştan fikirler: Doğarken bizimle beraber gelen ve hiçbir deneye ve denetime gerek kalmadan sahip olduğumuz fikirlerdir. Bunlar, zihnimizin apaçık ve aydınlık olarak hiçbir kanıta gerek kalmadan doğrudan doğruya kendisinde kavradığı hakikatlerdir.: Tanrı fikri, matematik aksiyomları gibi. Descartes'e göre doğuştan fikirlerin iki şekli vardır; bir kısmı Tanrı'ya ait olan fikirler, diğerleri matematiksel sezgidir. Bunun dışındaki bütün bilgimiz duyularla kavranmış niteliklerden ibarettir. Duyular bize yalnız başına apaçık ve aydınlık bilimi veremezler.³¹³

Locke ise Descartes'in tam zıt bir düşünceyle bütün fikirlerimizin dış dünyadan geldiğini iddia etmektedir. Ona göre zihin boş bir levha (tabular rasa)'dır. Orada doğuştan getirdiğim hiçbir fikir, hiçbir kavram yoktur. Bilimleri kurmaya yarayan genel fikirler ve ilkeler gibi, bütün fikirler ve hayaller de dıştan gelmiştir ve deneyden çıkarılmıştır. Boş bir levha olan zihnin iki gücü vardır:

1. Duyum: duyumlarla dıştan aldığımız izler, hayalleri yansıtma ile birleştirerek bilimi oluşturur.

2. Yansıtma: duyularla kavranmış nitelikler arasında özden ve dış dünyada var olan bağlantıları meydana çıkarmaktır.³¹⁴

³¹² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 82.

³¹³ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 80.

³¹⁴ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 81.

Ülken, Leibniz'in uzlaştırmacı yöntemini esas alarak iki görüşün ortak özelliklerini ve esas farklarını ortaya koymaktadır. Ona göre her iki felsefe arasında temel ortak özellikler şunlardır:

a. Onlar bilginin, dış dünyada, biz var olmasak da zaten var olacak olan zorunlu bağlantılarını kabul etmektedirler.

b. Her iki felsefe doktrini de bilimin nesnel ve zorunlu bağlantılarını bilmekten ibaret olduğunu, bilгимizle dünya arasında uygunluk olduğunu söylemektedirler.

İki doktrin arasında bazı esaslı farklar ise;

a. Akıl olayların çeşitlilik ve çokluk halindeki görünüşü arkasındaki matematiksel ve zorunlu varlığı, zihinde doğrudan doğruya kavradığı matematik sezgi ile araçsız ve apaçık olarak kavrama gücündedir. Empirizm veya boş levha doktrinine göre ise tek bir zorunluluk vardır: o da doğanın, şeylerin zorunluluğudur. Zihinde buna benzer hiçbir doğuştan fikir ve matematik sezgi yoktur. Şeyleri önce karışık olarak alan zihin, sonra yansıma ve sonuçlama ile onun gerçek bağıntılarını ve zorunluluklarını meydana çıkarır.³¹⁵

b. Descartes'ın akılcılığına göre ruh devamlı düşünce halinde uyanıktır. Uyku halinde de kesintiye uğramaz. Locke'a göre ise, mademki ruhumuz öznel olan duygu niteliklerinden, bunlar üzerindeki yansımadan ibarettir. Öyle ise, bunların kesintiye uğradığı uyku halinde ruh ve düşüncede kesintiye uğrar.³¹⁶

Ülken, bu akımların temel görüşlerini açıkladıktan sonra, hangi akımın daha haklı olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre bütün felsefe tarihi bunların mücadeleleri ile doludur. "Descartes'in karşısında Locke'u, Berkeley'in karşısında Leibniz'i, Hume'un karşısında Kant'ı görürsünüz. Uzlaşma teşebbüslerine rağmen bu karşıt görüşler bugünde devam etmektedir. Bugün de eğer Empirizm ve

³¹⁵ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 82.

³¹⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 82.

rasyonalizm ayakta ise daima bir ötekini reddetmek için bitmez tükenmez yeni kanıtlar ileri sürdükleri içindir.”³¹⁷

Ülken’in açıklama tarzı empirizme de, rasyonalizme de olduğu gibi hak vermez. İkisinden de ayrıldığı hususlar olduğu gibi, kısmen de onlarla birleştiği hususlarda vardır. Onun açıklama tarzı Empirizm gibi bilginin kuruluşunu içsel bir süreç diye kabul etmez. Rasyonalizm gibi de bunu insanüstü ve dışı ilkelerin hatırlanması diye almaz. Ülken, bu iki felsefi akımın temel sorununun süje ve obje’yi ayrı olarak ele almasından kaynaklandığını vurgular. “Empirizm bütün bunları süjede inşa ederek genel kavramlara kadar yükselir ve genel kavramlar süjenin içinde inşa ettiği bünyelerdedir. Rasyonalizmde ise, onlar süjenin üstünde, süjeden önce vardılar. Süjede yalnız onları hatırlama, kavrama gücü vardır ki ona Descartes’in deyişi ile sezgi denmektedir.”³¹⁸ Görüldüğü gibi Ülken, empirizim’in süje yönüne, rasyonalizminde obje yönüne ağırlık verdiğini vurgulamaktadır.

Ülken’e, rasyonalizmdeki gibi insanın doğuştan getirdiği bir sezgi gücüne sahip olduğunu belirtir. Ama ona göre bu sezgi gücüyle doğrudan doğruya özdeşlikleri ve başka ilkeleri kavrar görüşü biraz şüphelidir. “Yani insanlar her zaman aynı mantık gücüne sahip olmuşlar mıdır? Aynı kuvvette akıl-yürütme yapmışlar mıdır? Burası şüphelidir. Çünkü vaka’lar bunu göstermiyor. Şu halde rasyonaliste de hak vermek güç. Rasyonalist bu ilkeleri dışarıda hazır olarak bulduğunu söylüyor. Mantıkçı bunu gayet kolay anlıyor. Çünkü hele yirminci yüzyıl mantıkçısı uzun bir evrim sonunda teşekkül etmiş yetkin bir cihaz karşısında bulunuyor. İşte mantık! diyor, ama “işte mantık” dediği şey, teşekkül etmiş bir şeydir. Onu her devirde herkes aynı güçte düşünmüş olmadığı gibi, hatta bugünün her filozofu da onu hemen aynı anlamda kavramıyor. Nasıl ki son derece ince ses tonlarına karşı yalnız müzikçinin kulağı hassastır. Onları müzikçi anlıyor, fakat hepimiz o seslere nüfus edemiyoruz. Demek onun için apaçık olan şey, bizim için apaçık değildir. Onu elde etmek için ayrı bir eğitim gerekir. Şimdi öyleyse, ya diyeceğiz ki bu bir süjenin inşa ettiği şeydir. Ya da diyeceğiz ki bu zaten vardır, biz onu hazır olarak aldık. Hâlbuki görüyoruz, hem o bir evrim eseridir, hem süjenin inşa

³¹⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 77.

³¹⁸ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 77.

ettiği bir şey değildir. Evrim eseridir. Çünkü insanlık tarihinde mantık her zaman aynı güçte olmamıştır. Mantık ilkeleri teorik olarak aynı yürürlükte olsa da, insan onu her zaman düşünememiştir.”³¹⁹ Görüldüğü gibi Ülken bu sezgi gücünü insanın dünyadaki fikir evrimine bağlamaktadır.

Ülken, empirizmi ise süjenin bir inşası olmadığını tam tersine objeleşmenin eseri olduğunu önemle vurgular. Çünkü obje ne kadar kavranırsa objeler ne kadar kuvveleşirse, ne kadar devamlı obje halini alırsa; yani karşınızda gördüğünüz ben’i şimdiki bir hayal gibi değil, dün de, bugünde varolan, yarında varolacak olan, devam eden bir varlık gibi görürseniz benim hakkımda özdeşlik hükmü verebilir. Şu halde objenin inşasına bağlı olarak, kuvve halinde objeye bağlı olarak özdeşliği tasarlayabiliriz. Ve nitekim sembolü ve dili buradan çıkarıyoruz. Mantığımızın ilkeleri yani özdeşlikler, çelişmezlikler, v.b. bizim süjemizin içten bir inşası değil, dışa çevrilmiş gücümüzün inşasıdır. Biz ne kadar objeleşirsek, objeyi inşa edersek, ne kadar objeleştirme gücüne sahipsek o kadar özdeşlikleri inşa ederiz. O kadar mantık ilkelerini kurarız. Şu halde Ülken, empirizmin kanısının tersine olarak, mantığımız bizim süjeleştirmemizin değil, objeleştirmemizin eseri olmaktadır.³²⁰

Sonuç olarak Ülken, rasyonalizm’in kanısının aksine olarak, mantığımız hazır bir şey bulmuyor, bir teşekkül oluyor, bir evrim oluyor. Şu halde biz, mantık ezeli olarak var değildir, mantık evrim eseridir; fakat empirizmden bir noktadan ayrılır, çünkü mantık bir evrim eseridir ama evrim süjenin kendi içinde yaptığı bir evrim değil, süje-objenin kendi bulanıklığından kurtarmak için, objeyi inşa ve varlığa nüfus için yaptığı evrimdir.³²¹

3.4.2. Genel Fikirlerin Gerçeğe Uygunluğu Problemi

Hilmi Ziya Ülken’e göre bilgi teorisinin ikinci problemi genel fikirlerin gerçeğe uygun olup olmadığı sorusundan doğmaktadır. Öncelikle Ülken bu problemi bazı sorulara verilecek cevaplara göre kategorize eder. “Genel fikirler doğuştan var olsun veya deneyden gelsin, acaba onlarla kurduğumuz bilim dış dünyayı olduğu gibi

³¹⁹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 78.

³²⁰ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 78.

³²¹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 78.

ifade gücünde midir? Yoksa bu fikirlerle kurduğumuz kavramlar dünyası gerçekten farklı mıdır? Başka değişle bilğimiz gerçeğe uygun ve kesin bir bilgi midir? Yoksa bildiklerimiz gerçeği ifade etme gücünde değil midir? Problemin bu iki şıkkı, ilkçağdan beri, felseficileri meşgul etmiştir.”³²² Ülken, bu soruların birincisine göre cevap verenlerin doktrinine dogmatizm³²³ ikincisine göre cevap verenlerin doktrinine şüphecilik demektedir.

Ülken’e göre İlkçağda Sokrat’la başlayan klasik dönemden önce doğmuş birçok felsefe akımları da, aralarındaki esaslı farklara rağmen bir noktada birleşirler: bu da hepsinin realist olmasıdır. Ülken’in bu realizmi, zamanımızdaki realizm tanımından farklıdır ve bu tanımladığı realizmi karıştırmamak için ona safdil (naiv) realizm³²⁴ demektedir. Çünkü Ülken’e göre bu safdil realizmin içinde bulunanlar onu bir bilgi eleştirisinden geçirmeden, gerçek hakkındaki metafizik görüşlerini kesin olarak savunmaktadırlar. Ülken’e göre ilk defa safdil realizme karşı tepki Sofist denen felseficilerde uyandı. “Sofistler birbiriyle çelişen bu görüşlerden şu sonucu çıkarıyorlar: öyle ise hakikat kanıtlanamaz. Aynı kanıtlarla bir şeyin varlığı da, yokluğu da ileri sürülebilir. Öyle ise tek bir hakikat değil, insanlar kadar çok, ayrı görüşler vardır.”³²⁵ Ülken, Sofistlerin yıkıcı sayılan bu görüşlerine Sokrat’ın ahlak felsefesi ile durdurulduğunu da belirtir. Ona göre İlkçağın asıl şüphecileri septiklerdir.³²⁶ “Bunlar mantığa karşı bir diyalektik kullanarak kanıtlamanın imkânsızlığını ileri sürecektir yerde bilginin ilk kaynağı olan duyumların eleştirisiyle işe başlarlar. Duyularımız aldatıcıdır. Şüphecilik dogmatizme karşı en şiddetli tepki olmuştur.”³²⁷

“Ortaçağda ise realist, nominalist ve kavramcı üç akım böyle bir “uygunluk” meselesinden doğmuştur.”³²⁸ İslam filozoflarından İbn-i Heysem görme fiziğine ait

³²² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 88.

³²³ İlkçağda klasik felsefe, yani Platon ve Aristo’nun felsefeleri ile onları izleyenlerin görüşü dogmatizmdir.

³²⁴ Naif realizm görünüşle gerçeklik arasında bir ayırım yapmayan, duyu deneyinin dış dünya hakkında doğru bilgi verdiğini belirterek, maddi ya da dış dünyanın tıpkı görüldüğü gibi olduğunu dile getiren yaklaşıma denmektedir. Bkz. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1210.

³²⁵ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 89.

³²⁶ Ülken özellikle ilkçağı asıl şüphecileri olarak Pyrrhon ve Sextus Empiricus’u sayar.

³²⁷ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 90.

³²⁸ Realiste göre fikirlerle gerçeklik arasında tam bir uygunluk vardır, Nominalist’e göre asla böyle bir uygunluk yoktur, Kavramcı görüşe göre ise ancak tasarımlarımızda uygunluk vardır.

deneyleri sonunda, şüpheciliğe ulaştı. Hristiyan filozoflarından Occam'lı William ve Roger Bacon deneyciliği şüpheciliğe kadar götürdüler.” Fakat Ülken'e göre Ortaçağdaki bu düşünce onları aklın kesin bilgisi (yani dogmatik metafizik) bilimsel bilgisi yerine büyüü ve gaybi bilgiyi koyan bir çıkmaza sokmuş ve felsefeyi de, bilimi de kısırlaştırmıştır.³²⁹

Ülken, uygunluk probleminin modern felsefede (17. yüzyıldan beri) daha canlı bir şekil aldığını belirtir. Çünkü ona göre gerek dogmatizm, gerek şüphecilik bilimsel bilgiyi çıkmaza götürecek yerde onun gelişmesi için büyük atılımlar yapmışlardır.³³⁰ Ülken'e göre Descartes bu probleme dogmatik bir cevap vermiştir. “Descartes'e göre uygunluk, aklın şeylerden tamamen bağımsız sezgisi ile sonradan şeylerden alınmış bilgi arasındaki uyumdan ibarettir. Bu da sezgi ile doğrudan doğruya kavradığımız matematik hakikatin, doğayı ve şeyleri tam uygun ifade etmesi demektir.”³³¹ Ülken, buna düşünce ile varlığın uygunluğu demektedir.

Genel fikirler şeklindeki bilginin gerçeğe uygun olup olmadığı problemine verilen ikinci cevap, birincinin tam karşısı olan şüphecilik doktrinin cevabıdır.³³² Modern felsefede şüphecilik, ilkçağ şüpheciliğinden çok farklı ve tamamen bilginin analiz ve eleştirisine ve bilime temel arama hedefine çevrilmiş olan bir görüştür. Ülken'e göre bu görüşün tanınmış temsilcisi de İngiliz filozofu David Hume'dur. Ona göre Hume bilinç verilerinde iki şeyi ayırarak işe başlar:

1. Soyut ilişkiler: Geometrinin şekilleri gibi yalnız soyut ilişkilerden ibarettir, doğayla ilişkisi yoktur. Hume bunların bilginizin ilerlemesinde rol oynamadıkları için bir yana bırakıyor.

2. Olgu konuları: Hume göre asıl felsefenin konusunu bunlar oluşturur. Biz “olgu konuları” arasında nedensellik bağlantısı kurarak onları yasalar şeklinde ifade

³²⁹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 90.

³³⁰ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 90.

³³¹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 90.

³³² Hilmi Ziya Ülken'e göre 18. yüzyılda iki karşıt felsefe hüküm sürüyordu. Bunlardan biri Leibniz'in dogmatizmi, öteki Hume'in şüpheciliği. Birincisi bilimin temeli olan fikirleri, nedensellik ve determinizmi mutlak ve sarsılmaz ilkeler kabul ediyor; ikincisi bu fikirlerin nasıl doğduğunu ararken bunların kökünü doğada veya sarsılmaz akıl ilkelerinde değil, ruhun alışkanlıklarında buluyor, bundan dolayı da onların sarsılmazlığından şüphe ediyordu. Bkz. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 93.

ederiz. Doğada determinizm olduğu hakkındaki kanaatımız, bu nedensellik bağlantısının değişmezliğine inanmamızdan ileri gelir.³³³

Hume, tümevarım ve açıklanmasında ise neden-sonuç ilişkisini iki türlü düşünür. Biri geçici ve rastlansal olan, diğeri devamlı ve zorunlu neden-sonuç ilişkisidir. Bunları da her şeyden önce burada neden ile sonuç arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi görülür. $A \rightarrow B$ 'dir diyoruz; fakat $B \rightarrow A$ demiyoruz. Demek ki her neden-sonuç ilişkisi bir art ardalık'a indirilebilir. Olaylar arasında art arda gelenlerin "daima birbirinin arkasından" gelenlere neden-sonuç ilişkisi diyoruz. Hume'a göre deneyle saptadığımız doğa olayları arasında zorunlu bağıntı olduğunu söyleme hakkını, biz ancak birbiri ardından gelen olgular arasında tekrarlanma varsa kendimizde bulabiliriz. A olayı daima B olayından sonra geliyor diyebilmek için ölçü, bu tekrarı deneyle kontrol etmektir. Fakat aslında bu tekrar ruhumuzun bir alışkanlığından ibarettir.³³⁴ Fakat bu tümevarımın temelsiz bir akıl yürütme olduğunu, yalnızca psikolojik alışkanlıklarımız ve çağrışımlarımıza bağlandığımızı söylemek demektir.³³⁵

Ülken, tümevarımın bu temellendirme şekline ancak birkaç şartla haklı görmüştür. "Birincisi, olasılık mantığının iki değerli mantık gibi formel bir mantık olduğunun sabit olmasıyla. Fakat biz bu mantığı zihin kurallarında değil, vakalara ait "çıkabilme" olasılığından, yani tecrübeden çıkarıyoruz. Şu halde o formel bir mantık olmaktan ziyade, bu mantığın genişletilmiş şekline dayanan deneysel bir kadro, bir olasılık kadrosu olarak görünüyor. İkincisi, tümevarımın yalnız geleceğe ait bir "öndeyiş" olması gerekir. Hâlbuki tümevarımla biz sınırlı sayıdan çıkardığımız hükmü zaman-dışı haline getiriyoruz. Bu onu aynı zamanda herhangi bir konstant, bir değişmezlik ilkesi, modal bir ilişki olarak görmek demektir. Bu görüşün darlığı tümevarımı yalnız nedensellik ilişkisine indirgemekten ileri geliyor."³³⁶ Yani Ülken'e göre nedensel kanunlar, statik kanunlar kanun tiplerinden yalnız biridir.

³³³ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 95.

³³⁴ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 95.

³³⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 145.

³³⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 145.

Yukarıda da değindiğimiz gibi 18. yüzyılda dogmatizm ve septsizizm iki karşıt kutup haline gelmişti. Ülken'e göre düşünceyi bu iki alternatifin çıkmazından kurtaran Kant olmuştur.³³⁷ "Bilginin varlığa uygunluğu, yani hakikat probleminde her ikisini aşan yeni bir görüş getirdi ki buna kritisizm veya başka adla rölativizmdir."³³⁸ Fakat Ülken'e göre, Kant'ın dogmatizm-Şüphecilik çatışmasına karşı getirdiği çözüm şekli ne kadar büyük olursa olsun, onun felsefesi kısa zamanda bir çok dallara ayrıldı ve eski doktrin bunalımlarını ortadan kaldırırken, eskisinden daha çok ve çatışkan doktrinlerin doğmasına sebep olduğu için, yeni bir bunalım dönemi açmıştır. Bu fikir anarşisi de başlıca 1880-1900 yılları arasında kendini göstermiştir. Kant-Hegel sistemciliğine karşı türlü tepkiler doğmuştur.³³⁹

3.4.3. Dış Dünyanın Varlığı Problemi

Ülken'e göre bilgi teorisinin üçüncü esaslı problemi dış dünyanın varlığı meselesidir.³⁴⁰ Filozofları hele modern felsefecileri derinden uğraştıran bu soru, ortak duyu için düşünölmeye değmeyen bir sorudur. Fakat felsefe için soru bu kadar basit değildir ve bu sorunun konulması birçok önemli sonuçlar doğurmaktadır.³⁴¹

Ülken, bu probleme öncelikle tarihsel olarak ortaya çıkışını vermekle başlar. Ona göre, ilkçağ filozoflarının böyle bir soruyu akıllarından bile geçirmediğini iddia eder. Çünkü onların psikolojik bilgisi çok zayıftı. Görme algısını, gözden çıkan bir ışının görölen şey üzerine gitmesi ile açıklıyorlardı. Ayrıca onlarda bilgi teorisinin problemleri bütün olarak doğmuş değildi: yani felsefi bir araştırmaya girmek için önce bilginin içeriğini analiz ve eleştiriden geçirmek gerektiğini düşünmüyorlardı. Bundan dolayı ilkçağ felsefelerine özeleştiriden geçmemiş oldukları için naiv realizm denebilir. Ancak şüphecilerde algıların aldatıcı olabileceği hakkındaki düşünce, bilgi

³³⁷ Kant'ta bilginin meydana gelmesi için, hem deney hem de zihin gereklidir; hem dış dünyadan gelen şeylere, hem de zihnin bu şeyler, malzeme üzerine kendi damgasını vurmasına, onları düzenlemesine, biçimlendirmesine ihtiyaç vardır. Bkz. Ülken, Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 97-98; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 42.

³³⁸ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 96.

³³⁹ Ülken, bu tepkileri şöyle sıralamaktadır. Kant'ın rölativizmine ve Hegel'in aşırı akılcılığına karşı irade felsefesini savunan Schopenhauer'in ve onu izleyen Nietzsche'in tepkisi, Hegel'e karşı öznel varlığın "inanç"ından doğan Kierkegaard'ın tepkisi ve pratik faydanın teoriye üstünlüğü, teoriyi meydana getirdiği temel fikirden hareket eden pragmatizm'in tepkisidir. Bkz. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 102.

³⁴⁰ Dış dünya gerçek olarak var mıdır? Yoksa yok mudur? Sorusu.

³⁴¹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 104.

analizine doğru bir adım sayılabilir. Nitekim ortaçağda İbn-i Heysem görme algısının fizik ve psikolojik analizini yapmak suretiyle şüpheciliğe ulaşmıştı.³⁴² Ancak orada hiç biri için yine “dış dünya” problemi konmuş değildir. Gazali *El-Munkiz min-ed-delal* adlı eserinde rüya ile uyanıklık arasındaki farklı inceler ve dünya algısının ebedi hayata göre bir tür rüya olabileceğini söylerken “dış dünya” sorusuna doğru bir adım atmış sayılabilir. Dini düşüncede ve başlıca sufilerin görüşünde (farktan toplama, çokluktan birliğe gidildiği zaman) dünyanın bir tür rüya gibi görülmesi de buna katılmalıdır. Ancak sufiler toplamdan tekrar farka dönünce (*el cem ma'al-fark* = birlikte beraber farklılık) dünya aldatıcı gölge, “yalan dünya” olmaktan çıkar ve birliğin görünüşlerinden (tecelliyat) biri olur. Özetle, Ortaçağ düşüncesinde Plotinos felsefesine benzeyen ve teorik olarak ondan esinlenmiş “gölge dünya” fikri dış dünya problemi’nin başlangıcı sayılamaz.”³⁴³

Ülken, böyle bir problemin başlayabilmesi için ışık fiziğinin, görme fizyolojisinin, psikolojinin hayli ilerlemiş olması; ayrıca bilgi teorisinin istediği bilgi analizi ve eleştirisinin felsefede esaslı rol oynaması gerektiğini hatırlatır. Bu da ancak Galileo’nun modern bilimi temellendirirken “şeylerin görünüşü” hakkındaki eleştirileri ile basit ortak duyu verilerine dayanarak bilimin kurulamayacağını göstermesi ile başlamıştır. “Campanella ve Descartes’in ‘kesin olarak bildiğimiz yalnız doğrudan doğruya bilinen kendi bilincimiz hakkındaki bilgidir; bütün başka bilgiler duyu araçları ile ve dolayısıyla elde edildiği için onlar hakkında kendimiz gibi kesin bilgiye sahip değiliz’ demeleri dış dünya problemine kapı açtı. Artık modern felsefede şu soru kaçınılmaz olarak meydana çıkmaktadır: Dış dünya gerçek olarak var mıdır, yok mudur? Probleme birinci şekilde cevap verenler-şüphesiz bilgi eleştirisinden geçmek üzere- realizm doktrinini, ikinci şekilde cevap verenler idealizm doktrinini³⁴⁴ meydana getirmişlerdir.”³⁴⁵ Anlaşılabacağı üzere Ülken’e göre bu problem 17. yüzyılda modern felsefeyle başlamıştır.

³⁴² Fakat Ülken’e göre, daha sonra İbn-i Heysem’in bu şüpheci tavrı aşarak yeni bir tarzda Farabi dogmatizmine döndüğünü belirtir.

³⁴³ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 104.

³⁴⁴ Ülken realizm akımının önemli temsilcileri olarak Spinoza, J. Locke, Hobbes ve materyalistleri, idealizm akımının önemli temsilcileri olarak da Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant’ı saymaktadır.

³⁴⁵ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 105.

3.4.4. Teori-Pratik Problemi

Ülken'e göre felsefe tarihinde teorik ve pratik çoğu birbirinden bağımsız, kendi başlarına birer varlık ve birer sabit öz gibi düşünülmüş ve bu yüzden aralarındaki ilişkiyi veya birbirine etkisini açıklamak için onlardan birini ötekine indirgemeye veya bu indirgemenin doğuracağı çelişkilerden korunmak için daha güç bir konum alan bağımsız ilkelere bağlanmak zorunda kalmıştır.³⁴⁶

Ülken, bu sorunu da dış dünyanın varlığı problemi gibi tarihsel olarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre “dogmatiklerin gözünde bilmek, icra etmek ve yapmak ruhun ardı ardına fiilleri olup ancak icra etmek ve yapmak bilmenin ilkelerinden çıkarılabilir. Etik, Politik ve Teknik, teorinin tefekkürün uygulanışları ve zorunlu sonuçlarıdır. Aklın ilkelerinin “sönmez” ve “yanılmaz” olduğuna inanıldıkça ondan hayatımız ve eylemlerimiz için kesin düsturlar beklemek ve ahlakımızın rehberliğini istemekte hiçbir sakınca olamazdı. Nitekim dogmatizm Hume ve Kant’ın şiddetli eleştirilerine uğradıktan sonra bu eski itibarını kaybetti: teori ve pratiğin bağımsız ilkelerinden söz edilmeye başlandı. Bilim ve inancın uzlaştırılması imkânsızlığı fikri İmam Gazali’den, Kant’tan başlayarak Hamilton’a kadar türlü şekillerde gelişti. Kişiliğin birliği ve bütünlüğü fikri ile tezat teşkil eden bu teorik ve pratik ikiliğini yeni baştan çözmek mecburiyetidir ki Nietzsche’den başlayarak pragmatistlere kadar başka bir açıklama şeklinin doğmasına sebep oldu.”³⁴⁷ Sonuçta Ülken’e göre “Hem teorik ve pratiğin ayrı ayrı varoluşlarını kabul etmek, hem de bunların bağımsızlığından doğan buhranı ortadan kaldırmak için artık teorik’i pratik’e indirgemek, daha doğrusu aklın ilkelerini pratikten çıkarmaktan başka yapacak iş kalmamıştı. Bu görüş, fikri fiille iletme değil, fakat fikrin kendisini fiil aracılığıyla imal ettiriyordu. Böyle ise teorinin, bilimin yahut daha genel olarak “aklın ilkeleri” dediğimiz şeyin sağlamlık ve sağlığını tehlikeye düşürmeye kadar gidiyordu; James’in inkâr etmesine rağmen denebilir ki inanmak ancak istemekten çıkarılıyor ve hakikat irade ile açıklanıyordu.”³⁴⁸

³⁴⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yay., İstanbul, 1998, 7.

³⁴⁷ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 8.

³⁴⁸ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 8.

Ülken, kaynaklarından beri görmekte olduğumuz bu buhranın esasını – doğrudan doğruya- birbirinden bağımsız iki varoluş, iki “sabit öz” kabul etmekten ileri geldiğini belirtir. “Her şeyden önce kişilikte olduğu gibi âlemde de teorik ve pratiğin ayrı varoluşlar olmadığını; “kişilik fiili”, “kasıtlı fiil” veya “şuur fiili” dediğimiz bir bütünün iki manzarasını yapay bir soyutlama sonucunda elde edilen ve ayrı varlıklarmış farz edilen iki görünüşü olduğunu göz önüne almak gerekir. Gerçekten, yeni-Hegalcilerden Benedetto Croce teori ve pratik arayışındaki yapaylık üzerine dikkati çektiği gibi, öte yandan geniş bir ölçüde fenomenoloji akımı da bütün bilincin sırf fiiller veya başka değişle kastlı fiiller akışından ibaret olduğunu ve bilinç alanında zihni’yi fiili’den ve teoriyi pratikten ayırmaya imkân olmadığını gösterdiler. Bilgi teorisi alanındaki bu yeni açıklama “monist” bilim görüşüyle pek kolay uzlaşabilir. Nitekim bu suretle o, yalnız bilinç meselesi olmakla kalmayıp aynı zamanda varlık (existence) meselesi halini alır.”³⁴⁹ Ülken’in deyimiyle tutmuş olduğu felsefi istikamette bütün meselelerin ahlaktan başlamak veya ona ulaşmaktan ziyade aynı zamanda kuvvetle bir ahlak meselesi manzarası göstermesi de bundan ileri gelir.

3.5. OBJELEŞME VE SÜJELEŞME

Hilmi Ziya Ülken’e göre, Obje-Süje ilişkisi bütün felsefe tarihinde en merkezi yeri tutan meselelerden biridir.³⁵⁰ Ona göre süje-obje bütünü bilinç alanında parçalanamaz, bölünemez ilk bütündür. İnsan konusunda ilk olgu süje-obje birliğidir. Bundan daha ilkin bir olgu yoktur. Yani duyum, algı, hafıza, hayal gücü ilk olgu değildirler. Çünkü onlarda ortak vasıf süje-obje bağıntısıdır. Akıl yürütme ve sezgide ilk olgu değildir. Çünkü onlarda araçlı veya araçsız süje-obje bağıntısı vardır. Fakat ilk olgu süje-obje bütünüdür.³⁵¹

Görüldüğü gibi Ülken ilk olgunun süje-obje düal birliği olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre süje-obje birliğinin karakteri zıt ve tamamlayıcı olmasıdır. Zıttır yani nerede süje varsa orada obje olmak gerekir; nerede obje varsa orada süje olmak gerekir. Bundan dolayı bu iki (zıt ve tamamlayıcı) vasıf, süje-

³⁴⁹ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 8.

³⁵⁰ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 9.

³⁵¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 62.

objenin gerçekleşmek için mutlaka bir yöne doğru açılması zorunluluğunu gösterir.³⁵² Ülken'e göre insanın aynı anda obje ve süje'yi bilmesi imkânsızdır. "Bu öyle bir fiildir ki, ya bir yönde ya diğer yönde gerçekleşecektir. Obje yönünde gerçekleşirse, süje yönünü karanlıkta bırakması gerekir; süje yönünde gerçekleşirse, obje yönünü karanlıkta bırakması gerekir; ikisini aynı zamanda ışığa çıkarmak kabil değildir. Çünkü süje-obje dediğimiz çift kutuplu, zıt ve tamamlayıcı olguya yukardan bakmak insanın gücü dışındadır. Bunu ancak insan-üstü bir varlık yapabilir, yani bütün olarak kavrayabilir. İnsan olarak biz, ancak ya birini ya ötekini gerçekleştiririz. Şu halde bizim bilgi sürecimiz, ister istemez almaşık veya nöbetleşe bir bilgi sürecidir. Ya süjeyi biliriz, ya objeyi biliriz. Ve daima surette objeyi bildiğimiz zaman, objeleştirme, süjeyi bildiğimiz zaman sujeleştirme dediğimiz iki fiili yapmaktayız. Bütün bilinç sürecide ya 'objeleşme' ya 'sujeleşme'³⁵³ yönünde gerçekleşir."³⁵⁴

Ülken'e göre bütün felsefe tarihinde süje ve obje ayrı "sabit özler" halinde kabul edilmişlerdir. Bilgiyi açıklamak için –ister istemez- bunlardan birinin ötekine hazır bulunması veya ötekinin birini içine alması paradoksal bir vasf almış; türlü bilgi teorileri güçlükten kurtulmak amacıyla vücuda gelmiştir. Bu sebeple süjeyle obje arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan, birbirinin büsbütün karşıtı iki teori karşısında kalırız.³⁵⁵

3.5.1. Tasavvurcu-Fikirci Teori

Ülken, tasavvurcu teoriyi, süjeyle obje arasındaki boşluğu aracılık görevini gören bir "tasavvur", bir "hayal" ve zihni bir "içerik" aracılığıyla doldurulması diye tanımlamaktadır. Ona göre bu teorinin asıl iddası bildiğimiz asıl obje değil, fakat onun kopyası veya çıkartması olan tasavvurlar ve hayallerdir. "Böyle bir kanaat ister istemez sonunda 'bildiğimiz obje değildir, onun sübjektif kopyasından ibarettir' demeye varacak; hâsılı objeyi tam sujeye indirgemeye ulaşacaktır. Bunun içindir ki

³⁵² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 94.

³⁵³ Ülken'in başka bir tanımına göre ise Objeleşme yönünde geliştiği zaman ona kuvvetleşme-virtüelleşme, sujeleşme yönünden geliştiği zaman ise ona aktüelleşme-fiilleşme demektedir.

³⁵⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 94.

³⁵⁵ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 9.

tasavvurcu bilgi teorilerinin ulaştığı nokta daima dış âlemin inkarı ve tam bir fikircilik olmuştur.”³⁵⁶

Fikircilik hareketleri çeşitli devirlerde, birbirinden az çok farklı olmakla beraber hep dış âlemin inkârına veya daha doğrusu objenin sujeye indirgemesine ulaşmıştır: Yunan monizminde, Berkeley ve Fichte’de modern fizikte türlü şekillerde olmak üzere “sabit öz” halinde kabul edilen sujenin objeye indirgeme edildikleri görülür. Fikircilik yeni kanıtlarını başlıca Berkeley’den başlayarak algılarımızı duyu keyfiyetlere indirgemek ve duyu keyfiyetlerinin veya duyuların doğrudan doğruya verilerinin de fizyolojik şartlara tabi olduğunu göstermek üzere kazanmıştır. Ona göre bilgi, objeden sujeye gelen izlenimlerden ibaret olup, bu izlenimler ise pasif ve sübjektiftir.³⁵⁷

Ülken’e göre bu izlenimlerin varolduğunu kabul etmek onları bize veren objenin varolduğunda kabul etmek demektir. Duyuların doğrudan doğruya verilerinin, varoluşları bakımından fizyolojik şartlarımıza tabidir demek belki doğru olur. Fakat bu doğrudan doğruya duyulur objelerin ruha bağlı olduklarını, onları gördüğümüz zaman da gerçek olmadıklarını ve dış âlem hakkındaki bilgimizin biricik esası olmadıklarını söylemek yanlış olur. Objeyi sujeye indirgeyen fikircilik, bilimin geçerliğine esas olacak evrensel ve değişmez bilince ulaşma gücünde değildir. Çünkü her suje başka sujeleri ancak birer obje gibi kavrayacak, yani başka süjelerde onun için bütün objeler gibi sübjektif izlenimlerden ibaret olacaktır. Bu suretle âlem tasavvuru her suje de kendinden ibaret ve ferdi olarak kalmaya mahkûm olduğu için, ister istemez bir solipsisme’e (yalnız kendisi) felsefesine ulaşmış olacaktır. Bilimin kurulması için esas olan evrensel ve zorunlu hakikati ise sübjektivizmde, nede solipsisme’de bulmaya imkân vardır.³⁵⁸ Görüldüğü gibi Ülken, tasavvurcu/fikirci teoriyi bilgide sadece suje yönünü ön plana çıkartması ve objeyi suje içinde eritmesinden dolayı eleştirmekte ve bu teorinin bilimin temel prensiplerine uymadığından dolayı da bir bilim gibi kurulamayacağını iddia etmektedir.

³⁵⁶ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 10.

³⁵⁷ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 10.

³⁵⁸ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 10–11.

3.5.2. Mutlakçı-Aşkın Teori

Bilgi meselesinde tasavvurcu teorilerin tamamen karşıt olmak üzere “mutlakçı” teoriler vücut bulmuştur. Objeye mutlak vasıtasıyla ulaşmak istedikleri için bunlara aşkın (transcendant) teoriler de diyebiliriz. Aşkın teoriler sınırlı zihinler veya başka değişle ferdi nefisler için kendini aşmanın imkânsız olduğuna hükmetmişler; “ortak duyu” felsefelerinin yapamadığı bu hamleyi icra için felsefeye mutlak kavramını getirmişlerdir.³⁵⁹

Ülken’e göre, bütünü ile mutlakçı teorilerin ayırt edici vasfı sujenin objeye indirgenmesidir.³⁶⁰ “Artık burada obje, özel izlenimler ve duyu keyfiyetleri alemi değil, fakat mutlak ve külli olan varlıktır. Objenin asıl kendisi (Ding-an-sich) ‘Cevher’, ‘Allah’ veya ‘Doğa’ şekillerinde görünen obje içerisinde erimek, ‘objeye kendini bırakmak’ suretiyledir ki ancak sujenin varlıktan haberi olabilir, böylece hakiki bilgiye ulaşabilir. Gnostikler, Arifler, Sırriler, bir kısım sezgiciler bu zümreye girerler.”³⁶¹

Ülken’e göre diyalektik aracılığıyla zenginleştirilmiş olan en yüksek şekillerinde bile, mistisizm, ilmin muhtaç olduğu sarıhlik, açıklık ve geçerliği (validite) temin gücünde değildir. Çünkü orada mutlak, türlü ve ayrı gerçeklikler arasındaki ilişkileri olduğu gibi görmemize hakikatin çeşitlik ve çokluğunu fark etmemize en büyük engeldir. Mutlak gerçeklikleri bütünlüğü ve birliğini değil, fakat zihnin ulaşabildiği “izafî”nin ve “sınırlı”nın karşıtı olmak bakımından “görelî olmayan”ı, “sınırsız”ı, “sonsuz”u, hâsılı zihne göre olumsuz ve ulaşılmaz bir kavramı ifade eder. Bu bakımdan o, hakiki monizmle ilgisiz, zihinciliğe-karşı ve ilme-karşı bir felsefedir.³⁶²

³⁵⁹ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 11.

³⁶⁰ Ülken’e göre Hint mistisizminde, Eflatun, Plotin, Spinoza, Hegel ve İslam düşünürlerinden büyük teozof Muhyiddin Arabi, sufi Mevlana Celaleddin ve Bedreddin bu görüşün en belirgin örneklerine rastlanır.

³⁶¹ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 11.

³⁶² Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 12.

3.6. SÜJE-OBJE ÇİFT KUTUPLULUĞU

Ülken'e göre süje-obje olgusunun iki kutbu vardır. Ülken süje-obje olgusunun doğrudan doğruya kavradığımız şey olduğundan dolayı ona bir anlamda sezgide demek ve bilgi sürecinin ilk terimi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre en önemli özelliği de daha öncede vurguladığımız gibi, zıt ve tamamlayıcı olmasıdır.³⁶³ “Onun iki yönü iki ucu vardır: bu iki uç bir yandan birbirine karşıttır; öte yandan birbirinin tamamlayıcısıdır. Bu ilk olgu, zıt ve tamamlayıcı çift kutuplu dediğimiz olgu, ne laboratuvar tecrübesinde olduğu gibi gözlem ile kavranabilir, ne eski psikolojide olduğu gibi içe bakışla kavranabilir; ne de tümevarımla meydana çıkarılır. Gözlem yapan mesela ben onu görüyorum diyecektir ki, işte bunu gören olgu yine ilk olgudur. Hâsılı o gözlem ile kavranamaz. Nitekim iç-düşünme (reflexion) ile de kavranamaz. Çünkü iç düşünme yalnız süje ye çevrilmiş bir bakıştır. Yani süje-obje dediğimiz kutuplardan objeye dikkatimizi çevirdiğimiz zaman gözlemi yapmış oluruz, öteki ile ilgimizi keseriz. Süjeye baktığımız zaman içi düşünmeyi kullanırız. Fakat yine birinci ile ilgimizi kesmiş oluruz. Öyle ise her ikisi ile de kavranamaz. Nitekim tümevarımla da kavranamaz, çünkü tümevarım ya gözlem, ya tecrübe ile elde edilmiş sonuçların birbirine bağlanmasından doğacaktır”³⁶⁴ diyerek yukarıda değindiğimiz tasavvurcu ya da mutlakçı teorilere bir eleştiri de süje-obje çift kutupluluğundan getirmektedir. Çünkü Ülken'e göre bu ilk olgu zıt ve tamamlayıcıdır.

Ülken'e göre insan konusunda da bu iki kutupluluk vardır. “İnsan ya sosyolojik yönden ya psikolojik yönden ele alınabilir ama Sosyoloji ferdi, psikoloji toplumu ihmal eder. Matematikte de durum aynıdır. Nicelikler azalıp çoğalmaktadır. Bu da ya sürekli olur veya süreksiz. Çizgisel hareket olması bakımından sürekli fakat onu oluşturan parçalar var, bu bakımdan da süreksizdir. Sayı da öyle. Sayılar süreksizdir. Birbiriyle kesirlerle ayrılırlar, sonsuzca bölünebilirler. Böylece sonsuz küçük veya türevi bulunur. Türev sürekli niceliğinde son unsurudur. O halde türevde

³⁶³ Objeleşme-Süjeleşme bölümünde bu konuya değindik.

³⁶⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 63.

sürekli ve süreksiz olarak birleşiyor”³⁶⁵ diyerek aslında bu iki kutupluluğun birçok alanda olduğunu vurgulamaktadır.

Ülken burada çözüm olarak fenomenolojik metoddan başka bir metodla kavranmasının imkânsız olduğunu savunur. “Yani laboratuvar metodu ile klinik metodu ile, tarih metodu ile yahut iç düşünme metodu ile onu kavramak mümkün değildir. O ancak fenomenolojik tasvir metodu ile doğrudan doğruya kavramakla elde edilir.”³⁶⁶

3.7. DYADE

Ülken, yukarıda değindiğimiz gibi çeşitli alanlarda görülen bu çift kutupluluk yüzünden insanın hep alternatifler karşısında bulunduğunu belirtir. Yani bir seçme durumundadır. Hâlbuki çift kutupluluk aynı şeyin iki görünüşüdür. Birbirine zıt olan alternatifler aslında birdir. Ülken’e göre bu bütünü akıl yoluyla kavrayamayız, çünkü bunlar akıl dışıdır (irrationel). Ülken, işte çift kutupların birleştiği şeye (Dyade) diyor.³⁶⁷ Bu terimi Eflatundan aldığını söylüyor. “Gerek bilgi fenomeninde gerek başka varolanlar alanında gördüğümüz bu vasıfa ‘Dyade’ diyoruz. Dyadlar aslında zihnin icat ettiği müphem varlıklar değildir. İnsanın bütün varolanlar alanında ve bilgi fenomeninde rastladığı akıl dışı (irrationel) varlıklar, mantıki şemalarımıza doğrudan doğruya indirilmesi mümkün olmayan akıl dışı uçurumlar olduğunu görüyoruz.”³⁶⁸

³⁶⁵ Öner, “Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu Hilmi Ziya Ülken”, XXXII.

³⁶⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 63.

³⁶⁷ Bu sınırsız karmalara Platon’un sözlü derslerinde Dyade adını verdiğini Aristo, Metafiğinin birinci kitabının Platon’a ayrılmış ilk kısmında anlatır. Platon *Philebos*’ta şöyle demektedir: şeyler bir ve çoktan yapılmıştır. Onlardan iki temel sıfat olarak sınırsız (*aperion*) ve sınırlı (*pera*) vardır. Bunlar esasta tek ve bağdaşmış olan şeylerin iki yüzüdür. Bu iki ilke aynı gerçeğin iki manzarasını açıklar; fakat iki ayrı âlem değildirler. Kısaca açıklarsak Platon klasik diyaloglarında savunduğu *eidos* (şekil) yerine burada başka türlü akıl edilir olan ideayı koyuyor. Bu akledilir çokluğa daha fazla bağlıdır. Böylece birlik ve çokluk iki ayrı âlem olacak yerde, iç içe giriyorlar. Bir ve çok ortak form doktrininde olduğu gibi iki ayrı ontolojik düzene uygulanmaz; fakat idea aynı akledilir düzene ait gerçekleri birbirine bağlar. *Philebos*’ta açıkça savunduğu tezi Platon *Sophiste* ve *Politikos*’da da devam ettirmektedir. Klasik diyaloglarında sınırlı sonsuzu ayrı gerçeklere uyguluyordu. Son diyaloglarında ise onları aynı varlığın iki yüzü olarak görmektedir. Ülken’in konu ile ilgili görüşleri için bkz. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 16–20; Ülken, *Bilgi ve Değer*, 176–180; Ülken, *Felsefeye Giriş I*, Ankara Üniversitesi Matbaası, Ankara, 1963, 49–51; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Platon başlığı, 1336.

³⁶⁸ Öner, “Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu Hilmi Ziya Ülken”, XXXII.

Ülken bu dyad'ların ancak aşkın bir varlıkta temellendirilebileceği kanaatindedir. Bu bakımdan aşkın varlık ülken felsefesinde önemli bir yer alır. “Bilgi fenomenini bir algı gibi değil süje-obje ikiliği halinde, yani dyade olarak almak zorundayız. Bu dyade akıl dışı paradoksal bir mahiyet gösteriyor. Bu münasebeti ancak onları kuşatan aşkın varlıkla kabullenebiliriz. Bilgi fenomeni bütün başka varolanlar gibi duyu ve akıl alanını aşan bir kuşatanda, bir yücelende bir “aşanda” kendine temel bulabilir. İşte felsefenin asıl konusu bu kuşatan ve yücelen varlıktır.”³⁶⁹

³⁶⁹ Öner, “Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu Hilmi Ziya Ülken”, XXXII.

IV

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE DEĞER

4.1. FELSEFE TARİHİNDE DEĞER PROBLEMİ

Ülken, değer problemine felsefe tarihinde bu konudaki başlıca görüşleri gözden geçirerek başlar. Ona göre Sokrat'tan önceki filozoflarda felsefî araştırmanın temelini tabiat metafiziği teşkil ediyordu. Ancak sofistler ve Sokrat'tan itibaren insan ve değer problemi meydana çıkmış ve değer felsefesi zımnen Sokrat'ta hatta sofistlerle başlamıştır. Ülken'e göre Sokrat'ın fikirlerini kendi fikirlerine karıştırarak yazan Platon³⁷⁰ değer felsefesine en çok önem veren ilk düşünürdür.³⁷¹

Ülken, modern felsefede Descartes'ın, bilimi temellendirmek için metod ararken metafizik problemlere dokunmuş olduğunu, fakat değer problemine yer ayırmadığını belirtir. Ülken'e göre Descartes, hakikati Allah'ın yetkinliğine bağlamak suretiyle yine değer problemine giriyorsa da bunu açıklamamıştır. Leibniz ise iki âlem düşünüyordu: “biri ilahi yaratışa bağlı ahlaki âlem, öteki matematik âlem. Birisinde zihin lojiko-matematik düzeni kuruyor, ama onun gerçeğe ilgisi yoktur. Ötekinde gerçeğe meşgul oluyor ki, zorunsuzdur.” Ülken, değer probleminin bu ikincisinde meydana çıktığını belirtmektedir.³⁷²

³⁷⁰ Platon, *Menon*'da erdemden söz ediyor. *Kritias* ve *Küçük Hippias*'ta kötülük yapmada ki hürriyet dolayısı ile yine ahlak değerine dokunuyor; *Lysis*'de dostluktan, *Lakhes*'de cesareten söz ediyor. *Phaidros*'ta güzelliği inceliyor. Bu suretle *Symposion*'daki fikirlerini tamamlıyor. *Büyük Hippias*'ta mutlak güzel ideasını anlatmak üzere yukarı ki iki diyalogu birleştiriyor ve tam estetik fikirlerini veriyor. *Timaios*'da “âlemin ruhu” görünüşünü ortaya koyuyor ve bütün değerleri bir manevi âlem içinde toplamaya çalışıyor: bir manevi âlem, bir içkin tümel ruh vardır; ve bütün değerler onlarda birleşirler demekle sanki tam bir değer felsefesi yapıyor. Geniş bilgi için bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 186–188.

³⁷¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 186.

³⁷² Leibniz, değer problemini menfi değerden noksanlıktan, yanlıştan, ızdıraptan! Kötülük olduğu için iyiliği kusur olduğu için yetkinliği isteriz. Hasılı menfi kavramlarda onları aşan müspet kavramları ararız; gerçeğin eksikliğinden imkanın yetkinliğine doğru yükseli düşüncesiyle Leibniz *Theodicee*'yi yazmış yani bir değer teorisi temeli kurmuştur. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 188.

Ülken'e göre modern düşüncede değer problemini ilk defa bağımsız olarak ortaya koyan Kant olmuştur. "O bunun için yetilerimizin sınıflandırılması ile işe başlamıştır. Kant'a göre insan aklını üç yetisi vardır. Tasavvur, arzu, his.³⁷³ Tasavvur yetisine dayanmak üzere Saf Akıl, arzu yetisine karşılık Pratik akıl veya ahlak, his yetisine karşılık Hüküm gücü yani değer hükmü vardır."³⁷⁴

Ülken'e göre Kant'dan bugüne kadar birçok filozoflar yetiler sınıflamasını incelemektedirler. Yani Psikolojizm diye adlandırılarak yapılan eleştirmelere rağmen, yine birçok filozoflar az çok bu yola başvurmaktadırlar. Bu soru üzerinde bu tarzda duranların başlıcaları Hamilton, Alexander Bain, Stuart Mill, yeni Kant'çılardan Herbart, Lotze, en sonra fenomenoloji akımını açan Franz Brentano'dur.³⁷⁵

Hamilton'a göre yetiler sanki duvarla birbirinden ayrılmış gibidir: bir kısmı bilimi, bir kısmı dini vücuda getirir. Birbirlerine karışmaksızın etkinlikte bulunan iki ayrı ruhi alan vardır: akıl, inanç. Akıl bilimi meydana getirir; inanç dini yapar. Akıl işlemlerimiz bütün zihni hayatımızı sınırlandıran hükümlerimize dayanır; imanımız ise sınırı aşan hislerimize irademize dayanır. Hamilton'a göre değer âlemi duygu ve arzularımızdan doğan inançla kavranırlar. Mill ise eski yetiler sınıflamasını reddetmekle birlikte, yine sınıflama yapmaktan vazgeçmiyor. Ancak Mill'in görüşünde bu çeşitli bilinç olaylar birbiri içine geçmiş bir haldedir.³⁷⁶

Ülken, süje-obje bütünlüğü açısından A. Bain'in görüşlerini kendisine daha yakın bulduğunu belirtir. "Çünkü Bain, Mill'den daha ileri giderek yine aynı düşünceden mülhem olarak diyor ki; arzu dışı çevrilmiş, tasavvur ise içe çevrilmiş bir etkinliktir. Arzuda biz dışarıya doğru yönelerek bir şeyi elde etmek istiyoruz. Tasavvurda ise iç dünyamıza katlanarak bir şeyi tasarlıyoruz, biz arzuda bir şeyi dışarıda imiş gibi koyarız. Tasavvurda onu zihnimizde imiş gibi göz önüne alırız. Bu görüşte arzu bir nevi dışlama, tasavvur bir nevi içleşme oluyor. Bain böylece bütün ruhi işlemlerimizi aynı kökten gelse de sonra ayrılmak üzere iki zümreye bölüyor;

³⁷³ Kant bu üç esaslı etkinliği meydana getirdiği üç esere, yani bilgi, ahlak ve sanata ait olmak üzere üç kitap yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 188.

³⁷⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 188.

³⁷⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 189.

³⁷⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 189.

algı, hüküm, hayal gibi işlemler tasavvurda toplanırlar; haz, elem eğilim, duygu, türlü ihtiras, irade arzusunu türlü derecelerdir.”³⁷⁷ Ülken, bu iki sınıflama ile bilincin içe ve dışa çevrilmiş iki türlü etkinliğinin doğmuş olduğunu belirtir. Bu görüş ile Ülken’in süje-obje bütünü açılışları dediğimiz görüşüne yakındır.

4.2. DEĞER VE DEĞERLENDİRME

H. Z. Ülken değer kavramının tarifini “ihtiyaç” kavramına müracaat ederek yapar. Ona göre değer deyince ortak duyu anlamı ile (değer veya kıymet) bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şeyi anlarız. Bu en ilkel şeklinden en yüksek derecesine kadar bütün değerleri içine alabilir. Suya muhtacım dediğimiz zaman, kendisine muhtaç olduğumuz için değerli olan bir şeyi ifade ediyoruz. Su bir değerdir dediğimiz zaman, her susadığımız vakit kendisini aradığımız ve kendisi ile ihtiyacımızı tamamladığımız şeyi anlıyoruz.³⁷⁸ Değerler dünyası da hiç bir etkiye bağlı olarak değişmeyen ve daima kendi doğasına uygun olan insanın bu manevi âlemine,³⁷⁹ eşyanın güzel, iyi ve doğru denilen bir düzen altında tasavvurundan ibaret olan fikirler, hisler ve fiiller sistemine denmektedir.³⁸⁰

Ülken, insanın âlemi yalnız bilgi ile değil, aynı zamanda eylemle kurduğunun üzerinde önemle durur ve mademki ihtiyaç hazır olmayan bir şeyin araştırılması, bir şeyin istenmesidir, o halde ihtiyaç kendi başına varolan objeye çevrilen bilincin eylemi olmakta ve sonuç olarak onun yöneldiği objede değeri doğurmaktadır.³⁸¹ Bundan dolayı Ülken, ihtiyaç sınıflamasının suje-obje ilişkisi içerisinde bir fark doğurmayacağını vurgular. “Bir tablo bizim için bir değerdir dediğimiz zaman gıda gibi basit ihtiyaçlarımızı değil, daha yüksek ihtiyaçlarımızı tamamlayan bir şeyi anlıyoruz ki, burada haz, elem, ihtiras, duygular, hayal, irade, düşünce gibi çeşitli ruhi yetelerimizin rol oynadığını ihtiyaçları tamamlayan şey değer oluyor demektir. Bu tahlile göre değerle bakışta psikolojik cihetten

³⁷⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 190.

³⁷⁸ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 201.

³⁷⁹ Ülken, değerler dünyasının tanımını yaparken İbn-i Tufeyl’in *Hay ibni Yakzan* isimindeki felsefi romanında tasvir ettiği insan tipinden yola çıkar. Bu romanda tek başına, çevre ve eğitimin türlü etkilerinden uzak bir yerde kendi kendine gelişen bir manevi âlem temsil edilmektedir. Bkz. Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 107.

³⁸⁰ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 107.

³⁸¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 210; Ülken, *Varlık ve Oluş*, 232.

tamamlanmak istenen değerlendirme süreçleri karşısında bulunuyoruz. Bir gıdanın ihtiyaçlarımızı tamamlaması ile bir tablonun değer ihtiyacımızı tamamlaması bakımından ihtiyaç sürecinin özünde fark yoktur. Yani gıda ve tablo bize göre obje diye alındığı takdirde, onlara çevrilen ihtiyaç süreci bakımından aralarında öz farkı yoktur. Bu fark yalnız onları tamamlayan varlık derecesinde ve tamamlanma alanının genişlemesindedir. Maddi varlığa ait dediğimiz fakat esasında ilkel ihtiyaçlarımıza ait konularla bu yüksek varlık derecelerine yönelen ihtiyaçlar arasında görülen fark, onlara başka açılardan bakılmasından ileri gelir. Sırf aralarında suje-obje ilişkisi olması bakımından bir fark yoktur.”³⁸² Anlaşıyor ki Ülken’e göre değer şuura göre aşkındır. Dolayısıyla şuurun kaybolması halinde bile, o varoluşunu korur.³⁸³ Çünkü Ülken’in değer teorisinde suje objeden ayrılmıştır. Aşkın ve hazır olmayan obje ile sujenin arasına duyu verileri girmiştir. Objeye dışıdır. Yani halen kendisinden yoksun bulunduğumuz ve bilincimize aşkın olan şeydir; obje ile suje, yani benliğimizin arasına duyu verileri girmiştir. Duyu verileri bilgi teorisinde algı ile kavranan şeyler, hayaller, kavramlar halinde bütün verilmiş âlemdir. Hâlbuki değerde ihtiyaç, bulunmayan objeye çevrildiği her değer sürecinde süje ile bulunmayan obje arasında duyu verileri ve arzular bu objenin tamamlayıcıları ve muhtevaları görevini görürler. Şu halde Ülken’e göre değerler üç farklı alan vardır:

1) Aşkın, kendi başına obje alanı ki, ihtiyacın yöneldiği “bulunmayan” kendisinden yoksun olduğumuz belirlenmemiş şeydir.

2) Bulunmayan objeye zaman içinde gerçekleştirilen bilinç verileri, arzular, değerlerin muhtevalarını teşkil eder.

3) Ben veya objeye yönelen sübjektif güç alanıdır.³⁸⁴

Ülken, değerlerin bireysel ve toplumsal yönlerinin de bulunduğunu belirtir. “Biz toplum içinde çevremizce takdir edilmeyi, vefalı, dostluğu, samimiliği birer değer görmekteyiz. Çünkü bunlardan yoksun olduğumuz zaman kendimizde bir şeyin eksikliğini duyuyoruz, bir sanatçının meydana getirdiği eser, bir beste veya

³⁸² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 201.

³⁸³ Kılıç, “Olgu ve Değer Problemi”, 361.

³⁸⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 211.

tablo gibi marangozun yaptığı dolap değerdir. İhtiyaçların meydana getirdiği eser diyelim, ateş, bir değerdir. Fakat icat eseri olan şeyler daha sonra bir takım keşiflerin aracı olabilir. Isınabilmek için bazı icatlar yapıyorsak buradan ısıyı meydana getiren kanunları, yani Carnot ilkesini, Joule ve Meyer kanunlarını buluyoruz. Bir değer kazanılışı her birimizin olduğu kadar hepimizin de kazancı demektir. Teknik icatlar ve bilimsel keşifler gibi, gerek maddi gerek manevi bakımdan bizi tatmin eden bütün değerlerde ortak bazı özellikler vardır. Bu özellikler onların ya akla, ya gözleme ve deneye yahut her ikisine birden dayanarak meydana gelmiş olmalarıdır.”³⁸⁵ Ülken, bu görüşü ile değerlerin bireysel ve toplumsal yönlerinin birbiriyle uyumlu ve tamamlayıcı olduğunu vurgulamaktadır. Yani Ülken’e göre hiçbir değer sırf insanın hele ferdin ruhi icadı, fiction’u değildir, onlardan her biri belirli bir varlık derecesinin aşkınlığından doğan bir eserdir: madde olmasa teknik değer olamaz. Madde ve hayat olmazsa sanat değeri olamaz. Bütün varlık derecelerine ait gerçek kavramlar olmasa fikir değeri olamaz. İnsani varlık ve kişiler arası aşkın münasebetler olmasa ahlaki değer olamaz. İnsanın sonlu varlığının ötesi düşünülme dine değeri olamaz.³⁸⁶

Ülken’e göre değeri daha iyi anlayabilmek için değerlendirme üzerinde durmak gerekir. Değerlendirmeyi türlü safhalarına göre ya bir değer tespitidir ya değer vermedir, ya da değer yaratmadır diye tanımlamaktadır. Ona göre değer tespiti, daha önce başkalarının yaratmış oldukları değerleri anlamaktır. Bir ahlaki hareketi anlamak, bir fikir binasını anlamak, değer tespiti ile mümkündür.³⁸⁷ Ülken, değeri duyu verilerinin objeleşmesi yani değer-hakikat olması bakımından akli olarak görür. Fakat değerlendirme eylemi ise süje ile aşkın obje ilişkisi olmak bakımından akıl-dışı olduğunu belirtir.³⁸⁸ Ona göre her değerlendirme eyleminde üç temel unsur ayrılmakta idi:

³⁸⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 202.

³⁸⁶ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 10–111.

³⁸⁷ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, İ.T.Ü. Konferansları Serisi, Kağıt ve Basım İşleri Mat., İstanbul 1965, 4.

³⁸⁸ Ülken’e göre bu akıl-dışı kelimesi anlaşılabilir anlamında değil, ancak mantığımız kadrosu ile birlikte kurulmuş olmayıp, mantığımızdan önce de varolduğu yani mantığımızın oradan doğduğu anlamına gelir.

1) Aşkın obje; 2) Duyu verileri; 3) Süje.³⁸⁹

4.2.1. Aşkın Objeye Göre Değerlendirme

Aşkın objeye göre değerlerde başlıca aşkınlık ve bulunmayış hali, başkasının varlığı ve biz ilkesi veya karşılıklı anlama vasıfları görülür. Bu vasıflar değerlerin normatif şartlarıdır. Değerlendirme bunlarla kaimdir. İlkel veya ileri medeniyetlerde bunlar olmadan değerlendirme mümkün değildir. Ülken'e göre natüralist tasvirler bu özellikleri hesaba katmadıkları için, onlarla değeri değil değerlendirilen bazı subjektif değişimleri inceleyebiliriz.³⁹⁰

4.2.2. Duyu Verilerine Göre Değerlendirme

Duyu verilerine göre değerde şu özellikler görülür:

a. Ülken, öncelikle bilgi objesi olan duyu verisi ile, değer muhtevası olan duyu verisinin ayrılmasından başlanmaktadır. Ve burada bizi ilgilendiren değer verisi olmak bakımından duyu verileri olduğunu belirtir.

b. İkinci olarak Ülken'e göre bilgi objesinden farklı olarak, değerde duyu verilerinin objeleşmesi değer muhtevasının konkr bir halde ele geçirilmesi demektir. Gerçi ışık veya ses, ancak tekrarla elde edilen özdeşlik ilkesine bağlı objeleşme halinde bilimin konusudur. Hâlbuki yine bu konular ancak konkr, tekil duyu verileri olarak değer konusu olabilirler.

c. Son olarak Ülken, duyu verilerinin değişikliği ile normatif şartın değişmezliği arasında karşıtlık olduğunu belirtir. Ona göre aslında her toplumda ve bütün devirlerde bu karşıtlık görülür. Bir heykelin ilkel maddesini teşkil eden taş kırılabilir, bir tablonun renkleri kaybolabilir. Hâlbuki eserler nitelikçe eksilmelerine rağmen büsbütün yok olmuş değilseler yine bir norm ilişkisi gösterir. Tarih öncesi

³⁸⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 250.

³⁹⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 250.

devirde, Magdalenien devirde mağaralara yapılmış resimleri anlarız. Çünkü değer dünyasının ortak normları aracı ile onlarla aramızda bir ortaklık vardır.³⁹¹

4.2.3. Süjeye Göre Değerlendirme

Ülken, süjeye göre bir değerlendirme sürecinin başlıca özellikleri de şöyle sıralamaktadır:

a. Aşkınlığı tespit eden süje bir değerlendirme sürecinin mihrakıdır ve beden-süje olarak bu eylemin yardımcısıdır.

b. Değerlendirmedeki aşkınlık halini duyu verilerinde gerçekleştirmeye çalışır. Her gerçekleştirme, duyu verilerinin gerçekleştirme gücü bakımından bir mertebelenme doğurur. Burada ihtiyaç objesine karşılık olan duyu verilerinin mertebelenme, değerlendirme hiyerarşisi doğar.

c. Her değerlendirme fiilinde süje, kendini inşa eder. Bunlardan dolayı değerlendirme bakımından süjenin gelişmesine değer kişiliğinin gelişmesi denir.

d. Değerlendirme, Süjeye göre yalnız bir değer tespiti veya mertebelenme değil, aynı zamanda bir değer yaratışıdır. Bu suretle değerlerin hem keşfinden hem karşılaştırılmasından, hem icadından söz edilebilir.³⁹²

4.3. DEĞERİN ÇİFT KUTUPLULUĞU

Hilmi Ziya Ülken'e göre değerler alanına, her türlü evrim ve derecelenme düşüncesi dışında sırf öz olmaları bakımından baktığımız zaman değerde başlıca iki temel olduğu görülür; birincisi bilgi, ikincisi inanç. Değerler bir bakımdan bilgiye, bir bakımdan inanca dayanmaktadır. Fakat hangi değerlerin yalnızca bilgiye ait olduğu ya da hangileri yalnızca inanca ait olduğu sorusuna Ülken, şöyle cevap vermektedir: “Ancak bunları durağan değil, hareketli bir halde tetkik edince görüyoruz ki, bütün değerlerde türlü nispetlerde bir bilgi ve inanç payı vardır. Teknik değerinde, bilgi payı daha çok olmakla birlikte en az derecede bile olsa yine de bir

³⁹¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 251.

³⁹² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 251.

inanç payı vardır. Ahlak değerinde inanç payı daha yüksek, bilgi payı daha azdır. Demek ki bilgiyi ve inancı eğer iki kutba koyacak olursak, değerleri bir sıklara üzerinde hareket ettirdiğimiz takdirde görürüz ki teknik değerlerde bilgi payının en çok inanç payına en az ihtiyaç vardır, ahlaki ve dini değerlerde inanç en çok bilgi payı ona göre en azdır. Fakat hiçbir zaman hiçbir değerde, yalnız bilgiye veya yalnız inanca dayanıyor demek kabil değildir.”³⁹³ Ülken açıkça değeri bilgi ve inanç temelli bir merkeze oturtmakta ve bu iki temelin her zaman değerlerde biri diğerinden pay olarak fazla olsa da mutlaka varolduğunu vurgulamaktadır.

Ülken, bu sebeple değerlerin bize gösterdiği ilk özelliğinin onların çift kutuplu olduğudur. Ona göre her değer çift kutupludur, tek kutuplu değer olamaz. Bu değerlidir dediğimiz zaman, onun karşıtı değersizdir veya “bu değerli değildir”i de içine alır ama Ülken, bu özelliğın gerçek alanında varolmadığını da hatırlatır. Çünkü hakikat da değer olmaktan çıktığı ve yalnız bir gerçeğın ölçüsü haline geldiğı zaman çift kutupluluğunu kaybederek bir tespit halini alır.³⁹⁴

Yukarıdan aşağıya doğru inerseniz, yani sanat ve fikir değerlerinden normatif değerlere doğru gelirseniz şöyle sıralayabiliriz. Güzel-Çirkin, Faydalı-Zararlı, Doğru-Yanlış, Kutsal-Kutsal dışı, İyi-Kötü, Haklı-Haksız v.b. görüldüğü gibi, bütün değerler çift kutuplu olarak görünüyorlar. Ülken’e göre bilgi alanında ise çift kutupluluk görülmemektedir. Örneğın; “bir objeye baktığımız, burada bir bardak vardır” dediğimiz zaman bu tespitte bir çift kutupluluk yoktur. “Burada bardak var” fikri yanlış ise, birisi der ki; “yanılıyorsun, burada bardak yoktur.” Şu halde bu bir doğruluk hükmü olur. Ya burada bardak vardır yahut yoktur. Eğer bu bir gerçek hükmü değil, de bir doğruluk hükmü ise o zaman yine bir çift kutup teşekkül eder, fakat bu değerler alanında güzelin çirkin karşısında, iyinin kötü karşısındaki gibi negatif değer değildir. Yani çirkin yalnızca güzel olmayan şey değildir. Menfi kutupta bulunan, ayrıca başka bir değerdir. Yani çirkin de bir değerdir. Hâlbuki doğrunun karşısında yanlış negatif değer değildir, yokluk halidir. Fakat biz hakikati bir bilgi problemi olarak değil, bir değer problemi olarak alırsak, o zaman başka değerler gibi hakikat değerinde de bilginle bilgisiz çift kutuplu bir değer olabilir ve o

³⁹³ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 8.

³⁹⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 223.

zaman bilgili ile bilgisiz çift kutuplu değer olabilir ve o zaman bilgili ile bilgisiz tıpkı güzelle çirkin gibi iki kutup teşkil eder. Fakat o zaman hakikate başka bir açıdan bakmış oluruz. Acaba bu çift kutupluluk neden ileri geliyor? Neden dolayı gerçekte yoktur da, değerlerde vardır? Ülken, değerlerin gerçek üstünde bir varlık alanı olduğunu görebilmek için bu çift kutupluluk üzerinde durmak lazım olduğunu belirtir.³⁹⁵

Ülken'e göre Çift kutupluluk bizde iki şekilde görünüyor: sübjektif olarak, objektif olarak.³⁹⁶

4.3.1. Sübjektif Olarak Çift Kutupluk

Ülken, sübjektif olarak çift kutupluluğa bu hükmünü veren insanın incelenmesiyle başlamaktadır. Ona göre çift kutupluluğu önce hükümlerimizde görüyoruz. Kâğıt beyazdır, su yüz derecede kaynar gibi. Kâğıt beyazdır hükmü, bu kâğıt beyaz değildir hükmünü de zımnen içine alır ve ikisi arasında çelişme vardır, biri doğru ise diğeri yanlıştır. Biz değerleri olumlu ve olumsuz dediğimiz, hakikate ait çift hükümle ifade ediyoruz: bu doğrudur, bu doğru değildir; bu haklıdır bu haklı değildir gibi. O halde her hüküm çift kutupluluğu ifadeye yarayan bir zihni fiildir. Fakat hükümle birbiri ile çelişen, iki ayrı ve pozitif alan yoktur. Tek bir alan vardır ki, o da varlık alanıdır. Bilgin ve bilgisiz değer olmak bakımından birer varoluştur. Fakat hakikat olmak bakımından bu bilimsizlik bilginliğin olumsuzlanması yani varlığın inkârı demektir. Bu da gösteriyor ki, hükümler aracı ile değerleri ifade etmek eksiktir. Hükümler ancak hakikatleri ifade ederler. Kendileri değer değildirler, ancak değerlerin ifade dilidirler.³⁹⁷

Hilmi Ziya Ülken'in sübjektif bakımından getirdiği ikinci açıklama, haz ve elemnin çift kutupluluğudur. Haz ve elem de değer gibi çift kutupludur. Yunanlılar haz ve elemnin çift kutupluluğuna dikkat etmemişlerdir. Genel olarak her ikisini başka bir olaya indirdikleri için aynı cinsten sayıyorlardı. Platon ve Aristo tarafından temelleri konmuş olan bu iki fikirde ortak nokta, haz ve elemnin aslında bir cinsten,

³⁹⁵ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 8–9.

³⁹⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 223.

³⁹⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 223–224.

yani aynı kökten gelmiş olduğu kanaatidir.³⁹⁸ Ülken'e göre eğer hakikaten haz ve elem bir cinsten iki olaysa o halde onların çift kutupluluğu yalnız görünüşten ibarettir. Eğer bütün teessüri-fiili hayatımızın kökü olan bu olaylar da, son tahlilde, zihni olan bütün olayların duyulara indirildiği gibi, tek köke indirgenebilirse o halde değerler âleminin hakikat ve gerçek âleminden farklı olarak "çift değerli" olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Bu takdirde hakikat ve gerçek sonunda birliğe indirgenebildiği gibi, bütün değerler de aynı Birlik içinde toplanabilecektir.³⁹⁹

Fakat Ülken, bunu psikoloji ilmin çalışmalarıyla karşılaştırdığında bu düşüncenin doğru olmadığını anlamaktadır. Çünkü psikolojik tahlil gösteriyor ki, tatmin edilmeyen arzu eleme değil, sözde-eleme⁴⁰⁰ meydana getirmektedir. Sözde-elemler hudutsuzdur, görelilik olarak değişebilir: ipekli elbiseyi isteyen insan için, onu almamak sözde elemdir. Bunlar asıl elem değil ancak haz yokluğudur. Haz yokluğu başka, elem başkadır. Son psikolojik incelemeler haz ve elem bir cinsten olduğu hakkındaki fikirlerin doğru olmadığını göstermektedir. Biri merkezden dışa öteki dıştan merkeze doğrudur. Birini meydana getiren amil biyolojik ve ruhi gelişme, ötekini meydana getiren amil fiziki ve sosyal çevrenin etkisidir. Bundan dolayı aynı yerde (süjede), hatta aynı zamanda haz ve elem birleşebilir. Çünkü psikolojik gelişme bizi hazza götürdüğü halde, fiziki-sosyal tesir elem doğurabilir.⁴⁰¹ Kısaca Ülken'e göre haz ve elem farklı köklerden gelen, yönleri ayrı iki olaydır. Şu kadar ki, onların her ikisi de duygusal olduğu gibi, her ikisi de yine duygusal hayatımızın hareket noktalarını teşkil etmeleri bakımından birleşirler. Haz ve elem böyle çift kutupluluk gösteriyor, fakat bu çift olay aslında duygusal hayatımıza göre çift kutupluluk gibi görünüyor, ama onların saikler bakımından birinin daima dıştan, ötekinin daima içten geldiğini görürüz.⁴⁰²

³⁹⁸ Platon'a göre haz ve elem arzusun neticesidir. Onca arzusun doyurulması hazzı, doyurulmaması eleme doğurur. Aristo'ya göre haz ve eleme bir cinsten sayıyor ve ikisini de duyumlara bağlıyordu. Bir nevi Psiko-fizikten hareket eden Aristo haz ve elem biribirinden bağımsız olaylar olduğunu görmeyerek onları duyumlara irca etmiştir. Ülken'in konu ile ilgili görüşleri için bkz. Ülken, *Ahlak*, 158-162. ; Ülken, *Bilgi ve Değer*, 224.

³⁹⁹ Ülken, *Ahlak*, 158.

⁴⁰⁰ Sözde elem, hazzın bulunmaması hali ve bundan ileri gelen ruhi hallerdir ki, bunlar hayat tatsızlığı, ikbal hırsı, can sıkıntısı gibi kelimelerle ifade edilirler. Ülken'in konu ile ilgili görüşleri için bkz. Ülken, *Ahlak*, 252-258. ; Ülken, *Bilgi ve Değer*, 224.

⁴⁰¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 224.

⁴⁰² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 224.

4.3.2. Objektif Olarak Çift Kutupluluk

Ülken, insanın duyu verileriyle kavrayabildiği fiziki olaylara ait sübjektif bir tespitten, yani niceleştirilmiş bir nitelik alanından ibaret olduğunu iddia eder. Suyun donması dediğimiz nitelik değişmesini ölçü olarak alıp ondan aşağısına eksi, ondan yukarısına artı diyoruz. Ama bunu sudan daha güç donan bir cismin donmasında ele almış olsaydık, o zaman sıfırın altındaki bir kısım derecelerde artık geçmiş olacaktı. Herbart'ın gösterdiği gibi, sıfır üstü ve sıfır altı belirli bir derecenin dışında niteliği anlamada güçsüzdür. Şu halde anladığımız nitelik duyu verilerimize göredir. Onun dışındakileri duyamayız. Öyle ise buradaki çift kutbun objektif değeri yoktur, yani insana nispetle yapılmıştır, itibardır. Fakat bazı fiziki olaylarda objektif çift kutupluluk görülür.⁴⁰³

Ruhi olaylarda zihni ve duygusal iki türlü çift kutupluluğun bulunduğunu söylemiştik. Ülken'e göre toplum alanına gelince de tam bir çift kutupluluk karakteri göstermektedir. Her toplum bir emirler yasaklar sistemidir. Dini zümrelerde bu sistem, kutsal-kutsal dışı ayırışı şeklinde bütün toplumsal hayatı kuşatır. Tabiat mertebelerinde yükseldikçe, çift kutupluluk önce pek zayıfken toplumda gitgide barizleşir. Tabiat mertebelerinin en yükseği olan değerler alanında o, en belirlisidir. Bu özellik, öyle ise insana, insan toplumuna onun karakteristiği olan değer alanına vergidir. Değerler alanında düzen-düzensizlik, organlaşma-organlaşmanın bozulması, müspet-menfi eylem şekillerinde çift kutupluluk hâkimdir.⁴⁰⁴ Anlaşıldığı üzere Ülken, çift kutupluluğa sübjektif yönden psikoloji ilminin, objektif yönden de sosyoloji ilminin çalışmaları sonuçlarıyla vardığı görülmektedir.

4.4. DEĞERİN SINIFLANDIRILMASI

Hilmi Ziya Ülken, değerleri öz karakterleri bakımından içkin, aşkın ve normatif değerler olmak üzere üç başlık altında toplamaktadır.

⁴⁰³ Ülken burada mıknatıs olaylarını örnek gösterir. Ona göre bu olayla maddi tabiatta ilk çift kutupluluk başlamaktadır. Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 226.

⁴⁰⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 226.

4.4.1. İçkin Değerler

Ülken, değerlerin gelişim aşamasında, insanlığın ilk karşılaştığı değerler âleminin içkin değerler âlemi olduğunu belirtir. Ona göre insanlığın bu ilk devresi ortak ve yaygın bir boşheyecanlılıktan⁴⁰⁵ ibaret olan bir mistik çevre, hakikatte insanla doğanın karşılık etkisinden doğan ve bir kere doğduktan sonra insan üzerinde etkili olarak kendi renk ve hürriyetini veren değerler sistemidir. Bu dünya görüşünde değer, asıl şeylerin içinde gizli ve sırlı olandır.⁴⁰⁶ Yani sosyolojik bir dille Ülken, içkin değerler safhasını geniş ölçüde yapılan bir benzetme ile çocuğun animist ruh haline karşılık görmektedir.

Ona göre içkin değerler bilinç verileri, yani değerün üç esaslı vasfından ikincisi olan tabii unsurlar ve muhteva özelliği olan üstün değerlerdir. Bunlar teknik, sanat ve bilgi değerleridir. Teknikte madde, sanatta duyular ve duygular, bilgide kavramlar esas teşkil ederler, fakat hepsi bilinç muhtevasına dayanırlar. Bu değerlerde temeli bilinç muhtevası meydana getirir. Değerlendiren süje ile aşkın obje arasında bulunan ve ikisini bağlayan bilinç muhtevası bunlarda bariz vasıftır. Ressamın verdiği fresk veya tablonun ötesinde onun yöneldiği obje vardır. Fakat Ülken orada aşkın objenin doğrudan doğruya görünmediğini de vurgular. Orada bize kendini ilk veren duyu verileridir. “Süleymaniye camiine baktığımız zaman da onun arkasında aşkın obje vardır, eser bir aşkın objeyi temsil eder. Fakat o birden görünmez, önce cami kubbesiyle, minareleri ile insan elinin düzenlediği maddi kütle olarak görünür. Bir heykel yine böyle bir aşkın objeyi verir. Fakat bir kahramanlığı ve zaferi temsil eden abide, önce duyularımıza hitap eden bir taş kütleli olarak görünür. Bir müzik kompozisyonu da aşkın objeyi temsil eder ama önce bir ses dalgası olarak görünür.” Demek ki bütün sanat eserleri önce içkin duyu muhtevaları olarak kendilerini verirler. Fakat biz onların arkasında aşkın objeyi buluruz. Teknik değerde dahi aşkın obje vardır, fakat ilk hamlede bize verdiği şey bilinç muhtevasıdır. Bilgi değeri duyular ve duygular yerine kavramları koyan ve tabiat

⁴⁰⁵ “Boşheyecanlılık” Hilmi Ziya Ülken’in kişilik gelişiminde kullandığı psikolojik bir kavramdır. Boşheyecanlılık, heyecanı doğuran dış uyarım olmadığı halde bu heyecan intibaksızlığına malik olma halidir. Öyle ise devam eden bir heyecan, yahut en önemli dış uyarımlar karşısında aşırı tepkiler yapma kabiliyetidir. Veya dış sebep olmadan, sürüp giden heyecanlılık. Ülken’in konu ile ilgili görüşleri için bkz. Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 123–126.

⁴⁰⁶ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 109.

kanunlarına ulaşan değer olduğu için, orada bilinç verileri olan kavramların ötesinde, yine sırf değer olarak varlık düzeni ve mertebeliğinden ibaret aşkın obje vardır. Onun için bu çeşit değerlere içkin değerler denmektedir.⁴⁰⁷ Yani özetle içkin değerler olan teknik, sanat ve bilgi değerlerinin duyularla ilk olarak gözükme de arka planında aşkın bir değer olduğu aşikârdır ve biz bunlara Ülken'in deyimiyle içkin değer demekteyiz.

4.4.2. Aşkın Değerler

Ülken'e göre aşkın değerlerin gelişmesinde ikinci aşama insanlık tarihinde “durdurma”⁴⁰⁸ safhasıdır. Bu safhada insan, binlerce yıl geçirdiği “Boşheyecanlılık” tecrübeleri sonucunda “kendine hâkim olmak”, “arzulara karşı direnmek”, “kendini yenmek” yetkinliklerini kazanmış ve böylece “itilmeye” uğramış eğilimler, hayaller ve heyecanlardan ibaret zengin bir iç hayatı kurmuştur. Öyle bir iç hayat ki eylemle, gerçekleşmeyle hiçbir bağlantısı kalmadığı için gittikçe daha ziyade maddeye düşman ve gerçeklikten uzak bir “ruh âlemi” olmaya yönelecektir. Orada bütün değer tecrübelerin, duyuların, görülen ve temas edilenlerin üstünde ve dışındaki bu “ruhani” olan maddi olmayan, “duyulur olmayan”, “aşkın”, “yüksek” âlemde; onun semboller ve hayallerden örülmüş ve gerçeklikle tamamen bağlantısız olan “esiri” havasındadır.⁴⁰⁹

Ülken, bu ikinci safhayı teşkil eden “durdurma” ve direnme devresinde, insanın manevi çevresine yetkin değerler âlemi de demektedir. Ona göre direnme gerçek hayatımızın üstünde hayal gücüne ait muhayyelevi hayatımızı, duyular aleminin üstünde akledilirler alemini, devamlı olarak değişen olaylar ve tecrübeler üstünde “değişmez” bir şekiller ve fikirler düzenini yarattığı zaman bütün değerler artık kendi dünyamızın üstüne yükselerek “Allah” dediğimiz evrensel ve aşkın değerler mihveri etrafında toplandı. Böylece “Allah” yetkin değerlerin genel adı ve

⁴⁰⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 359–360.

⁴⁰⁸ Ülken'e göre “durdurma” boşheyecanlılığın ardından gelen ve normal şartlar altında onun doğurduğu bir süreçtir. Genel olarak belirli uyarımlar karşısında belirli tepkiler yapmak, bir kısım tepkilerini istediği zaman hapsedmek, heyecan ve anlamı olan hayalleri çağırması ve aralarındaki ilişki kurması kabiliyetidir. Örneğin kendisine ilaç içirmeye uğraştığımız vakit bize karşı direnmek için bir takım bocalamalar ve tepkiler yapan çocuğun durumu adeta bir boşheyecanlılıktır. İlacı içmeye alışan ve onu biz karışmaksızın yapan çocuğun hali ise “durdurma”lardan doğar. Bkz. Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 110.

⁴⁰⁹ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 110.

ilahi âlem, yetkin-değerlerin meydana getirdiği duyular olmayan aşkın çevreyi temsil etmekte idi.⁴¹⁰ Anlaşıldığı üzere Ülken, bu ikinci aşamada insanlığın değerleri yaratan ve en üstün değer olan Allah’a ulaşacağını vurgulamaktadır.

Ülken’e göre, aşkın değerlerde duyu verileri, bilinç muhtevası yalnızca vesiledirler. Fakat bu vesile az veya çok önemsiz bir dereceye inebilir. “Bir insanla bir insan arasında ahlaki ilişkide bilinç verileri ya yazılmış bir sözleşmeye dayanan iki insanın bu sözleşmeye sadık kalması, ya gençlik ve aile hatıralarına sadık kalması ya da verilmiş sözlere sadık kalması ve vefalılık gibidir ki, bu sözler ve yazılar duyu verileridir, bilinç muhtevalarıdır.” Fakat asıl olan Ülken için birbirine göre aşkın iki varlıktır, Ben’le Başkası arasında bir bağlantıdır ki, bu bir aşkınlık ilişkisidir. Bundan dolayı ahlaki olan aşkın bir değerdir. Orada içkin olan bilinç muhtevası yalnız basit bir vesileden ibarettir. Artık bilinç muhtevası burada resim, mimarlık veya teknikte olduğu gibi değildir, önemi çok azalır. Nitekim yine de öyledir. Dinde dualar, münacatlar, yönelinen yerler, v.b. duyu verileri, bilinç muhtevalarıdır. Fakat o muhtevaları aşkın obje ile Ben arasındaki bağlantıda birer vesiledirler, doğrudan doğruya değer kendisi değildirler; onun için hatta denir ki, hakiki zahit kelimesiz olarak dua eder. Bunun anlamı zahit o derece Allah’a yaklaşır ki, kelimeye lüzum kalmaz; anlam halinde her an Allah’la temastadır.⁴¹¹

4.4.3. Normatif Değerler

Ülken, normatif değerleri insanlığın son evresi olarak tanımlar ve buna kişilik adını verir. Ona göre bu devrede insan, eğilimleri ve kastlarını ihtiraslar dediğimiz bir ikinci doğa ve sanki doğanın kaderini (yani gerekirliğini) tamamlayan bir ikinci gerekirlik haline getirmiş ve böylece o boşheyecanlı ve impusif tepkilerin doğurduğu obje ve süje arasında belirsiz bir kaynaşmadan ibaret olan mistikliğe, ne de durdurma ve direnmelerin doğurduğu süjenin kendi içine kapanmasından ibaret olan değerler romantizmine düşmeye mecbur olmuştur. Tersine ihtiraslar halinde gelişerek doğa ve

⁴¹⁰ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 111.

⁴¹¹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 360.

eşyaya tam uyumunu sağlayan insan, obje ile süje ve âlemle kişilik arasında hakiki ve uygun bir köprünün kurulmasını ilk defa olarak başarmıştır.⁴¹²

Ülken, insanlığın ruhi evriminden üçüncü ve son safhayı teşkil eden bu kişilik ve ihtiras devresinde insanın vücuda getirdiği manevi çevreye “amaç-değerler alemi” demektedir. Bu âlem “Araç” ile “Amaç”ın “Gerçeklik” ile “İdeal”in ayrılması kabil olmayan birliği haline getiren bir âlemdir ki, orada “teknik”, “siyaset” ve “hukuk” daima daha güzel, daha iyi ve daha doğruya ulaşmak için yapılan insani hamlelerin araçları olmuştur.⁴¹³

Ülken’e göre normatif değerler aslında değer değil, ancak bütün değerlerin ölçüleri, değişim örnekleridir. Bu değerlerin görevi başka değerleri birbiriyle karşılaştırmak ve ölçmektir. Bu ölçü-değerlerde iktisadi, hukuki ve lisanî değerlerdir.

a. İktisadi değerler: İmal edilmiş şeyleri, başka imal edilmiş şeylere, yahut imal edilmiş değerleri fikri değerlerle, teknik veya sanat ürünlerini ahlaki değerlerle karşılaştırıyor ve bu karşılaştırmada bir ölçü kullanıyorsak bunlara iktisadi değer denir.

b. Hukuki değerler: Hareketlerle hareketlerin, hareketlerle eşyanın karşılaştırılması ve değiştirilmesi halinde ise hukuki adını alır. Bir kimsenin başka bir insanla ilişkisinde herhangi bir değer (bir mal, bir fikir veya bir inanç) başka bir insanın değeri ile fiil halinde bir ölçü ile karşılaştırılıyorsa bu bir hukuki ölçü-değer manzarasını alır. Değer düzenindeki bu değişme bir adamın öldürülmesi veya malına tecavüz edilmesi şeklinde olabilir. Burada yeni bir değer yok, fakat değer düzeninin bozulmasından ibaret bir değişme vardır. İşte fiiller şeklinde değer düzenine ait bu değişimlerin ölçüsüne hukuk denir. Böyle bir fiilde insanın düşüncesi, inancı, yaratma gücü, insanlar üzerinde manevi prestiji yok edilir. Bundan dolayı değerler düzeni sarsılır, hiç olmazsa değerler düzeninin bir insandaki görüntüsü yıkılır. Buna karşılık bir insana sözleşme ile yardım etmek, bir hayır birliği, bir şirket kurmak

⁴¹² Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 111-112.

⁴¹³ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 112.

suretiyle yapılan fiillerde ölçü-değerlerdir. İşte değerlerin bu fiili karşılaşmasını devamlı ve kurallı ölçüsüne hukuk denir.⁴¹⁴

c. Lisani değerler: Değerler söz ile değiştirilir. İnsanların birbirine karşı davranışları, anlaşma ve bozuşmaları söz ile yani dilin mantığı ile olur. Söz bir nevi değerler ölçüsü, değerlerin taşıt aracıdır. Fakat gerek saygı ve takdir şeklinde gerekse istihza, alay ve küçümseme şeklinde değerlerin olumlanması veya olumsuzlanması hiçbir hukuki netice doğurmaz. Bunlar yalnız sözlerle ifade edilir. İşte bu türlü karşılaştırmalara dil normları diyoruz. Dille ifade edilen ölçü-değerlere hakikat, fiili şekilde ifade edilen ölçü değerlere hukuk ve aynı değerlerin değişimine ait ölçüye de fayda denilir. Hukuk ölçüsünün en yüksek şekli adalettir.⁴¹⁵

Kısaca özetlersek Ülken'e göre değerlerin karşılaştırılmasında üç ölçü vardır: Hakikat, Adalet ve Fayda. Bu üç ölçü değerlerin zirvesini Adalet teşkil eder. Bir kanadında hakikat, bir kanadında fayda bulunur. Çünkü adalet ölçüsü bir bakımdan ekonomik ölçüye, eşyanın eşya ile eşyanın fikirle, fikrin itibarla veya kazancın fikirle değişimine karşılıktır.⁴¹⁶

4.5. DEĞER VE EYLEM

Hilmi Ziya Ülken, değeri bir eylem (action), bir etkinlik olarak kabul etmektedir. Değerde, yukarıda da geçtiği üzere, gözümüzün önünde bilgi objeleri tarzında “işte şu değerdir” diye tespit edeceğimiz sabit bir şey yoktur. Orada değerlendirilmekle olan bir süreç vardır. Yani öyle bir süreç ki, şemamızdaki iç dairesinde arzu ve duyu verileri ve bundan ötede “bulunmayan obje” olmak üzere, sürekli bir şekilde süje, şuur verileri ve aşkın obje arasında diyalektik bir münasebet vardır. Bu diyalektik münasebet her an bir yandan değer alanını genişletir, bir yandan da kişiliği genişletir.⁴¹⁷ Değer ve benlik bir eylemin iki cephesidir. Yaratıcı eylem bir yandan değerler alanını, öte yandan benlik alanını genişletir. En geniş değer en

⁴¹⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 361.

⁴¹⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 361.

⁴¹⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 362.

⁴¹⁷ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 14.

büyük kişiliklere karşılıktır. Maddiden maneviye doğru değerlerin gelişmesi, aynı zamanda değerlendiren kişiliklerin gelişmesidir.⁴¹⁸

Ülken'e göre, eylem başka varlıklarda, yani maddede, bitkide, hayvanda yoktur, yalnız insanda vardır. Bilgi probleminde olduğu gibi eylem probleminde de, bir süje-obje ikiliği kendini gösterir. Bu ikilik hem zıt, hem de tamamlayıcıdır: onlar zıttır; çünkü süje olmazsa obje, obje olmazsa süje olmaz. Bu çift özelliğinden dolayı onların aynı zamanda kavranması imkânsızdır. Nitekim her eylemde hem arzu hem arzu edilen; hem ihtiyaç, hem ihtiyaç duyulan; hem hüküm, hem hükmolunan şey vardır.⁴¹⁹

Ülken'e göre her değer eyleminde:

- a. Bir ihtiyaç ve isteğin,
- b. Bir sempati ve duygunun,
- c. Bir hükmün rolü vardır.⁴²⁰

Ülken'in değer-eylem ilişkisi konusundaki görüşleri, bazı felsefî görüşler karşısında vaziyet almaya götürmüştür. Her değer eyleminde bir ihtiyaç veya isteğin rolü olduğunu söylediğimiz için iradeci değer teorilerine;⁴²¹ bir sempati ve duygunun rolü olduğunu söylediğimiz için heyecancı değer teorilerine;⁴²² bir hükmün rolü olduğunu söylediğimiz için zihinci değer teorilerine yaklaşıyoruz demektir. Çünkü Ülken'e göre eylem yalnız başına ne duygusal, ne zihinsel, ne iradidir. Onlar değer eyleminin sırf psikolojik yönden birer cephesini teşkil eder ve bundan dolayı da psikolojik değer teorileri eksik ve yanlıştır. Bir eseri sahneye koyma aksiyonu yahut bir okul açma bir birlik kurma aksiyonu birer değer eylemidirler. Onlar zihni midir? İradi midir? Ülken, bu sorulara evet cevabını verir, çünkü ruhumuzun bütün yetileri eylemde rol oynar. Onun için ne yalnız zihinci teorilere, ne de yalnız iradeci teorilere

⁴¹⁸ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 218.

⁴¹⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 219.

⁴²⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 222.

⁴²¹ Schopenhauere ve psikolojik değer teorileri.

⁴²² Max Scheler gibi fenomenoloji metodunu kullanan tipik duygusal değer teorileri.

haklı demeye imkân vardır.⁴²³ Ülken bu görüşüyle yalnız bir teoriyle eylem-değer ilişkisinin açıklanamayacağını kesin bir şekilde vurgulamaktadır.

4.6. DEĞERİN GEÇERLİLİĞİ

Hilmi Ziya Ülken bilginin geçerliliğine öncelikle değer-inanç-düşünce ilişkisini açıklamakla başlar. Ona göre bir bilgi fiilinde önemli olan düşünmek, olduğu halde, bir değerde önemli olan inanmaktır. Ülken, bu görüşü şöyle ifade etmektedir: “Ortega Gasset’in değişti ile ‘bizim bir düşüncemiz var’ dediğimiz halde, ‘biz şu inandayız’ deriz. Gabriel Marcel’in deyişiyle de düşünceyi, sahip olmak, inanmayı da varolmak fiilleriyle ifade ederiz.”⁴²⁴ İnsan bir kere inancını kaybetti mi... ‘değerler âleminde’ söz etmeye imkân yoktur. O zaman her şey görelidir; Heraclite’in nehri gibi içinde hem kendisi hem kendisinden başka bir şey olacak olan bir akarsudur; biteviye değişmekte ve akıp gitmektedir. Her şey görelidir: insan vehimler ve birsamlar içinde yaşamaktadır.”⁴²⁵ Yani fikirler bilgi ile elde ettiğimiz şeyler olduğu halde, inançlar bizim temelimizi teşkil ederler ve onlar içinde bulunuruz. Bununla birlikte Ülken’e göre hiçbir değer yalnız başına inanca dayanmaz. Değerde düşünmek inanmakla tamamlanır. Herhangi bir bilgi fiili ondan vazgeçebilir; fakat değer olma bakımından bilgi ve hakikati ele aldığımız zaman “düşünüyorum” hükmü “inanıyorum” hükmünün özel bir hali olur.⁴²⁶

Ülken düşüncenin bir halin tespitinden ibaret olduğunu vurgular. Ona göre bir halin olacağının düşünülmesinde bile sanki o hali olmuş gibi kabul etmek demektir. Hâlbuki inanıyorum hükmü ile biz bir hareketi, bir kararı, bir eylemi ifade etmekteyiz. İnaniyorum hükmü düşündüğüm bütün konularda uygulanabilir. Fakat o zaman onlar yalnız tespit edilmiş şeyler olmaktan çıkarlar, tesirlilik ve etkinlik kazanırlar; bunun içinde değer alırlar.⁴²⁷ Ülken’e göre aynı konular karşısında düşünme ve inanma davranışları başka sonuçlarda doğurur:

⁴²³ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 222.

⁴²⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 222.

⁴²⁵ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 108.

⁴²⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 378.

⁴²⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 378.

a) Düşünüyorum lahzalık ve süresiz fiiller serisi olduğu halde, inanıyorum sürekli ve devamlı olarak hazır bulunurlar.

b) Düşünüyorum içkin olduğu halde (çünkü bilinçle sınırlıdır), inanıyorum aşkındır. Çünkü bilincin ötesini diler.

c) Düşünüyorum zihni olduğu halde, inanıyorum aynı zamanda duygusal ve iradidir.

d) Düşünüyorum başkasından ayrı kaldığı halde, inanıyorum başkasındadır. Gerçi düşünüyorum'da da bir şeyi düşünmekteyim, fakat bu bir şey ve bilgi verisidir. Hâlbuki inanıyorum da inandığım aşkın obje bilgi niteliği gibi verilmiş olmayıp bulunmayan, beklenen bir şeye; bunlardan dolayı aşkın varlığa, ideale aittir.⁴²⁸

e) İnanıyorum gerçekte mümkünün birliğine dayandığı için, sonsuza doğru hamledir.⁴²⁹

4.6.1. İnanmayı Açıklamaya Çalışan Bazı Teorilerin Tenkidi

4.6.1.1. İmancılık⁴³⁰

Ülken'e göre imancılık kanaati Eş'ariler ve İskoçya ekolünde görülmektedir. Fakat aralarında esaslı bir fark vardır. Gazali'de⁴³¹ iman aklın ince bir şekline, kalp gözüne bağlandığı halde İskoçya ekolünde kesin sınırla ruhun iki yetisinden birine bağlanmıştır. Hamilton'a göre akıl ve inanç alanları tamamen ayrıdır. Onları birbirleriyle karıştırmak şöyle dursun aralarında ilişki yoktur. Akıl sınırlandırır, iman sınırları kaldırır. Düşünmek hüküm vermektir, hüküm ise bilgimize sınır çizmektir;

⁴²⁸ Ülken'e göre Descartes *cogito*'dan hareket ettiği için, düşünce veya bilinç cevherlerini âlemden ayırmaya kalkmıştı. *Credo*'dan hareket etmiş olsaydı, insanı âlemden ayırmazdı. Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 379.

⁴²⁹ İnanıyorum'un tahlili gösteriyor ki, Descartes inanmayı zihni bir hükme, Rousseau bir duygululuk haline ve Renouvier iradi fiile indirgemekte idiler. *Credo*'nun her üç manzara sahip olması bu teorilerin tek görüşlü olduklarını ve onların ayrı ele almanın imkânsızlığını gösterir. Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 379.

⁴³⁰ İmancılık "dini inanç sistemlerinin akli değerlendirmeye tabi olmadığı" şeklinde görüşleri olan bir ekoldür. Konuyla ilgili Bkz. Michael Peterson, *Akal ve İnanç* (Çev.: Rahim ACAR), Küre Yay., İstanbul, 2006. 49-71.

⁴³¹ Ülken, burada her ne kadar Gazali'yi Eş'ari düşüncesine örnek olarak vermiş olsa da Gazali burada bir Eş'ari görüşünü yansıtmamaktadır.

hâlbuki iman her türlü sınır ötesinde mutlağın kabul edilmesidir. Gazali ise böyle ayırmaz. “Kalbin gözü” derken aklın iki görüşünden birini anlar: biri dışa çevrilmiş akıl, öteki içe çevrilmiş akıl. Bundan dolayı onu aklın dışında saymaz, yine akıl içinde ince bir ayırış yapar. Nitekim Pascal’da Gazali’den üç asır sonra kalbin apaçıklığı ile aklın apaçıklığını ayıracak, birine geometrik görüş ötekine ince görüş, yahut birine kalp mantığı ötekine matematik mantık diyecektir. Bilme ve inanmayı kesin olarak ayıran bu felsefeye göre insan laboratuarda bilgi, camide inançla yaşayabilir. Onlara karşılık bilim ve din sanki tam ayrı, birbirini rahatsız etmeyen iki ruhi yetiye dayanmış iki alandır.⁴³²

İmancılığın din ile ilim alanını ayırması onların birbirine zarar vermesini engellemişlerdir. Fakat Ülken buna itiraz eder. Çünkü ona göre “kişiliğimiz yamalı bohça değildir. Orada birbirinden bölmelerle ayrılmış bilme ve inama diye iki alan yoktur. Bilmek ve inanmak aynı kafanın iki davranışını temsil eder ki, onlar her an birbirine nüfuz etmektedir.”⁴³³ Bilmek ve inanmak ruhi hayatımızın iki temelidir. İnsanın fiili duygusal ve zihni hayatı bunlara dayanır. Çocukta, vahşide ve gelişmiş insanda bu iki temel daima vardır.⁴³⁴ Değer olmak bakımından bilgi veya hakikat inanç alanına girdiği gibi, değer muhtevası olmak bakımından her değer de bilgi alanına girer. Bundan dolayı fideistlerin akıl ve iman ayırışları sun’idir.⁴³⁵

4.6.1.2. Pragmatizm

W. James’e göre inanma iradesi bütün değerlerin yaratıcısıdır. Bu görüşte bilgi inanmanın özel bir türü haline gelmiştir. Pragmatik inanma fikri gerçeği ve hakikati değere bağlamakta, değeri sübjektif tatmin ve başarı fikrinden çıkarmaktadır.⁴³⁶ Ülken bu görüşe itiraz eder ve inanmayı ruhi hayatımızın bütün kuvveti olarak sayar. Bilmek ve faydalanmak ancak inanma sayesinde. Fakat pragmatistlerin zannettikleri gibi bizde ‘inanmak iradesi’nin olmadığını belirtir. Yani ona göre inanmak istediğimiz şeylerin belirlenmesinde pek o kadar hür değiliz. Onlar sosyal çevre, mizaç ve asıl ruhi seviye tarafından önceden belirlenmiştir. Bununla

⁴³² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 379–380.

⁴³³ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 380.

⁴³⁴ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 48.

⁴³⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 380.

⁴³⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 380.

beraber inanmak bize bir irade verir. Çevre üzerine etkili kılar. Ve doğadan faydalanma imkânını temin eder.⁴³⁷

Ülken'e göre arzu ve ihtiyaç da (James'in dediği gibi) sübjektif ve kapalı değil, objektif ve açık bir süreçtir. Muhtaç olmak bir şeye muhtaç olmak demektir; tatmin olunmak onun sonucu olan sübjektif haldir. Çünkü biz âlem hakkında davranışımızı sübjektif tatmine göre değil, objektif ihtiyaçlarımıza göre belirleriz. Yiyeceğe ve okuyacak şeye muhtacım dediğim zaman beni gerektiren yiyecek ve okunacak şeylerdir.⁴³⁸

Kısacası özetlersek Ülken, her ihtiyacın bir süje-obje ikiliği olduğunu ve orada ancak objeye yönelme fiili tespit edilebileceğini vurgulamaktadır. Bunun için de ihtiyaç sürecinin eseri olan inanma fiili ve değer de geçerliğini ancak bu süje-obje ikiliğinden, objenin hazır olmayışından almaktadır.⁴³⁹

4.6.2. İnanma Fiilinin Süje-Obje Yönü

Bilgi, insanın bütünsel olarak hayat eylemi sonucunda doğan âlemi algılaması olduğu gibi, inanç da insan ve “dünyası”nın birliğinden çıkan bir “değerler âlemi”nden ibarettir. Ülken, yine burada süje-obje bütünlüğüyle konuyu açıklar: “insan ve dünyadan her ikisi tek başına ele alınamaz, süje ve obje iki ayrı âlem değildir. İnsan ve dünya bütündür ki biz onu zihinde soyutlayarak içten’i dıştan’dan ayırmaya çalışıyoruz. Hâlbuki her içten olan aynı zamanda dıştandır ve her harici aynı zamanda deruni bir fiilin eseridir. Dolayımızda gördüğümüz şeylere biz obje(konu) diyoruz: ağaçlar, kuşlar, binalar gibi. Onları algılayan bilinç faaliyetine süje diyoruz: algı, dikkat ve temaşa gibi. Hâlbuki her şey ancak ona çevrilmiş olan hayati bilinç fiiliyle algılanmıştır. Ve her bilinç fiili, ancak dıştan bir şeye çevrilmesiyle mümkündür ve vardır. Bundan dolayı, birbirinden ayrı bir süje ve bir obje yoktur. Yalnızca bir bilinç fiili vardır ki onu tahlil ederek süje ve objeyi buluruz.”⁴⁴⁰

⁴³⁷ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 49.

⁴³⁸ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 380.

⁴³⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 381.

⁴⁴⁰ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 71–72.

Ülken, inanma fiilinde de süje-objenin üç halde bulunduğunu vurgular. Bunları kısaca belirtmekte yarar vardır.

4.6.2.1. Süjenin Obje İçinde Erimesi (Mistik Değer)⁴⁴¹

Ülken'e göre insan bakışını kendine çevirdiği zamandan beri, süjeyi objeden ayırmış; gözlemlediği âlemin karşısında onu algılayan ve tasavvur eden ayrı bir âlemin olduğunu fark etmiştir. Fakat bu yapma ve iğreti ayırmayı sürdürmesine imkân yoktu. Eşyayı ruhtan ayrı anlamsız gölgeler ve hayaletler gibi görmeye başladı. Ve ruhu eşyadan ayrı bir körlük ve karanlık içinde farz etti. Bu gölgelere anlam vermek ve bu karanlığı ışığa çıkarmak için yeniden doğaya can ve gönülle atıldı; eşyaya ve çokluğa tekrar kucak açtı. Kendinde bütün âlemin görünüşlerin gördü ve âlemin her parçasında kendi aksini ve kendi hüviyetini buldu. Böylece süjeyi obje içinde eritti.⁴⁴²

Süjenin obje içerisinde erimesi, süjenin mümkün ve aşkın objeye bütün değerlendirme çabalarını ve duyu verilerini feda etmesi demektir ki, buna Mistik değer görüşü denmektedir. Bu görüşte ideal, duyu verilerini, aşkın obje adına feda etmektir. Çünkü değerde duyu verileri görünüştür, gölgedir. Aslı onun arkasındaki aşkın obje, ihtiyacımızı davet eden asıl varlıktır.⁴⁴³

Ülken, bu mistik değer görüşünün bütün dini tasavvurların ilkesi olduğu gibi, bazı laik görüşlerde de devam ettiğini ve en kuvvetli örneğinde Budizm'in yokluk arzusunda bulunduğunu vurgular. Ona göre yokluk arzusu ihtiyacın hazır bulunmayan objesi içinde erimenin metafizik ifadesidir.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Burada yazacağımız üç maddenin de başlığı Ülken'in tanımlamasına göre yapılmıştır. Bkz. Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 75-77.; Ülken, *Bilgi ve Değer*, 381-383.

⁴⁴² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 75.

⁴⁴³ Ülken'e göre ihtiyaçta asıl obje, duyulmuş niteliği aşan şeydir. İşte asıl obje bu niteliğin dışında, onu kuşatan ve onun biteviye yenileşmesine rağmen değer muhtevası olarak kalmasını sağlayan şeydir. Süjenin çevrildiği, ulaşmak için atıldığı, fakat süjeyi bu etkinliğe götüren değer asıl kaynağıdır. Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 381

⁴⁴⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 382.

4.6.2.2. Objenin Süje İçinde Erimesi (Romantik Değer)

Yine Ülken'e göre insan bakışını kendine çevirdiği zaman, orada objeden ayrılmış süjeyi, ilmin hakikatının ilkesini olan bilinci bularak onu âlemin merkezi ve bütün eşyanın mihveri farz etti. O derecede ki artık gözünde bilinçten başka hakikat kalmadı; objeyi süjeye irca etti. Fenomenleri bilincin birer unsuru, fikrin birer tecellisi gibi gördü. Kısaca âlemi bilincin yarattığı, eseri ve gölgesi haline getirdi.⁴⁴⁵

Ülken'e göre burada insan, ihtiyaç objesini ortadan kaldırarak, onu duyu verilerinden ibaret görmeye başlamıştır. Böyle olduğu için süje-obje ilişkisinde ikiliği kaldırıp, onu süjeye indirmiştir. Bu görüş tarzına Romantik değer görüşü denmektedir. Burada ihtiyaç fiili içsel ve kişisel olmuştur. İhtiyacın gerçekleşme araçları, değerlendirmede hâkim rolü oynar. Burada insan tabiata ve eşyaya çevrilmiş görünür. Fakat bu çevriliş, süjenin kendini dışarıda araması ve dışlanması ibarettir. Bu anlamda eşya süjenin sembolleri, tabiat ruhun aynası olmuştur. Romantik değer görüşü eros kavramını doğurmuştur. Eros Yunanlıların arzu Tanrısıdır. Mitolojide hayat ve sevgi kaynağı diye gösterilir. Kutsalın tam karşıtı olarak burada aşkın obje kanunlarını insana dikte edecek yerde, insan âlem aksettirir.⁴⁴⁶

4.6.2.3. Obje-Süje Birliği (Realist Değer)

Sonuç olarak Ülken'e göre, değer düzeninin geçerliğini ne objede ne süjede aramaya mahal vardır. Değer düzenin geçerliği süje-obje ikiliğine ait diyalektiğin kabul edilmesiyle elde edilir. Başka deyişle, ne süje ne objeye, ne de obje süjeye indirgenmelidir. Onlar aynı varlığın içinde zıt ve tamamlayıcı iki terimdirler.⁴⁴⁷ Ülken, buna hakiki bilinç edimlerinin varolduğu, eşyayı tam ve upuygun bir surette algılamamıza imkân veren bu birliğe sympathie⁴⁴⁸ demektedir. Sympathie, ne süjenin

⁴⁴⁵ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 75.

⁴⁴⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 382.

⁴⁴⁷ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 382.

⁴⁴⁸ Ülken'in süje-obje birliği için kullandığı bir kavramdır. Ülken'e göre sympathie; İnsanla konunun kaynaşma ve uzlaşması, insanın çevre içinde kaybolması olmayıp, belki çevrenin çevre ve insanın insan olmak şartıyla "kasıtlı fiiller" yardımıyla bir bitişiklik ve birliğin ortaya çıkması demektir. Bilimin hakiki ilerlemesi, felsefenin büyük hamleler yapması onu eseridir. Buna sanatta, bilimde ve siyasette en geniş anlamıyla "realist ruh" denebilir. Bkz. Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 77.

obje içinde erimesi, ne süjenin obje içinde kaybolması olmayıp, süjeyi ve objeyi bütün tamamlığı ile koruyan, onların aydınlık ve sağlığını bozmayan bir birlik halidir.⁴⁴⁹

Ülken, böylelikle değer düzeninin geçerliliğini ancak realist bir dünya görüşüyle gerçekleştirebileceğini iddia eder. Teknik değerde, sanat değerinde, ahlak değerinde, aşkın obje ile süje arasındaki denge sağlanabilir ki, buna bilgi ve inanç dengesi deriz; bütün değer çevrelerinde bilginin ve inancın lehine payları değişmek üzere hepsinde bu denge az çok devam eder. Her birinin kendine vergi ayrı ölçüleri vardır. Onun için süje ile aşkın obje arasında bir denge araştırması olacak; fakat bu araştırma teknik değerden ahlaki değer kadar çeşitli tarzlarda gerçekleşecektir. Bu tarzlardan hiçbirini ötekine indirgemek mümkün değildir.⁴⁵⁰

4.7. AHLAKİ DEĞER

Hilmi Ziya Ülken ahlakı, insanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle ölçülemeyen hareketlerimize ait değerlerin toplamı olarak tanımlar. Ona göre her değer alanında olduğu gibi (mesela estetik, politik veya ekonomik) bu alanında kendine göre bir tekniği olmalıdır. Ahlaki değer, ferdi bilinçten bağımsız, fakat şimdi ve hâlihazır bakımından özerk ve gayri şahsi bir bilinç tarafından incelenen bir konusudur.⁴⁵¹

Ülken buna göre iki sonuç çıkarmaktadır:

1) Ahlaki değerler, metafizik ve fizik gerçeklere indirgenemezler. Bundan dolayı özerktirler.

2) Fakat kendilerine göre bir gerçeklik alanları vardır. Bundan dolayı da a priori olarak kurulamazlar. Pozitif⁴⁵² olmaları lazımdır. Bu ahlaki gerçeğin gayri şahsi ve tarafsız bir bilinç tarafından işlenmesi gerekir. Ahlaki aksiyon için mühim

⁴⁴⁹ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 76.

⁴⁵⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 383.

⁴⁵¹ Ülken, *Ahlak*, 19.

⁴⁵² Ülken'e göre buradaki pozitif kelimesi sırf bir gerçeğe karşılık olan bir nevi deneyin mümkün olduğuna delildir.

olan cihet, yalnız bu ahlaki gerçekte devam eden tarafı yakalamak değildir. Fakat ahlaki etki için somut süre içinde bunu şimdi bakımdan yaşamak ve kavramaktır.⁴⁵³

Ülken, ahlak felsefesini ahlaki kesinliğin diğer kesinlikleriyle, ahlaki gerçeğin diğer nevilerle ilgisini inceler. Ahlaki davranışı düşüncenin başka davranışlarıyla karşılar. Ülken'e göre, bu konuyu iki türlü ahlak görüşünden aynı derecede uzak bulunduğunu belirtir.⁴⁵⁴ Ona göre birinci görüş eski ahlak felsefeleridir ki, onu metafizik (ontoloji), epistemolojik (bilgi nazariyesine ait) veya mistik kesinliğe bağlamak istemişleridir. O ise hareket noktasını, yine felsefeden almakla beraber onun gerçeklik ve kesinlik alanının sınırlarını çizmek istemektedir.⁴⁵⁵

İkinci görüş ise ona göre ahlakı bilime indirgemek ve tabiat bilimlerinden her hangi birinde onun temellerini bulmak isteyenlerin teşebbüsüdür. Böyle düşünenler ahlaki gerçekliğin özerkliğini inkâr etmişlerdir. Bu yolda sırf ahlaki kesinliğe götürecek bir kriterium bulmaya imkân yoktur. Aynı zamanda o, bir değer alanını tabii gerçeklerden birine tamamıyla indirgemiş olacaktır.⁴⁵⁶

Ülken bir ahlak felsefesine girerken bu iki yoldan da aynı derecede uzak olmak gerektiğini belirtir. Ona göre her iki görüşü de tahlil ve tenkit ettiğimiz zaman ahlak felsefesinin asıl alanı ve konusu kendiliğinden meydana çıkacaktır.⁴⁵⁷

4.8. AHLAK TEORİLERİ VE YETMEZLİKLERİ

Hilmi Ziya Ülken ahlak teorilerinin tenkidini yapmadan önce, öncelikle onları sınıflamakta ve genel özelliklerini açıkladıktan sonra tenkid etmektedir. Ülken bu ahlak teorilerini şöyle sınıflamaktadır.

a. Metafizik/Mistik Ahlaklar

⁴⁵³ Ülken, *Ahlak*, 19.

⁴⁵⁴ Ülken, *Ahlak*, 20.

⁴⁵⁵ Ülken'e göre ilk defa ahlaki alanı bilgi alanından ayırma teşebbüsü Kant'da görülür. Kant teorik ve pratik aklı ayırırken ve pratik akla ait izahlarında pratik aklın yetmezliğini gösterirken bu yolu tutmuş bulunuyordu. Fakat yine o, ahlak felsefesine giriştiği zaman bir adetler metafiziği kurmak istediği için, onu tekrar bütün metafiziğin ortak noktası olan Noumene'e, yani negatif "şey bizatihi" ye bağladı.

⁴⁵⁶ Ülken, *Ahlak*, 20.

⁴⁵⁷ Ülken, *Ahlak*, 20.

b. Formalist/Epistemolojik Ahlaklar

c. Fenomenolojik/Bilimci Ahlaklar

Ülken birinci olarak metafizik ahlak teorilerden başlar çünkü ona göre Yunan ahlakı metafizik ahlakların ilk örneğidir. O Yunan felsefesinde rastlanılan ahlak teorileri kısaca şöyle gözden geçirmektedir. Ona göre:

a) Yunan ahlaklarında tabiatüstü ve mistik prensip hüküm sürmez. Bu ahlakların ortak gayesi insanın saadetidir ve saadet bu dünyada gerçekleşir. Ahlaki ideali, görünen eşya üstünde olsa bile(mesela Eflatunda “makul âlem”, Zenon’da “organik alem” gibi...) yine bu dünyayı hedef edinir; insanın saadeti bu dünyaya aittir.

b) Yunan ahlakı rasyonel ahlaktır. Ona göre ahlaki hareketlerimizin ölçüsü akıldır. Yunan ahlakına göre iyi, doğrunun ve fena yanlışının eşitidir. Kötülük yanlışmanın yerine geçer. Ahlaki erdemlilik olan doğru sözlülük doğruluğun, hakikatin yerine geçer. Ahlaka yalnız akıl yolundan gidilir.

c) Yunan ahlaklarını gayesi “Saadet” (Eudomonía)’tir. Türlü ahlak teorileri arasındaki ayrılıklara rağmen hepsinde ortak olan karakter Eudomonisme’dir. Yunan ahlakı temelde gayeci (finaliste) bir ahlaktır. Saadet gayesine ulaşmak için türlü vasıtalarla başvurmayı tavsiye eder.⁴⁵⁸

d) Yunan ahlakı şartlı bir ahlaktır. Ödev ve erdemlik belirli şartlarda kaydırılmıştır ve ancak bu şartlar içinde düşünülebilir: onlar saadet için, cemiyyet için, yüksek iyidir.

e) Yunan ahlaklarının çoğunda “İyi” ve “Güzel” birbirinin yerini tutar. Başka deyimle bu ahlaklar bedii ahlaklardır. Orada “tabiatın ahengi” fikri hâkimdir ve onlara göre ahenksizlik, karışıklık ahlakın zıddıdır. Böyle bir görünüşte “ahlaki güzellik” metafizik yetkinlik demektir ve yalnız onunla gerçekleşir. Metafizik yetkinliği gerçekleştiren her şey iyi ve güzeldir.

⁴⁵⁸ Eflatun’a göre bu vasıta “yüksek iyilik”, Aristo’ya göre “alışkanlıklar, yardımıyla tam orta”nın bulunmasıdır.

f) Yunan ahlakında ferdi sorumluluk ve tikel irade fikirleri yoktur. Halbuki bu fikirler olmadan bir ahlak kurmak imkansız gibidir.

g) Yunan ahlakı adalet ahlakıdır ve bundan dolayı da objektif bir ahlaktır. Adalet, ahenk ve içtimai saadet kavramları aynı anlamlara gelir. Yaptırıcı kuvveti kendisindedir. Ama onu adalet sistemi sınırları kesin olarak başka cemiyetlerden ayrılmış ve kastlara bölünmüş olan sitenin istediği, içtimai sınıfların eşitsizliğine uygun hareket etmektir.⁴⁵⁹

Kısacası Ülken'e göre Yunan ahlakı hedonizm gibi en ilkel şeklinden platonisme gibi en yüksek şekline kadar bütün Yunan ahlaklarında az çok ortak olan karakterlerdir. Onlar bazen Platon ve Aristo'da olduğu gibi bir Site ahlakı, bazen Anthisthenes ve Zenon'da olduğu gibi Dünya hemşeriliği arayan evrensel ahlak olabilirler.⁴⁶⁰

Ülken, mistik ahlak öğretilerinde ise Yunan ahlakının yerini tutarak meydana çıkan Hristiyan ahlakının, temellerinde ona büsbütün zıt vasıflar gösterdiği halde, İslam ahlakını bu ikisi arasında bir yeri olduğunu belirtir. Bu dönemin genel özelliklerini de kısaca şöyle sıralamaktadır.

a) Hristiyan ahlakı tabiatüstü bir ahlaktır, prensibi büsbütün mistiktir. Akıl'a değil, sır'a dayanmaktadır. Hristiyanlığa göre ahlaki hareket aklın veya cemiyetin değil, ancak tanrının buyruğudur. İnsan iyi bir hareketi, akılla izah ettiği ve iyi bulduğu için, inanla kabul ettiği, inan tarafından zorlandığı için yapar.

b) Hristiyan ahlakının aradığı erdemlilik kurbandır. İnsan ezeli hayattaki kurtuluş için bu dünyada kendini feda etmesi lazımdır. Buradan, Hristiyan ve İslam dünyasının ahlaki tipleri olan şehitler doğar. Yunan ahlakında ideal insan bilge olduğu halde, Hristiyan ve İslam (ortaçağ) ahlakında ideal insan velidir ve bu ümmet hayatının en yüksek gördüğü kat velayet katıdır.

⁴⁵⁹ Ülken, *Ahlak*, 33-36.

⁴⁶⁰ Ülken, *Ahlak*, 36.

c) Hristiyan ahlakının temeli “Tanrı’da insanlık sevgisi”dir. Yani bu görünüşe göre insanların birbirlerini sevmeleri ancak Tanrı’yı sevmeleriyle mümkündür. İnsanların birbirine karşı olan sevgileri Tanrı’nın içindedir ve bu, Tanrı sevgisi vasıtasıyla gerçekleşen insani sevgi de *charite*’dir. Bunun için en genel vasfıyla diyebiliriz ki Yunan ahlakı da adalet ahlakı olduğu halde, Hristiyan ahlakı bir *charite*⁴⁶¹ ahlakıdır.

d) Hristiyan ahlakı kötülük (şer) anlayışında da Yunan ahlakından temelli olarak ayrılır. Yunanlılara göre kötülük yanlışlığın, (hatanın) yerine geçer yani aklidir. Hristiyanlığa göre fenalık “günah”; yani ruhun hastalığı, sapıklığıdır. Hristiyanlığın temeli kötülük için kötülük ve asli günah fikridir. Bu görüşe göre kötülük zihni değil iradi bir şeydir; vicdan hesaplaşmasından geçmediği zaman irade bütün kötülüğün kaynağıdır.⁴⁶²

Ülken, bu iki zıt öğretinin görüşleri sonucunda felsefe tarihinde bu teorileri uzlaştırma çalışmalarının başladığı bir dönem başlar ve bu dönemde modern felsefe dönemi diye adlandırır. Çünkü ona göre, modern felsefe bilim buhranı ve metod araştırmasıyla başladı. Bu hâkim problemin yanında ahlak problemi ikinci derecede yer alıyordu. Bunun için modern felsefeyi açan büyük feylesoflar içersinde büyük ahlakçılar yoktur. Onlar Kant’a kadar yalnız Yunan ve Hristiyan ahlaklarını uzlaştırmaya çalışmışlardır.⁴⁶³

Descartes’e göre ahlakın çift temeli vardır: hikmet ve aşk. Ahlak sosyal olduğu için hikmet’e ulaşır. Fakat Tanrısal olduğu içinde aşk’a dayanır. Yalnız Tanrısal aşk, düşünce sistemi içerisine girince makulleşmelidir. Böylece o Tanrısal hikmet şeklini alır. İşte Yunan hikmetinden onu ayıran vasıf budur. Fakat aynı derecede o, Hristiyanlığın *charite* ahlakından da uzaklaşır.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Ülken, *charite* üzerine söylediklerinden bazı sonuçlar çıkarmaktadır. Ona göre bu sonuçta:
a) Hristiyan ahlakı âlimlere ve feylesoflara değil cahillere, kalbi ve ruhu zayıf olanlara hitap eder.
b) Hristiyan ahlakı muhakeme yürütmez, ispata çalışmaz; duyar sever ve bunu aksiyon takip eder.
c) Hristiyan ahlakı hoşgörüsüz bir ahlaktır. Aslında teemmüle dayanmayan ve izah edilemez olan aşk, sonunda müstebit bir aşk halini alır. İmanda akli bir temel bulunmadığı için o muhakeme yürütme hakkını reddeder. Bkz. Ülken, *Ahlak*, 38.

⁴⁶² Ülken, *Ahlak*, 39.

⁴⁶³ Ülken, *Ahlak*, 40.

⁴⁶⁴ Ülken, *Ahlak*, 41.

Leibniz metafizik ahlakı arzuların en yüksek ve yetkin şekli olan “aşk”ı prensip olarak almaktadır. Sevmek başkasının saadetini istemektir ve bunun için her türlü başkacı, fedakâr ve ahlaki hareketin köküdür. “Yetkinlik aşkı” ancak yetkin olan varlıklara, Tanrısal varlığa doğru yükseldiği, Tanrısal aşk halini aldığı zaman olgunluğunu bulur. O, hiçbir duyulur çekime bağlamadığı için başkacı olan aşktır. Biz Tanrı’yı kendimiz için değil, sırf kendisi için seviyoruz ki, bu sevgi için sevgi “bizatihi sevgi” gayesi kendi içinde olan aşk demektir. Ülken, böylece Leibniz’in Descartes’ten daha ileri ve metafizik ahlakı Hristiyan görüşüne daha çok önem verdiği ve onu ahlaki sisteminin zirvesi haline getirdiğini vurgular.⁴⁶⁵

Spinoza, temel fikirleri bakımından bu görüşlerden ayrılmaz. Yalnız ona göre değer veya iyilik (hayır), tabiat sisteminin bir parçasıdır. İyilik ne mutlak olarak tasavvur edilebilir. Çünkü iyi ve kötü izafî alanına girerler. Ezelilik yani Tanrı’dan ibaret olan sonsuz cevherlerde iyilik ve kötülük yoktur. İyilik ve kötülük gibi her çeşit değer hükümleri yaratılmış tabiata (natura naturata) yani izafî (görelî) âleme aittir. Bunun sonucu olarak ahlaki postüla insani ihtiyaçlardan ibarettir. Spinoza ahlakında büyük yeri olan aşk ise, zihni aşktır ve buradan, bizim irademizin ve hissimizin realitelerin objektif değerine uygunluğu fikri doğar. Spinoza’ya göre bilginin kriteriyumu fikirlilerin düzen ve bağlantısının eşyanın düzen ve bağlantısına uygunluğudur. Tıpkı onun gibi ahlak kriteriyumu da irade ve hissin objektif realitelerin değerine uygunluğudur. Ülken, böylece, Spinoza ahlakının izafiliği fikrine rağmen objektiflik fikrine ulaştığını ve bu ihtirasların objektif incelenmesi sayesinde ahlaki değerlerde objelerin gerçekliğinin takdir edilmesini gördüğünü belirtir.⁴⁶⁶

Ülken, buraya kadar genel hatlarıyla metafizik/mistik ahlak teorileri ile bunları uzlaştırma denemeleri hakkında bilgi verdikten sonra bu teorilerin tenkidine geçmektedir.

Ülken’e göre, metafizik ahlaklar, ahlaki değerlere ait gerçekleri sırf varlığa ait olan apriori gerçeklerden çıkarmaya savaştan ahlaklardır. Bu tip ahlakların en önemli

⁴⁶⁵ Ülken, *Ahlak*, 41.

⁴⁶⁶ Ülken, *Ahlak*, 41.

vasfı ahlaki kesinliği metafizik kesinliğe indirgemek istemeleri, başka deyimle metafizik kesinliği axiologie alanında da kullanmak istemeleridir.⁴⁶⁷

Ülken, metafizik sistemler arasındaki çelişmeleri şöyle sıralamaktadır:

1) İyilik ahlakının aradığı saadette, ödev ahlakının aradığı saadetten vazgeçme birbiriyle çelişir. Bu hal o sistemlerin birbiriyle hiç olmazsa unsur olarak kabul etmelerine mani olur ve kendi sistemleri dışındaki bütün ahlak felsefelerini temelinden reddetmeye kadar götürür.

2) Cemiyetçi ahlakın istediği sosyal düzen fikri ile (mesela ilk büyük örneklerini Eflatun'da veya Aristo'da gördüğümüz) anarşik bir ahlakın istediği mutlak fikri (ilk örneklerini Antishenes'de, Diogenes'de görüyoruz) birbirini nakzeder.

3) Akıl ahlaklarının istediği erdemlikler (itidal, hikmet, basiret, hayır v.s. gibi) mistik, ahlakların istediği erdemlikler de (vecd, aşk, fakr, şehitlik, fedayi, nefis, vs. gibi) birbirleriyle çelişirler. Çağlar veya cemiyetler ahlakı olarak alındıkları zaman sosyal değerler halinde görelilikleri kabul edilen bu fikirler mutlak ahlak sistemlerinin temeli olarak alınınca birbirleriyle çelişen fikirler haline gelirler.⁴⁶⁸

Ona göre metafizik sistemler arasında tam bir mantık tutarlılığı da yoktur. Bunlar, kendi sistemleri içinde bazı antinomiler⁴⁶⁹ doğururlar, mesela adalet, eşitsizlik antinomisi gibi:

⁴⁶⁷ Ülken, *Ahlak*, 43.

⁴⁶⁸ Ülken, *Ahlak*, 49.

⁴⁶⁹ Saltığı çözümlemek için usun düşmek zorunda bulunduğu çelişki. Kant terimidir. Alman düşünürü Kant'a göre saltığın alanındaki bütün önermeler çatışkıdır. Çünkü bu önermeler üzerinde deney yapılamayacağı için karşılıkları da aynı güçle ileri sürülebilir. Sözcük oyunlarına dayanan kozmolojik tanıtılarsa her iki karşıt önerme için ileri sürülebilir. Kant nesneye olduğu gibi özneye de kesin bir bilinemezlik yakıştırır ki bu gibi kozmolojik önermelere saf usun çatışkılarını adını verir ve bunları dört ana çatışkı da toplar. **1) Nicelik çatışkısı:** "Evren sınırlıdır-evren sınırsızdır." **2) Nitelik çatışkısı:** "Özdek bölünmez atomlardan yapılmıştır-özdek sonsuzca bölünebilir." **3) Bağintı çatışkısı:** "Her şey zorunlu olarak bağıntılıdır-hiçbir şey zorunlu olarak bağıntılı değildir." **4) Kiplik çatışkısı:** "Evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık vardır-evrenin nedeni zorunlu bir varlık değildir. Kant'a göre anlık duyumsal deneyin sınırlarını aşamayacağından duyumsal deneyin dışında kalan bu gibi önermelerin savı kadar karşı savı da aynı kesinlikle tanıtlanabilir, bu halde hem savı hem karşı savı doğru saymak gerekir ki bu bir çatışkıdır. Erişim [<http://www.uludagsozluk.com/k/antinomi/htm>], Erişim Tarihi: 27 Nisan 2009.

1) Adalet: Ahlakta amaç adalete ulaşmaktır. Hâlbuki tabiatta eşitsizlik vardır. Genel olarak Yunan ahlakının, hele Aristo'nun telkin ettiği adalet ahlakıydı. Hâlbuki Yunan cemiyetinde eşitsizlik temeldi ve bütün Yunan ahlakçıları da kapalı veya açık olarak bunu kabul ediyorlardı. Adalet gaye ise; eşitsizliği kaldırmak lazımdır. Eşitsizlik gerçekse adalet gerçekleşemez ve şu halde mevhum demektir.

2) Hürlük: Hürlüğü gerçekleştirince eşitlik kaybolur. Eşitlik gerçekleştirince de hürlük kaybolur. Spinoza metafiziğinden gelen bu fikir Fransız devriminin hâkim fikri iken bütün demokrasilerin bugüne kadar sürüp gelen buhranı yine buradan doğmuştur.

3) Ödev-saadet: Kant, asıl bu antinomiye göstererek buradan ruhun ölmezliği ve Tanrı fikirleriyle kurtulmaya çalışıyordu. Eğer ahlak bizi mutlaka Tanrı fikrine götürmeyecekse şu halde laik veya dinsiz bir ahlakta bu antinomi çözülmez olarak kalacaktır.⁴⁷⁰

Sonuç olarak Ülken'e göre sofizmler, tenakuzlar, antinomiler ve paradoksların tahlili bize gösteriyor ki metafizik ahlaklar-genel olarak- sahip olduklarını iddia ettikleri şu iki vasıftan mahrumdurlar:

a) Ahlaki bilinç yahut vicdan, tam bir mantıki tutarlılığa sahiptir: Halbuki, önce vicdan muhtevasının tam bir mantıki tutarlılığı, orada gelenek ile sürüp giden unsurların görenek veya bilgiden gelen unsurlar yanında çatışkanlığa rağmen yer bulabildiği, herhangi mantıki görüşe göre vicdanımızın mütecanis olmayan unsurlardan birleşip hatta mantıki bir tahlile vurulursa çelişken bir muhtevası olduğu görülmektedir.

b) İnsanın yaradılışı kendi kendine daima aynıdır derler: Vicdan türlü mekan ve zamanlarda kendi kendisinin aynı değildir. Somut tarihi zaman içinde yaptığımız incelemeler bütün metafizik teorilerin bu bakımdan yetersizliğine göstermektedir: bunu anlamak için ahlaki sosyolojisi ve adetler biliminin verilerine bakmak yeter. İlk çağ sitelerinin insan şahsiyetinden anladığı şeyle bizimki arasında o kadar fark vardır ki, onlarda insanlara davranış, kölelik ve hürlük telakkileriyle bizimkiler arasında o

⁴⁷⁰ Ülken, *Ahlak*, 49.

derece büyük ayrılık vardır ki, bunları ortak ve değişmez bir vicdan tabiatına indirmek imkânsız gibidir.⁴⁷¹

Ülken, ahlakın din ile ilgisinde de olduğu gibi dini ve olduğu gibi ahlakı göz önüne almanın daha doğru olacağını belirtir. Ona göre din ve ahlak arasında bazı birleşme noktaları bulunabilir. O zaman ya ahlaki din veya dini ahlak şekilleri meydana geliyor. Fakat bu birleşikliğin varlığı bile onların temellerindeki ayrılığı göstermeye yeter. Çünkü bu birleşme her zaman mevcut, yani bu iki yol birbirinin aynı değildir. Bütün dinler ahlaki olmadığı gibi, bütün ahlaklar da dini değildir. Çok tanrıcılık ahlaka aykırıdır. Çünkü bir Tanrının istediğiyle öteki çelişir; ve kullar onların aralarındaki rekabete dayanarak her türlü kaçamaklar yapabilirler, birbirine dayanarak ötekine başkaldırabilirler, Tanrılara karşı kar pazarlığına ve hileye başvurabilirler.⁴⁷²

Buna karşılık tamamıyla laik veya dinsiz olan ahlak doktrinleri de vardır: teori halinde daha eski çağda Epicure'un ve Kiniklerin ahlak doktrinleri, ortaçağda (İslam'da) dehriyyun'un ahlaki modern çağda Proudhon gibi büyük anarşistleri ahlak felsefeleri, sosyologların ve birçok tabiat felsefelerinin ahlak görüşleri laik, hatta dinsizdir. Nitekim aksiyona geçen veya yaşayan ahlak olmak üzere sosyalistlerin ve birçok demokratların ve vicdan işini dinden büsbütün ayırmış olan modern insanların ahlakını burada hatırlatmalıyız.⁴⁷³

Fakat ahlakla din arasında tam bir uzlaşmada olabilir. Hele tek Tanrıcı dinlerde cemaat hayatı düzeni ile insanlar arasında tam bir ahenk doğduğu için, tek Tanrı cemaat vicdanının bekçisi haline geldiği için dini ve ahlaki değerler daha çok uyuşabiliyorlar. Bu durumda bile dini cemaatlerin kapalılığı yüzünden, diğer dini cemaatlerle tezat haline girmesi dini görevleri görenlerin üstün bir sınıf olması yüzünden bir baskı vasıtası şeklini alması ilerlemiş cemiyetlerde dini inanların

⁴⁷¹ Ülken, *Ahlak*, 52.

⁴⁷² Ülken, *Ahlak*, 53.

⁴⁷³ Ülken, *Ahlak*, 54.

durdurucu, çöktürücü bir etken haline gelmesi v.s...gibi vaziyetler din ile ahlak arasında tam bir uyuşmanın sürekli olmadığını göstermektedir.⁴⁷⁴

Burada anlaşılacağı üzere Ülken, her iki sisteminde ayrı ayrı şeyler olduğu görüşündedir. Ve bu görüşünü de ahlak sisteminin temelleriyle din sisteminin temelleri arasındaki başlıca ayrılıklar da bulmaktadır.

Ahlakın temelleri:

- 1) Ahlaki bilincin (vicdanın) kendi prensiplerine sadıklığı,
- 2) İradenin özerkliği,
- 3) Kişisel yetkinlik, yani ahlaki fiili yapan süjeye değer verilmesi,
- 4) İnsan cehdinin bu dünyada etkililiğine inanma.

Dinin temelleri:

- 1) Bu dünya karşısında umutsuz bir kötü görüşlük (dünyanın hor görülmesi).
- 2) Bütün saadet ve yetkinliği tabiat üstü başka bir aleme bağlamak.
- 3) İnsan iradesinin Tanrı'nın iradesine bağlamak; ahlakın zıddına olarak tümel irade adına insanın tikel iradesi ve ihtiyarından vazgeçmek.
- 4) Tanrısal prensipleri akıl dışı olarak almak: dine göre Tanrının hikmetinden soru sorulmaz.⁴⁷⁵

Kısaca Ülken'in anlayışına göre ahlakın dine dayandırılması mümkün değildir. Bu dinin ve ahlakın farklı özelliklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ülken'in çıkardığı bu sonuçlara bakıldığında ona göre din ile ahlak arasında kesin bir ayrılış olduğunu göstermektedir. Ülken'in yukarıdaki görüşlerinden bizde bu ayrılışın temel nedenini süjenin bizzat kendisinden kaynaklandığı intibasını

⁴⁷⁴ Ülken, *Ahlak*, 54.

⁴⁷⁵ Ülken, *Ahlak*, 55.

doğurmaktadır. Çünkü ona göre ahlaki olarak süje iradi özgürlük ister ve kişilik süjeye değer verir. Din alanından bakıldığında ise süje bu yetkinliği kendisinde değil de bir başka varlıkta aramaktadır ve bu varlık da Tanrı'dır. İradi özgürlük de bizzat bu Tanrı tarafından belirlenmektedir.

Ülken'in ikinci olarak üzerinde durduğu teori formalist ahlak sistemleridir. Ona göre, formalist ahlak sistemleri, metafizik ahlaklarla natüralist ahlaklar arasında geçit görevini gören fakat gerçekten metafizik ahlaklardan daha mutlak ve daha transandantal olan ahlak teorileridir. Ülken, Kant'tan önce hem ahlaki formel olarak kurmak hem de onu tümel mutlak bir emirden çıkarmak temayülleri varlığını belirtir. Fakat bu iki temayül birleşmiş değildir. Onu ilk defa birleştirerek formalist bir ahlak metafiziği kurmak teşebbüsü Kant'ta aittir. Fakat kendisinden sonra onu büsbütün soyut ve gerçeğe bağısız görenler tarafından türlü bakımlardan tenkide uğramıştır.⁴⁷⁶

Kant, kendi ahlak felsefesini önce Adetler metafiziğinin temellerinde açıklamış, sonradan bunu Pratik aklın tenkidi adlı kitabıyla daha felsefi ve temelli bir hale getirmiştir. Böylece ahlak felsefesi feylesofun bütün tenkitçi felsefesi içerisinde yerini almış oluyordu. Fakat bu iki eser arasında temelli bir ayrılık yoktur. Birincideki bütün hâkim fikirler, ikincisinde geliştirilmiştir. Ülken, burada her iki eseri göz önüne alarak ahlak formalizminin temellerini eleştirmiştir.⁴⁷⁷

1) Kant kendi ilkelerinde, iki şey arıyor: bunlar değerlerin mekân ve zamanlar üstünde, bütün insanlarca geçer olacak tümel kural halinde ifade etmek ve onları kategorik emir şeklinde ifade etmek; yani onlardan her türlü göreliliği kaldırmak; vicdanın mutlak, kesin emri halinde göstermek. Hâlbuki asıl değerler üzerinde iç-düşünmeden doğmayan, boş bir şekil halinde alınan norm aksiyolojik anlamda “yükümlülük” ve “mutlaklık” vasfından yoksundur. Ödev kelimesinin, hangi kaynaktan geldiği görünmezse, sırf kelime olarak kalır. Bilen akılla mecbur eden iradenin, saf akılla pratik aklın birbirine karıştırılması hem akıl, hem değer alanı için tehlikeli ve müphem bir fikir doğurur. Kant'ın asıl büyüklüğü eski metafizikleri bu alandaki müphemliğine karşı koyması, bilgi ve eylem (değer) alanlarının sınırlarını

⁴⁷⁶ Ülken, *Ahlak*, 66.

⁴⁷⁷ Ülken, *Ahlak*, 67.

çizmesi olduğu halde yine kendisi değer normlarını pratik akıl içerisinde genel akıl ile karıştırdığı için bu alanlar arasında başka bir müphemliğe yol açmıştır.⁴⁷⁸

2) Kant haklı olarak ahlakı başka değerlerden ayırmış ve ona bilginin yanında eylem (action)'den ibaret olmak üzere ayrı bir saha ayırmıştı. Ona bu önemi vermekte ne kadar isabet etmişse, bilgiyi tamamen eylemden ayırmak hususunda da o derecede yanılmış gibi görünüyor. Ahlak sorusu da tıpkı bilgi sorusu gibi hakikat problemine aittir. Yani o, varlık ve insan birliğinin mekân-zaman süreklisi şeklindeki görünüşüdür. Daha açıkça söylersek: her saf bilinç edimi aynı zamanda hem bilgi, hem eylemdir. Ancak sorunun konuluş tarzı bakımından hakikat bir bilgi sorusu veya bir ahlak sorusu şeklini alabilir.⁴⁷⁹

3) Her değerde obje ile süje arasında diyalektik ilişki normun temelidir. Yükümlülük bu ilişkiden çıkar. Bütün değer potansiyeli ve anlamı yükümlülük bilincinde toplanır. Her yükümlülük aşkın varlıkla süjenin ilişkisinde, ikincinin hamlesi birincinin daveti ile meydana gelir ve gelişir. Kant, eski felsefelerin bulanıklığını ortadan kaldırarak yükümlülük kavramını aydınlatıyor; varlık ve yetkinlik alanlarını ayırıyor, olaylara icra edilemeyen bir değerler ve gayeler alanı düşünüyor. Fakat onda ödev kavramı iki âlemi olgu ile yetkinliği birbirine bağlamaktadır. Ödev uymak, ödev göre hareket etmekle değerler sanki kendi kriteriumlarını ve kaynaklarını buluyorlar. Fakat bu sentez onca sırf ahlak alanına ait kalmaktadır.⁴⁸⁰

4) Kant, görev prensibini tenkit etmiyor. Hatta kitabının adına saf aklın tenkidi diyecek yerde sadece Pratik aklın tenkidi demek zorunda kaldığını da önsözünde söylüyor. Bununla beraber böyle bir tenkit lazımdır. Tenkit felsefesinde böyle bir zorunluluğu duymaması ve belirli bir alanda ondan kaçınması yerinde değildir. Bu tenkid:

a) Prensiplerin özünün gerçekliğini araştırmalı ve onları filan yoldan anlatmaya hakkımız olup olmadığını göstermelidir.

⁴⁷⁸ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 286.

⁴⁷⁹ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 34–35.

⁴⁸⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 286.

b) Prensiplerin objektifliği ve gerçeğe uygunluğu problemi konulmalıdır.

c) onların bilimsel menşeleri araştırılmalıdır.

Hâlbuki Kant'ın ahlak tenkidinde olduğu gibi onun ardından gidenlerin birçoğunda da bu noktalar açık bırakılmıştır.⁴⁸¹

5) Ödev fikrinin özü ve köklerinin araştırılması lazımdır. Böylece saf aklın tenkidinde tabii olduğumuz şartlara pratik akılda tabii olacak ve ödev fikrine kritik felsefeye uygun gerçek bir tenkidi yapılacaktır.

6) Ödev fikrinin objektif realitesi tenkit edilmelidir. Eğer Kant'a göre ödev objektif olarak muteber değilse tümel bir kanun olamaz. Onca mekanik ve sezgili nedenselliğin üzerinde çelişkenliğe düşmeyen şartsız ve bu sebepten hür bir makul nedensellik vardır. Fakat bunun çelişmez olması objektif olmasını gerektirmez. İtibari matematikte postülalarımız da çelişmezdir. Fakat objektif değildir.⁴⁸²

Metafizik ve formalist teorilerin başarısızlığından sonra felsefede pratik hayatın ve ahlaki hayatın ve ahlaki hareketin formülünü sırf bilgi teorisine ait bir tahlilden çıkarmak isteyen akıma epistemolojik ahlak teorileri denmektedir. Bunlar İngiliz ampirizmden içkin idealizme ve yeni-Kantçılığa kadar bir çok bilgi teorileri⁴⁸³ içinde doğmuş olan ahlak görüşleridir.⁴⁸⁴

İngiliz ampirizminin en yetkin örneğini S. Mill'de görüyoruz. Mill kendinden önceki ampiristlerin modern hedonizm diyebileceğimiz ahlak anlayışını geliştirdi. Modern hedonizmin esası ahlakı hazla izahtır. Bu bakımdan Yunan hedonizmine bağlanır. Mill hazları katlara ayırır ve bu katlar arasında yükseklerine çıkabilmek için bir seçme ve tercih gücü kabul ediyor. Onca bu tercih de iki esasa göre yapılır: Nicelik takdiri (yani en uzun sürecek ve en çok miktarda hazzın araştırılması demektir) nitelik takdiri (yüksek hazların manevi ve zihni hazların ilkel maddi

⁴⁸¹ Ülken, *Ahlak*, 78.

⁴⁸² Ülken, *Ahlak*, 78.

⁴⁸³ İngiliz ampirizminde S. Mill, İçkin idealimde Heinrich Rickert, Yeni-kantçılıkta Benedetto Croce, Hegelciliğe en yeni, şeklini veren R. Le Senne, Pragmatik idealizmin büyük temsilcilerinden Nietzsche ampirizm ile idealizmi uzlaştırmaya çalışan F. Rauh gibi birçok filozofu bu eğilim içinde sayabiliriz.

⁴⁸⁴ Ülken, *Ahlak*, 83.

hazlara tercihi). Fakat Mill bunlara sonradan bir üçüncü faktör daha katıyor: onca saadet, taşkınlık, kendinden geçiş meydana getiren, kısa sürmeli olan hazlardan gelmez. Tersine olarak, sürekli ve ölçülü olanlardan gelir, bu da etkinin edilgin üzerine hâkimiyetiyle mümkündür.⁴⁸⁵

İşte bu esaslara göre hareket eden insan, hazları katlara ayıracak; maddiden maneviye, ferdiden genele, zihni ve sosyale doğru yükselecektir. Mill'e göre hazların deneyler ve ölçü yardımıyla düzenlenmiş olan bu şekline fayda denir. Fayda ekonomik karla karıştırılmamalıdır. Çünkü Mill'e göre fayda kavramı yalnız bize maddi ve manevi huzur veren değil, aynı zamanda bütün çevremize de bu huzuru yayan bir şeyi ifade eder.⁴⁸⁶

Görülüyor ki Mill, faydacı ahlak teorisine bütünü bir sosyal fayda ve sosyal ahlak haline getirmektedir. Ülken Mill'in görüşlerini şöyle tenkit etmektedir:

1) Mill, ahlakı bir sosyal sağlık koruma haline koyuyor. Böylece her bilimin bir tekniği olduğu gibi manevi bilimlerin tekniği de ahlak oluyor. Her ne kadar hazların tercihi ve mertebelenmesi noktasında şahsi tercihlere hürliğe yer veriyorsa da onu tekrar eğitime bağlamakla zihinleştiriyor.

2) Ahlaki fiilin ekonomik, hukuki ve sıhhi fiilden kesin olarak nasıl ayrıldığı anlaşılamıyor. Mill'in aradığı huzur ve refah kaideleri insana maddi ve manevi sağlığı verdiği gibi, onun sonucu olarak ahlaklılığı da veriyor.

3) Ferdi menfaat ile sosyal menfaatin uzlaştırılması suretiyle egoizme-altruizme zıtlığının kaldırılması teşebbüsü çok sathidir.⁴⁸⁷

4) Ampirizm felsefesi bu ahlaka temel ödevini görüyor. Böylece ona psikolojik, hatta sosyal veriler hazırlıyor. Fakat bu veriler yarı itibari olduğu ve feylesof tarafından bir maksada göre seçildiği için lazım gelen objektifliği haiz değildir. Ve bu yüzden metafizik teorilerin doğurduğu buhranları başka bir yönden sürdürmektedir.

⁴⁸⁵ Ülken, *Ahlak*, 84.

⁴⁸⁶ Ülken, *Ahlak*, 85.

⁴⁸⁷ Ülken, *Ahlak*, 89.

5) Mill kendisini immoraliste olmakla itham edenlere cevap veriyorsa da, bu cevabı yeter derecede kuvvetli değildir. Çünkü Mill'in ahlakı son tahlilde aydınlar ahlakıdır. Bu aydınlar aynı zamanda refaha kavuşmuş olmalıdır; o halde aristokratik bir ahlaktır. O ancak görünüşte demokratiktir. Her ne kadar Yunan ahlakçıları gibi kast kabul etmiyor ve yüzyıldaş demokrasi fikrine dayanıyorsa da bu dayanış yalnızca isimde kalıyor.

6) Mill'in ahlakında liyakatli ve liyakatsizi ayırmak için konulan ölçü yerinde görünmüyor. Bir insanı tek hareketini ölçülemeyeceği ancak bütün hayata ait bir tümevarım ile genel bir liyakat hükmünü verileceği fikri her zaman doğru değildir.⁴⁸⁸

Bu teorinin bir başka savunucusu Nietzsche'dir. Epistemolojik ahlaka Alman romantik felsefesi yoluyla giren ve idealist pragmatizm içerisinde yer ahlak teorisi kuran en tanınmış düşündürdür.⁴⁸⁹

Nietzsche'in değerler mertebelenmesin de, üstün değer kudret iradesi, bundan dolayı hayati değer onun altında spirüüel değerler, daha aşağıda toplumsal değerler, yer alır. Fakat hayati değer veya kudret iradesi insan kişiliğinde görüldüğü için en yüksek değer kendisinde hayat kudreti en çok olan insana üst-insana aittir.⁴⁹⁰ Nietzsche bu yeni değerler düzeninin "üst insanlar" tarafından yaratılacağını ve değerler levhasının onlar tarafından tersine çevrileceğini, yeni değerlerin zayıflara ve sürüye, philistin'lere onlar tarafından zorla kabul ettirileceğini ilan eder.⁴⁹¹

Ülken'e göre, Nietzsche felsefesi Aristokratik bir pragmatizmdir. Teori pratiğin, bütün değerler âlemi aksiyonun eseridir. Böylece, ona göre değerler âlemi gerçek bir âlem değildir. Üst insanlar tarafından yaratılan ideal bir âlemdir. Fakat bu ideal âlem artık Kant'ta olduğu gibi değişmez, tümel bir insanlık ruhunun ideali değil, fakat büyük insanların kahramanların zorla kabul ettirdiği ve çağdan çağa değişen, yenileşen izafî ilerleme halinde bir âlemdir. Orada, doğrunun ölçüsü başarıdır ve bundan dolayı da mevhumdur. Bunun için Nietzsche felsefesinin bir nevi illusionisme denebilir. Bu Pragmatik immoralizm başka bir deyimle bu aristokratik

⁴⁸⁸ Ülken, *Ahlak*, 89-90.

⁴⁸⁹ Ülken, *Ahlak*, 91.

⁴⁹⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 271.

⁴⁹¹ Ülken, *Ahlak*, 94.

ahlak teorisi bilgi teorisinin yeni bir tefsiri üzerine kurulmuştur. Bütün kuvvetini yalnız başarı kriteriyumuna dayanan deney felsefesinden almaktadır. Bununla beraber bir yandan da biyo-psikoloji verilere dayanan bir kudret metafiziği olmaya çalışıyor. Yani Nietzsche’de bilgi teorisi her nevi realizmi imkânsız bıraktığı halde ahlak görüşü tekrar bir kudret metafiziğine dayanmakta ve içinden çıkılması zor bir müsadere (yasal el koyma) doğmaktadır. Epistemolojik ahlak kurmak için her nevi metafizik endişeyi bir yana bırakmak gerektiği için Nietzsche’in bu teşebbüsü çelişki içindedir. Kant rölativizminin her türlü metafizik endişeyi bir yana atarak ahlak alanına tatbikinden ancak böyle bir teori doğabilir ve bu teori ahlaki fiillerde hiçbir değişme bulunmayacağını sonucuna bizi götürür.⁴⁹²

Sonuç olarak H. Z. Ülken, epistemolojik ahlak teorileri daima bilinç muhtevasını analiziyle ahlak kurmaya çalıştıklarını belirtir. Bunun için onlara göre ahlakın temeli ahlaki hüküm, ödev, fayda veya ideal düşüncesi olup bunların çevrilmiş olduğu objektif ve reel müesseseler ve değerlerle ilgilenmemektir.⁴⁹³

Ülken, son olarak Fenomenolojik/Bilimci ahlak kuramlarını tenkit eder. Husserl ve yolundan gidenlere göre fenomenoloji, tabiat bilimlerinin aksine olarak bir tabii olaylar bilimi değil, bir mahiyetler (özler) bilimidir yahut kendi deyimiyle *eidetique* bir bilimdir. Ülken yukarıda gördüğümüz ahlak teorilerinin yetmezliğinin bilhassa aksiyonun hedefi olan değer problemini ihmal etmeleri veya onu gölge halinde bırakmalarından ileri geliyordu. Buna karşı zamanımızda fenomenoloji adıyla tanınan yeni bir felsefe M. Scheler’den beri mutlak bir değer felsefesi olmaya çalışıyor... M. Scheler ilk defa, bu metoda dayanarak değerler problemini incelemeye girişti.⁴⁹⁴

⁴⁹² Ülken, *Ahlak*, 94-95.

⁴⁹³ Ülken, *Ahlak*, 102.

⁴⁹⁴ Ülken, *Ahlak*, 104.

Max Scheler'e göre; değerler kişiseldir; fakat o en üste kutsal değeri koyar.⁴⁹⁵ Ondan sonra manevi, sonra fikri, daha sonra aşağıda hayati, en sonrada maddi değerler gelir. Nietzsche ile Max Scheler'in değer hiyerarşileri birbirine karşıt oluyor. Orada en üstün olan hayati değer, burada oldukça aşağı dereceye düşüyor. Orada hiçbirisi olmayan kutsal değer burada önemli bir yer alıyor, değerler hiyerarşisini zirvesine çıkıyor.⁴⁹⁶ Hedonistler ise, tersine olarak "hoş" değerini değerler skalasının tepesine koyuyorlardı. Ülken'e göre bu ve daha birçok misaller, değerler arsında "katlara ayırma"nın daima mümkün olduğunu ancak bu katlara ayırma işinin mutlak olmadığını gösterir.⁴⁹⁷ Bundan dolayı Scheler'e bazı tenkitlerde bulunur:

1) Her düşünür kendi şahsi kanaatlerine göre mutlak ve apriori tek bir değer skalası ilan edebilir. Fakat böyle bir metod inandırıcı, bilimsel ve tenkitçi bir metod değildir. Değerler düzeni sırf apriori tekçi bir düzen olmuş olaydı ona karşı başka hiçbir katlara ayrılma düzeninin kurulması lazım gelirdi. Nitekim gerçekten apriori olan özdeşlik prensibine karşı bir özdeşsizlik prensibinin kurulmasından bahsedilemez.

2) Max Scheler değerlerin çokluğunu ve değerın kendi alanındaki ayrı kesinliğini arayacak yerde, ortaçağdan kalma bir değerler birciliğine dönmektedir ki, bu da bütün değerlerin dini değer mihrakı etrafında toplanmasından ibarettir. Halbuki medeniyet tarihi tersine olarak, sürekli bir değerler farklılaşması ve bağılı değerlerin gittikçe bağımsızlıklarını kazanmaları vetiresiyle bizi karşılamaktadır.

3) Ona göre ahlaki değerler bütün başka değerlerin varlığını ve yokluğunu gerçekleştiren fiillere aittir. Pozitif bir değeri gerçekleştirmeye çalışan her fiil ahlaki bir fiildir. Eğer bir değer tercih edilen şeye uygunsa, bu değeri gerçekleştiren fiil

⁴⁹⁵ Scheler modern felsefenin yeni bir alanı olarak "değerler felsefesi"nin en önemli adlarından birisidir. Onun değerlere ilişkin zengin analizleri 20. yüzyılda sosyal bilimlere (tin bilimlerine)de yol göstermiştir. Bununla birlikte Scheler'de de yeni kantçılarda gördüğümüz üzere öznelci ve nesnelci değerler anlayışlarının bir karışımı karşımıza çıkmakta, özellikle kendi değer idealizmi doğrultusunda mutlak değerlerden söz etmesi ve hele kutsal değerlere verdiği önem, aynı Scheler'i bir teolojik mutlakçılık içinde değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Doğan Özlem, "Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine", 295; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1460.

⁴⁹⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 71.

⁴⁹⁷ Ülken, *Ahlak*, 108.

ahlakça iyidir. Çünkü Scheler’e göre “sezgiyle kavranan bir tercih apaçıklığı” vardır. Hâlbuki bu tercih apaçıklığı ile ezeli değişmez ve mutlak değerlere kavranabileceği iddiası oldukça keyfi ve dogmatik bir iddiadır. Öyleyse iyi ve kötü kriteriyumuda mutlak karakterini kaybeder: eğer bizim tercih apaçıklığımız Scheler’inkinin zıddı ise, onun pozitif dediği değerlere biz negatif diyebiliriz. İyi değeri pozitif değere fena değeri de negatif değerın gerçekleşmesidir, sözü bu anlamda bir nevi truisme’dır.⁴⁹⁸

4) Scheler’de en önemli nokta şudur: ahlaki değerlerin azalıp çoğalması bir kaideye boyun eğmek veya eğmemekle değil, fakat örnek ödevini gören kişilerin etkinliğiyle ölçülür. İyi örnek olan kişiler vardır. Nitekim fena örnek olan kişilerde vardır. Apriori ve muhtevalı kanunlar bunların tercih edilmesinde prensip ödevini görür. Örnek kişi tipleri Scheler’e göre Tanrı’nın evrensel iyiliği ile belirtilmiş olan değerlere bağlıdır. Bu suretle Scheler’in ahlakı sonunda büsbütün dini bir ahlak oluyor.

Ülken’e göre, bununla beraber Scheler ahlakının getirdiği bazı yenilikler de vardır. Ona göre bir değer ne kadar yüksekse o kadar az bölünebilir. Maddi değerler insanları birbirinden ayırmaya özelleştirmeye doğru götürür. Manevi değerler ise insanları birleştirir; bütünlüğe doğru götürür; kitle ruhunu kuvvetlendirir.⁴⁹⁹

Ahlaka objektif bir temel araştıran fenomenolojik teoriler, bu temeli tabii ve gerçek dışında aradıkları için kavranamaz bir alana girmiş oluyorlardı. Böylece kendiliğinden, ahlaki aksiyonun sübjektif etkenini ve objektif hedefi olan değeri bilim gözü ile inceleyen teorilerle karşılaşırız. Ülken burada fizik, psikoloji, biyoloji, ve sosyoloji üzerine ahlak kurmak isteyenlerin teşebbüslerini ve bu teşebbüslerinde niçin muvaffak olamadıklarından bahseder.⁵⁰⁰ Burada fizik üzerine W. Ostwald, sosyoloji üzerine A. Comte ve evrim üzerine ahlak kuran Spencer’ın görüşlerine ve eleştirilerine yer verir.

Fizik üzerine kurulan ahlak teşebbüslerinin en önemli düşünürü W. Ostwald’ır. Ostwald şimi-fizik biliminin kuranlardandır ve kimyada çok büyük bir

⁴⁹⁸ Ülken, *Ahlak*, 109.

⁴⁹⁹ Ülken, *Ahlak*, 111.

⁵⁰⁰ Ülken, *Ahlak*, 121.

şöhrettir. Kimya ve fizik onun tabiat felsefesinde hareket noktası hizmetini görür. Tek bir kelime ile bu felsefeye enerjitizm denir. Enerjitizmin değer felsefesine tatbiki, tek görüşlü natüralist bir ahlak meydana getirir. Enerjitizme göre bütün gerçek âlem enerjidir. Madde ve ruh enerjinin özel şekilleridir. Enerjiler birbirine eşitlik prensibiyle bağlıdır... Ostwald, her kültür kurumunu ham enerjiye faydalı şekillere çevirmeye memur bir nevi makine sayar ve makineden alınmış olan faydalı eser ve randıman fikrini, bütün manevi alanlara yaymada mahzur görmüyor.⁵⁰¹

Ülken'e göre, manevi alanları böyle acele bir karşılaştırmayla makineye benzetmek tehlikeli bir yoldur. Onlardan her birinin kendine has dinamizmi vardır. Bazen en küçük bir eser için yüzyıllarca müddet lüzumsuz enerjinin sarfedilmesini beklemek lazım gelir. Bazen büyük enerji kaynağı karşılık hiçbir şey elde edilemediği halde, tersine olarak az enerjiyle en büyük eserler meydana gelebilir. Bu hareketlerin her birinde ahlak fiili sarfedilen veya kaybolan enerjiyle ölçülemez.⁵⁰²

Auguste Comte'a göre ise insanlık, sosyal bir gerçek olmak üzere vardır. O bir tasavvur değil, bir olgudur. Fakat sosyolojinin bugünkü şekli bize gösterdi ki sosyal gerçeklik, bir bütün halinde insanlığı kuşatmış değildir. Ancak bünyesi, yoğunluğu, hacmi değişen türlü sosyal zümreler vardır; klandan millete kadar çeşitli yoğunluk, hacim derecelerini gösteren sosyal zümreler, kolektif tasavvurların ve bu suretle bütün manevi değerler ve amaçların yaratıcısıdır.⁵⁰³

Ülken'e göre sosyolojinin bu görüşüne göre insanlık, aynı tipte bulunan toplumların arasında değer ve amaçlar ortaklığını ifade eden değişik ve göreceli bir varlıktır. O fiilde değil fakat belirli kolektif tasavvurlar arasındaki ortaklık dolayısıyla hükümde vardır. Böyle bir tarif insanlığı inkâr değil de nedir?⁵⁰⁴

Ülken, birçok ahlakçının beşeri fonksiyonlarla ahlaki ideali birbirine karıştırdığını ve bu karıştırma yüzünden onlarda ahlakın bütün etkin karakteri

⁵⁰¹ Ülken, *Ahlak*, 122–124.

⁵⁰² Ülken, *Ahlak*, 124.

⁵⁰³ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 114.

⁵⁰⁴ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, 114.

kaybolduğunu belirtir. Bu yanlış yolu tutanların en yakın ve iddialı misal olarak İngiliz mekanik evrimcisi H. Spencer'i gösterir.⁵⁰⁵

Spencer'e göre ahlaklılık sosyal fonksiyonların organlara tıpatıp uyumlarından, rollerinden başka şey değildir. Çünkü ona göre cemiyet bir nevi organizmadır. Orada her organın kendine mahsus ayrı bir fonksiyonu vardır. Her organ bu işi ne kadar iyi başarırsa bütün organizmada o kadar iyi işler. Organizmanın içinde hastalıklar, anomaliler ve anarşiler olduğu gibi, cemiyetin içinde de fonksiyonların iyi yapılamamasından dolayı anarşiler, isyanlar ve sosyal hastalıklar doğabilir.⁵⁰⁶

Ülken, H. Spencer'in cemiyetle organizma arasında yaptığı bu yersiz ve yanlış analogileri yüzünden sosyal hayatın dinamizminin, manevi hayatta aksiyonun rolünü sıfıra indirerek tam adam'ı alelade hayat ve cemiyet fonksiyonlarıyla karıştırdığını belirtir. Halbuki Ülken'e göre: "her devirde sosyal tezatlar, buhranlar fikir mücadeleleri, istikrarsız bir muvazene halinde diğer bir muvazene haline geçiş sırasındaki sarsıntılar, cemiyeti her an dolduran dâhili harpler dinamik cemiyetin yapısının zorunlu neticeleridir; yoksa barış dostu İngiliz evrimcisinin zannettiği gibi ahenkli cemiyetin iğreti ve anormal halleri, hastalıkları değildir... Eğer bu doğru olmuş olsaydı kahramanların, şehitlerin devrimcilerin ahlak idealistlerinin hiçbir rolü ve değeri olmaması lazım gelirdi."⁵⁰⁷

Görüldüğü gibi Ülken'e göre, Spencer'in evrimci ahlakının doğurduğu esaslı güçlük, onun uzviyetçi cemiyet görüşünden ileri gelmektedir. Sosyal verilere ait araştırmalar ilerledikçe Spencer'in iddia ettiği gibi cemiyet hiçbir yerde tam bir organik bütün manzarası göstermediği, sosyal kuvvetler arasında daima bir iğreti dengelerin bulunduğu, bu dengeleri meydana getiren dinamik ve çatışkan kuvvetler hesaba katılmadıkça cemiyetin anlaşılamayacağını göz önüne almak lazımdır.⁵⁰⁸

Ülken'in daha önce savunduğu materyalist düşüncesinden vazgeçtiğinin en önemli örneğini aslında Spencer'i eleştirinde bariz olarak görmekteyiz. Bilindiği

⁵⁰⁵ Ülken, *Ahlak*, 174.

⁵⁰⁶ Ülken, *Ahlak*, 174.

⁵⁰⁷ Ülken, *Ahlak*, 174.

⁵⁰⁸ Ülken, *Ahlak*, 138.

üzere Spencer materyalist görüşleriyle bilinen bir düşünürdür ve Spencer'in ahlak öğretisinde yukarıda belirttiğimiz üzere toplumu tabiriyle bir makineye benzettiği görüşüdür. Ülken bu düşünceye şiddetle karşı çıkarak, toplumun bir bütün olarak sadece maddi olarak bir organik özelliğinin olmadığını ve Spencer'in bu görüşle manevi aksiyonu tamamen yok ettiğini savunur.

4.9. AŞK AHLAKI

Ülken, değindiğimiz üzere felsefe tarihinde ortaya çıkan ahlak teorilerinin aslında yetersiz oldukları sonucuna varmaktadır. Ülken, bu eleştirileri yaparken acaba kendisinin benimsediği bir sistem, bir teori yok muydu? Bu soruya onun yazmış olduğu *Aşk Ahlakı* kitabındaki görüşleriyle cevap vermek mümkündür. Çünkü o, bu eserin başından sonuna kadar yeni bir sistem öne sürer. Bunu şu cümleyle özetlemek mümkündür: “bütün zincirlerini kırarak, aşk ahlakı'na ulaşmak.”

Burada hemen belirtelim ki, Ülken, eserlerindeki fikirlerin Platonun Şölen'ine, İsa'nın, mutasavvıfların ve mesela Mevlana'nın aşk felsefesine benzeyebileceğini fakat biraz derinleştirilince bu benzerliğin sırf yüzeyde, hatta isim benzerliğinde olduğunu söyler: çünkü ona göre Platon'da aşk anlayışı tamamen idealist ve anti materyalist olduğu gibi, mutasavvıflarda da mistik ve esrarlı bir öze dayanmaktadır. Oysa bu kitapta onun savunduğu görüşe göre, tutku ve aşk fikri mistik içeriğinde sıyrılmış olan, psikososyal tahlillere, organik bir temele dayanmalıdır.⁵⁰⁹ Ülken, buradaki görüşünü şöyle ifade etmektedir. “İsa ile Nietzsche'yi barıştırmaya çalışıyorum”⁵¹⁰ Ona göre bu iki isim zıt kutuplar olarak görülebilir. Biri mistik öteki rasyonalist görüşleri temsil eden bu iki ismin bu bakımdan birleştirmeye imkân olmadığı aşikardır. Fakat Ülken'in uzlaştırmadan kastı, bireyle toplumu kudret felsefesinde uzlaştırma çabası anlamına gelebilir.

Ülken'in bu eseri yazdığı dönemde iki zıt anlayıştan bahsedilebilir. Biri aydın dediğimiz kesimin oluşturduğu pozitivizm anlayışı, diğer tarafta geniş halk kitlelerinin benimsediği mistik düşünce. Aslında Ülken'in bu kitabı yazmasının amacı bu iki kutup arasındaki uçurumu kaldırmak ve halkın sahip olduğu mistik

⁵⁰⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 22.

⁵¹⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 22.

düşünceden, rasyonaliteye geçişi sağlamaktır. Ülken, bunlar karşısında iki soruya cevap aradığını belirtir.

a. Bu birden bire geçişlerden doğan kitle ruhundaki buhranı nasıl ve neyle tamamlayacağız.

b. Değişmeden hiç haberi olmayan kitle ile ondan büsbütün ayrılmış olan aydın arasındaki manevi boşluğu nasıl dolduracağız.⁵¹¹

Bu sorulara cevap bulmak amacıyla *Aşk Ahlakı* adlı eserini yazmış olan Ülken, bu eserinde halka dini ahlak yerine yeni bir ahlak ve ideal telkin etme çabasına girmiştir. Biz bu eserinde aşk ahlakının ideal vasıflarından olan aşk hakkındaki görüşleri üzerinde duracağız. Çünkü Ülken'in en önemli ideal olarak gördüğü aşk hakkındaki görüşleri, onun ahlak görüşünün bir çerçevesini sunmaktadır.

Aşk, Ülken'in felsefesinde bizi ulaştırılması gereken hedef olan insanlığa götürür. "Tutkudan farklı olarak aşk kemale gelmiş bir tutkudur. Ona göre sonsuz arzularımız kesintili bir vaziyet ve toplum hedeflerine kul olmaktan kurtulduğu zaman aşk olur. Tabiatı, birliği, güzelliği, sonsuzluğu konu edindiği zaman aşk olur. Tatmin ile sona erecek bir emele koşmaktan vazgeçtiği zaman aşk olur."⁵¹² Buradan hareketle diyebiliriz ki, Ülken, aşkı, bir amaç değil de bir araç olarak görmektedir. Yani aşk daima ilerleme halindeki ruhu koşturan bir kuvvettir. İnsanlığa götüren bir araçtır. Ona göre aşk için ölenler insanlık sevgisi için, ideali için kendini feda etmiş ve şehit olmuşlardır. Aşk için ölenler göğe yükselmiştir. Her göğe yükselen insanları da yükseltecektir. İsa göğe yükseldi, Hüseyin göğe yükseldi, Ali göğe yükseldi, Buddha göğe yükseldi, Sokrates göğe yükseldi.⁵¹³

Ülken aşkı anlatırken dini literatürü kullanmaktan da çekinmemiştir. İslam inancında ahir zamanda ortaya çıkacak ve insanlığı fesada sürükleyecek olan Deccal, Ülken'in anlayışında kin'in yerini tutmaktadır. "Kin Deccaldır, çirkin ve eksik gerçektir." Deccala ve küfre karşı mücadele edecek olan Mehdi ise Ülken'in

⁵¹¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 24.

⁵¹² Ülken, *Aşk Ahlakı*, 67.

⁵¹³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 71-73.

düşüncesinde aşktır. Ona göre kin dağıtılacak, aşk birleştirecektir. Kin öldürecek aşk diriltecektir.⁵¹⁴

Bu görüşlerde, kullandığı literatüre bakarak Ülken'in dini bir ahlak savunduğu sonucuna varmamak gerekir. Çünkü ona göre aşk ahlakının amacı bir öteki dünya kurtuluşu ya da mutluluğu değildir. Aşk ahlakının gayesi dünyevidir. Çünkü onun bakış açısı insan merkezci ve her şeyin insan için olduğu hümanist yaklaşımın etkisi altında görülmektedir. Bu nedenle onun burada savunduğu ahlak görüşü, kendisinin de belirttiği gibi, tarihte aşk etrafında şekillenen görüşlerinden farklıdır. Onun görüşünün temelinde insan vardır ve değerlerin kaynağı insandır. Dolayısıyla onun bu eserde ortaya koyduğu ahlak görüşü, bir şekilde tanımlamak gerekirse, onu “hümanist bir ahlak” olarak belirlemek yanlış olmayacaktır.

Ülken, 1958'deki bu kitabın ikinci baskısının önsüzünde bu felsefi görüşünden vazgeçtiğini söylemektedir. Onun buradaki ifadeleri şöyledir: “Burada düşünce tarzı bugünkü fikirlerimizden bazı noktalarda ayrılmaktadır. Onları yalnız bu kitabın açıklaması olarak ileri sürdük. Her şeyden önce orada natüralist felsefeye bağlıyız. Esasında metafizik olmakla beraber yine de gelişme tarzında natüralist kalmaktadır. Bugün ise esasta ona sadık kalsak da natüralizmle kalmamakta, aşkınlık aramaktayız.”⁵¹⁵ Ülken'in daha sonra yazacağı eserlerde bu yolun çıkmaz olduğunu görerek vazgeçmiş ve bu fikirlerini eleştirerek yeni bir ahlak anlayışına yönelmiştir ki bunları önceki bölümlerde inceledik. Daha önce de vurguladığımız üzere bu eserlerde özellikle *Tarihi Maddeciliği Reddiye*, *Felsefeye Giriş* ve *Ahlak* adlı eserlerinde sosyolojik, psikolojik ve idealist ahlak anlayışlarını eleştirir ve hazza, faydaya ve cemiyete dayalı ahlak anlayışlarının eksikliklerini göstererek, aşkın varlık hesaba katılmaksızın yapılan teorilerin yararsız olduğunu belirtir.

⁵¹⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 73.

⁵¹⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 30.

SONUÇ

Ülken'in eserlerine bakıldığında hiçbir düşüncede sabit kalmadığı, hep düşünce seyrinde farklı akımların etkisinde kaldığı görülmektedir. Her insan yaşadığı dönem ve çevre olaylarından etkilenir. Ülken de yaşadığı dünyanın ve toplumun siyasi ve kültürel değişimlerinden etkilenmiş ve bunu eserlerine yansıtmıştır.

Bilgi ve değer problemi felsefe tarihinde filozofları en çok meşgul etmiş konuların başında gelir. Bu probleme bakış tarzı birçok doktrinin doğmasına sebep olmuştur. Felsefe tarihi hep bu doktrinlerin mücadelesine sahne olmuş ve halen de bu doktrinlerin mücadelesi devam etmektedir. Ülken'inde bu doktrinlere özellikle eleştirel tarzıyla yeni bir boyutlar kattığı söylenebilir. Ülken'e göre felsefe tarihindeki doktrinlerin en büyük hatası, hep bir taraftan olaylara bakması yani taraf olması, diğer yanını eksik bırakmasıdır. Yani kendi ifadesiyle obje yönünün ya da süje yönünün ağır basması, diğer yönünü gölgede bırakmasıdır.

Çift kutupluluk Ülken'in en çok kullandığı kavramlardandır. Ona göre bilgi ve teorisi bakımından tabiatın bilgisini edinirken, bilgiyi ya süje'ye göre ya da objeye göre alırız. Yani bir süje ve bir de obje var. Ya birini ya ötekini kavrarız. Varlıkta, ahlakta, her alanda bu çift kutupluluğu görmek mümkündür. Çeşitli alanlarda görülen bu çift kutupluluk yüzünden insan hep alternatifler karşısında bulunur. Yani bir seçme durumundadır. Hâlbuki çift kutupluluk aynı şeyin iki görünüşüdür. Birbirine zıt olan alternatifler aslında birdir. Bu bütünü akıl yoluyla kavrayamayız. Çünkü bunlar akıl dışıdır. O bu çift kutupların birleştiği şeye "Dyade" demektedir. Bu terimi Eflatun'dan aldığını söylüyor. Gerek bilgi fenomeninde gerek başka varolanlar alanında gördüğümüz söz konusu vasıf dyad'dır.

Ülken dyad'ların ancak aşkın bir varlıkla temellendirilebileceği kanaatindedir. Bu bakımdan aşkın varlık Ülken felsefesinde önemli bir yer alır. Bilgi fenomenini bir algı gibi değil süje-obje ikiliği halinde yani dyad olarak almak zorundayız. Bu dyad akıl dışı paradoksal bir mahiyet gösteriyor. Bu münasebeti ancak onları kuşatan aşkın varlıkla kabullenebiliriz. Bilgi fenomeni bütün başka varolanlar gibi duyu ve akıl alanını aşan bir kuşatanda, bir yücelende bir "aşanda" kendine temel bulabilir. İşte felsefenin asıl konusu bu kuşatan ve yücelen varlıktır.

Ülken'in eserleri incelendiğinde onun bilgi konusunda mutlak olarak bir akımın görüşlerini benimsediği görülmektedir. O eserlerinde genel olarak bilgi teorilerini bir eleştiri süzgecinden geçirmektedir. Ona göre bütün felsefe tarihinin özne-nesne bağıntılı kendi tabiriyle çift kutuplu bir bilgi fiilini ifade ettiği için, bu teorilerin yorumlamaları özneye göre, nesneye göre veya her ikisi arasındaki uyuma göre, birinin ötekine indirgenmesine göre türlü şekillerde yapıldığını ifade etmektedir. Ama Ülken'in burada incelediğimiz eserleri göz önüne alındığında onun, bu teoriler içerisinde fenomenoloji akımının görüşlerine daha yakın olduğu sonucuna varabiliriz. Çünkü ona göre fenomenoloji metot olarak betimlemeyi kullanır. Yani her objeyi bir öz olarak alır ve onu tasvir eder. Fenomenoloji bu metodu kullanırken bilinç diğer doktrinlerdeki gibi bir şeye indirgenmez, bilinç bütün orijinalliği ile kendi karakteri içinde kalır ve bunun sonucunda bilinç kendi özünün karakteri ile objeleri tasvir eder. Ülken, pozitivizm'inde bilimde suje-obje dengesini sağlamayı amaçladığını belirtmektedir. Ama bu denge pozitivizm'de mutlaka ya suje yönü yada obje yönü ağır basmıştır. Fenomenoloji işte bu sebepten dolayı Ülken'in bilgi görüşünü daha çok yansıtmaktadır.

Ülken'in değer probleminde ki görüşlerine bakıldığında ise yine bilgideki gibi eleştirel bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir. Ona göre Kant'ın yetileri sınıflandırmasıyla başlayan dönemden günümüze filozoflar bu sınıflamayla meşgul olmuşlardır. Ülken'in bu konuda A. Bain'in görüşlerine suje-obje bütünlüğü içerisinde kendisine daha yakın bulmaktadır. Çünkü Bain arzusunun dışa çevrilmiş, tasavvurun içe çevrilmiş bir etkinlik olarak görmektedir. Böylece bu ruhi işlemleri aynı kökten gelmelerine rağmen sonradan iki bölüme ayırmıştır. Ülken, Bain'in bu iki sınıflama ile bilincin içe ve dışa çevrilmiş iki tür etkinliği oluşturduğundan kendi görüşlerine daha yakın bulmaktadır.

Ülken'e göre değerlerin bize gösterdiği ilk özelliği çift kutuplu olmalarıdır. Ona göre değerler tek kutuplu olamazlar. Eserleri incelendiğinde onun, değerdeki çift kutupluluğu açıklarken subjektif yönden psikoloji, objektif yönünden de sosyoloji biliminin verilerini kullandığı görülmektedir. Mesela haz ve elem Ülken'e göre farklı köklerden gelse de yönleri iki ayrı olaydır. Psikolojik durum insanda haz yarattığı halde, fiziki-sosyal durum elem yaratmaktadır.

Ülken, ahlak teorilerini eleştirirken, bu teorilerin iki görüşünden aynı derece uzak durduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi eski ahlak felsefeleridir ki, onlar ahlakı; metafizik, epistemolojik veya mistik kesinliğe bağlamak istemişlerdir. İkincileri ise bilimci ahlaklardır. Bunlar ise ahlakı bilime indirgemek ve tabiat bilimlerinden herhangi birinden onun temellerini bulmak isteyen teşebbüslerdir. Ülken, birincilerin aksine hareket noktasını yine felsefeden almak üzere ahlakın gerçeklik ve kesinlik alanını çizmek istemiştir. Bilimciler ise ona göre, ahlaki gerçekliğin özerkliğini inkar etmişlerdir. Bunu yaptıklarında aynı zamanda değer alanını tabi gerçeklerden birine tamamen indirgemişleridir.

Ülken, eserlerinin bir çoğunda felsefe tarihinde ortaya çıkan ahlak teorileri eleştirisini yapmaktadır. Fakat benimsediği ahlak görüşleri pek açık değildir. Ama özellikle *Aşk Ahlak'ı* adlı eserinde çalışmamızın son bölümünde de yer verdiğimiz gibi bir teori ileri sürmektedir. *Aşk Ahlak'*ın dayanağı çoklukta birlik felsefesidir. Ülken, *Aşk Ahlak'*ını, bütün olarak insanın gelişmesine dayanan bir ahlakta ve bu gelişmeyi biyolojik, sosyal ve psikolojik gerçeklerin etkisinden doğan bir gelişmede gördüğünü belirtmektedir.

Son olarak belirtelim ki Ülken'in görüşleri üzerinde araştırma yapmak, kendi görüşleri mahiyetinden kaynaklanan güçlükler taşımaktadır. Entelektüel gelişiminin her aşamasında farklı bir görüşe meyletmiş olan yazarın, kendine ait görüşlerini özellikle onun diğer görüşleri eleştiri bağlamında söylediklerinden çıkarmak mümkündür. Bu nedenle denebilir ki, dönemi içinde bakıldığında, çoğu düşünce görüşünü Türkçeye aktarması yanında, Ülken'in en önemli katkılarından biriside onun bu eleştirel tavrıdır.

KAYNAKLAR

KUR'AN-I KERİM

ADAMSON, Peter,-C. TAYLOR, Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yay., İstanbul, 2007.

AKARSU, Bedi, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Yay., İstanbul, 1982

AKYOL, O. Faruk, “Bilgiyi Satmak”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002. 158 – 169.

ALVER, Köksal, “Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken”, *AKÜ., Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, sy. 1, Haziran, 2001.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., Ankara, 2005.

ARSLAN, Hüsamettin, “Bilgi, Natüralizm ve Değerler”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002. 91 – 100.

AVCI, Nazmi, *Düşün Anaforunda Bir Adam: Hilmi Ziya Ülken*, Dem Yay., İstanbul, 2005.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDVY, Ankara, 2005.

BERTRAND, Alexis, *Ahlak Felsefesi*, Akçağ Yay., Ankara, 2001.

BİRCAN, H. Hüseyin, “Teleolojik ve Deontolojik Açından “Li-Vechillah” Teriminin Kur'an'ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.27, 2/2004.

_____, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul, 2001.

_____, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008.

BOLAY, S. Hayri, “Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'den Hatıralar”, *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy. 174, Ankara, Şubat, 2002.

BULUT, Yücel, “Türk Batılılaşması Bağlamında Hilmi Ziya Ülken, (Hilmi Ziya Ülken'e Armağan), *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy. 174, Ankara, Şubat, 2002.

CEVİZCİ, Ahmet, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002

_____, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001.

- _____, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001.
- _____, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001.
- _____, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2005.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2001.
- DEMİR, Necati, “Hilmi Ziya Ülken’in Fikri Değişim Süreci”, *Felsefe Dünyası*, sy. 12, Ankara, 1994.
- DEMİR, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., Ankara, 2000.
- ERDEM, H. Haluk, “ Hilmi Ziya Ülken’in Kendi kaleminden Hayatı ve Eserleri”, *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy. 174, Ankara. Şubat, 2002.
- ERDEM, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya, 2000.
- ERDEMLİ, Atilla, “Yaşama Sorunu Bağlamında Bilgi-Değer Bağlamı”, *Bilgi ve Değer içinde*, Vadi Yay., Ankara, 2002. 220 – 234.
- ERKİZAN, Hatice Nur, “Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsanın Bir Değer Varlık Olarak Kavranımı”, *Bilgi ve Değer içinde*, Vadi Yay., Ankara, 2002. 235 – 248.
- GUTAS, Dimitri, *İbn Sina’nın Mirası*, (Der. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2004.
- GÜNAY, Mustafa, “Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi-Değer İlişkisi”, *Bilgi ve Değer içinde*, Vadi Yay., Ankara, 2002. 265 – 277.
- GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1998.
- GÜZEL, Cemal, “ Aurelius Augustinus’un Varlık ve Bilgi Kavramları”, *HÜEFD.*, c. 19, sy. 2, Ankara, 2002.
- HELLER, Agnes, *Bir Ahlak Kuramı*, (Çev.: Abdullah Yılmaz-Koray Tütüncü-Ertürk Demirel), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.
- KANT, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, (Çev.: Nejat Bozkurt), Say Yay., İstanbul, 2005.
- KARA, Zuhale Karahan, “İyi ve Doğrunun Kaynağı”, *Bilgi ve Değer içinde*, Vadi Yay., Ankara, 2002. 132 – 141.
- KAYA, Mahmut, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2005.

- KAYNARDAĞ, Arslan, *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, Düşünceler-Etkinlikler-Filozoflar-Söyleşiler*, T.C Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- KILIÇ, Recep, “Olgu ve Değer Problemi”, *AÜİFD*, c. XXXV, Ankara, 1996.
- KOCADAŞ, Bekir, “Türkiye’de Toplumbilimcilerin Öncülerinden Hilmi Ziya Ülken”, *A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.1, sy. 1, Adıyaman, 2008.
- KONGAR, Emre, *Türk Toplumbilimcileri*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982.
- KÖZ, İsmail, “Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Kelam araştırmaları*, 3:1, Ankara, 2005.
- LIBERA, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev.: Ayşe Meral), Litera Yay., İstanbul 2005.
- MORTON, Adam, *Pratikte Felsefe*, (Çev.: Mukaddes İlgün), Kesit yay., İstanbul, 2006.
- NASR, Seyyid Hüseyin - LEAMAN, Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul, 2007.
- ÖNER, Necati, “Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu Hilmi Ziya Ülken”, *Felsefe Dünyası*, sy. 28. Ankara, 1998.
- ÖZDEMİR, Çağatay, “Hilmi Ziya Ülken’in Eğitim ve Kültür Sorunlarına Bakışı”, *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy. 174, Ankara, Şubat, 2002.
- ÖZLEM, Doğan, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002. 282 – 312.
- PEARS, David, *Bilgi Nedir*, (Çev.: Abdulbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004.
- PETERSON, Michael,- HASKER W.-REICHENBACH B.-BASINGER D., *Akıl ve İnanç*, (Ter. Rahim Acar), Küre Yay., İstanbul, 2006.
- SKIRBEK, G. GILJE, *Antik Yunan’dan Modern döneme Felsefe Tarihi*, (Çev.: Emrah Akbaş-Şule Mutlu), Kesit Yay., İstanbul, 2006.
- TEPE, Harun, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Cantekin Matbaası, Ankara, 1998.
- _____, Değerler ve Değer Bilgisi, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002. 342 – 353.

- _____, *Platon'dan Hebermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yay., Ankara, 1995.
- THİLLY, Frank, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yay., İstanbul, 2000.
- UYSAL, Enver, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi; İnsani Erdemler-İslami Erdemler”, *UÜİF.*, c. 12, sy. 1. Bursa, 2003.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *20. Asrın Filozofları*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1936.
- _____, *Ahlak*, Ülken Yay., İstanbul, 2001.
- _____, *Aşk Ahlakı*, Dünya Aktüel Yay., İstanbul, 2004.
- _____, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., İstanbul, 2001.
- _____, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1998.
- _____, *Değerler Kültür ve Sanat*, İTÜ konferanslar serisi, Kağıt ve Basım İşleri Matbaası, İstanbul, 1965.
- _____, *Felsefeye Giriş I*, Ankara Üniversitesi Matbaası, Ankara, 1963.
- _____, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul, 2000.
- _____, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yay., İstanbul, 1998.
- _____, *Tarihi Maddeciliği Reddiye*, İstanbul kitapevi, İstanbul, 1963.
- _____, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.
- _____, *20. Asrın Filozofları*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1936.
- VERGİLİ, Ayhan, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, Kitapevi Yay., İstanbul, 2006.
- VURAL, Mehmet, “Hilmi Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci”, *Türk Yurdu Dergisi*, c. 22, sy. 174, Ankara, Şubat, 2002.
- WARBURTON, Nigel, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- YALÇIN, Şahabettin, “Bilginin Normatiflik Yönü”, *Bilgi ve Değer* içinde, Vadi Yay., Ankara, 2002. 122 – 132.

ÖZET

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE BİLGİ VE DEĞER

Ümit COŞAR

Yüksek Lisans Tezi: Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan

Eylül- 2009, 153 Sayfa

Bu çalışma, Hilmi Ziya Ülken'de bilgi ve değer konusunu ele almaktadır.

Hilmi Ziya Ülken, ülkemizde felsefe alanında yetişmiş en önemli düşünürümüzdür. Hilmi Ziya Ülken'in eserlerine bakıldığında şu sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir:

a) İnsan bilgisi görelidir (rölatif) ve insan bir anda varlığın tam bilgisini elde edemez. Bu görelilik hem insan zihninin yapısından hem de varlıktan kaynaklanmaktadır. Varlık dyad paradoksal alternatif karşısında bulunur. Bunlardan birini seçmek mecburiyetindedir. İnsanın zihni yapısı bu paradoksal hali kavrayamaz. Çünkü mantık yapısına aykırıdır. İkiyüzlü olan varlıkların aynı anda ancak bir yüzü bilinebilir.

b) Ülken'in uyguladığı değerlerin temeli aşkın, değişmez ve ideal değerlerdir. Bunlar bütün Aşkın ve Mutlak Varlık'la yani Allah'la kuşatılmıştır. Eğer Allah olmazsa, bilgi ve ahlak temellendirilemez ve insani nizam kurulamaz.

Anahtar kelimeler: Bilgi, Değer, Çift kutupluluk, Dyade, Ahlak

ABSTRACT

KNOWLEDGE AND VALUES FOR HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Ümit COŞAR

Master's Thesis: Department of Philosophy and Religious Sciences

Supervisor: Asst. Assoc. Dr. Hasan Hüseyin Bircan

October – 2009, 153 Sheet

This work examines the subject of knowledge and values Hilmi Ziya Ülken.

Hilmi Ziya Ülken is the foremost thinker who grew up in philosophy field in our country. When Hilmi Ziya Ülken's works are considered, appereance of these results seems like:

a) Human knowledge is relative, in a snap he can not gain in the exact knowledge of entity. This relativity stems from both human being's habit of mind and entity. The entity has the opposite dyad paradoxical alternative. Choosing one of them is by compusion. Human being's habit of mind can not apperehend this paradoxical situation. Since it is contrary to habit of logic. Just one face of the ambidexter entities is able to be known at the same time.

b) The basic of values Ülken practising are transcendent, constant and ideal ones. These have been bounded by transcendent and absolute entity that is to say by God. What if God wasn't knowledge and morality can not be fixed and ordered an establishing.

Key words: Knowledge, Value, Double Pole, Dyad, Morality