

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



**İLMİ ZİYA ÜLKEN'İN ETİK VE ESTETİK
ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÜRKAN **Esmâ BOZAN**

MALATYA-2024

T. C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN ETİK VE ESTETİK ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR
İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

ESMA BOZAN

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET TÜRKAN

MALATYA

2024

ONUR SÖZÜ

Yüksek Lisans Tez'i olarak hazırladığım “**HİLMİ ZİYA ÜLKEN’İN ETİK VE ESTETİK ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME**” adlı bu araştırmanın bilimsel gelenek kurallarına ve ahlak ilkelerine ters düşecek bir yardıma başvurulmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakların hem dipnotta olsun hem de kaynakçada olsun yöntemine uygun bir biçimde gösterilenlerden oluşturulduğunu belirtirim. Ayrıca tez çalışmamda hiçbir intihal ürünü olan cümle ya da paragraf bulunmadığını beyan eder, bunu onurumla doğrularım.



ÖNSÖZ

Bir felsefeci ve sosyolog olan Hilmi Ziya, yeni Türkiye Cumhuriyet'in kurulmasına yakın dönem dergilerinde yazılar yazmış ve Cumhuriyetle birlikte yayın hayatına girmiş olan dergilerde yazın hayatına devam etmiştir. Son derece çalışkan ve üretken kişiliğe sahip olan Hilmi Ziya'nın bu üretken ve çalışkanlığı aileden gelmektedir. Fransızca ve Almanca dillerine hâkimiyeti ile bilinen Hilmi Ziya, dünya çapında bilinen bir filozof ve sosyologdur. Hilmi Ziya ele aldığı problemleri derinlemesine analiz ederken, konuları bütün yönleriyle ele alıp, çeşitli fikirler arasında sentez çalışmaları yapan metodolojisi ile sosyal bilimlere yeni ufuklar kazandırmıştır. Ayrıca yeni kurulan Cumhuriyetle birlikte felsefe başta olmak üzere birçok alanda kaynakların tercüme edilip toplanması, bunlar üzerinde felsefî bir bakış açısıyla faaliyet yürütülmesinde büyük gayret sarf etmiştir. Eserlerinin kendisinden sonraki her dönem içerisinde ilgi görmeye devam etmesi, yeniden basılarak okunması da onun Cumhuriyet döneminin düşünce hayatındaki rolünün merkeziliğini ortaya koymaktadır.

Hilmi Ziya, çalışmalarının yanı sıra dergiler de çıkarmıştır. Bu dergiler arasında *Galatasaray* ve *Sosyoloji Dergisi*, *İnsan*, *Felsefe Yıllığı*, *Mihrap*, *Felsefe ve İhtimailiyat*, *Anadolu Dergisi* bulunmaktadır. Aynı zamanda sanata yatkınlığı da bulunan Hilmi Ziya şiirler yazmış ve şiirlerini *Anadolu*, *Mihrap*, *Şadırvan* dergilerinde yayınlamıştır. Onun çok yönlülüğü Cumhuriyet döneminde özel bir yer edinmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hilmi Ziya, hayatı boyunca durmadan üretme yoluna gitmiştir. O, farklı dillerde birçok makale, kitap ve dergiler yazmıştır. Bunların yanı sıra tercüme çalışmalarında da önemli bir rol oynamıştır. Üretken bir düşünür, romancı, şair, sosyolog, eleştirmen olan Hilmi Ziya'nın bu çok yönlülüğü göz önüne alındığında onun hakkında yazılanlar onu tam anlamıyla kucaklamamaktadır.¹

Bu tezin amacı, Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetik anlayışına ışık tutmak ve bu yönüyle onu biraz daha gün yüzüne çıkarmaktır. Bu minvalde tezimiz üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm "Hilmi Ziya Ülken'in Hayatı ve Eserleri" ikinci bölüm "Hilmi Ziya Ülken'in Etik Anlayışı" ve üçüncü bölümde "Hilmi Ziya Ülken'in Estetik Anlayışı" na ayrılmıştır.

Hilmi Ziya'nın ahlak, estetik, sanat, değer, etik, vb. kavramlarının merkeze alındığı bu çalışmada Hilmi Ziya'nın yapılan çalışmaya kaynaklık eden yapıtlarına ulaşma konusunda millet kütüphanesi, sözlük, makale, ansiklopedi, lisansüstü tezler ve dergi gibi kaynaklardan yararlanılmıştır. Yaptığımız tez çalışmamızda elimizden geldiğince Hilmi Ziya'nın eserlerini referans almaya çalıştık. Kullandığı dili ve kavramları olabildiğince koruyarak günümüz Türkçe karşılığını vermeye dikkat ettik. Özellikle üçüncü bölümde verilen estetik anlayışla ilgili yeterli kaynağa ulaşamadığından, konuyla ilgili yazılan tezlerden ve dergilerden yararlanmaya çalıştık.

Hilmi Ziya Ülken gibi bir aydının Türk düşünce tarihindeki müstesna yerine bir kez daha dikkat çekmeye çalıştığımız bu araştırmamızın her aşamasında beni destekleyen tez danışmanım sayın Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Türkan'a, Hilmi Ziya'yı çalışmaya teşvik eden hocam Prof. Dr. Emin Çelebi'ye, Hilmi Ziya'nın bibliyografyasını geniş olarak ele alıp

¹ Daha fazla bilgi için bkz: Vergili, Ayhan, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, Kitabevi, İstanbul 2006.

hazırlayan Ayhan Vergili 'ye ve çalışmalarımda hep yanımda olan aileme özellikle annem Elif Bozan ve babam Mehmet Bozan'a çok teşekkür ederim.



ÖZET

Hilmi Ziya Ülken'in Etik ve Estetik Anlayışı Üzerine Bir İnceleme

Esmâ BOZAN

İnönü Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Malatya-2024

Türk düşünce tarihinde bir sosyal bilimci ve felsefeci olarak müstesna bir yer edinmiş olan Hilmi Ziya Ülken, özellikle felsefe alanında önemli eserler vermiştir. Çalışmamızda Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetikle ilgili düşüncelerinin derinlemesine incelenmesi, bunun yanı sıra felsefeye olan katkılarına da yer verilmiştir. Aynı zamanda Hilmi Ziya'nın etik ve estetikle ilgili neyi kastettiğini, bu alanla ilgili geliştirdiği argümanları elimizden geldiğince belirlemeye çalıştık. Tezde Hilmi Ziya Ülken'in hayatına, felsefe anlayışına ve Türk düşünce tarihine katkıları ile birlikte yazdığı eserler, makale ve dergiler açığa serilmiş, etik ve estetik kavramları ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Felsefeye ahlakla başlayan Hilmi Ziya, felsefede yaşanan ve oradan etiğe dönüşle paralel bir yol izleyen düşünür için ahlak, hemen hemen hayatımızın her alanında var olan ve insanların birbirleriyle etkileşimi sonucunda önem arz eden bir alan olmuştur. Ona göre ahlak her şeyin temelidir ve bütün insanların ortak davalıdır. Hilmi Ziya'ya göre, ortaya konulacak bir ahlak anlayışı varsa oda aşk ahlakı olmalıdır. Çünkü ruhlarında özgürlük olanlar aşk ahlakına erenlerdir. Konu olarak ele alınan etik ve estetik adlı bu araştırmamızda ana kaynak olarak Hilmi Ziya Ülken'in eserleri ele alınmıştır. Ayrıca bu araştırmada yöntem olarak doküman analizi ve nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetikle ilgili yapılan literatür taramasında hem makale türü çalışmalarda hem de lisansüstü çalışmalarda çoğunlukla felsefi yönü, aşk ahlakı, estetikle ilgili görüşleri ve hayatına yönelik makale ve tezlerin yazıldığı görülmüştür. Buradan çalışmamızın etik ve estetikle ilgili görüşlerinin ortaya konulmasıyla ve bu bağlamda yapılacak çeşitli çalışmalara yardımcı olunacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Etik, Estetik, Ahlak, Değer, İnsan.

ABSTRACT

Master's Thesis

A Study On Hilmi Ziya Ülken's Understanding of Ethics And Aesthetics

Esma BOZAN

Inonu University

Institute of Social Sciences

Malatya-2024

Hilmi Ziya Ülken, who has a special place in the history of Turkish thought as a social scientist and philosopher, has produced important works, especially in the field of philosophy. In our study, we have included an in-depth examination of Hilmi Ziya Ülken's thoughts on ethics and aesthetics, as well as his contributions to philosophy. At the same time, we tried to determine, as best we could, what Hilmi Ziya meant about ethics and aesthetics and the arguments he developed in this field. In this thesis, Hilmi Ziya Ülken's life, his philosophical understanding and his contributions to the history of Turkish thought, as well as the works, articles and journals he wrote, are revealed and the concepts of ethics and aesthetics are discussed in detail. For Hilmi Ziya, who started philosophy with morality, and followed a parallel path with philosophy and then turned to ethics, morality has become an area that exists in almost every aspect of our lives and is important as a result of people's interactions with each other. According to him, morality is the basis of everything and is the common cause of all people. According to Hilmi Ziya, if there is a moral understanding to be put forward, it should be the morality of love. Because those who have freedom in their souls are the ones who have attained the morality of love. In this research titled ethics and aesthetics, the works of Hilmi Ziya Ülken were taken as the main source. Additionally, document analysis and qualitative research methods were used in this research. In the literature review on Hilmi Ziya Ülken's ethics and aesthetics, it was seen that articles and theses were mostly written about his philosophical side, love ethics, views on aesthetics and his life, both in article type studies and in postgraduate studies. It is hoped that our thesis, which deals with the concepts of ethics and aesthetics in the same context, will contribute to Hilmi Ziya research.

Key words: Ethics, Aesthetics, Morality, Value, Human.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	xi
Araştırmanın Yöntemi	xi
Araştırmanın Sınırlılığı	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN HAYATI VE FELSEFE ANLAYIŞI	4
1.1. Hilmi Ziya'nın Hayatı ve Eserleri	4
1.2. Hilmi Ziya'nın Yayın Dönemleri.....	14
1.3. Felsefi Düşüncenin Hedefi ve Varlıkla İlişği	20
1.4. Hilmi Ziya'nın Etkilendiği Şahsiyetler	28
1.4.1. Ziya Gökalp	28
1.4.2. Prens Sabahattin	30
1.4.3. Reichenbach	32
1.5. Hilmi Ziya'nın Dönemsel Olarak Değişen Felsefe Anlayışı	33
1.5.1. Spiritüalist Dönem (1921-1925)	34
1.5.2. Plüralist (Çoğulcu, Çokçu) Dönem (1925-1928).....	34
1.5.3. Monist Dönem (1928-1931)	35
1.5.4. Fenomenolojist-Felsefi Antropolojist Dönem (1931-1934).....	35

1.5.5. Materyalist Dönem (1934-1946)	36
1.5.6. Anti-Materyalist Dönem (1946-1965).....	37
1.5.7. Relativist Dönem (1965-1974)	38

İKİNCİ BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN ETİK ANLAYIŞI.....	39
2.1. Hilmi Ziya'nın İnsan Anlayışı	39
2.2. Hilmi Ziya'nın Düşüncesinde Beden ve Ruh Meselesi	40
2.3. İnsanın Toplumdaki Yeri	41
2.4. Hilmi Ziya'nın Felsefi Antropoloji Görüşü	45
2.5. Etik Nedir?	47
2.6. Değer Nedir?	49
2.7. Değerlerin Çift Kutupluluğu.....	57
2.8. Hilmi Ziya'nın Düşüncesinde Ahlak Kavramı.....	58
2.9. Beden-Ruh Düalizmi Bağlamında Ahlakın Temellendirilmesi	60
2.10. Ahlakta Çift Değerlilik ve Hüküm Kriteri	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN ESTETİK ANLAYIŞI	79
3.1. Estetiğin Çıkış Noktası ve Gelişim Tarihi	79
3.2. Estetiğin Suje ve Obje İle Olan İlişkisi	83
3.3. Hilmi Ziya'nın Estetik Tanımlaması ve Estetikle İlgili Düşünsel Gelişimi 86	
3.4. Hilmi Ziya'nın Estetik Anlayışının Diğer Sanat ve Güzel Kavramı İle Olan İlişkisi 91	
SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME	107
KAYNAKÇA	111

KISALTMALAR

Bkz: Bakınız

Vb.: Ve benzeri

Prof.: Profesör

Dr.: Doktor

A.g.e. : Adı geçen eser

İTÜ: İstanbul Teknik Üniversitesi

ISA: Uluslararası Sosyoloji Dergisi

Ord. : Ordinaryüs

Y.y. : Yüzyıl

C. : Cilt

İEL: İstanbul Erkek Lisesi

İTÜ: İstanbul Teknik Üniversitesi

Vs.: Vesaire

Ss. : Sayfa sayısı

s: Sayfa numarası

A.g.y. : Adı geçen yayın

Vd. : Ve diğerleri

Haz. : Hazırlayan

Çev. : Çeviren

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

H.Z. : Hilmi Ziya

A. g. t. : Adı geçen tez

A. g. g: Adı geçen gazete

A. g. d. : Adı geçen dergi

Araştırmanın Konusu

Tezimizin konusu Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetik görüşünün kendi eserlerinden, onun hakkında yazılmış tez ve makalelerden faydalanılarak incelenmesi oluşturmıştır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu tez çalışmasının amacı, etik ve estetik kavramlarını Hilmi Ziya Ülken'in görüşü bağlamında ortaya koymaktır. Ayrıca çalışmada Hilmi Ziya Ülken'in felsefeyle ilgili görüşleri ve felsefeye olan katkıları da değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu çalışmada Hilmi Ziya Ülken'in dönemsel olarak değişen etik anlayışının ve etkilendiği şahsiyetlerin etkileri sonucunda belli bir çizgide devam eden etik görüşünün ortaya konulması bakımından önemlidir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın yöntemi literatür taraması ve nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetikle ilgili görüşleri konu alan eserler taranacaktır. Bu çalışmada Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetikle ilgili görüşleri kendi kitaplarından, makalelerinden, dergilerinden ve kendisi hakkında yazılmış kitap, makale ve diğer araştırmalardan yararlanılmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetik anlayışı bağlamında, etik ve estetik kavramlarının değerlendirilmesi ve bu kavramların değerlendirilmesi sonucunda etik ve estetik görüşünün ortaya çıkmasında materyallerin çözümlenmesi, içerik analizlerinin yapılması, elde edilen verilerin tutarlı bir şekilde kurgulanarak özgün hale getirilmesi sağlanmıştır.

Araştırmanın Sınırlılığı

Bu araştırma Hilmi Ziya Ülken'in etik ve estetik anlayışı, hayatı ve eserleri, felsefe görüşü ve felsefeye olan katkıları ile sınırlıdır. Şunu da söylemek lazım ki, çalışmamızda Hilmi Ziya'nın eserlerinde etik ve estetik görüşüne değinen konulara yer verirken felsefi ve sosyolojik değerlendirmelere başvurur. Bundan dolayı bu değerlendirmeleri tezimize dâhil ettik. Bunu yapmamızın nedeni konu bütünlüğünü sağlamak ve meseleyi daha anlaşılır kılmaktır.

GİRİŞ

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) Osmanlının son dönemleri ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk döneminde yetişmiş nadir düşünürlerden biridir. O, çok yönlü bir düşünürdür. Hilmi Ziya, düşünce ve akademik yolculuğuna İstanbul Üniversitesi Sosyoloji kürsüsünde başlayıp, sonrasında felsefe ile devam etmiştir. İlk başlarda dönemin siyasal ve sosyal problemlerine ilk olarak sosyoloji alanından çözümler arayıp üretmeye çalışmış, daha sonra bakışını felsefe alanına yönlendirmiştir. Tespit ettiği toplumsal problemleri felsefi bakış açısıyla çözmeye çalışmıştır. Daha sonra *İnsani Vatanseverlik, Varlık ve Oluş, Aşk Ahlakı, Ahlak* eserlerinde bu bakış açısını ortaya koymuştur. Hilmi Ziya, insanın sosyal ve ahlaki bir varlık olduğu hakikatinden yola çıkarak, sevgiyi kudret ile ilişkilendirip hâkimiyeti tesis etmeye çalışmıştır. Bu hususta potansiyel olarak tabiatta bulunan bütün şeylerin kudret olmadığını bunların kudret olması için öncelikle bir eylem ve iradenin de bulunması gerektiğini ima etmektedir. Bunu da açık olarak bir Alman düşünür olan Romano Guardini'nin "*La Puisseance (kudret/hâkimiyet)*" çalışmasında görebiliriz.²

Hilmi Ziya bu çalışmanın odağına insanı temel alarak, insanın sosyal ve ahlaki bir varlık olduğu belirtilerek buradan değer ve insaniyet alanına geçiş yapmıştır. Değer ile ahlakın birbirinden ayrımı ve bu ikisinin insan ile münasebetleri belirlendikten sonra bu konudaki hususiyetin topluma yayılması ile hümanist bir düşüncenin kabul görmesi ve bir mertebeye kavuşması ortaya çıkmaktadır. Hilmi Ziya'ya göre insanın tanınmasında esas olan konu hümanist ve bütünlüklü bir tavrın takınılmasıdır. Zira her şey gibi etik ve ahlakın da muhatap aldığı insandır. İnsanın bir yönüyle toplum diğer yönüyle fert olduğunu belirten Hilmi Ziya söz konusu insanın integral yapısı üzerinden etik ile ahlakı ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Her fert kendi istediği faaliyeti kendi istediği gibi ve istediği istikamette icra etmesi o ferdin eşitlik bağlamında toplum olmasını sağlar. Buradaki dikotomiden sadece insanın çıkabileceği düşünülmektedir. Odağa insanı alarak etik ve ahlak teorilerini aynı odak üzerinden ilişkilendirmeye çalışan Hilmi Ziya, ahlak alanını deontik bir düşünceden hareket ederek toplumdan önce ahlak alanını bireysel bir sorumluluk alanı olarak belirtmektedir. O, toplum ile ferdi birbirinden ayırmadığı gibi etik ile ahlakı birbiri ile ilişkilendirerek söz konusu olan hususiyetlerin hepsini bütünlüklü bir şekilde ele alır.

Özgün düşüncelerine giden yolda Batının felsefe birikiminden yararlanan Hilmi Ziya bu yaklaşımını *Anadolu Mecmuası* adlı eserinde açıkça görebiliriz. Öte yandan Hilmi Ziya'nın düşünceleri dönemsel değişimler gösterir. Bu açıdan çalışmanın amacı Hilmi Ziya'nın düşünce tarihi içerisinde etkilendiği fikir akımları ve yine etkilendiği şahıslar, dönem dönem değişen felsefi ve etik anlayışının yanı sıra Türk düşüncesine olan katkılarını da ortaya çıkarmaktır.

Hilmi Ziya'ya göre İnsan doğar doğmaz kendini değerler sistemi içinde bulmaktadır. Eylemlerimiz kutsal, iyi, güzel, doğru gibi değerlerle ifade edilmeye çalışılır. Hayat boyunca insan kendisinin dışındaki varlıklarla etkileşim çabası kurma içindedir. Duyum ve

² Bakış, Mehmet Latif, Hilmi Ziya Ülken'in "Hâkimiyet" isimli Eseri Ekseninde Siyaset ve Ahlak İlişkisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Felsefe Tarihi) Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara 2022, s. 1-2'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Guardini' nin Kudret Hakkında Düşünceleri", *Türk Düşüncesi Dergisi*, C. 2, Sayı: 9, Ağustos 1954, s. 178-183, ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kudret-I", *Yeni Sabah Gazetesi*, 12 Temmuz 1954, Hilmi Ziya Ülken, "Kudret-II", *Yeni Sabah Gazetesi*, 19 Temmuz 1954.

duygulanımla sanat değerleri, eşya ile bilincin ilişkisinden teknik değerler, şuur verileri ile de bilgi değerleri meydana gelir. İnsanın diğer insanlarla kurduğu ilişki ise bilgiden ziyade daha çok inanma üzerine kurulmaktadır. İnsan âlem ile kendini bir bütün içinde anlamlandırmaya çalışır. Bu anlamlandırma soruları akılla cevap bulamayabilir. Burada birey akılla bir çözüme ulaşamadığını gördüğünde bir teolojiye dayanma ihtiyacı hisseder. Allah bütün âlemi, maddeyi, hayatı kuşatan sonsuz varlıktır. Manevi yönle biz onunla iletişim kurarız. Allah'ın koyduğu prensipler insanın davranışlarında belirleyici olmaktadır. Etik (ahlak) olmasaydı biyolojik hayatı insan hayatının seviyesine çıkaran değerler bilinemezdi. Estetik ise toplumsal ve ahlaki düzenin ve değerlerin devamlılığının Allah ile geçerlilik kazanabildiği söylenebilir. Burada Allah'ın emirleri olmadan hiçbir değişmez gerçek olmadığı görülür.

Hilmi Ziya ilk başlarda natüralist bir ahlak görüşü ileri sürer. Daha sonraki eserlerine baktığımızda ise artık ahlaka natüralist bir bakış açısıyla bakmanın imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü bunun nedeni insan özünün diğer varlıklardan farklı olmasıdır. Bundan dolayı insan ahlaklı ve değer bilincine sahip olması onu hayvandan farklı bir cemiyet hayatına mensup kılar. İnsanın sahip olduğu tecrübe ve bilgiler gerçektir. Ve bu gerçekliğe de sadece iman(inanç) gücü ile ulaşılabilirliğini belirtir. Buradan insanın ruh-beden, suje-obje gibi çıkmazlar ancak *dyade* (bu kavramı Hilmi Ziya Platon'dan almıştır. Burada onun varlıkları tamamlayıcı ve zıt durumlarını açıklığa kavuşturmak için kullanmıştır) kavramı ile açıklanabileceğini ifade eder. Bu *dyade* kavramı çerçevesi için Hilmi Ziya, insan çevresi ve âlemi açıklamaya çalışmıştır. Hilmi Ziya, varlığın özüne birleşmeyi koymuştur çatışmayı değil. Varlık âleminde görülen her şey ona göre özde bir olan ve bu bir olan ile ancak şuurlu bir suje ile karşılaştığında dikotomik halinde görünen, bir tarafı aydınlık görünür iken diğer tarafı karanlıkta kalan somut, algılanabilir varlıklardan ibarettir. Âlemdeki bütün fenomenlerde de durum böyledir. Biz fenomenlerin sadece varlığa ait manzaralarını görebiliriz. Âlemdeki varlıkları tüm yönleriyle görmenin aşkın bir eylem olduğunu söyler Hilmi Ziya. Fakat bu aşkınlık eyleminin insan için mümkün olmadığını, sadece inanç yoluyla bu aşkınlığa temas edileceğini ifade eder. Bu şekilde Hilmi Ziya, özellikle felsefesi ve etiğinin temeline inancı koyarak bakış açısını şekillendirir.

Hilmi Ziya'nın estetik ile ilgili düşünceleri sanat anlayışı açısından önemli bir olgu olmuştur. Hilmi Ziya'nın estetik anlayışı gelenekten gelen bir estetik algıyla oluşur. Biz bunu onun resim ve romanlarında net bir şekilde görürüz. Hilmi Ziya için estetik tıpkı diğer alanlarda ve etik de olduğu gibi toplum ve ahlak alanlarında da yer alır. Örneğin, estetik objelere karşı sadece ilgi kurmayız aynı zamanda onlara değer de yükleriz. Yani o objeye çirkin, yüce, komik vb. deriz. Aynı zamanda Hilmi Ziya'ya göre sanat eseri bireyseldir de. Yani insanın iç dünyasının eseridir. Sanat eserleri insanların iç dünyalarına, zevklerine, duygularına hitap ettiğinden dolayı toplumsallaşmış olur.

Hilmi Ziya, estetiği sanatkârın duyduğu hayranlık bakış açısıyla bütün kıymetlere yaklaşan ve güzelliği en büyük değer olarak kabul ettiğini belirten kişi olarak tanımlar. Buradan hareketle sanatta önemli olan estetik davranışa odaklanır. Böylece Hilmi Ziya kişiyi "*estet*" olarak tanımlar. Estetik davranışta bu esteti herhangi bir aksiyon içinde bulundurmaz. Bunların dışında insanlardan ayrı olan üstün ve görünmez bir nizamda da değer verir. Bu değerler insanları birbirinden ayırır. Fakat bununla beraber insanlar doğaları gereği ideal bir âleme değer verme noktasında birleşirler. *Estet* olarak belirlenilen bu kişi tıpkı Yunanlılarda olduğu gibi bu değerleri bizzat âlem içinde görürler âlem üstünde değil. Aşk, korku gibi dışarıdan gelen duyguların tesiriyle değil, doğrudan bütün değerlerin ortaklığıyla meydana çıkan âleme katılma eğilimindedirler. Ve bu âlemde yaşayarak ortaya çıkan hazzı duyar. Hilmi Ziya değeri, Hegel

üzerinden sorgulama yoluna gider. Yani sanatı ifade esasına dayandırıp onu taklit olarak nitelendirir. Hilmi Ziya'ya göre sanatı tanımlamada bu iki karşıt görüş tek başına eksiktir. Çünkü bir insana tek bir açıdan yaklaşmanın mümkün olmadığını söyler. Bu iki yaklaşımın yetersiz olduğu sonucuna varan Hilmi Ziya yolunu tabii güzellik ve sanattaki güzelliğe çevirir.

Hilmi Ziya, yazdığı eserleriyle etik ve estetik alanına katkıda bulunmuş bir düşünürümüzdür. Hilmi Ziya etiğe olduğu kadar estetiğe de yönelerek yazdığı makale ve dergilerde varlığını duyumsadığımız, çeşitli sorunlara değinmiş, bunlara dair çözüm yolları önermiştir. Bu yönden estetik kavramını ele alıp bir değerlendirme yapılması ve bu tezde bu değerlendirmenin irdelenmeye çalışılması amaçlanmıştır. İhtiyatlı bir düşünce adamı olan Hilmi Ziya görüşünü kapalı bir sisteme hapsedmeyerek ele aldığı konulardan kesin hükümler çıkarmaya kalkmadan bütünden parçaya inmeye çalışmıştır. Düşünür böyle yaparak ele aldığı konuların daha detaylı ve anlaşılır olmasını sağlamıştır. Bunu da onun daha çok romanlarında, şiirlerinde ve yağlı boya tablolarında görebiliriz.

Hilmi Ziya'nın etik ve estetik anlayışı onun yaşamı, eserleri ve genel felsefe anlayışının ışığında anlaşılabilir. Bu açıdan ilk olarak birinci bölümde düşünürün yaşamı, eserleri ve felsefe anlayışını nasıl açıkladığını felsefe ile antropolojinin ilişkisini mukayeseli bir şekilde açıklamaya çalışacağız. Daha sonra ahlaki fail üzerinden ahlak alanına geçip ahlakın kaynağını, değer ve nitelik ile olan ilişkisini ortaya koyacağız. Hilmi Ziya, insan kavramından ahlaka geçerken, ahlak ile değer birbiriyle olan ilişkisinin olup olmadığı eğer varsa bile bunların neler olduğu üzerinde duracağız. Buradan Hilmi Ziya'nın ifade ettiği görüşten hareketle ahlak ve değer aynı şeyler olmadığı ancak bunların bazı noktalarda birbirine yakınlık gösterdiğini görebiliriz. Tezimizin ikinci bölümünde ise Hilmi Ziya'nın etik, ahlak ve değer kavramlarını Hilmi Ziya'nın düşüncesini temel alarak değerlendirmede bulunacağız. Üçüncü bölümde ise düşünürün estetik görüşüne yer vererek nasıl bir çıkarımda bulunduğunu açıklamaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN HAYATI VE FELSEFE ANLAYIŞI

1.1. Hilmi Ziya'nın Hayatı ve Eserleri

Tezimizin temel kavramları olan etik ve estetik kavramlarının anlaşılabilmesi için Hilmi Ziya'nın yaşadığı toplum dünyasının, eğitiminin, entelektüel çevresinin, aile yapısı ve yaşadığı dönemin göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle bir düşünürün temel idelerini anlamak düşünürün yaşadığı dönemi, düşüncelerinin oluşumundaki etkileri anlamayı gerekir.

İstanbul'un Mercan Semtinde, bakırcılar çarşısındaki büyük bir kargir evde 3 Ekim 1901'de dünyaya gelen Hilmi Ziya, babası aynı zamanda eczacı ve dişçi mektebinden mezun, kimya öğretim üyesi Alanyalı Mehmet Ziya'dır. Annesi Müşfike Hânım Kazan Göçmeni bir aileden geliyordu. Sultan Aziz döneminde yaşayıp, gümrük idaresi müdürlüğünü yapan büyük babası Abdurrahman Hilmi Efendi Ali Paşa'yı hicvetmeleri nedeniyle Kazım Paşa ile beraber Yanya'ya sürgün edilmişlerdir. 1856 Yılında yaşanan Kırım Savaşı sebebiyle annesinin büyük babası Kerim Hazret ise çocuklarının askere alınmaması için Rus Çarlığı tarafından Kırım'dan göç ettirilmiş ve büyük oğluyla beraber Sultan Mecit zamanında İstanbul'da kürk ticareti yapmışlardır. Ortanca oğlu [Prof. Kerim Emir'in büyükbabası] Abdurrahman ise paşalığa kadar yükselmiştir.

İlköğrenimini özel bir okul olan Tefeyyüz Mektebi'nde tamamlayan Hilmi Ziya, orta ve lise eğitimini ise günümüzde İstanbul Erkek Lisesi (İEL) olarak bilinen İstanbul Sultanisinde tamamladı. Hilmi Ziya'nın bu dönemde etkisinde kaldığı hocaları matematik hocası Bedi Bey ve tarih hocası Emin Ali Bey'dir. 1918 Yılında liseden mezun olduktan sonra Mülkiye'ye girdi. 1919 mütareke döneminde de on iki sayı olan *Anadolu Dergisi*'ni arkadaşı Reşat Kayı ile beraber çıkardı. Mülkiye yıllarında ilişki kurup, etkisinde kaldığı Hamit Ongunsu, Ebülula Mardin gibi hocaları vardı. Hilmi Ziya, girdiği mülkiyeden 1921'de dereceyle mezun olur. Daha sonra babasının ısrarı üzerine tıbbiyeye girer. Çoktan beri felsefeye eğilimi olan Hilmi Ziya daha küçük yaşta iken astım hastalığına ve kronik bronşit rahatsızlığına yakalanmış ve tıbbiyenin ilk aylarında yatağa düşmüştür. Daha sonra iyileştiğinde ise yatılı olan mülkiyeyi hocası Hamit Ongunsu'nun teşvikiyle tercih etmiştir.

Osmanlı imparatorluğunun son demlerini yaşadığı yıllarda öğrenim görmüştür. Hemen hemen her alanda eser yazsa da Hilmi Ziya'nın temel ilgi alanı felsefeydi. Yazın hayatında ilklere imza atan Hilmi Ziya'nın eserleri bizdeki Batı tipi eserlerin ilk örnekleri sayılabilir. Örneğin *İnsan Meddücezi* adlı kitabı dizi olarak yayımlanmış bu tarz bir eserdir. Hilmi Ziya 1919 yılında "*Türkiye Tarihi Malazgirt Zaferi İle Başlar*" teziyle yeni bir Türk tarih anlayışı geliştirir. Hilmi Ziya'nın en önemli hususiyetlerinden biri de Doğu Batı felsefesi ile

meşgul olmasıydı. Bu hususta *Çağdaş Düşünce Tarihi, İslam Düşüncesi, Türkiye Antolojisi* gibi³ eserleri kaleme almıştır.

İslam fikir hayatını iyi derecede yorumlayan ve bilen Hilmi Ziya vaktini hiç başa geçirmemiş ve kendini daima yenilemiştir. O diğer düşünürlerden farklı olarak, öncelikle bütün ilimlerden ve onların özlerinden haberdar olmak gerektiğini söylemiş ve bir düşünür fikirlerini üretmeden önce ilk olarak yapması gereken şey o fikirlerle ilgili bir malzeme toplamanın yararlı olacağını söylemiştir. Neden bu kadar dağıldığı kendisine sorulunca da “*Ben yazacağım eserlerin kaynaklarını da bizzat hazırlamak zorundayım*” diye yanıtlamıştır. Türk düşünce ve eğitim hayatını engin ve derin bilgisiyle etkileyen Hilmi Ziya yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir.⁴

Mülkiye yıllarında Hilmi Ziya, Türkiyeciliği ve Memleketçiliği dönemin yaygın düşüncesi olan Turancılığa ve Osmanlıcığa karşı savunmuştur.⁵ Yine aynı dönemde arkadaşlarıyla dağılıp “*Anadolu’nun Bugünkü Vazifeleri*” adlı bir yapıt hazırlar. Hilmi Ziya, 1922 yılında halasının oğlu Agâh Mazlum ile birlikte *mihrap* yine bir kısım mülkiyeli arkadaşıyla birlikte *Anadolu* adlı dergileri çıkarır.⁶ 1927’de “*Felsefe ve İctimaiyat Cemiyeti*” ni Servet Berkin ile beraber kurar. Hilmi Ziya, Türkiye’de bir felsefe geleneğinin oluşmasında ve Türk düşünce yaşamının oluşmasında büyük katkısı olmuş büyük sosyolog ve filozoftur. Cumhuriyet döneminin önemli düşünürlerinden biridir. Her anında okuyan, araştıran bir düşünürdür. Onun felsefî düşünceleri, ilgi alanları ve toplumu, farklı alanlardaki çalışmaları bize her alanda kaynaklık etmektedir.⁷

Hilmi Ziya ve arkadaşları 1930-1931’de “*Felsefe Cemiyeti*” ni kurup başkanlığına da Şekip Tunç’u getirdiler. “*Muallimler Birliği (Sultanahmet Taşmektep)*” nde cemiyetin toplantıları oluyordu. Hilmi Ziya “*Felsefe Yıllığı*” nı bu cemiyetin yayın organında neşretti. İlerleyen zamanlarda Hayriye Lisesi’nde toplantılara devam ettiler ve bu toplantılar 1933 yılında faaliyetleri devam etmeden kapandı.⁸ Bundan sonraki yıllarda Hilmi Ziya’nın Ankara ve daha sonra İstanbul liselerindeki ve öğretmen okullarındaki öğretim çalışmaları başlar. Ardından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde coğrafya asistanı olur ve aynı zamanda fakülte kütüphanesinde memurluk görevi elde eder. Bu dönemde felsefe bölümünden felsefe tarihi, ahlak, sosyoloji sertifikalarını alan Hilmi Ziya Bursa ve Ankara’da öğretmen olarak tayin edilir. Askerlik sonrasında İstanbul’a tekrar dönerek. İEL’ de felsefe derslerini verir. Sonra da Çapa kız öğretmen okulunda tarih ve psikoloji derslerini verir. Galatasaray ve Kabataş Liselerinde ve İstanbul erkek öğretmen okulunda 1933 Yılına kadar öğretmenlik yapar.⁹

Hilmi Ziya, liselerde nasıl ki edebiyat tarihi okutuluyorsa “*Düşünce Tarihi*” ninde okutulmasını isteyip, felsefede olduğu gibi düşünce tarihi ve toplum bilim gibi alanlarda da eserler yazmış, roman ve eleştiri yazıları yayımlamıştır. Bu doğrultuda 1933’de yayımladığı *Türk Tefekkür Tarihi* adlı kitabı hazırlamıştır. Galatasaray Lisesinde felsefe öğretmenliği

³ Sanay, Eyyüp, Hilmi Ziya Ülken, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 3.

⁴ Sanay, 1992, s. 4.

⁵ G. Artunkal Ülken, “Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken”, Sosyoloji Konferansları, <http://dergipark. Org. tr. artic> 01. 06. 2008.

⁶ Draman, Hüseyin, Toplum Felsefecisi Olarak Hilmi Ziya Ülken, (1. Baskı), Boyut Kitapları, İstanbul 2007, s. 13.

⁷ Artunkal, 2008, a. g. y.

⁸ Erdem, Hasan Haluk, Problemler ve Düşünceler, Ümit Ofset Matbaacılık, Odak Yayın ve Dağıtım, Ankara 2004 s. 108.

⁹ Artunkal, 2008, a. g. y.

yaparken hazırladığı bu kitap Atatürk'ün ilgisini çekmiştir. Hilmi Ziya'nın yaptığı çalışmalardan haberdar olan Atatürk onu Ankara'ya çağırarak kendisi ile görüşmüş ve Türk düşünce tarihi hakkında inceleme yapmak üzere Almanya'ya (Berlin Üniversitesine) göndermiştir.¹⁰ Konferans vermek için ise Ankara, İstanbul ve Anadolu'nun birçok şehirlerindeki halkevlerinde ve mekteplerden davet edilirdi. Verdiği bu konferanslardan en ilginç olanlarından biri de “*İllyet Meselesi ve Diyalektik (1936)*” tir. Bu konuşma metni sonradan kitap haline getirilmiştir. Aynı zamanda *Yirminci Asır Filozofları* adlı çalışması 1936 yılında yayımlanır. Bükreş'te toplanan “*14. Uluslararası Sosyoloji Kongresi*” ne katılır. 1937'de de “*Milletler Arası 10. Felsefe kongresi*” ne katılır.¹¹ İstanbul'a dönüşü sonrasında üniversitede felsefe ve sosyoloji dersleri verip ve bunu 1941'e kadar sürdürür. Buna ek olarak 1942'de sosyoloji kürsüsü profesörlüğü verilir.¹² Yine bu dönemde İstanbul Edebiyat Fakültesinin yardımıyla yılda bir kez kaynak kitap halinde yayınlanan *Sosyoloji Dergisi*'ni çıkarır.¹³

Hilmi Ziya, fikirlerini ilkin konferans ve makalelerde ortaya koymuş. Daha sonra da bu fikirlerini kitaplarında geliştirip yayınlamıştır. Ülkemizde bir düşünce tabanının oluşmasında, sağlam bir felsefe geleneğinin ortaya çıkmasında katkıları olan çok yönlü aydın, eğitim ve öğretim hayatı süresince çok sayıda öğretmen yetiştirip binlerce öğrenciye ders vermiş, bir anlamda “*hocaların hocası*” olan Hilmi Ziya, her zaman öğrenmeden yana her çeşit bilgiyi koşulsuz ve sınırsız olarak edinmeden yana olmuştur. Hilmi Ziya'nın düşünce dünyasında önemli bütün akımların izlerini bulabiliriz: Varoluşçuluk, hümanizm, yurtseverlik, İslam düşüncesi, Marksizm gibi. Hilmi Ziya'nın felsefeye ilişkin çevirileri ve çok sayıda yapıtının yanı sıra düşünce tarihinde ve Türk dergiciliğinde de önemli bir yeri vardır. 1938-1943 yılları arasında Celaleddin Ezine ile Sabahattin Eyuboğlu'yla beraber çıkardığı *İnsan dergisi* hümanist yaklaşımıyla bir dönemin aydın dünyasında büyük etki bırakmıştır. Felsefe ve sosyoloji dergilerinin çıkmasına ön ayak olmuş ve felsefe yıllıklarını yayınlamıştır. Yaratıcı kişiliği resim, roman, şiir vb. değişik alanlara dek uzanan yaratıcı yönü vardır.¹⁴

1944-1948 yıllarında da İTÜ'nün davet etmesi üzerine burada sanat tarihi derslerini verdi. Sosyoloji bölümünün kurulup kurumsallaşmasını sağladı ve yapılan teklif üzerine Teknik Üniversite mimarlık bölümünde çalışmayı kabul etti. Hilmi Ziya, bu üniversite çalışmalarının yanı sıra üniversite dışında da mesleki ve sosyal faaliyetlerde bulunmuştur. Üniversite çalışmalarından arta kalan zamanlarında bir yandan çeşitli sosyal faaliyetlerde bulunurken bir yandan da edebiyat resim ve sanatla uğraşmıştır.¹⁵ Güzel sanatların roman, şiir ve resim türleri ile de yakından ilgilenen Hilmi Ziya şiirlerinden bazıları çeşitli zamanlarda *Mihrap*, *Şadırvan*, *Anadolu* dergilerinde yayınlanmıştır. Ayrıca yağlı boya resimlerinden meydana gelen bir sergisi de 1944'te Eminönü Halkevinde sergilenmiştir.¹⁶

Hilmi Ziya, topladığı malzemeyi derleyip bir düzene sokmadan onu hemen kaleme alırdı. Böyle yapmasının nedeni de aynı düşüncenin ve konunun birkaç kere ufak değişikliklerle

¹⁰ Kaynardağ, Arslan, Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 368-369.

¹¹ Kayalı, Kurtuluş, Türk Kültür Dünyasından Portreler, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 53-54.

¹² Artunkal, 2008, a. g. y.

¹³ Draman, 2007, a. g. e. , s. 13.

¹⁴ Ülken, Hilmi Ziya, Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine, Ülken Yayınları, 2006.

¹⁵ Sanay, 1992, a. g. e. , s. 13.

¹⁶ Draman, 2007, a. g. e. , s. 12-13-14.

farklı makale ve kitaplarda yer aldığıdır. Bu durum okuyucuyu olumsuz yönde etkileyip, o konuda yazarın hangi düşüncüyü savunduğunu birden kestirememektedir. Bunun böyle olmaması içinde okuyucu onun eserlerini tüm yönleriyle birden göz önüne alıp okursa o zaman bu eserlerin birbirini tamamladığını görür. Hilmi Ziya, araştırma yönü geniş olan, sürekli okuyup yazan bir düşünürdü. Okuduklarını ve düşündüklerini şartlarında zorlaması sebebiyle hemen yazıya aktarırdı. Aynı zamanda felsefe ile ilgili önemli çalışmalara da imza atan ve 1949 da felsefe profesörü olan Hilmi Ziya, çalışmalarını sadece Türkiye’de değil uluslararası platformda da sürdürmüştür. Bu çerçevede 1948’de Amsterdam’da toplanan “İkinci Uluslararası Felsefe Kongresi”ne katılmıştır.¹⁷ Teknik Üniversite mimarlık bölümündeki görevi 1948’de sona eren Hilmi Ziya 1945-49 yılları arasında sosyoloji derslerinin yanı sıra “Bilgi Nazariyesi” ve “Değerler Nazariyesi” derslerini verdi. Üniversitelerin özellik kazanması üzerine yeniden derlenip düzenlenen ders programlarına ahlak umumi felsefe kürsüsü kendisine ayrıldı. Aynı zamanda Von Aster’in kürsüsüne bağlı olarak “Mantık Tarihi” derslerini okuttu.¹⁸

Bu yüzden Hilmi Ziya’nın fikirlerini değerlendireceğimiz zaman onun yaşadığı dönemi ve bütün eserlerini göz önünde bulundurmamız gerekir. Çünkü genel olarak baktığımız zaman onun bazı eserleri birbirine ters düşerken bazıları da birbirini tamamlar niteliktedir. Tıpkı onun herhangi bir olayı incelerken, o olayı bütün yönleri ve özellikleriyle dikkate alması gibi. Mesela, “Yirminci Asır Filozofların” da Tarihi Maddeciliği savunan yazar “Tarihi Maddeciliği Reddiye” de ve sonraki eserlerinde Tarihi Maddeciliği reddediyor. “Aşk Ahlakı”nda tabiatçılığa dayanırken son eserlerinde (1948’den sonrakiler), tabiatçılığı tenkit ediyor ve o mutlak olanı kabul ediyor.

Bu açıdan Hilmi Ziya’nın tüm eserlerini yukarıda da değindiğimiz gibi bir bütün olarak değerlendirmeliyiz. Mesela; “Tarihi Maddeciliği Reddiye” de insanın kalıtımla edindiği yetenekleri bunların sonradan hiçbir şekilde değiştirilemeyeceğini ileri sürerken “Veraset ve Cemiyet”, “Cemiyet ve Marazi Şuur” da sadece sosyal verasetten söz edilebileceğini savunur. Başka eserleri olan “İnsani Vatanperverlik” de aslında “Aşk Ahlakı”nı tamamlar niteliktedir. Böyle yapılmadığı zamanda yazar hakkında verilen hükümler gerçekçi olmayabilir. Ve eserler arasında anlamsal kopukluk varmış gibi anlaşılır. ¹⁹ Ancak Hilmi Ziya, 1948 yılından sonra tam bir tutarlılık ve vukufla düşüncelerini savunup bir sisteme oturtmuştur. Ve felsefenin temeline inancı yerleştirerek fikirlerini boşlukta kalmaktan kurtarmış inançlı düşünürler arasında yer almıştır. Hilmi Ziya felsefenin orijinal yanının düşüncenin temeline imanı yerleştirmek olduğunu söyler.²⁰

Bu bağlamda eserlerine baktığımızda bu dönüşümün izlerini görebiliriz. Örneğin *Aşk Ahlakı*’nda tabiatçılığa dayanırken, son eserlerinde mutlaka dayanıyor. *Yirminci Asır Filozofları* ’nda tarihi maddeciliği savunan yazar “Tarihi Maddeciliği Reddiye” de ve sonrakilerde tarihi maddeciliği reddediyor. Yine baktığımızda *İnsani Vatanseverlik*, *Aşk*

¹⁷ Daha fazla bilgi için bkz:Tanyol, Cahit, Hilmi Ziya Ülkenin Kişiliği ve Düşünce Dünyası, İstanbul 2006, 37, 40; Arslan Kaynardağ, Türkiye Cumhuriyet Döneminde Felsefe , (1. Baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 367, 69, Ayhan Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, Kitabevi, İstanbul 2006, Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

¹⁸ Draman, 2007, a. g. e. , s. 12-13.

¹⁹ Sanay, 1992, a. g. e. , s. 99-100.

²⁰ Sanay, 1992, a. g. e. , s. 100.

Ahlakı’nı tamamlar. Böyle yapılmadığı takdirde yazar hakkında verilecek hükümler gerçekçi olmayabilir. Yazarın fikirlerinin tam anlaşılabilmesi için, yazarın eserlerinin kaleme alındığı sosyal ortam ve o ortamdaki siyasi ve fikri olaylarda göz önünde bulundurulmalıdır.²¹

Yazarın sistematik çalışmamasının nedeni 1934-1945 yılları arasında geçirdiği buhranlı döneme denk gelmesidir. Buna *Aşk Ahlakı*’nı örnek verebiliriz. *Aşk Ahlakı*’nın 4. baskısı yazarın en çok tutunan eseri olmasına rağmen orada fikirlerinin sistemden uzak olduğu görülür.²²

Hilmi Ziya kendisini çıkmaza sokacak düşüncelerden başka düşüncelere meylederek çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Bunlarda biri olan ahlak kavramını sorun olarak ele alıp bununla yakından ilgilenip görüşlerini *Aşk Ahlakı* adlı eserinde açıklamıştır. En önemlisi de yine onun tarihi maddecilik düşüncesini kabul etmesidir. O, “*tarihten ibaret olan âlemin tarihi maddeciliğin objektif izahına teşebbüstür ve bugünün fizik ve biyolojisi de bunu günden güne teyit etmektedir.*”²³ Sözleri ile düşüncesini ifade etmiştir. 1940 Yılında Hilmi Ziya bu düşüncesinden vazgeçerek Platon’un düşüncelerini benimsemeye başlamıştır. Hilmi Ziya bu görüşlerinin ilk tohumlarını 1948’de Amsterdam’da *Milletlerarası Felsefe Kongresi*’ne sunduğu bildirisi ile anlatır. Bundan böyle ilk olgu olarak süje-obje zıt ve tamamlayıcısını kabul eder. Platon’un deyişiyle de bu ilk olguya dyade demektedir. “

Dyade’yi Platon Parmenides diyalogunda kurduğu sistemi eleştirmiştir. Ondan sonraki diyaloglarında yeni bir görüş geliştirmiştir. Bu görüşe göre akıl ve duyu ile kavranan şeyler düşünüldüğü kadar birbirinden ayrı şeyler değildir. Ancak bunlar karma varlıklarda birbiriyle birleşirler. Platon bu karmalara Aristo’nun deyişiyle dyade diyor. Bu dyadeler hem akılla hem duyuyla kavranırlar. Bunlar sınırsızdırlar. Ve belirsiz bir değişiklik içindedirler. Bu belirsizliğin içinde sadece aklın ölçüsü olan bir’le çıkılabilir. Dyadelerin belirsizliğini sabit hale koyup ölçülebilen bir, sıfır, sayı, vb. yani tek olan her şey buradan çıkacaktır.²⁴

Ancak Hilmi Ziya’ya göre Dyade’yi âlemlerle kavramak mümkün değildir. O akıldışıdır. O ancak aşkın varlık ile âlemi ve bu dyade’yi kuşatan bir varlık sayesinde anlaşılabilir. Akıl ilkeleri ile aşkın varlık kavranılamaz. Ona ancak iman ve inanç vasıtasıyla nüfuz edilebilir. Bu aşkın varlık sayesinde varlık, âlem, bilgi, değerler düzeni bir mana ifade edip var olabilirler. Aşkın varlığı kabul etmekle âlemin, bilginin, değer düzeninin ve varlığın değişken tavrını kabul etmekle çıkmak mümkündür. Aşkın varlık kabul edilmediği sürece insan denen varlığı ne antropoloji, ne sosyoloji, ne de psikoloji açıklayabilir.”²⁵

1950’de “*Institut International de Sociologie*” nin Roma’da toplanan 14. Kongresinde adı geçen enstitünün genel sekreterliğine seçildi. “*Doğu’da ve Geri Kalmış Memleketlerde*

²¹ Sanay, Eyyüp, Hilmi Ziya Ülken/Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, Gazi Üniversitesi Yayın No: 121, Basın Yayın yüksekokulu, Yayın No: 11, Ankara 1988, s. 116-117.

²² Sanay, 1988, s. 117.

²³ Ülken, Hilmi Ziya, Yirminci Asır Filozofları, Doğu Batı Yayınları, Önsöz.

²⁴ Ülken, Hilmi Ziya, İlim Felsefesi-I, Eğitim Fakültesi Yayınları, 1969, s. 76-77.

²⁵ Sanay, 1988, a. g. e. , s. 99.

Eğitim ve Hümanizm” adlı çalışmada 1951’ de Unesco tarafından yeni Delhi’de düzenlenen bilgi şölenine çağrıldı ve tartışmalara katıldı.²⁶ 1953’de Uluslararası Sosyoloji kongresinin İstanbul da toplanmasını sağladı. Unesco üyeliğinin ardından ISA’nın başkan yardımcısı oldu. Daha sonra kurucu üyesi olup bu görevine devam etti.²⁷ 1954’de Şam’da toplanan “*Ortadoğu Ülkelerinde Sosyoloji Öğretimi*” adlı konferansa Türk delegesi olarak katıldı. Yine 1954’de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nin yanı sıra Ankara İlahiyat Fakültesinde ders vermeye başladı. Sosyoloji derslerinin yanı sıra Ankara İlahiyat Fakültesi’nde felsefe profesörlüğünü yapmaya başladı. Diğer yandan İstanbul Edebiyat Fakültesi’ndeki sosyoloji derslerini vermeye devam etti.

1951-55 yılları arasında sadece sosyoloji derslerini okuttu. 1957 de felsefe ve sosyoloji derslerine devam ederek İstanbul Edebiyat Fakültesi Ordinaryüs Profesörlüğüne yükseltildi.²⁸ “*Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü*” nün Beyrut’taki kongresine katıldı. 1958’de Paris Seviyes sarayında toplanan “*Avrupa Ülkeleri Pedagoji Konferansı*na” katıldı. Kongre genel kurulunca üç yıl süre ile başkan yardımcılığından birine seçildi. 1959’da Zagreb’te toplanan “*Akdeniz Uluslarında Orta Sınıflar*” konulu konferansa katıldı. Ve “*Avrupa Ülkeleri Pedagoji Cemiyeti*”nin Milanodaki 4.Kongresine, 1960’da *Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü*’nün Meksikadaki kongresine katıldı.²⁹ Bu dönemde 147’ler olayı yaşandığı zaman bundan dolayı İstanbul’daki dersleri elinden alındı. Bu işlem daha sonra iptal edilmekle birlikte birçok defalar Dekan ve Rektör’ün onu kendi görevine çağırılmışlarsa da bunu kabul etmeyip Sistematik Felsefe (İlahiyat Fakültesinde) okutmaya devam etti. Aynı fakültede iki defa dekanlık yaptı. Hilmi Ziya’nın en büyük hayallerinden biri de Batı ve Doğu felsefesini yapmaktır. Bilimsel anlamda İslam Felsefesi üzerine çalışan ilk kişi Türkiye’de Hilmi Ziya oldu. Bu konuyla ilgilide farklı kitaplar yazdı. Örneğin; *İslam Düşüncesi, İbn- i Haldun, Farabi, İslam Felsefesi ve İslam Felsefesi Tarihi*, vb. eserler kaleme aldı. Diğer taraftan “*Türk Feylesofları Antolojisi*” ni hazırlayıp Ziya Gökalp üzerine bir inceleme yaptı.³⁰ Bu yıllarda “*Tarihi Maddeciliğe Reddiye*” yapıtının yazarı olarak tanınmıştır. “*Siyasi Partiler ve Sosyalizm*” yapıtını da 1965 yılında yayımlamıştır.³¹ Hilmi Ziya, felsefede olduğu gibi düşünce tarihi alanlarında da inkılaplar yazmış, roman, eleştiri yazıları yayınlamıştır. Genç yaşında başladığı felsefeden sosyolojiye, sanattan edebiyat ve tarihe kadar giden yayın faaliyetini yaşamının sonuna kadar devam ettirdi. Onun düşünce camiamızdaki etkisi düşünür Reichenbach’a “*Bu adam beyin omurluğuna tutulmuş*” dedirtecek kadar etkindir.³²

²⁶ Draman, 2007, a. g. e. , s. 13-14.

²⁷ Daha fazla bilgi için bkz:Tanyol, Cahit, Hilmi Ziya Ülkenin Kişiliği ve Düşünce Dünyası, İstanbul 2006,37-40; Arslan Kaynardağ, Türkiye Cumhuriyet Döneminde Felsefe, (1. Baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 367-69, Ayhan Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, Kitabevi, İstanbul 2006, Ülken Hilmi Ziya, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

²⁸ Draman, 2007, a. g. e. , s. 12-13.

²⁹ Draman, 2007, a. g. e. s. 14.

³⁰ Kaynardağ, Arslan, Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, (1. Basım) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, 367-369; Gülseren Artunkal Ülken, “Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken”, Sosyoloji Konferansları, <http://dergipark.Org.tr/Artic>01.06.2008>.

³¹ Kayalı, 2002, a. g. e. , s. 53-54.

³² Ülken, 2013, a. g. e.

Hilmi Ziya her dönem akademik hayatın ve haysiyetin en güzel örneklerinden biri olmuştur. Siyasi çerçevenin belirlediği, şekillendirdiği, ona yön verdiği akademik ortamın insanları eğip bükmeye yönelik bozucu etkisine karşı mesafeli ve seviyeli üslubunu koruyarak uzak durmaya çalışmıştır. Düşüncelerini daha çok akademisyenin frekansı ile bulunmuş tıpkı onlar gibi tehlikeli bir zemin üzerine beyan etmiştir. Düşüncelerine yöneltilen nitelemeler karşısında oda ölçülü nitelemelerde bulunmuştur.³³

Hilmi Ziya, 1973 yılına kadar emekliye ayrılmış olmasına rağmen Ankara Üniversitesi Fakültesindeki derslerini sürdürmüştür. Geçirmiş olduğu beyin ve kalp rahatsızlığıyla başa çıkamayarak 5 Haziran 1974 de İstanbul'da hayata veda etmiştir. Hilmi Ziya Türkiye'de akademik ve bilimsel anlamda hem sosyal hem felsefe çalışmaları için farklı metot ve fikirler geliştirip Türk fikir hayatına yön vermiştir. O, içinde yaşadığı olaylara felsefi ve sosyolojik açıdan gözlemleyip değerlendiren, bunlardan bilimsel sonuçlar çıkarmaya çalışan, milletin ve ülkesinin sorunlarına ışık tutmuş bir aydın olarak yaşamının 55 yılını devamlı farklı alanlarda eser vererek geçirmiştir. Hilmi Ziya'nın vefatından sonra kızı Gülseren Ülken (özellikle son 10 yıl içinde) onun bazı kitaplarını yayımlamaya başlamış ve Türk düşünce hayatına bu önemli eserleri tekrar kazandırmıştır.³⁴

Hilmi Ziya'nın Eserleri

Hilmi Ziya'ya göre, insana ulaşmanın en basit yolu makale, dergi, gazete vb. olduğunu söyler. Bu düşünce ile yayın faaliyetlerine başlamıştır. Türk Düşünce Tarihi, sosyoloji, Batı felsefesi vb. konularda ülkemizin büyük bir boşlukta olduğunu söylemiş ve bu boşluğun doldurulması içinde yoğun bir çalışma faaliyetinde bulunmuştur. Dergiler, cemiyetler kurarak eserler vermeye başlamıştır. En verimli yazın dizisine 1934 yılında başlamıştır. O dönemde çok fazla araştırma yaparak toplumun sorunlarını kaleme almış ve bunların çözümlemeleri için eserler yazmıştır. Aynı zamanda bu dönemde yayınlarının yanı sıra tercüme girişimlerinde de bulunmuştur. Hilmi Ziya, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü* adlı çalışmada tercümenin rolünü şu sözle vurgulamıştır: “*Uyanış devirlerinde yaratıcılığa kudreti veren tercümedir.*”³⁵

Tercüme faaliyetleri, bir toplumun gelişmesinde çok önemlidir. Başka toplumlarda yazılan eserlerin bize ulaşması ancak bu şekilde olacaktır. Hilmi Ziya'da bu çalışmayı en iyi şekilde yapmıştır. Hilmi Ziya'nın hayatını incelediğimiz zaman onun farklı dönemler içerisinde etkilendiği isimler ve okuduğu eserlere baktığımız zaman birçok filozofun düşüncesini benimsemiş ve onların düşüncelerini yorumlayarak kendi düşüncesini katmıştır.

Hilmi Ziya'nın makale ve eserlerini temel itibarıyla üç konu içerisinde toplayabiliriz. Bunlar: Felsefe, psikoloji ve sosyoloji. Hilmi Ziya'nın eserleri bir bütünlük içerisinde birbirini tamamlar. Bazen bir eserde üç alana ait fikirleri bulmak mümkün iken bazen de aynı eser ya da makalede bu alanlardan sadece birini bulabiliriz.

³³ Ülken, 2013, a. g. e. , s. 60.

³⁴ Vergili, 2006, a. g. e.

³⁵ Sanay, 1992, a. g. e. , s. 16, 52.

Sosyoloji İle İlgili Eserleri:³⁶

1. **İçtimaiyat Hakkında İptidai Malumat (G. Richard'dan Tercüme)**, İstanbul, 1924, Ss. 134.
2. **Umumi İçtimaiyat**, İstanbul, 1931.
3. **İçtimai Doktrinler Tarihi**, İstanbul, 1940, Ss. 342.
4. **Dini Sosyoloji**, İstanbul, 1943, Ss. 182.
5. **Resim ve Cemiyet**, İstanbul, 1943, Ss. 58, 32 Plan ve Şema.
6. **Sosyoloji (Umumi İçtimaiyatın ikinci Baskısı)**, İstanbul, 1948, Ss. 288.
7. **Yahudi Meselesi**, İstanbul, 1944, Ss. 244.
8. **Milletlerin Uyanışı**, İstanbul, 1945, Ss. 88.
9. **Sosyolojiye Giriş**, İstanbul, 1947, Ss. 200.
10. **Millet ve Tarih Şuuru** 1. Baskı, İstanbul 1948, Ss. 384, 2. Baskı İstanbul 1967, Ss. 394.
11. **Tarihi Maddeciliğe Reddiye**, 1. Baskı İstanbul 1951, Ss. 244, 2. Baskı İstanbul 1963, Ss. 269.
12. **Sosyoloji Problemleri**, İstanbul, 1955, Ss. 422.
13. **Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji öğretimi ve Araştırmaları**, İstanbul, 1956, Ss. 160.
14. **Veraset ve Cemiyet**, İstanbul, 1957, Ss. 163.
15. **Siyasi Partiler ve Sosyalizm**, İstanbul, 1963, Ss. 175.
16. **Değerler, Kültür ve Sanat**, İstanbul, 1965, Ss. 51.
17. **Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul, 1970.
18. **Toplum Yapısı ve Soya Çekme**, İstanbul, 1971 (Veraset ve Cemiyetin değişik basımı).

Felsefe İle İlgili Eserleri:

1. **Umumi Ruhیات**, İstanbul, 1928, Ss. 675.
2. **Felsefe Dersleri (metafizik); Bilgi ve Vücut Nazariyeleri**, İstanbul, 1928, Ss. 156.
3. **Aşk Ahlakı**, 1. Baskı, İstanbul, 1931, Ss. 244, 2. Baskı İstanbul, 1958, Ss. 311, 3. Baskı. Ankara 1971, Ss. 408, 4. Baskı İstanbul, 1981, Ss. 265.
4. **Felsefe Yıllığı**, İstanbul, 1931, (2. Baskı 1931-1932), Ss. 376.
5. **İnsani Vatanperverlik**, İstanbul, 1933, Ss. 266.
6. **Telifçiliğin Tenakuzları**, İstanbul, 1933, Ss. 80.
7. **Yeni İlmi Zihniyet, (G. Bachelard'dan tercüme)**, İstanbul, 1934, Ss. 200.
8. **İlim ve Felsefe (Moritz Schlick'den tercüme)**, İstanbul, 1934, Ss. 50.
9. **Metafizik (1. Kitap), (Aristo'dan tercüme)**, İstanbul, 1935, Ss. 110.
10. **Yirminci Asır Filozofları**, İstanbul, 1936, Ss. 439.
11. **Mantık Tarihi**, İstanbul, 1942, Ss. 336.
12. **Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit (Drnold Remand'dan tercüme)**, İstanbul, 1942, Ss. 207.
13. **Emil (J.J. Rousseau'dan A. R. Ülgener ve Gürer ile birlikte kısaltılmış tercüme)**, İstanbul, 1943, Ss. 538.

³⁶ Sanay, 1992, a. g. e. , s. 16, 52.

14. **Ahlak**, İstanbul, 1946, Ss. 310.
15. **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (Emile Boutroux'un <Contingence des Lois de la Nature)**, İstanbul, 1947, Ss. 183.
16. **İllyet Meselesi ve Diyalektik**, Ankara, 1938, Ss. 30.
17. **Tasavvur ve Psikoloji**, İstanbul, 1946.
18. **Felsefeye Giriş 1. Kitap**, Ankara, 1957, Ss. 217, 2. Baskı, 1963.
19. **Felsefeye Giriş 2. Kitap**, Ankara, 1958, Ss. 283.
20. **Bilgi ve Değer**, Ankara, 1965, Ss. 429.
21. **Etika (Spinoza'dan iki ayrı Fransızca metnin iki defa tercümesi)**, Ankara, 1946, Ss. 409.
22. **Eğitim Felsefesi**, İstanbul, 1967, Ss. 330.
23. **Varlık ve Oluş**, Ankara, 1968, Ss. 530.
24. **İlim Felsefesi 1**, Ankara, 1969, Ss. 293.
25. **Genel Felsefe Dersleri**, Ankara, 1972, Ss. 143.

Felsefe Tarihi (Türk- İslam Felsefesi) İle İlgili Eserleri:

1. **Türk Tefekkür Tarihi (2 cilt)**: 1. Cilt, İstanbul 1932, Ss. 254, 2. Cilt, İstanbul 1933, Ss. 281.
2. **Türk Filozofları Antolojisi**, 1. Cilt, İstanbul 1935, Ss. 156.
3. **Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü**, İstanbul, 1935, Ss. 385.
4. **Türk Mistisizminin Tetkikine Giriş**, İstanbul, 1935, Ss. 56.
5. **Farabi (Kıvameddin Burslan ile Birlikte)**, İstanbul, 1940, Ss. 231.
6. **Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları (Tahir Hariminin eserinin notlar ilavesiyle neşri)**, İstanbul, Ss. 268.
7. **İbn Haldun (F. Z. Fındıkoğlu ile birlikte)**, İstanbul, 1941, Ss. 320.
8. **Ziya Gökalp**, İstanbul, 1942, Ss. 200.
9. **İslam Düşüncesi**, İstanbul, 1946, Ss. 662.
10. **İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri (Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü adlı kitabın son bölüm ilavesiyle yeniden basımı)**, İstanbul, 1947, Ss. 410.
11. **Türk Kozmogonisi: Türk Mitolojisi, Türk Hikmeti, Teknik, Tefekkür**, Ss. 53.
12. **İslam Sanatı**, İstanbul, 1948, Ss. 53.
13. **İbn Rüşd (İslam Ansiklopedisinden ayrı basım)**, İstanbul, 1951, Ss. 52.
14. **Farabi Tetkikleri (komisyon)**, İstanbul, 1951, Ss. 126.
15. **İbn Sina Risaleleri (Arapça metin, Fransızca özet)**, İstanbul, 1954, 1. Kısım Arapça, Ss. 87, Fransızca Ss. 46, 2. Kısım, Arapça Ss. 159, Fransızca Ss. 40.
16. **İslam Düşüncesine Giriş**, İstanbul, 1954, Ss. 163.
17. **İslam Felsefesi Tarihi (1. Kısım)**, İstanbul 1957, Ss. 389.
18. **İbn Sina**, İstanbul 1957 (İslam Ansiklopedisinden ayrı basım), Ss. 53.
19. **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (2 cilt)**, İstanbul, 1966, Ss. 817.
20. **İslam Felsefesi**; Ankara, 1967, Ss. 356.

Yabancı Dilde Yayınlanmış Eserleri:

1. **Turkish Architetures**, Ankara, 1965.
2. **Humanisme Des Cultures**, Ankara, 1967, Ss. 216.
3. **La Pense De İ'slam**, İstanbul, 1953, Ss. 656.
4. **Qusta b. Luga**, İstanbul, 1953, Ss. 552.
5. **İbn Sina Risaleleri (Fransızca)**, İstanbul, 1954.

Romanları:

1. **Posta Yolu**, İstanbul, 1941, Ss. 268.
2. **Rüzgâr Gibi Geçti (Margeret Mitchell'den Avni İnsel'le birlikte tercüme 3 cilt bir arada)**, İstanbul, 1941, Ss. 1596.
3. **Şeytanla Konuşmalar**, İstanbul, 1941, Ss. 219.
4. **Yarım Adam**, İstanbul, 1943, Ss. 380.

Tercümeleri:

1. **Etika 1 (Spinoza'dan çeviri)**, Milli Eğitim Basımevi, Ss. 234, İstanbul, 1944; **Etika 2 (Spinoza'dan çeviri)**, Milli Eğitim Basımevi, Ss. 155, İstanbul, 1947.
2. **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (Emile Boutroux'dan tercüme)**, Milli Eğitim Basımevi, Ss. 283, İstanbul, 1947.
3. **İçtimaiyat Hakkında İbtidai Malumat, (G. Richard'dan tercüme)**, T.C. Maarif Vekâleti Neşriyatı, Ss. 134, İstanbul, 1924.
4. **Yeni İlmi Zihniyet (Bachelard'dan çeviri)**, Vakıf Matbaası, Ss. 55, İstanbul, 1934.
5. **Emile (J.J. Rousseau'dan A. R. Ülgener ve S. Güner ile birlikte kısaltılmış tercüme)**, Türkiye Yayınları, Ss. 543, İstanbul, 1943.
6. **Metafizik (Birinci kitap) (Aristo'dan çeviri)**, Ss. 110, İstanbul, 1935.
7. **İlim ve Felsefe (Moritz Schick'ten çeviri)**, Vakıf Matbaası, Ss. 55, İstanbul, 1934.
8. **Rüzgâr Gibi Geçti (Margeret Michelle'den Avni İnsel'le birlikte tercüme, 3 cilt bir arada)**, Ss. 1596, İstanbul, 1941.
9. **Lojistik Prensipler ve Muasır Tenkit (Dinold Remand'dan tercüme)**, Ss. 207, İstanbul, 1942.

Gazeteleri: Vatan, Vakıf, Son Telgraf, Tasvir, Tan, İkinci Defa Son Telgraf, Yeni Sabah, Tahin, Vatan (ikinci defa, 1958-1960), Öncü, Vatan (üçüncü defa, 1943).³⁷

Bazı dergileri: Şadırvan, Türk Düşüncesi, Ülkü, İstanbul, Görüş, Kültür Haftası, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yeni İnsan, İslam Ansiklopedisi vb.³⁸

³⁷ Vergili, 2006, a. g. e. , s. XIV- XV.

³⁸ Vergili, 2006, a. g. e. , s. XIV- XV.

Bunların dışında Hilmi Ziya'nın Türkçe ve Fransızca yayınlanan yüzlerce makalesi vardır. Ayrıca yayınlanma fırsatı bulamamış eserleri de vardır. Hilmi Ziya, kara kalem, yağlı boya ve resimle de uğraşmış ve kompozisyon çalışmaları da 1967-1970 yılları arasında yapmıştır. Hilmi Ziya'nın basılı eserlerinin dışında bir kitap olacak uzunlukta 350 makalesi yayınlanmıştır.³⁹

1.2. Hilmi Ziya'nın Yayın Dönemleri⁴⁰

- 1.) **1918-1933 Dönemi:** Hilmi Ziya' çeşitli liselerde öğretmenlik yaptığı bu dönemde kaleme aldığı eserleri yayınlanmıştır. Bu dönemdeki yayınları Türk düşüncesi ve milli kültür üzerine olan “*Anadoluculuk*” akımının hâkim öğelerini taşır. Yüz otuz sekiz eserinin yayınlandığı bu dönemde Hilmi Ziya'nın bazı aydın ve düşünürlerin (Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü gibi) etkisinde kaldığı ve onlara paralel yayınlar verdiği görülür.
- 2.) **1933-1942 Dönemi:** Hilmi Ziya bu dönemde yaklaşık olarak yüz seksen sekiz yayını mevcuttur. Hilmi Ziya'nın üniversite reformundan sonra akademik hayata başladığı bu dönemde yoğun olarak yayınlarının ekseriyeti Felsefe Tarihi ve Batı Felsefesi konuları üzerinedir.
- 3.) **1942-1960 Dönemi:** Hilmi Ziya'nın en yoğun yayın verdiği dönemdir. Yaklaşık olarak sekiz yüz kırk dokuz yayın vermiştir. 1960 dönemi 147'ler olayına kadar süregelen dönemdir. Genel olarak sosyoloji konusunda yayınlar vermiştir ve sosyoloji bölüm başkanlığı yaptığı dönemdir.
- 4.) **1960-1974 Dönem:** Bu dönemde yüz altmış dokuz yayın vermiştir. Bu dönem Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine tayin edilmesinden ve 147'ler olayı ile 1960 ihtilalinin ardından vefatına kadar devam eden dönemdir.

Hilmi Ziya, toplam yetmiş adet kitap yayımlamıştır. Bunların beş tanesi Fransızca ve biri de İngilizce kitap yayını ve bunlara ilaveten on adet kitap çevirisi vardır. Çevirilerin dokuzu Batı dillerinden biri de Arapça'dan Türkçe 'ye yapılmıştır. Arapçadan Türkçeye yapılan çeviri “*İbn Sina Risaleleri*” 'dir.⁴¹ Hilmi Ziya çeşitli konularda eser veren bir düşünürdür. Bunun en önemli nedeni o dönemde üniversitede Türkçe ders kitabı bulunmamasıdır. Hilmi Ziya bu boşluğu doldurmak için çeşitli kitaplar kaleme almıştır. Onlardan biri 1941'de ele aldığı

³⁹ Bu makaleler için bkz. Sanay, Eyyüp, Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in Fikirlerinin Gelişimi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1976.

⁴⁰ Vergili, 2006, a. g. e. , s. XL9.

⁴¹ Vergili, 2006, a. g. e. , s. L.

“İçtimai Doktrinler Tarihi” dir. 1942’de yazdığı *Mantık Tarihi* ve Arnold Reymond’dan çevirdiği “*Lojistik Prensipleri ve Muasır Tenkiz*” bu amaçla yayınlanmıştır.⁴²

Hilmi Ziya çeviri faaliyetlerine çok önem vermiştir. 10.y.y. İslam dünyasında çevirilerin başlaması ile bilimsel gelişmeler yaşandığı dolayısıyla bugünlerde benzer bir çeviri geleneğinin gereğine inanmaktadır. Bilimin hiçbir toplumun tekelinde olamayacağını ve bizim bir an önce Batı bilimini dilimize aktarmamız gerektiği üzerinde durmuştur. Yapılanlar bilinmeden yeni bir şey üretilemeyeceği inancındadır. Bu düşüncesini izah için 1935’de “*Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*” kitabını daha sonra aynı eseri 1947’de “*İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*” adıyla ikinci defa bastırmıştır.⁴³

Hilmi Ziya’nın eserlerine baktığımızda genel olarak şu sonuçları görebiliriz: felsefenin ana hatları 1) İnsan bilgisi rölatiftir, bu görelilik hem varlıktan hem de insan zihninin yapısından kaynaklanmaktadır. İnsan varlığın tam bilgisini görelilik sayesinde elde edebilir. Varlık *dya*’nın paradoksal alternatifinin karşısında bulunup bunlardan birini seçmek zorundadır. Bu paradoksal hali insan zihni kavrayamaz. Çünkü mantığın yapısına aykırıdır. İkiyüzlü bir varlığın aynı anda ancak sadece bir yüzü bilinebilir. 2) Değerlerin temeli değişmez, ideal ve aşkın değerlerdir. Bu değerler Allah’la yani aşkın ve mutlak varlıkla kuşatılmıştır. Ancak Allah olmadığı zaman insani nizam kurulamaz, ahlak ve bilgi temellendirilemez.⁴⁴

Hilmi Ziya’nın etik ve estetik ile ilgili düşüncelerini ortaya koymak için öncelikle onun felsefe anlayışına bakmamız gerekmektedir. Bundan dolayı onun hayatı ve eserlerini inceledikten sonra onun felsefe anlayışına geçebiliriz.

Felsefe kelimesi Yunancada *philosophia* kelimesinde Arapçada aldığı şekildedir. Daha sonra oradan dilimize geçmiştir. Bu kelime Yunanca da seven anlamına gelir. *Phileo*: Sevmek, âşık olmak anlamından hareketle çeşitli özel anlamlarda kullanılır. *Sophos*: Kılmak veya yapmak anlamına gelir. *Philos* ise sevilen, sevgili manasına gelir. Böylece *Philosophia*: bilgelik sevgisi, bilgelik dostluğu, bilgelik aşkı anlamına gelir. “*Bilgelik Sevgisi*” hem varolan nesnelerle hem de o nesnelerin bilgisiyle ilgisi olan bir bilgi türü olup, bugün birçok disiplini içinde toplayan felsefedir. Varolanları felsefe tek bir disiplinin işi olarak ele alır. Bilimleri yöntem ve amaçları bakımından parçaladığı varlığı tek bir alan ve problem olarak ele alıp varolan şeyler olarak inceler. Bu kelimenin üzerinde durmamızın sebebi eskiden beri süre gelen düşüncelerin, zihniyetin ne anlama geldiğini açıklamaya yarayacak birçok görüşün önüne geçmektir.⁴⁵

Felsefe bilgisi, bilgelige ulaşma peşinde değildir, o bilgelige hasret duyar, bilgeligi sever ve ona yönelir. “*Bilgelik Sevgisi*” Yunanca da iki kelimedden meydana gelir. Bunlar “*philla (sevgi)*” ve “*sophia (bilgelik)*” bunların birleşimi “*Bilgelik Sevgisi*” anlamına gelir. *Sophia* sözcüklerinden türeyen *philosophia* Yunanca da “*seviyorum, peşinden koşuyorum,*

⁴² Vergili, 2006, a. g. e. , s. L1.

⁴³ Vergili, 2006, a. g. e. , s. LI-LII.

⁴⁴ Vergili, 2006, a. g. e. , s. XXX5.

⁴⁵ Ülken, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş-I, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s. 1; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, (24. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, s. 11, Abdulkadir Çüçen, Varlık Felsefesi, (3. Baskı), Ezgi Kitabevi, Bursa 2014, s. 3.

arıyorum” anlamına gelen terimin işaret ettiği faaliyetdir.⁴⁶ *Philosophia* kelimesi Yunancadan Arapçaya oradan da Türkçeye “felsefe” şeklinde geçmiştir.

Felsefe İslam dünyasında Yunancadan aldığı *philosophia* kelimesini eski Yunanca ’da *hikmeti seven (philosophos)* anlamına gelir. Nasıl ki İslamda ideal insanların ilk örnekleri olan sufiler ve bunların yolundan gidenler sonradan onları sevip o çığırdan gidenleri yani sufileri benimseyenler, mutasavvıflar olduğu gibi o adı alırken eski Yunanda da hikmeti sevip ve o yolu tutanlar *feylesof* adını almışlardır. Bu felsefe kelimesi üzerinde durmamızın diğer bir sebebi de kelimenin kök manası itibarıyla bütün çağlarda hüküm süren zihniyet ve anlayışları açıklamaya yarayacak birçok bulanık görüşlerin önüne geçmektir.⁴⁷

Filozofların felsefeyle ilgili çeşitli tanımlamalarını şöyle verebiliriz:

- ➔ Aristoteles’e göre Felsefe, varlık olmak bakımından varlığın ilmidir.⁴⁸
- ➔ Kindi’ye göre felsefe, insanın kendini tanımasıdır. İnsanın gücünün yettiği kadar külli ve ebedi şeylerin sebeplerini, mahiyetleri, hakikatleri bilmektir.⁴⁹
- ➔ İbn Sina da felsefeyi amacıyla tarif eder. Felsefenin amacı, eşyaların hakikatlerine bir insanın vakıf olabileceği ölçüde vakıf olmaktır.⁵⁰
- ➔ Hegel de felsefeyi “*hakikat sevgisine ve zihin kudretine olan inanç*” diye tanımlar.
- ➔ Kant’a göre felsefe, kavramlarla veya kavramların inşasıyla edinilen akli bilgidir. Ona göre felsefe öğrenilemez ancak felsefe yapmak öğrenilebilir.⁵¹

Felsefenin terim anlamlarına baktığımızda ise şöyle tanımlamaları görebiliriz:

1-) Felsefe, filozofun eylemidir, Aristocu bakış açısıyla ya da bilime ilişkin genel fikirlerde bilimin eş anlamlısı. Lamarck’ta olduğu gibi “*Philosophie Naturelle*”, “*Philosophie Zoologique*” (*tabiat felsefesi, hayvanat felsefesi*), Spencer bu anlamda “*Felsefe tam manasıyla tevhid edilmiş ya da birleşmiş bir bilgidir*” der. O hâlde felsefe 19. Asra kadar rasyonel bilginin bütünü olarak kabul edilmiştir.

2-) Felsefe, filozof olarak yaşayanların, günlük hayatlarında çeşitli hayat olaylarının etkisinde kalmayarak, insanların davranış, tavır ve tarzını etkileyen tüm faaliyetlerdir.⁵²

Şimdi de Türk filozofu Hilmi Ziya Ülken’in felsefe ile ilgili yaptığı tanımlara bakalım. Hilmi Ziya’ya göre felsefe “*İlk olgu araştırması, somut varlıkların temel ilmi, ilim üzerinde bir düşünüş, bir tespit etme ve eleştirme faaliyetidir.*”⁵³ Felsefeyi ilk olgu araştırması olarak ele alan Hilmi Ziya’ya göre felsefe, ilimlere dayanan ya da onları kuşatan ancak onların dışında

⁴⁶ Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü, (1. Baskı), Paradigma Yayınları, 2000, s. 130.

⁴⁷ Bolay, Süleyman Hayri, Felsefeye Giriş, (4. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2012, s. 44.

⁴⁸ Bolay, 2012, s. 13.

⁴⁹ Bolay, 2012, s. 14.

⁵⁰ Bolay, 2012, s. 14.

⁵¹ Bolay, 2012, s. 14.

⁵² Bolay, Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinleri ve Terimler Sözlüğü, (9. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 157-158.

⁵³ Bolay, Süleyman Hayri, Felsefeye Giriş, (4. Baskı) Akçağ Yayınları, Ankara 2012, s. 15’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1946, s. 26.

olan bir çalışma sistemidir. Felsefeyi Hilmi Ziya, hür bir düşünce ile problemleri çözmeye çalışan ve ilimlerin sınırını aşan bir araştırma yolu olarak tanımlar. Diğer bir açıdan ise disiplinli bir düşünce tarzı diye tanımlar. Bu düşüncede felsefe bazı kurallara bağlıdır ve bu kurallara göre işler. Eskiden olsun ya da günümüzde olsun felsefeyle uğraşanlar bu iki yoldan birinin seçilmesi ya tarihi-sosyal ya zorunluluğun eseri ya da rastgele bir seçme olacaktır ki bunlardan hangisini kabul edeceksek edelim bu iki yoldan birinin seçilmesi durumunu ortadan kaldırmış olmayacaktır. Çünkü bu durumlardan birine göre felsefi düşüncede temel araştırma ya zorunlu ya da hür olduğunu söylemek zorunda kalacağız. O zaman bir başlangıç noktası tüm araştırmalarımızı dayandıracığımız bir ilk nokta olmalıdır. İşte bu başlangıç noktası felsefi düşüncenin dayanacağı ilk olgu olacaktır. Bundan dolayı Hilmi Ziya felsefeyi ilk olgu araştırması olarak ele alır.⁵⁴

Hilmi Ziya, felsefeyi ilk olgu araştırması olarak ele almasının asıl nedeni her dönemde felsefenin bir ilkel olgu aramış olmasıdır. Ona göre felsefe öyle bir temel aramıştır ki diğer bütün olgular onun üzerine dayanabilsin diye. Genel olarak baktığımız zaman ilk olguyu Thales suda, Platon idea 'da, Aristoteles madde ve form da, Husserl 'kasıtlı fiil' de, Descartes ise düşünce de bulmuştur. Hilmi Ziya ise ilk olguyu suje-obje bütünlüğünde bulur. İnsan konusundaki ilk olgu da suje-obje birliğidir. Bu birlik bölünüp parçalanamaz ilk bütünlüktür.⁵⁵

Hilmi Ziya'ya göre felsefeye ihtiyaç duyulmasının sebebi insan bilgisinin temellendirilmesini istemektir. Diğer bir ifadeyle felsefe insan bilgisine bir meşruluk ve temel arayışıdır. Hilmi Ziya'ya göre felsefe, insan ilimlerini ve tabiat konusunu derinlemesine ele alır. Ve onların konuları üzerinde derinlikli bakış açısı ile kendi alanını kurar. Onlardan hiçbirinin "filozof" olamamaları bundandır. Felsefe ilk olguyu, bütün kategorilere (zaman, mekân, nitelik, nicelik, münasebet) göre düşünceyi kategorilerin bütününe temel olacak şekilde derinleştirir. Hilmi Ziya'ya göre felsefe, konularının tam objektifliğine rağmen ilimlerden kurtulamamış. Bütün çağlar ve insanlarda teori şeklini aldıkları zaman ortak vasıfları sınırlamada ve doktrinler gibi cepheler almaktadır. Böylece felsefeye problemler alanı demek gerekir.

Hilmi Ziya, sosyal bilimlerin temelini bir aksiyom modeli olarak görmüş, bütün bilimlerin temelinde felsefe olduğunu söylemiştir. Şöyle ki onunla ilgili yazı yazan düşünürler onu sosyolog olmaktan çok bir felsefeci olarak değerlendirmişlerdir. Hilmi Ziya felsefedeki karışıklık problemini hayatı boyunca düşünmüş ve bunu *Dyadologie* diye adlandırmıştır. Hilmi Ziya aslında sosyal bilimlerin hepsinin temelinde felsefenin yattığına inanır ve o yoldan geçmeden sosyal bilimci olunamayacağına kanidir. Hilmi Ziya'ya göre, felsefenin âlem, Allah ve insan olmak üzere üç temel konusu vardır. Düşünür bu üç meseleyi şöyle değerlendirmektedir: bu üç konu birbiri içinde yok edilip birbirine indirgenemez. Bunlar yanlış felsefi teşebbüslerdir. Örneğin; Hilmi Ziya der ki; mistisizm âlemi inkâr eder, insanı Allah'ta eritir. Materyalizm insanı âlem içinde eritip Allah'ı inkâr eder. Panteizm ise âlem ve insanı Allah'la birleştirir. Bu yönden ismi geçen felsefeler geçersizdir. Bunlar hiçbir zaman birbirine indirgenemeyen farklı iki konudur. Bunlar birbirlerinden kopuk değildir. Bunlardan biri

⁵⁴ Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 7-8.

⁵⁵ Ülken, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016a (burada 2016a dememizin nedeni aynı yazarın aynı yıl içinde basılan birden çok eserinin olmasıdır), s. 64-65.

incelenirken diğerk ikisini de dikkate alma zorunluluğı vardır. Bunların birbirinden kopuk olmaması “*varlık bir bütündür*” fikrini teşkil eder ona göre. Hilmi Ziya felsefeyle ilgili bu düşüncelerini *Varlık ve Oluş* adlı büyük çalışmasında ortaya koymuştur.⁵⁶

Hilmi Ziya, felsefi düşüncenin seyrini 1930’da yayınladığı *Yirminci Asır Filozofları* adlı eserinde belirtmiştir. Buradan onun fikri gelişimini şöyle belirtebiliriz: 1924’den itibaren eserlerini yayımlamaya başlamıştır. Onun yayın hayatı vefatına kadar devam etmiştir. O, ilk eserlerinde Durkheim’ci bir görüşe sahip olmuştur. Bunu da Ziya Gökalp’in etkisiyle yapmıştır. İlerleyen süreçte sosyalizmin bir çıkar yol olmadığını görüp Mehmet İzzet’ten etkilenerek Hegel’in mutlak idealizmini benimsemiştir. Sonra Spinoza’yı felsefi tipin kemali olarak görüp onun panteizmine meyletmiştir. Ahlak sorunuyla çok ilgilenen Hilmi Ziya bu alanla ilgili düşüncelerini natüralist bir bakış açısıyla *Aşk Ahlakı* adlı eserinde açıklamıştır. O ahlakın tabiatın bütünlüğüne dayanabileceği kanaatindedir. Hatta tabiatçı görüşte o kadar ileri fikirlerde bulunur ki o kitapta şöyle der: “*Arif olan kişi için aşktan başka ve tabiatıtan başka yapacak hiçbir kanun yoktur.*” Fakat bu görüşün kendisini çıkmaza sokacağını anlayıp bir çıkış yolu olarak fenomenolojiye meyleder. Aradığını burada da bulamayınca tarihi maddeciliği kabul eder. Bu konuda ise şöyle der: “*Tarihi maddecilik sadece tarihten ibaret olan objektif âlemin izahına teşebbüstür. Fizik ve biyolojide bunu günden güne teyit etmektedir.*”⁵⁷ Hilmi Ziya, 1940’lı yılların sonuna doğru bu görüşlerinden de vazgeçmiştir. Daha sonra Schelling’e yakın bir yol izlemiş ve Eflatun’a dönmüştür. Bunu da *Varlık ve Oluş*’ta belirtmiştir. Önceden taraftar olduğu tabiatçı görüş için 1957’de yayınladığı *Felsefeye Giriş*’in ikinci kitabında şöyle diyor:

Tabiatçılık gayreti boşunadır, kendisinin gayretini de bunun içine alıyor tabi. Tabiatçılık bütün değerleri tabiata dayandırmaktır. Tabiatın dışına çıkmama yani varolan tek şey tabiattır. Hilmi Ziya, düşünce alanını tabiat alanına hapsetmek doğru olmaz çünkü varlık karşısında tabiatçılık felsefi endişemize cevap vermekten uzaktır der. 1951’de yayınladığı *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* adlı eserinde tarihi maddeciliği her alanda ele alarak eleştirmektedir. Onun buradaki fikri gelişmesi Schelling ve Eflatun’dan esinlenerek varlığın çift kutupluluğunu temel alan bir felsefi anlayışa yöneltmiştir.⁵⁸ (Varlığın çift kutupluluğuna ilerideki konularda daha ayrıntılı değineceğiz).

Hilmi Ziya, felsefe, psikoloji ve sosyoloji tarihi, özellikle de İslam felsefesi tarihi alanında büyük bir boşluğu doldurmuştur. 1948 yılına kadarki düşünceleri sabit bir yol izlememiştir. Önceleri Durkheim’in etkisinde kalmıştır. Aynı zamanda yazarın dikkatini Le Play’ın sosyolojisi çekmiştir. Durkheim’in sosyolojisi ferdi hürriyeti hesaba katmadığı Hilmi Ziya’yı tatmin etmemiş Gaston Richard sosyolojisine meyletmiştir. Ayı zamanda Spinoza’nın *Etika’sı* ile E. Boutrox’un *plüralizmi* yazarın sosyolojik ve felsefi fikirlerinin gelişmesinde bir rehber olmuştur. Bu etkiyi *İnsani Vatanseverlik* ve *Aşk Ahlakı*’nda görebiliriz. 1930 yılında bu yolda fazla ısrar etmiyor ve fenomenolojik görüşü benimseyip etkisinde kalıyor. Ve ilimci görüşe meylediyor. 1934 yılında bu ilimci çalışmalarının yanında doçentliğini yaptığı Hans

⁵⁶ Ülken, Hilmi Ziya, *İnsani Vatanseverlik*, (2. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1998, s. 247 ve sonrası.

⁵⁷ Ülken, 2016a, a. g. e. , s. 64-65.

⁵⁸ Erdem, 2004, a. g. e. , s. 115-116.

Reichenbach'ın etkisi olmuştur. *Yirminci Asır Filozofları* adlı eserini yayınladığı zaman Marksizmi benimsiyor. Ancak sonraki çalışmaları onun 1930'larda ilk temasa geldiği fenomenolojiye yeniden dönüyor. Bundan sonra ömrünün sonuna kadar fikirlerini bu metotla işliyor.⁵⁹

Hilmi Ziya'ya göre ilk felsefeyi bulan Platondur. Platon akılcı görünmesine rağmen ancak orta yaş diyaloglarında ilk felsefeyi bulmuştur. *Dyade*'den söz ederken de ilk varlığı ve felsefenin ilk konusunu yaşlılık diyaloglarında gösterir. Her şey *Dyade*'lerle başlar sonra da zıtlar ortaya çıkar. Akıl ve duyular âlemi ayrılır. Ancak Eflatun bu *Dyade* fikrini geliştiremeyip, *Dyade*'leri mantıkla reddetti. *Aporie* çelişmelerini mantıkla çözmeye çalıştı. Bundan dolayı kurduğu dogmatik metafizik yirmi yüzyıl boyunca otorite sağladı.⁶⁰ Oysa bugünkü ilim *Dyade* görüşünü canlandıracak, durumdadır. Tabiat ilimlerinde dikotomiler gittikçe belirtmektedir. Fizikte dalga-cisimcik çatışması, mekân-zaman çatışması bugünkü fizik bilginimizin temelini meydana getiriyor. Biyolojide, madde, hayat, evrim, sabitlik, mekanizm, dinamizm çatışması aynı mahiyettedir. Bunlar daima aynı dikotomik ilkedden hareket ediyorlar. Matematik antinomiler onların mantıkla çözülme teşebbüsleri, neticesizliği matematik ilimler alanında yeni bir ufuk açtı.⁶¹

Hilmi Ziya'nın düşüncesinde felsefe akıl ile kurulur. Ancak akıllı aşan diğer bütün problemleri de içine alır. İnsan zihninin içinde akılla çözülemeyen problemler her zaman yer alır. Bunlar ne kadar akılla çözülmese de inanç ve duygu ile böyle problemlerden vazgeçilemeyeceği sonucuna varabilir. İnsanın akıl dışında dış şuur, irade ve duygu gibi güçleri vardır. Eyleme ve değerlere ait problemlerde bu güçler rol oynarlar. Mesela, erdemli bir eylem karşısında duyulan takdir, göze güzel görünen bir eser karşısında duyulan estetik hayranlık, akla ait bir şey değildir. Bir kısım problemler önünde bu güçlerin gördükleri görevi felsefe dışında bırakmaya lüzum yoktur. Çünkü değerler felsefenin konusuna girerler. Ancak akıllı aşan verilerin ya da akıllı aşan problemlerin felsefi araştırmada yardımcı olmaları söz konusu olsun her iki durumda da felsefenin düşünme metodu mantık, temel aracı ise akıldır. Buradan şu sonuç çıkar: Felsefe akılla çözülebilecek ve çözülemeyecek problemleri ayırma yönünden mantığı kullandığı gibi akıl-dışı yetilerden faydalanma bakımından da yine akıllı kullanır.

Hilmi Ziya'ya göre Filozof, ilim adamı gibi işe sorularla başlar. Varlık tek bir köke indirilebilir mi? Bilgimiz fikirden mi ibarettir? Fikirlerimizin kökü nedir? gibi sorular konulduğunda bunlar çok az değişen felsefenin problemleridir. Bu gibi sorular Yunan ve Uzak Doğuda insan zihnini uğraştırmıştır.⁶² Problemler düşünce tarihinde az olarak değişmiş ve yeni problemler doğmuştur. Problemler sonsuz görünmelerine rağmen devirler içinde değişikliğe uğrarlar. Problemler, çözüm şekilleri değildir soruların konulmasıdır. Bu problem filozoflar tarafından her çağda farklı şekillerde kendi ortak duyularına ve ilim verilerine dayanarak farklı şekillerde çözüm önerileri ileri sürmüşlerdir. Bu çözüm şekillerinin sistemleştiği şekillerine doktrin adı verilir. Bu doktrinler cevaplardır. Bunlar farklı şekillerde başarılı olabilirler. Bazı cevaplar uzun süre ilim ve ortak duygu ihtiyacını doyurmuş bazıları da kısa ömürlü olmuş sadece

⁵⁹ Sanay, 1988, a. g. e. , s. 115.

⁶⁰ Ülken, 1968, a. g. e. , s. 21.

⁶¹ Ülken, 1968, a. g. e. , s. 23.

⁶² Ülken, 1968, a. g. e. , s. 29-30.

geçiş dönemlerinde geçici bir rol üstlenmişlerdir. Problemlerin değişmez görünmesine karşı cevapların asıl özelliği tarihi oluşlarıdır. Tarih boyunca doktrinler belirli devirlerde rol oynamışlardır. Bir çağ kapanınca bazı doktrinlerde kapanmıştır. Yalnız bu onların yeni şekillerde canlanmalarına engel olmamıştır. Yeni tarihi şartlar aynı problemlere yeni bir cevap hazırlamış ya da eski cevaplardan bazıları yeni ilkelere uyarak yeniden meydana çıkmıştır.⁶³

Hilmi Ziya'ya göre doktrinlerin önemli karakterlerinden biri de dikotomik oluşlarıdır. Hiçbir zaman bir doktrin kendi başına var olmamıştır. Onun karşıtı olan doktrinle birlikte var olmuştur. Çünkü her doktrin kendisinin karşıtı olan bir doktrini gerektirir. Ona göre dikotomiler eski problematik görüşle çözülememektedir. İlim tek görüşlü kaldıkça doktrin kavgaları müspet araştırmaların içine girerek onu tedirgin etmektedir. İlk dikotomilerden sonra ilim doktrin tartışmalarından bağımsız olan ihtiyaca göre seçilmiş iğreti hipotezlerle ve dedüktif bir yoldan gelişmektedir. İlim filozofu gerçeğin temelindeki derin görüşlere dayanarak çalışmakta, bu da ilim filozofunun şüpheciliğe saplanmasına sebep olur ve laboratuvarındaki ilim adamına yardım eder. Bu derin görüşe “*akıl dışı*” yani aklın erişemediği bir temel üzerine mantıki düşünceyi kurmaya çalışan ilim filozofu Alexender, Meyerson gibi filozoflar olmuştur. Onlar ilmi pozitif darlıktan ve şüphecilikten kurtarıyorlar. Bundan dolayı ilk felsefeye “*Dyadologie*” diyebiliriz. Hilmi Ziya bütün hayatı boyunca felsefedeki karşıtlık problemini düşünmüş ve bu problemi “*dyadoloj*” diye tanımlamıştır. Hilmi Ziya, bütün sosyal bilimlerin temelinde felsefenin yattığına inanır ve o yoldan geçmeden sosyal bilimci olunamayacağına kanidir. Hilmi Ziya, çevreye ve sosyal ilişkilere açık bir kişidir. Hilmi Ziya'nın önemli taraflarından biride kültür dünyasına etkisiydi. Yaşadığı cumhuriyet döneminin o yıllarında makale ve gazeteler çok önemli iletişim kaynaklarıydı. Hilmi Ziya, kültür meselesine dikkat çekmek için belirli dönemlerde seri makaleler yazıyordu. Makalelerine baktığımız zaman genel olarak toplumsal düşünceyi felsefi boyuta taşımak istediğini gazetelerdeki makalelerinde açıkça görebiliriz. Bazı düşünürler Hilmi Ziya'yla ilgili yazı yazdıkları zaman onu bir sosyologcu olmaktan çok bir felsefeci olarak değerlendirmişlerdir. O, kendi düşünce sistemini sosyolojik boyutlarda kalarak aktarmış ve sosyolojiyi daha çok felsefe düzleminde yapmak istemiştir. Derslerinde de genel olarak sosyal bilimlerin ve diğer bilimlerin temelini felsefe olduğunu söylemiş bunu da fikri bir aksiyom model olarak görmüştür.⁶⁴

1.3. Felsefi Düşüncenin Hedefi ve Varlıkla İlişği

Felsefenin temel konusunu varlık oluşturur. Farklı dillerde kullanılan “*varlık*” kelimesi farklı şekillerde kullanılagelmiştir. Mesela İngilizce “*being*”, Almanca “*sein*”, Yunanca “*on*”, Fransızca “*etre*”, Latince “*esse*” fiillerinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Bunlar hem fiil hem isim olarak kullanılır. “*Varlık*” kelimesi Türkçe de ise yalnız olarak isimdir. Türkçede “*varlık*” deyince yalnızca isim anlıyoruz fiil değil. “*Varlık*” kelimesi farklı anlamlar içinde barındırır. Örneğin; “Bu adamın serveti var” dediğimiz zaman aslında bu adam servete sahip anlamını kastediyoruz. Yani burada varlık kelimesinin “sahip olmak” anlamı çıkar. Diğer

⁶³ Ülken, 1968, a. g. e. , s. 31.

⁶⁴ Vergili, 2006, a. g. e. , s. XIV-XV.

bir yandan çantam var, kolumda ağrı var dediğimiz zaman buradaki var kelimesi bir hale ya da bir şeye sahip olmak *avoir* karşılığı olan “var” kelimesini kullanırız. Öte yandan “insanlar vardır” önermesindeki “varlık” kelimesi ise bunlardan tamamen farklıdır. Buradaki önermede değişmez ve mutlak bir hali değil varlık kazanmayı kastediyor. Arapça da özel ve ferdi var olanlar için “*mevcudiyet*”, *etre* için “*vücut*” denilmektedir. Bu kavrama karşı olan veya varolan diyoruz, bu şekilde kelimenin kullanışı yerindedir ancak olmak fiili Arapça “*sayyure*” ve “*kevn*”, Fransızca “*devenir*” karşılığını kullandığımız için “*oluş*” isim olarak alınan Arapça *tekevvün*, Almanca *das werden* karşılığı olur. Buradan baktığımız zaman varoluş kelimesi sanki varlık ve oluş kavramlarının birleştirilmiş şekli gibidir. Ancak bu kelime burada *existence* ile karşılıklı olacağı ortadadır. Böylece bu kelime asıl anlamını karşılamıyor olsa bile bu birleştirilmiş hali işimize yarayacaktır. Tıpkı Aristocu görüşte olduğu gibi *ek-sister (varlığa çıkma)* fiilinde varlığa çıkmak anlamı güçten fiile (kuvveden fiile) geçişi değil varlık kazanmayı, ilerde var olmayı göstereceği için kelimenin kullanılması kavramdan ayrılmaya yarayacaktır.⁶⁵

Hilmi Ziya’ya göre varlık probleminden düşünce, hakikat ve gerçek çıkar. Bir şey vardır dediğimiz zaman o şeyin varlığı onunla ilgili verdiğimiz bütün hükümlerden önce doğrudan doğruya varlığını kavırıyoruz. Kendi varlığımız hakkındaki bu ilk kavrayışa dayanarak doğrudan doğruya olduğu kendinden başkaları veya başka olanları eskiden beri vasıtalı olduğu söylenir. Mesela Sokrates bildiği varlıklar karşısında şüpheli davranarak “*Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir*” diyerek bunun karşısına “*Kendini Bil*”i koyarak şüpheyi bırakıyor kendinin varlığa ait şüphe götürmez bilgiyi felsefenin temeline koyuyordu. Gerçekten bir şeyin olup olmadığını anlamak için onu mutlaka “*var olmak*” ile ifade ederiz. Varlığı da şu tavırlarla gösteriyoruz. Bir şey yoktur ya da yokluk vardır gibi. Varlığı yüklemden önce yüklemsiz olarak ifade ediyoruz. Örneğin; “*x, y*” dir dediğimiz zaman *y*, *x*’in yüklemidir. Gül kırmızıdır derken kırmızı yüklemi ile onun varlığını sınırlıyoruz. Oysaki gül vardır ya da gül güldür dediğimizde onu sınırlamıyoruz. Onun varlığını yüklemden önce tespit ediyoruz.⁶⁶

Ona göre tüm devirler geçirmiş oldukları farklı fikir evrimlerine rağmen bu temel fikirden ayrılmamışlardır. Aynı yıllar da eserini yayınlayan Descartes modern felsefenin temel taşına bu fikri koymuştur. Kendi varlığımız hakkındaki bilgi olan “*Düşünüyorum öyle ise varım*” bir sonuçlama olup akıl yürütmeden önce doğrudan bir sezgidir. Kendi varlığımız hakkındaki bilgiye hiçbir mantıki akıl yürütmeye başvurmadan ulaşılır. Çünkü o bilgi apaçıktır.⁶⁷

Hilmi Ziya’ya göre varlık sevilerinde çift kutuplu oluşlarından müphem özden ileri gelen alternatiflerdir. Her varlık derecesi iki farklı manzara ile kavranabilmektedir. Bunlar zıt ve tamamlayıcı manzaralardır. Bunları anlamak için açıklamak, açıklamak içinde sistemleştirmek gerekir. Oysaki varlık derecelerini zıt ve tamamlayıcı vasıfları içinde bir bütün olarak sistemleştiremeyiz. Bunu ancak şu şekilde sağlayabiliriz. Anlamak ve açıklamak ile bu zıt ve tamamlayıcı yönden onu yokmuş gibi yani davranışımız sırasında birini karanlıkta

⁶⁵ Ülken, 1968, a. g. e. , s. 104-105.

⁶⁶ Ülken, 1968, a. g. e. , s. 94.

⁶⁷ Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 95’den aktaran, Descartes, Discovis de la Methoden.

bırakarak onu kabul edip diğer yüzünü ise sistemleştirme ile sağlayabiliriz. Sistemleştirmek dediğimiz şey bir cümlemin öğeleri arasında sonuçluluk ve tutarlılık kurmak demektir. O cümlemin gerçek karakterine ait uygunluk hakikatinden söz edebilmek için öncelikle bu biçimsel şartların (tutarlılık ve sonuçluluk) elde edilmesi gerekir. Öyle ise varlık seviyelerinin gerçek hakikatinin ilk şartı varlık seviyelerinin sistemleştirilmiş manzarasına ait biçimsel hakikatidir. Bununla beraber biçimsel hakikati veren sonuçlamadan gerçek hakikati kuracak tümevarımsal bir sonuçlama çıkarılamaz. Sadece onun şartını meydana getirir.⁶⁸

Felsefe, insanın varlık hakkındaki düşüncesidir. Varlık, mevcut olan bütün varlıkların hepsinde bütünleşik ve genel vasıf olarak görülür. Örneğin; su, toprak, taş veya insanın var olduklarından bahsederiz. Yalnız, hiçbirinin kendi başına var olduklarını söyleyemeyiz. Çünkü onların var olması sadece belirli sınırlar içindeki idraklerle ve zaman-mekân kayıtları ile tespit edilmiştir. Bu nitelik ve vasıflarla maddenin varoluşunu tanırız. Yalnız idrakimizin belirli bir tarzı ile bu nitelikleri sınırlarız. Fakat ne madde ne de var olanlar için doğrudan doğruya varlık diyemeyiz. Burada felsefenin asıl konusu ise bütün var olanların varoluşlarına neden olan varlığın kendisidir. Diğer bir deyişle felsefe varlığın ilmidir.

Hilmi Ziya, felsefenin yönünü belirttiği “*Varlığın İki Yüzü*” bildirisi ile çeşitli alanlarda bu varlığın iki yüzüne örnekler veriyor. Tabiatın bilgisini edinirken *Bilgi ve Değer* adlı çalışmasında bilgi teorisi bakımından bilgiyi ya objeye ya da süjeye göre alırız. Ya birini ya da ötekini kavrarız. Oysaki bu çift kutupluluğu her alanda görürüz. Varlıkta, ahlakta vd. Hilmi Ziya bu çift kutupluluğu *dyade* diye tanımlıyor. Platon ilk olarak bu kelimeyi kullanmıştır. O “*görünen âlem*” ile “*görünmeyen âleme dyad*” diyordu. Schelling’in felsefesinde bu çift kutupluluk tartışılıyor. İkisinin etkiside buradan doğuyor. Schelling diyor ki: varlığı bütün yönleriyle akılla kavrayamayız. Bir yüzünü kavradığımız zaman ötekini ihmal etmiş oluruz. Fransız fizikçi olan Broglie ’yi bu çift kutupluluk konusunda örnek veriyor. Bu çift kutuplar tek varlığın iki ayrı görünüşüdürler. Örneğin; sosyoloji ferdi başka inceliyor, psikoloji daha başka inceliyor. Asıl varlık denilen şey bunların bütünüdür. Oysaki ne psikolojinin incelediği fert ferttir ne de sosyolojinin incelediği fert ferttir. Yani burada zıtlık var ama Hegel’den ve ondan sonra Marx’ın tez-antitez gibi değil, bu tamamlıyor, yani sentez değil bu bütün içerisinde iki farklılık yani ikisi birleşiyor, sentez değil, ikisi bir ama göremiyorum onu. Bu önemli bir farktır.⁶⁹

Hilmi Ziya’ya göre eski Yunandan süregelen “*varoluş*” fikri birçok filozof tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. O bunlardan birkaç filozofun varlıkla ilgili görüşü şöyle özetler:

Kierkegaard’a göre varoluşun temeli iç bunalımı dediği ölüm ve sonsuzluk önündeki titreme ve korkunun inancın temeli olmasıdır. Buda her türlü akıl kuralını aşar.

Sartre’a göre varoluş, tüm fenomenler ve başka şeyler ancak kendisindedir. Çünkü varoluş kendisi içindedir. Kendisinde olan şeylerin bir özleri vardır ve değişmezler. Yokluktan varlığa çıkış varoluşun meydana gelme halidir. Bundan ötürü onun özü yoktur, o özleri

⁶⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, (2. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 2001, s. 156-157.

⁶⁹ Vergili, 2006, a. g. e. , s. XXX1-XXX2.

sonradan koyar. Kendini geçmişten geleceğe aksettirir. Kısaca varoluş Sartre’a göre özden önce gelir.⁷⁰

Felsefenin ilk problemi olarak, bilgi veya varlık sorunu karşımıza çıkar. Bu problem süje ve obje ikiliği olarak ortaya çıkar. Bilmek, ben ile âlem arasında bilinen obje ile bilen suje arasında ilişki kurmaktır. O halde bu süje obje ilişkisi dediğimiz şeyin tabiatı nedir? Tüm sorular buradan çıkar. Felsefeyi sadece suje ya da sadece obje yönünden ele alanlar indirgemeci görüşleriyle doktrin kavgalarına neden oldukları için felsefeyi bu tek cepheli doktrin kavgalarından kurtarmak üzere iki çıkır doğmuştur. Bunlardan biri fenomenoloji diğeri de pozitivistizmdir.⁷¹

Fenomenoloji bilinci eskiden Descartes’in anladığı şekilde olan bir cevher olarak değil de kasıtlı fiiller, bilinç fiilleri olarak beliren bir çıkırdır. Bu çıkırı aşan Husserl, bilinci bambaşka bir tarzda tanımlıyor. Bilinç dediğimiz şey daima bir şeyin bilincidir. Mesela; hatırlama bir şeyi hatırlama, algı bir şeyin algısı, tasavvur bir şeyin tasavvuru gibi. Her bilinç fiilinde ama “bir şey” diye ifade edileceği için ve o bir şeyde obje olduğuna göre o halde bilinç fiilleri öz olan obje ile kaimdir. Yani bilinç fiilleri sübjektif birer bilinç verisi değildirler. Buradan şu sonuç çıkar. Sadece süjeden ibaret olan bir bilinç fiili imkânsızdır. Bu şu şekilde mümkün olabilir. Her bilinç fiilinin bir ucu süje olurken öbür ucu obje olması halinde mümkün olabilir. Bilinç fiilleri hem kasıtlı fiilleri hem de onların hedefi olan objeleri kavranan özler halinde fenomenleri tasvir edecek bir sevgi içinde tetkik etmek demektir.⁷² Bu görüşün karşısına yeni bir çıkır olan yeni pozitivistizm çıkıyor. Pozitivistizm önce bilgiyi tarıyor. Bu bilgi taramasını orta çağda ilk kullanan “Occam Usturası” diye tanınır. Occam Usturası bilgi taramasını zihinde yer alan temelsiz olan soyut kavramları kazıyarak bilgiyi deneyden gelen ilk unsurlarına indirgemektir. Yeni pozitivistler Occam Usturası’ndan faydalanıyorlar. Bu yeni pozitivistizm felsefeyi fenomenoloji gibi bilim olarak görüyor. Onlara göre felsefe bir nevi bilimdir. Felsefenin de olayları nasıl ki başka ilimler kendi olaylarını kontrol eder ve ne gibi şartlara ve durumlara göre değişmelere uğrarsa onunda olayları değişikliğe uğrayıp kontrol edilir. Felsefeyi diğer bütün bilimlerin temeli saymak demek onu başka bilimlerden farklı özleri olmasını gerektirmez. Bu nedenle ilmi felsefeyi kurmak için yöntem olarak mantığı ve mantığı tahlili ele alıyor.⁷³

Felsefeyi eleştirenler tenkit edenler başka bir deyişle varlık konusunu diğer ilimler kendi aralarında çeşitli bölümlere ayırıp araştırmışlardır. Burada her ilim varlığın somut görünüşleri olan soyut bir vashın türlerinden biriyle uğraşır. Bunlar var olanların dışında varlığı aşan ayrı bir varlık alanının olmadığını savunurlar. Bunlar varlığın görünüş yönü (somut) üzerinde daha çok dururlar. Böyle düşünenler pozitivistizm denilen bir kısım filozoflardır. Bu pozitivist çıkırı açanda Auguste Comte ‘dir. O zaman “İnsan zihnini skolastikten kurtaran

⁷⁰ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 23.

⁷¹ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 24-25.

⁷² Ülken, 2001, a. g. e. , s. 25.

⁷³ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 27.

*felsefi düşünce yalnız ilim, teknik ve değerlerde değil bütün çağlarda hür düşünceye götüren, inanan ve bilginin temellerini araştıran gerçek düşüncedir.”*⁷⁴ Diyebiliriz.

Eflatun da *Cratylus* diyalogunda felsefeyi varlık ilmi sayıyor. Ancak varlık kavramına Aristo konre ve fertlik veriyor. Varlıklar arasında fiil ve güç bakımında bağlantılar kuruyor. Varlıkları dereceliyor. En yüksek varlığa bütün güçlerin fiile çıktığı sırf fiil halleri maddesiz şekilleri görürken en aşağı varlıklara henüz hiçbir nesnenin fiile çıkmamış olan ilk maddeyi koyuyor. Bu mertebeli varlıklarda maddenin üstünde olan ferdi ve konre olarak canlı varlıkları, hayvan ve bitki sıfatlarını da içene alarak onun üzerinde akıllı varlık olan insanı koyuyor. Bununla da kalmıyor felsefenin konusu olarak aldığı varlığın en geniş buutları ile incelenmesini felsefeden alıp bu işi metafiziğe veriyor. Onu varlığın ilmi sayıyor. Öteden bütün bu varlıkları içine alan en genel anlaşılışı ile “*varlık varlıktır*” ki asıl felsefenin konusu budur. Aristo’nun asıl amacı felsefenin tam konusunu göstermek değil aynı zamanda en üniversal varlığa kadar hem tikel hem de ferdi varlıkların hepsini içine alan bir araştırma konusu olmuştur. Böylece felsefe, ilimlerin ilmi veya ansiklopedik bilgi olacaktır. Hilmi Ziya’ya göre varlık mertebelerindeki bütün bilgiler bir derecede felsefidirler. Ruh ilmi, tabiat ilmi, zanaat ve teknikten metafiziğe kadar derece derece felsefe olma gücü artar. Felsefenin bütün genelliği ile birlikte ele alınan en geniş ve kuşatıcı felsefenin varlık ilmi olması lazım gelir.⁷⁵

Hilmi Ziya’ya göre felsefenin konusu her şeyden önce ilk felsefedir. İnsan aklının temeli düşünce tarihi boyunca ilk felsefe olmuştur der. İlim ve doktrinlerde ilk felsefe ortakdır. İlk felsefede ilimlerin teorilerinde olduğu gibi fikir aykırılıkları doğmaz. Eğer böyle olsaydı ortak metotlara göre düşünmek ve ilim kurmak mümkün olmazdı. İnsan ürünü olan her şey felsefenin konusu olup, felsefe bunlar üzerinde tenkitçi ve tahlilci düşüncedir. Hilmi Ziya böylece ilk felsefeyi yöntem olarak kabul edip onu varlık sorunuyla ilişkilendirmiştir. Buradan felsefenin konusu hem çok dardır hem çok geniştir. Eğer konusu çok geniştir dersek bu tanıma göre felsefenin değinmediği hiçbir konu yoktur. Eğer çok dardır dersekte felsefenin asli görevi var olan her şey üzerinde düşünmek, eleştirmek ve taramaktır. Hilmi Ziya’ya göre, felsefe var olan önceki görüşleri ortadan kaldırmak değil, tam tersi onları düzeltmek, tamamlamak ve ilerletmektir. Ancak bu bilimlerdeki gibi başarılı olamamıştır. Hilmi Ziya felsefeyi ilk ilkeler, bir hikmet, varlık, yöntem ve bilgi gibi temel değerleri içinde barındıran bir düşünme tarzı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. O felsefenin çeşitli sorunlarını tartışır bunun üzerine analizler yapar. Hilmi Ziya hem modern felsefenin hem de İslam felsefelerinin tanınmasına neden olmuştur. Yayınladığı çok sayıdaki felsefe kitabıyla ve yetiştirdiği öğrencileriyle isim yapmış bir düşünürdür.

Hilmi Ziya, felsefenin konusunu varlıkla da ilişkilendirdiğini söylemiştik. Bu varlıktan hakikat ve düşünce problemleri doğar. O, fenomenolojinin tasvir metodundan hareket eder ve olayları kendi orijinallliği içinde her birini ayrı ayrı ele alma imkânının fenomenolojik metotla olduğunu söyler. Bu yolla insanı, bilgiyi, değeri açıklamaya çalışır. Ona göre felsefe bilmeye başlar. Ancak bütün problemlerin çözümü için sadece bilme yetmez. Bilgi sınırlıdır.

⁷⁴ Ülken, 2008, a. g. e. , s. 30.

⁷⁵ Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 96’dan aktaran, Aristoteles, *Metaphysique*, trad, par Tricot, vol I, pp. 171, 196; vol II. pp. 605, 613 (Fizik ve Matematikten bağımsız olarak ilahiyat).

Bundan dolayı, problemlerin niteliği araştırmacıya mukavemet etmesinden ileri gelir, vasıta ve araştırmaların yetersizliğinden değil. Düşünme bilmenin bittiği yerde başlar. Ancak varlık âlemine düşünceyle olabildiğince açılmak demektir. Âlem varolanlarla sınırlıdır. İnsan ancak varolanları âlem kavramıyla kuşatır. Özne-nesne ikiliğini aşarak mutlak hakikate ulaşır. Âlem kavramıyla bu özne-nesne ikiliğini aşmak mümkün değildir. Bu durumda mutlak hakikat olan aşkın varlık düşünme ve bilme güçlerini aşar. Sadece inanmayla aşkın varlığa nüfuz edilebilir. Yani varlığın birliğine inanmayla ulaşılır. Sonuç olarak iman ile ilmi birleştirerek hakikate ulaşılır.⁷⁶

Felsefi düşüncenin bu hareketliliği tarih boyunca her temellendirmeden sonra hemen ardından onu da temellendirecek yeni bir ilkenin aranması onun en belirgin karakteridir. Felsefe yeniden başlamalar halindeki sonsuz çabasına Aristoteles'in deymi ile "*Bilme Tutkusu*" diyebiliriz.⁷⁷ Ve Kant'ın da dediği gibi felsefe "*her zaman için bir defa olup bitmiş olma hali*" olarak karşılık göstermektedir.

Bilginin her safhasında ve derecesinde karşımıza çıkan zıtlıklar ve karşıtlıklar irade gerginliğinin ortaya çıkardığı dikotomilerden oluşur. Bunlar varlığın asıl karakteridirler. Biz onları barizleştiriyoruz, onlar bizim icadımız değildirler. Örneğin; Dilthey'e göre, bu fikirlerin hiçbirisi tek başına birer hakikat değildir. Devirlerin manası bu zıt fikirlerin birbirini tamamlamasında buluyordu. Çünkü devri anlamının manzarası her birinde farklı şekillerde vardı. Bu görüş bir sonuca varmıyor çünkü hakikati aramaktan vazgeçmiştir. Ancak fikirler estetik bütün değildirler. Biz doğruyu arıyoruz felsefenin mimarisi ve estetiği ile uğraşmıyoruz. Bu uğrayış bir çocuğun harap olmasına neden olsa dahi fikirler arasındaki savaş zaruridir. Bu sentez doğru bile olsa Dilthey'in dediği yoldan gidilemez.⁷⁸

Felsefenin her şeyden önce konusu "*ilk felsefe*" dir. İlk felsefede ilimler ve doktrinler ortaktır. İlimlerin teorilerinden fikir aykırılıkları doğabilirken felsefede doğmaz. Aksi halde ilimleri düşünmek ve kurmak ortak metotlara göre mümkün olmazdı.⁷⁹

Felsefenin asıl problem alanı ilk olgu araştırmasıdır. İlk olguyu süje-obje bütünlüğünde bulabiliriz. Bu olgu araştırmasında daha önce bir olgu yoktur. Süje-obje birliği insan konusundaki ilk olgudur da. Bu ikili düşüncede dahi birbirinden ayrılamaz. Süje-obje ikiliği parçalanamaz. Bilinç alanında dahi bölünemeyen ilk bütündür.⁸⁰ Süje-obje olgusuna doğrudan sezgide diyebiliriz. Çünkü bu ikisini ilk anlamda bir bütün olarak kavradığımız şeydir. Bilginin gelişim ve ilerleyişinin ilk terimi budur. Daha önceden de dediğimiz gibi onun en önemli ve başlıca özelliği zıt ve tamamlayıcı olmasıdır. Bu özelliğin iki yönü ve yolu vardır. Bu uçlardan biri bir yandan birbirinin tamamlayıcısı iken öte yandan birbirinin zıttı'dır. Bu ilk olgu tamamlayıcı ve zıt kutuplu dediğimiz şeyin ne laboratuvar tecrübesindeki gibi gözlem ile

⁷⁶ Daha fazla bilgi için bkz: Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 66-67; Hilmi Ziya Ülken, Ziya Gökalp, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 211, 213.

⁷⁷ Ülken, 1968, s. 8.

⁷⁸ Ülken, 1968, s. 18.

⁷⁹ Ülken, 1968, s. 19.

⁸⁰ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 62.

ne de içe bakış (psikoloji) yöntemi ile kavranabilir. Bu sadece aşkın varlık dediğimiz (yani iman yolu ile) kavram ile kavranılabilir.

Ortak duyu yardımı ile insan zihninin bulduğu ilk olgu “değişme” dir. Ateş, hava, su gibi. Bunlar varlıkta ne biri ne diğeri temel olabilir. Çünkü sürekli bunlar bir değişme halindedirler. İlk olgu için sofistlerin “*ne zihne ne de duyulara ait unsurdur, o farklı yorumlamaları yapan, doğrunun ve eğrinin kendisinden çıktığı, çelişik fikirlerin kaynağı olan insandır.*”⁸¹

İlk olguya örnek verdiğimiz zaman şöyle diyebiliriz: mesela; bir insan gözlem yaptığı zaman ben onu görebiliyorum dediğinde aslında o gördüğü olgu yine ilk olgu olmuş olur. Biz bu ilk olguyu iç düşünme ile de kavrayamayız. Çünkü iç düşünme sadece süjeye çevrilmiş bir bakıştır. Süjeye baktığımız zaman sadece iç düşünmeyi kullanırız. Süje-obje dediğimiz ikili kutuplardan dikkatimizi sadece objeye çevirdiğimiz zaman gözlem yapmış oluruz ve öteki ile (süje) ilgimizi keseriz. Ama yine bu durumda birinci ile ilgimizi kesmiş oluruz. Yine bu ikili tümevarım yöntemi ile de kavranamaz. Çünkü tümevarım ya tecrübe ya da gözlem ile edinilmiş sonuçların birbirine bağlanmasından doğacaktır. Öyleyse bu ikili bu üç yolla da kavranamaz.⁸²

Varlıkla ilgili ilk düşünceler (özne-nesne kesiti) farklı medeniyetlerde hemen hemen aynı dönemlerde başlamıştır. Eskiden beri felsefenin Yunandan başladığı bilinegelmiştir. Bunun nedeni İslam felsefesinin Yunan eserlerinin tercümesinden sonra başlaması oradan da Avrupa felsefesine geçilmesidir. Aynı zamanda Yunan medeniyetinin Avrupa ve İslam medeniyetlerinin ortak kaynağı olmasıdır. Hint ve Çin medeniyetlerinden az bahsedilmesinin nedeni Akdeniz (Avrupa ve İslam) medeniyeti üzerinde fikir tesirinin olmamasından ileri gelir.⁸³

İlk aşkın (*transdantal*) varlık düşüncesi Yunanlılarda Jaspers 'in söylemi ile maddenin türlü görünüşleri halinde bulur. Buna K. Jaspers “*şifreli düşünce*” der. Burada madde ilk varlığın (arche), kök 'ün sembolü olur. Bu ilk kökü yani (arche)'i farklı şekillerde tanımlayan birçok filozof vardır. Bunlardan Thales'e göre ilk varlığın kökü sudan gelmektedir. Thales diğer medeniyetlerde mistik düşünceden daha ileridir. Âlemin akli Allah'tır, âlem ona göre birdir. Her şey daimonlarla doludur ve canlıdır. Maddeyi oluşturup ona hareket veren ilahi kudretin gücü ile su olmuştur. Her şeyin nedeni ve temeli sudur. Anaksimandros ise varlığın kaynağının sonsuz olduğunu söyler. Her şeyin sonsuzdan geldiğini ve tekrar sonsuza döneceğini söyler. Anaksimenos ise her şeyin aslı havadır'der. Her şey havadan gelir ve tekrar ona döner.

Genel olarak baktığımızda bu filozoflar esasında sonsuz ve tek olan akli saymanın Allah tarafından ilk varlıktan çıktığını sonradan tekrar geri ona döndüğünü ve bunların Allah'ın ezeli prensibi ile birleştiğini söyleyebiliriz. Bu noktada Hilmi Ziya bu düşünürlerle aynı doğrultuda düşünür. Aynı zamanda bu filozoflar ilk varlığın sadece hareketsiz maddeden ibaret olmayıp tersine canlı ve ruhlu olduğu görüşündedirler. Bu filozoflar canlı varlığı canlı bir âlem

⁸¹ Ülken, 1968, a. g. e. , s. 8-9.

⁸² Ülken, 2001, a. g. e. , s. 63.

⁸³ Ülken, 2008, a. g. e. , s. 71.

olarak veya maddeyi canlı gördükleri için fizikçiler bunlara *hylozoistler* der. Bu kelime eski Yunanca 'da *hyle*: madde, *zoe*: hayat diye tanımlarlar.⁸⁴

Hilmi Ziya aynı zamanda Aristo'nun tabakalı varlık görüşünden etkilenip o görüşü savunur. Düşünürün felsefi fikirlerinin odak noktasını alt seviyede Plüralizme üst seviyede Panteizm ya da Monizm oluşturur. Buna Hilmi Ziya “*Çoklukta Birlik (Kesrette Vahdet)*” der. Ancak bu ircacı görüşlerin boşuna gayretler olduğunu *Telifçiliğin Tenakuzları* adlı çalışmasında ortaya koyar. Yazara göre her türlü ircacı (indirgemeci) ve uzlaştırıcı görüş savunulamaz. Fikir hayatının buhranlı geçen dönemlerinde genel olarak ekonomik olaylara yer verdiği için bir nevi Marksizmcî görüşe kayar. Fakat sonradan bunun yanlışlığını *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* eserinde ispatlar.⁸⁵ Aynı zamanda Hilmi Ziya'ya göre bilgi de varlık gibi paradoxal bir görünüme sahiptir. Bilgi de akıl dışıdır. Oda aşkın obje ile anlaşılabilir. Bilgi teorisi ile varlık kavranamaz. Çünkü bilgi insanı alternatifler karşısında bırakır. İnsan ya o ya da bu alternatiften birini seçmek zorundadır. Her iki alternatifi birden insan kavramaktan acizdir. Bilgi hem sınırlı hem de sonludur böylece mutlak varlığa dayanıp ona yönelir. Buda aşkın varlığı kuşatan zıt ve tamamlayıcı varlıktır. Hilmi Ziya'nın varoluşçu felsefesinin temelinde bu mutlak varlık yer alır. Yazar böylece felsefesini çıkmazdan ve mutlak şüphecilikten korumuş olur.⁸⁶

Özne-nesne ikiliği Hilmi Ziya'nın felsefesinin hâkim düşüncesidir. İnançtan başka Hilmi Ziya, fikirlerinin aşkın varlığa nüfuz edemeyeceğine inanır. Ona göre fikirlerinin imanının keskinleştirdiği yeni görüş yolları şunlardır: Mesela; Pascal'ın “kalp mantığı” ve “ince görüşü”, Gazali'nin “kalp gözü” ve Bergson'un “sezgi” dediği güçlerdir. Bunlar inanma, bilme ve düşünmeye dair yeni fikir yollarıdır. İnsan sonlu bir varlıktır kimliği bakımından. İnsan sonsuz varlığı sadece düşünür ama onu yaşayamaz. Bu düşünce insani varlığın gösterdiği en büyük çabadır.

Seçme sonsuz varlık hakkındaki düşünce değildir. İnanma sonsuza ait düşünceye denir. Kişiyi sonsuz varlık üzerinde düşünmeye zorlayan sonlu olan varlığın varolanlar üzerindeki düşüncesinden çıkardığı mantıktır. Aşkın varlık tarafından insanın nesnelerden ibaret dünyası kuşatılmıştır. İnsani varlığın ananevi ve şuurlu olması aşkın varlık olduğu içindir. Ruhlar arası iştiraki doğuran aşkınlık ilişkisi olmasa dini ve ahlakı mümkün kılan insanlık ortadan kalkar. Âlem aşkın varlığın tecelli alanını oluşturur. Bilginin tamlığı ve bütünlüğü Allah'a imanla sağlanır. Varlık, karmaşa, akıl dışı varlık, mekanizm, kör tabiat bu imanın sağladığı bilgi dengesinin dışında yer alır. Tanrı düşünceden kaldırıldığı zaman sorumluluk, bilinç ve özgürlük anlamsız kalır. Aşkın varlığa karşı insan sorumlu olduğu zaman hem başka insanlara hem de kendine karşı sorumlu olmuş olur. Aşkın varlık önündeki insanın bu sorumluluğu aynı zamanda ona gerçek âlemde kendisini varlıklardan ayıran vicdan özgürlüğünü de verir. “insan özgürdür” demek, onun sonsuz varlığı düşünebiliyor demek ve kendi azami oluşuna bu şuurla bakabiliyor demektir.⁸⁷

⁸⁴ Ülken, 2008, a. g. e. , s. 71-72.

⁸⁵ Sanay, 1988, a. g. e. , s. 98, 111-112.

⁸⁶ Sanay, 1988, a. g. e. , s. 113.

⁸⁷ E. Sanay, Hilmi Ziya Ülken/ Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, <<http://www.teis.Yesevi.edu.tr>> (20. 12. 2019). Daha fazla bilgi için bkz; Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş-1, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s. 226,

Hilmi Ziya'ya göre insan iman sayesinde hem tabiat ve başka insan üzerindeki egemenliğini sürdürür hem de güç kazanır. Arzularına gem vurma egemenliğin ilk adımı şeklinde dini yasaklarla başlar. Bundan dolayıdır ki toplumların her dönemimde, her yerde emir ve yasakların olmasıdır. İnsanın özgürlüğünü kazanması iman sayesinde insanın kendi kendisini aşmasını sağlamasıdır. Sonuçta kabul ettiği için insan büyük ve özgürdür inkâr ettiği için değil. İman gücünün eseri din, ahlak ve sanat alanında değerlerin yaratıcılığıdır. İman gücü hoşgörüyle beraber yürüdüğü için verimliliği koruyabilir. Hoşgörüslük ise tabiat, toplum ve insan üzerindeki egemenliği tahakküme dönüştürür. Gerçek ideal hayattan ve maddeden çok manevi değerlere yönelik ideallerdir.⁸⁸

1.4. Hilmi Ziya'nın Etkilendiği Şahsiyetler

1.4.1. Ziya Gökalp

Önemli toplumsal ve tarihsel değişim olaylarının yaşandığı, Osmanlı imparatorluğunun son dönemi ile yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması gibi olayların olduğu bunalımlı bir geçiş döneminin düşünürüdür. Ziya Gökalp Durkheim'in ortaya çıkardığı "toplumcu eğitim anlayışı" nı Türkiye'ye getirmiş ve geliştirmiştir. Bunu da Satı Bey ve Prens Sabahattin'in Anglo-Sakson pedagoji 'nin etkisinde kalıp onu savundukları ferdiyetçi eğitim anlayışına karşılık yapmıştır. Hilmi Ziya'ya göre, Ziya Gökalp'in başlattığı sistematik sosyoloji geleneği felsefi düşünce için yeterli değildir.

Gökalp'in düşüncelerine Hilmi Ziya'nın eleştirel yaklaşımları göze çarpmaktadır. Bu eleştirel yaklaşımın nedeni Türk medeniyeti tarihinde aile hayatından ulusal iktisada kadar uzanan çizgide Gökalp'in düşüncelerini sentezciliğe dayandırmasıdır. Toplum hayatına bu şema kalıplar halinde dökülmüştür. Buhranların atlatılması yönünde Ziya Gökalp'in sentezciliği temel alınmıştır. Ancak bu doğrultuda aldığı tedbirler köklü reformlara yaslanmaz. O radikal önlemler almak yerine evrimci modernleşme görüşünü savunur. Siyaset felsefesi tedbirleri pratikte alır ve iyimserdir. Asıl bütün sorunların teşkil ettiği yön eski geleneklerin zamanımıza göre yumuşatılarak kullanılmamasındandır. Toplumdaki bunalımların atlatılmasında Ziya Gökalp muhafazakâr modeller geliştirmiştir. Bu muhafazakâr modelin zirvesi maddi niteliklerle manevi nitelik ayırımına hars ile de medeniyeti farklılaştırması yer alır. Terbiye kavramını Gökalp, Durkheim'in "*kollektif şuur*" görüşünden yola çıkarak elde ettiği "*hars*" kavramını fertlere kazandırılması şeklinde açıklar. O gerçekte birbiriyle ahenkli müesseselerden oluşan bir "*hars*"a yani kültüre sahip olduklarını "*millet*" olarak tanımlar. O, ancak yeni bir Türk toplumun kurulabilmesi milli terbiye ile olabileceğini savunur. Onu

235, Hilmi Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, (4. Baskı), İstanbul Kitabevi, İstanbul 1981, s. 51, Hilmi Ziya, Ülken, Bilgi ve Değer, (2. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 2007, s. 390, Hilmi Ziya, Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 415-416.

⁸⁸ Sanay, a. g. y.

değerlendirmelere ve maarifi iki boyutlu bir şekilde incelemeye götüren eşya ve olaylar hakkında verilen yargıları ikiye ayırması görüşüdür. Ona göre maarifin birbirini tamamlayan buna paralel olarak da iki çeşit yargı boyutu vardır.

1- Kıymet Hükümleri: Bir toplumun değer yargılarında yaşayan sosyal vicdanıdır. O toplumun kültürünü oluşturan değer yargılarının bütünü her toplumda farklı ve ayrı olduğu için kültür millidir. İşte terbiye de milli olan bu kültürü bir toplumun fertlerinde değer yargılarını “ruhi melekeler” haline getirmektir. O halde terbiye milli olmalıdır. Maarifin birinci boyutu terbiye olup milli kültürün yeni nesillerin ruhuna aşılınmış faaliyetidir.⁸⁹

2- Şeniyet Hükümleri: Bir toplumun fertlerinin şuurlarında varolan gerçek yargılardır. Soyut aklın ürünü olan bu yargılar bütün toplumlarda birbirinin aynıdır. Bir toplumun gerçeklik yargıları o toplumun fenni olup milli değil beynelmileldir.

Maarifin ikinci boyutu olan “talim” bir toplumun gerçeklik hükümlerini o toplumun fertlerinde “ruhi itiyatlar” haline getirmektir. O zaman bu durumda terbiyeye (eğitim) karşılık talim (öğretim) beynelmilel olmalıdır.⁹⁰

Gökalp, medeni ve mecelle kanununun ortasındadır. Fıkıh ile sosyoloji ilişkisi arasında herhangi bir çatışma görmez. Örneğin; Gökalp ahlaki ideallerin dışında kalarak, milli mefkûrenin sevilmesini ister ama bunu içtimai bir vaka şeklinde incelemesi taraftarıdır. Böyle bir sosyoloji Hilmi Ziya’ya göre dindarlar ve idealistler ile dinsizler veya materyalistler arasındaki uçurumu dolduruyor gibi görünür. Ancak hiçbir zaman bu sorun aşılmayacaktır.⁹¹

Ziya Gökalp’e göre doğal ve toplumsal çevre olmak üzere eğitimin amacı kişiyi iki çevreye hazırlamaktır. İnsanın topluma uyum sağlaması için insanın sahip olduğu güzel sanatlar, din, ahlak ve ekonomi alanındaki değer yargılarını öğrenip onlara uyum sağlaması gerekir. Bu değerlerin hepsine birden Gökalp “*kültür*” diye tanımlar. Kültürü oluşturan bu değerler bilinçli bir tutumla inşa edilmiş değerler değildir. Ve suni olarak oluşmamışlardır. Bu değerlerin gelişimi bir bireyden diğerine aktararak oluşmasıdır. Kişiyi ilk elde eğiten değerlerdir bunlar. Buna da Gökalp “*Yaygın Eğitim*” adını verir. Eğitim bu anlamda ulusal kültüre kişileri alıştıran sosyal bir olaydır. Bütün milletlerin kendine özgü kültürü olduğu için. Bundan dolayı başka milletlerin eğitim sistemi direk olduğu gibi kopya edilemez.⁹² Eğitim felsefesinde Hilmi Ziya, Gökalp’in görüşlerine yer vermiştir.

Hilmi Ziya Mektebi Mülkiye’de öğrenci iken Türkiye emperyalistler tarafından işgal ediliyordu. Hilmi Ziya’nın mülkiye öğrenciliği ve sonrasında Türkiye’deki düşünce ortamında İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları birbiriyle savaşıyor durumdaydı. Hilmi Ziya’nın döneminin önde gelen düşünürleri Ziya Gökalp ile Prens Sabahattin’dir. Batıcılık, Türkçülük

⁸⁹ Kafadar, Osman, Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma, Vadi Yayınları, Ankara 1997, say. 222.

⁹⁰ Kafadar, 1997, s. 222-223.

⁹¹ Kayışlı, Buket, Nurettin Topçu ve Hilmi Ziya Ülken’in Eğitim Düşünceleri ve Eğitim Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Programları ve Öğretim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2012, s. 100’den aktaran, Nazmi Avcı, Düşün Anaforunda Bir Adam, Dem Yayınları, İstanbul 2005, s. 112-113.

⁹² Başgöz, İlhan, Türkiye’nin Eğitim Çıkması ve Atatürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 38-39.

ve İslamcılık diye ayrılmış bulunan bu görüşler bir görüşün perspektifleridir. Batıcılığın içinde İslamcılık ve Türkçülük, Türkçülüğün içinde İslamcılık ve Batıcılık, İslamcılığın içinde Türkçülük ve Batıcılık görüşleri vardır. Yine Türkçülüğün, İslamcılığın ve Batıcılığın içinde Prens Sabahattin'in özel girişimcilik, meşrutiyetçilik ve âdemi merkezîyetçilik görüşleri bulunmaktadır.⁹³ Aynı zamanda Prens Sabahattin'in görüşleri içinde de Ziya Gökalp'in bazı görüşlerine rastlanabilmektedir. Bu üç akım bir bakımdan birbiriyle bağımlı bir bakıma birbirinden bağımsız ve birbiriyle iç içe girmiş olarak öne çıkıyorlardı. Bu akımın önderleri görüşlerini genel olarak görgücülüğe dayandırıyorlardı. Ve öğretilerini araç-amaç, sebep-ereke, neden-sonuç açılarından değil el yordamıyla bulmaya çalışıyorlardı. Bu önderlerin görüşleri bilimsel değildir. Çünkü onlar görüşlerini bilgi kuramı açısından araççı, ahlak felsefi açısından yararcı ve daha çok inancı (*fideist*) açıdan öne sürüyorlardı.⁹⁴

Gökalp, Osmanlı toplumuna Fransız pozitivizmi açısından bakmaktadır. Fransız pozitivizmi, esas olarak Auguste Comte, Saint-Simon tarafından temsil edilir. Ziya Gökalp, Batıcılığın, Türkçülüğün, İslamcılığın bir biresimini yapmaya çalışmıştır. Türkiye'deki Osmanlı sarayının egemenliğinden kurtulmuş yetenekli kişilerin ekonomiye ve topluma egemen olmalarının nesnel koşullarını araştırmıştır. Gökalpçilik imparatorluktan ayrılmak isteyen Ermeni, Kürt, Çerkez vb. öğelerin baskı ile imparatorlukta kalmalarını sağlamaktır. Bu görüş Osmanlı imparatorluğunu 1918 faciasına getirmiştir ve Osmanlı'yı yıkan bu görüş olmuştur.⁹⁵ Gökalp'in düşüncelerinin kaynağı olan Fransız pozitivizmi dünya kapitalizmi karşısında kapitalistleşemeyeceğini anlayan "*tiers etat*" nın daha iyi olanaklara kavuşmak isteyenlerin görüşüdür. Gökalp'in görüşlerinin pratikteki temsilcisi "*İttihat ve Terakki Fırkası*" ve İttihat ve Terakki'nin teorideki temsilcisi Ziya Gökalp'ti. Gökalp'e göre, küçük burjuva için daha iyi olanaklar yaratılabilir. O, küçük burjuvaların küçük burjuva olarak daha iyi yaşamalarını olanaklı görüyor. Ona göre, küçük burjuvaların nasıl olsa burjuva olma şansları yoktur, bunlar burjuva kalmalıdır.⁹⁶ Daha sonra Hilmi Ziya, Gökalp'in bu görüşlerini eleştirmiştir.

1.4.2. Prens Sabahattin

Ülkemizin ilk sosyologlarından olan Sabahattin Bey 1877 yılında İstanbul'da doğmuştur. Türkiye'de ferdiyetçiliğin temsilcisi olmuştur. Onun bireyci yapısı Batının gerçek üstünlüğünü sağlamıştır. Batıdaki ekonomik, fikri ve siyasi üstünlüklerinin temelinde bu vardır. Buna göre bizde sosyal yapımızı değiştirmek zorundayız. Sabahattin Bey'e göre sosyal değişimin olası için sadece siyasal sistemin değişmesi yeterli değildir. Aynı zamanda bütün kurumlarıyla sosyal yapının değişmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. O, gerçek bir sosyal devrim ve eğitim sisteminin yapılmasını istiyordu. Bunun içinde ilk önce aileden başlamak üzere bütün sosyal kurum ve kuruluşlarda esaslı değişiklik yapmak gerektiğini belirtmiştir. Türkiye'nin kurtuluşu için de kapitalizm ve sanayiye gerektirecek bir sosyal yapının kurulması gerektiğini

⁹³ Draman, 2007, a. g. e. , s. 67.

⁹⁴ Draman, 2007, a. g. e. , s. 67-68.

⁹⁵ Draman, 2007, a. g. e. , s. 68.

⁹⁶ Draman, 2007, a. g. e. , s. 68-69.

söylemiştir. Osmanlı devleti Fransız bürokrasisini alarak devletin geleneksel yapısında bir yapı değişikliğine geçip eski zayıf merkezi idare sistemini bu örgüt vasıtasıyla güçlendirmiştir. Padişahlık sisteminden vazgeçip parti egemenliğine geçilerek buradaki yapıyı da tamamen sağlamlaştırmıştır. Ancak bu yapılar dağıtılıp çözülmeyene kadar ülkenin kurtulmasına imkân yoktur.⁹⁷ Türkiye'nin işgali dönemlerinde Hilmi Ziya Mekteb-i Mülki 'yede öğrenciydi. Burada 1921 de mezun olmuştur. Bu dönemde Türkiye'nin fikir ortamında öne çıkan üç akım birbiriyle savaşır durumdaydı. Bu akımlar Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılıktı.⁹⁸

Prens Sabahattin "*Science Sociale*" okulundandır. Le Play ile Demolins'den esinlenerek görüşlerini "*meslek-i içtimai*" adıyla yazmıştır. Bu okulda Prens'e göre, Osmanlı toplumu Batı emperyalizminin baskısı yüzünden gelişemediğine göre bu okul bir kurtarıcı olabilir. Bu okulun ilkeleri Ziya Gökalp'in temsil ettiği "Türkleşmek, İslamlaşmak, Batılılaşmak" değil, özel girişimcilik, merkez dışıcılık ve meşrutiyetçiliktir.⁹⁹

Bu görüşlerde (özel girişimcilik, merkezdışıcılık ve meşrutiyetçilik) Prens Sebahattin'in fikirleri de yer alır. Bu üç görüş hem birbiriyle bağımlı hem de birbirinden bağımsız olarak öne sürülüyordu. Onlar öğretilerini araç-amaç, neden-sonuç, sebep-ereklere açılardan değil el yordamıyla bulmaya çalışıyorlardı. Görüşlerini ise genel olarak duyumculuğa dayandırıyorlardı. Bu akımın önderlerinin görüşleri ilmi değildir. Çünkü görüşleri bilgi kuramı açısından araççı, ahlak felsefesi açısından yararcı daha çok inancı (*fideist*) açıdan öne sürdükleri için ilmi değildirler.¹⁰⁰

Sabahattin'e göre her toplumsal olay, olgunun içinde bulunduğu ya da yer aldığı toplumsal kuruluşla ilgilidir. Bu yüzden her toplumun kendine göre yasaları vardır. Bir toplumsal sorunun çözülmesi için öncelikle buradaki ilişkinin görülmesi gerek. Sabahattin Bey'in bu görüşleri Hilmi Ziya'yı derinden etkilemiştir.¹⁰¹ Ancak Hilmi Ziya Sabahattin'in ferdiyetçi toplum yapısı fikrini irdelemiş ve ahlaklılık payını artırmıştır. Çünkü ona göre ferdiyetçi bir toplum yapısı tipine geçmek temelde bir terbiye meselesidir. Hilmi Ziya ferdiyetçi karakterdeki sosyal yapıda eğitimin toplumcu karakterdeki sosyal yapıyı bir vasıta olarak görmeyi yetersiz bir yaklaşım olarak dile getirmiş ve o günün şartlarında bunun mümkün olmayacağına vurgu yapmıştır.¹⁰²

Prens Sabahattin'in görüşlerinin teorideki temsilcisi yine kendisidir. Ancak pratikteki temsilcisi "*Hürriyet ve İtilaf Fırkası*" dır. Bu yüzden Prens Sebahattin ile Hürriyet ve İtilaf Fırkasını birbirinden ayrı düşünmemizin olanağı yoktur. *Science Sociale* görüşü de burjuvalaşmak isteyen *tiers etat*' nın belli koşullarda burjuvalaşabileceğini kabul edenlerin görüşüdür. Ziya Gökalp'in Türk ve İslam kalalım demesine karşılık prens Sabahattin'de Türk

⁹⁷ Kayışlı, Buket, Nurettin Topçu ve Hilmi Ziya Ülken'in Eğitim Düşünceleri ve Eğitim Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Programları ve Öğretim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2012, s. 101'den aktaran, Mustafa Ergün, Prens Sabahattin Bey'in Eğitim Üzerine Düşünceleri, Kurumsal Eğitim Bilim Dergisi, 2008, C. 1, Sayı: 2.

⁹⁸ Draman, 2007, a. g. e. , s. 67.

⁹⁹ Draman, 2007, a. g. e. , s. 69-70.

¹⁰⁰ Draman, 2007, a. g. e. , s. 68. , Vergili, 2006, a. g. e. , s. XXV.

¹⁰¹ Binbaşıoğlu, Cavit, Türk Eğitim Düşüncesi Tarihi, Anı Yayıncılık, Ankara 2005, s. 35.

¹⁰² Kafadar, 1997, a. g. e. , s. 199.

ve İslam kalıp kalmamak önemli değildir, önemli olan İngiliz eğitimini, İngiliz yaşamını ve hukuk düzenini örnek alıp bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmektir. Sabahattin böyle yaparsak burjuvalaşırız demektedir. Gökalp'in aksine prens Sabahattin'in görüşleri imparatorluğa bağlı ulusları imparatorluktan koparıp bağımsızlığa itmektedir.¹⁰³

Prens Sabahattin ile Ziya Gökalp'in görüşleri hemen hemen birbirine benzemektedir. Prens Sabahattin de Gökalp gibi küçük burjuvanın temsilcisidir. Gökalp'in küçük burjuvanın küçük burjuva kalarak daha iyi yaşayabileceğini savunmasına karşılık Sabahattin küçük burjuvanın burjuvallaşabileceğini ve daha iyi bir yaşam sürebileceğini savunmaktadır.¹⁰⁴

Hilmi Ziya'nın kendini bulduğu dönemde hem Ziya Gökalp'in hem de Prens Sabahattin'in görüşleri pratikte geçersiz bir duruma gelmişti. Çünkü iki görüşte Osmanlılığı kurtaracak, Batı baskısından koruyacak nitelikte değildi. Bu nedenle olgu olarak gerek Durheim'in gerekse de Le Play ile Demolins'in görüşleri Hilmi Ziya'yı tatmin edecek bir durumda değildi.¹⁰⁵ Hilmi Ziya'nın toplumsal öğretisi batıya karşı egemen bir devlet kurmayı sağlayacak olan ve imparatorlukta çeşitli ulusları birleştiren bir toplumsal öğretimdir. Hilmi Ziya'ya göre, bize öyle bir öğreti gerekir ki bu öğreti imparatorluğu oluşturan çeşitli ırktan çeşitli dinden insanları birleştiren ve bağımsız bir devlet kurmayı sağlayacak nitelikte olsun. O, ne Gökalp gibi "türan" da dolaşmakta nede Sabahattin gibi bir federasyon ya da konfederasyondan söz etmektedir.¹⁰⁶ Hilmi Ziya'nın geliştirdiği bu öğreتيye "Anadoluculuk" denilmiştir.

1.4.3. Reichenbach

Reichenbach 1933'de Türkiye'ye gelerek İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünün öğretim kadrosunda görev aldı. Profesör Reichenbach Almanya'da Viyana çevresi dediğimiz filozoflar grubunun en önemli profesörlerinden biriydi. Berlin üniversitesi kadrosunda çalışıyordu. Naziler soyunda Yahudilik bulunduğunu öne sürerek ona çeşitli baskılarda bulundular; ders vermesini istemediler. Türkiye'ye sığınan Alman Profesörleri konusundaki önemli kitabın yazarı Prof. Dr. H. Widmann şöyle söylüyor: "*Türkiye'de felsefe bölümünde görev alanlar özellikle önemlidir. Sığınan Profesörler içinde en büyük fizikçi ve en yüksek üne sahip kişi Profesör Reichenbach idi.*" Bu filozof Türkiye'ye geldiğinde 42 yaşındaydı. "*Erkenntnis Dergisi*" nin etrafında toplanan ünlü Viyana çevresinin kurucularından olduğu gibi, fizik bilgini Einstein'ın da dostu idi. Yazılarında ve kitaplarında mekân, zaman, determinizm, tümevarım gibi felsefe kavramlarını fiziğin yeni verilerine dayanarak eleştirmiştir. Bilimde, özellikle fizikte determinizmin yerine "*olasılık*" ın geçerli olduğunu söylüyordu. Bilim ve felsefe Aristoteles'in mantığından farklı bir mantığın gerekli olduğunu söylüyordu. Einst Mach'ın deneyciliği ile Bertrand Russell'in yeni mantığını birleştirmeye çalışıyordu ve buna lojistik diyordu. Eski felsefi anlayışı da eleştiriyordu. Ona göre felsefe

¹⁰³ Draman, 2007, a. g. e. , s. 70-71.

¹⁰⁴ Draman, 2007, a. g. e. , s. 71.

¹⁰⁵ Draman, 2007, a. g. e. , s. 71-72.

¹⁰⁶ Draman, 2007, a. g. e. , s. 81.

bilimsel özelliğine kavuşup metafiziğe ve onun kalıntılarıyla ilgili bütün ilişkisini kesmelidir. Bilimsel olanın dışında kalan bütün sözler edebiyattı. Böylece o mantık alanındaki çalışmalarından çok bilimsel felsefedeki öncülüğü ile tanınmıştı.

1932’de bilimsel felsefe adındaki kitabı yayımlamış bu kitap az sonra öteki kitap ve yazılarının çoğu gibi yabancı dillere çevrilmişti. Avrupa’da kısa sürede ün yapan Reichenbach’ın Türkiye’de 1933’ten önce tanındığı söylenemez. Onun önemini Nazizm kurbanı olan Profesörlerin Türkiye’ye getirilmesi düşünüldükten fark edilmişti.¹⁰⁷

Hilmi Ziya, genç bir doçent olarak felsefe bölümünde ders verdiği yıllarda Alman Profesör İstanbul’a gelmişti. Bu dönemde Reichenbach Hilmi Ziya’nın ilgi alanına girmişti. Bu ilgisini yayımladığı *Yirminci Asır Filozoflar* adlı yapıtında ona çok yer vererek gösteriyordu. Hilmi Ziya bu düşünürün felsefi görüşlerini çözümleyip açıklarken onun Kant’ta gördüğümüz “aklın çözümlemesi” yerine “bilimlerin çözümlemesi” fikrini getirdiğini söylüyor. Hilmi Ziya’dan öğrendiğimize göre Reichenbach’ın 1928’de yayımladığı “*Fiziksel Bilginin Amaçları ve Yolları*” adındaki kitabı bizde de ilgi çekmiş ve bu kitabı fizikçi Nusret Şükrü özetleyerek iz dergisinde yayımlamıştır. Bilindiği gibi Hilmi Ziya *Felsefe Yıllığı* adıyla bir süreli yayım çıkarıyordu. Yıllığın 1935’te yayımlanan ikinci sayfasındaki yazılarda yeni fizik kuramlarına ve Reichenbach’ın bağlı olduğu mantık akımına fazlaca yer verildiğini görüyoruz.¹⁰⁸

“*Eski ve Yeni Mantık*” başlıklı yazının çevirisi burada yayımlanmıştır. Bu yazının yazarı Rudolf Carnap tır. Ancak yazıyı çeviren kişi Macit Gökberk’tir. Aynı zamanda burada Nusret Hızır tarafından çevirisi yapılan Reichenbach’ın “*İhtimaliyet Mefhumunun Mantıki Esasları*” başlıklı yazısı da yayımlanmıştır. Yıllıkta Reichenbach’ın *Bilimsel Felsefeye Giriş* adındaki kitabın Fransızca çevirisinden geniş olarak söz edilirken Avrupa ülkelerinde yeni yayımlanan kitapları tanıtılmıştır. Burada yine Reichenbach’ın orada “olasılık” kavramı üzerine söylediklerine önemle değinildikten sonra 1934 yılında toplanan *Sekizinci Uluslararası Felsefe Kongresi*’nden söz edilip konferansın içeriği de açıklanmıştır. 1942’de Hilmi Ziya’nın yayınladığı *Mantık Tarihi*’nin lojistik bölümünde bu mantığın nasıl doğup geliştiğini anlatmıştır. Bu sırada Reichenbach’ın üzerinde de kısaca durmuştur. Yine Hilmi Ziya *Türkiye de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde Reichenbach hakkında oldukça geniş bilgi vermiş ve yeni felsefe akımlarından söz etmiştir. Reichenbach’ın Türkiye’deki etkilerini bu eserde uzun uzun anlatmıştır.¹⁰⁹

1.5. Hilmi Ziya’nın Dönemsel Olarak Değişen Felsefe Anlayışı

Hilmi Ziya 1936’da *Yirminci Asır Filozofları* eserini yayımladığı zaman yazar ekonomiyi çıkar yol olarak görüp, *Marksizm*’i benimseyip savunuyor. Ancak sonraki çalışmalarında, 1930’lu yıllarda ilk temasa girdiği düşünce olan fenomenolojiye geri döner ve düşüncelerini bu doğrultuda ortaya koyar. Hilmi Ziya’nın düşüncelerindeki bu gelgitler onun

¹⁰⁷ Kaynardağ, 2002, a. g. e. , s. 340.

¹⁰⁸ Kaynardağ, 2002, a. g. e. , s. 345-346.

¹⁰⁹ Kaynardağ, 2002, a. g. e. , s. 346.

devirlere göre değişen bir felsefe anlayışına sahip olduğunu gösterir.¹¹⁰ Bu felsefi dönemler yedi başlık altında ele alınabilir.

1.5.1. Spiritüalist Dönem (1921-1925)

Bu dönemde Hilmi Ziya, Ziya Gökalp'ten etkilenmiştir. Savaştan yenik çıkınca bizi tekrar savaşa sokan Gökalp'in Spiritüalist (*ruhçu*) görüşü olmuştur. Ancak bu görüş eleştirilmiştir. Gökalp İngilizlere karşı olduğundan dolayı Hilmi Ziya'da bu dönemde Gökalpçi olmuştur. Ancak olaylar Gökalp ve Hilmi Ziya'nın bağlandığı Fransız spiritüalizmine bağlı görüşlerin geçersizliği kanıtlanmıştır. İnsan ve toplum sorunlarının bir tek objeyle açıklamanın yetersiz olduğu anlaşılmıştır. Hilmi Ziya imparatorluğu oluşturan çeşitli ırktan, dinden, dilden, sınıftan vb. olanların her birini aynı değerde ve coğrafya da görmek gerektiğini söylemektedir. Böylece Hilmi Ziya bu dönemde Osmanlı vatancılığından vazgeçmiş, Anadolu vatancısı olmuştur. Hilmi Ziya bu dönemden sonra Mustafa Şekip Tunç'un Berksonculuğu yoluyla, Berksonculuğu doğuran Emile Boutroux'nun plüralizmine geliyor.¹¹¹

1.5.2. Plüralist (Çoğulcu, Çokçu) Dönem (1925-1928)

E. Boutroux'un etkisinde kaldığı bu dönemde Hilmi Ziya sosyo-psikolojik bir insan felsefesi kurmuş; insana, olaylara ve evrene çoğulcu bir perspektiften bakmıştır. 1943'den başlayarak Hilmi Ziya'nın toplumbilim içinde mutlaka felsefe temeline dayanması görüşüne vardığını görüyoruz. Hilmi Ziya'nın *Yirminci Asır Filozofları* ile *Bilgi ve Değer*' e yazmış olduğu önsözlere bakıldığında Boutroux, Hegel ve Husserl'in etkisinde kaldığı görülür. Bu etkilere bakarak onun toplumbilimci olmaktan ziyade, toplum felsefecisi olduğunu söylemek mümkündür.¹¹²

Hilmi Ziya 1921'de Spiritüalist Fransız toplum bilimini bir toplumbilimsel monizm olarak görmektedir. Bunu da bir toplum felsefesi olarak kabul etmektedir. Bu toplum felsefesini doğa ve bilim felsefesinden bağımsız olarak görüyor. Kısaca toplum felsefesinin bilim ve doğa felsefesi içinde ele alınması gerektiğini görüyor. Hilmi Ziya toplum felsefesini doğa ve bilim felsefesine bağlayabilmek için madde ve hayatı nasıl doğada görüyorsa toplumu da tıpkı doğanın bir parçası olarak görmek gerektiğini söyler. Böylece manevi hayatı, hayattan topluma ve maddeden hayata doğru yükselen bir mertebeler düzeniyle açıklamak istiyor. Böylece Hilmi Ziya plüralist Boutroux'un görüşünü benimsemiş oluyor.¹¹³

¹¹⁰ Sanay, 1988, a. g. e. , s. 97-98.

¹¹¹ Draman, 2007, a. g. e. , s. 183-184.

¹¹² Draman, 2007, a. g. e. , s. 184-185.

¹¹³ Draman, 2007, a. g. e. , s. 185.

1.5.3. Monist Dönem (1928-1931)

Bu dönemde Hilmi Ziya Spinoza ve Hegel gibi Batı felsefesinin monist temsilcilerinden izler taşır. Hilmi Ziya'yı plüralizmden monizme getiren nedenlerin başında insanın sorumluluğu ve özgürlüğü gelmektedir. Hilmi Ziya bu dönemdeki düşüncelerini toplu olarak *Ruhiyat* ve *İçtimaiyat* adlı kitaplarda klasik bahisler arasında kısmen yansıtır. Felsefe yıllığındaki (*Cemiyet ve Marazi şuur*) makalesiyle tabir tezat meselesinin bir halkası üzerinde durmuştur. Ancak burada ahlak meselesinin ortaya çıkmasının nedeni içtimaiyatın içinde başlı başına buhrana neden olan ve kendiliğinden bir determinizm ve hürriyet meselesinden dolayı ortaya çıkmasıdır. Dinlerin ortaya çıkardığı ve halledemedikleri eski dava; insan eğer tüm fiillerinde içtimai muayyenliğe tabi ise onu mesut etmenin anlamı nedir? Eğer insan hür olmasından dolayı mesut ise o zaman içtimai determinizmin manası nedir? İşte bu endişe Mehmet İzzetle beraber ve şüphesiz ondan mülhem olarak Hilmi Ziya'yı mutlak idealizme, Hegel felsefesine doğru götürmüştü. Ancak bu müddet zarfında Aristoteles ile uğraşmanın verdiği ilgi ile ahlak felsefesini gittikçe tabiat felsefesi içinde eritiyordu. Hegel ve Schelling'den Spinoza'ya onun "namütenahi" ve "ezeliyet" felsefesine ve "panteizme" sine kadar iniyordu Hilmi Ziya. Mehmet İzzet'in hususiyetiyle Hilmi Ziya Croce ve Baldwin'i okumuştur. Bu yüzden Türk mistiklerine merak etmiştir. Bütün mesele buradaki ruhçu ve maddeci felsefelerden eşit derecede kaçınmasıdır. Onlardan her biri Hilmi Ziya'ya yarım kalmış birer âlem, hakikatın tek yüzü gibi görünüyordu.

Hilmi Ziya, Spinoza'yı felsefi tipin bir kemali olarak görüyordu. Ahlakın varlıktan insanın tabiattan ayıramayacağına insani hürriyetin tabir muayyen ve nizamlıktan bir manzara olduğuna kaniydi. Bütün bu vahdetçi felsefi görüşte Hegel'den ayrılan nokta Spinoza'nın realizmine tabiri tezat ve tekâmül fikri vasıtasıyla dönüş idi. Yıllarca üzerinde durduğu ve çalıştığı *Cemiyet ve Marazi Şuur* sorununu bu tezatın içtimai âlem ve insanda son halkası gibi görüyordu.¹¹⁴

1.5.4. Fenomenolojist-Felsefî Antropolojist Dönem (1931-1934)

Heidegger ve Max Scheler'den etkilendiği bu dönem insan felsefesine yöneldiği dönemdir. Burada yöntem olarak fenomenolojiyi kullanmıştır. Hilmi Ziya *İnsani Vatanperverlik* yapıtında diyalektiği, fenomenolojiyi ve realizmi uzlaştırmaya çalışmıştır. Buna da "ideo-realizm" demiştir. Hilmi Ziya'nın *Bilgi ve Değer* ile *Yirminci Asır filozofları* eserlerinde Fenomenolojist dönemi anlayabiliriz. Hilmi Ziya'ya göre, ideo-realizm geçersiz saydığı görüşlerden geçerli sonuçlar çıkarmak demektir. Böylece o, fenomenoloji ve yeni realizmi terk edip telifçi görüşlerden uzaklaşır. *Telifçiliğin Tenakuzları* adlı eserinde madde ve ruhun birliğinin telifine karşı çıkar. Hilmi Ziya Doğu-Batı toplumlarını telifte geçersizliğini anladıktan sonra bilim felsefesine yönelir ve telifçiliğin bilimde de geçersizliği kanısına varır. Ona göre, bilim ya objeye ya süjeye dayanmalı bilimiz ya objenin ya süjenin bilgisidir der. Çünkü bilim duyarlılığa dayanıyor (pozitivizm), "Niçin oluyor?" sorusu değil "Nasıl oluyor?"

¹¹⁴ Draman, 2007, a. g. e. , s. 189-190.

sorusunu soruyor. Obje ile obje bağlantısını buldum diyor. Oysa pozitivizm obje ile obje bağlantısını süje aracılığı ile bulmaktadır. Bundan dolayı telifçiliğin geçersizliğine varıyor. Başka deyişle ya idealizm ya materyalizm sorusuyla karşılaşılıyor. Bu dönemde bilim felsefesinin köklerini bir yandan fenomenolojide bir yandan da lojistik ve pozitivizmde arar.¹¹⁵ O, Fenomenolojiyi yalnızca bilinç anlayışına getirdiği tasvir ve yenilik metodu ile alır. Bu yenilik dış dünyadan soyutlanmış süjenin objeye yönelişi ve onu tasvir edışıdır. Yorum ve açıklama yoktur. Lojistiği de doğmatik rasyonalizme hücumu ile biçimsel bilgiye ait anlayışı ile alıyor.

1.5.5. Materyalist Dönem (1934-1946)

Hilmi Ziya'nın Marx'ın etkisiyle metafizik kavramları ve manevi alanı sorgulamaya çalıştığı dönemdir. Hilmi Ziya “*Sosyoloji Dergisi*” nin 4. ve 5. sayısının 41. Sayfasında Marx'ın sosyal olaylar arasında gördüğü ilişki yani üst yapı olayları ile alt yapı olayları arasındaki ilişki münasebeti onlardan birincilerin ikincilere neden olduğunu söylediğimiz zaman hakikate daha yakın olduğunu görürüz. Ancak birinci olaylar gölge olay gibi alındıkları zaman tüm değerini kaybeder. Hilmi Ziya bu yapıtı üst yapıyı gölge olay sayan ve onu ekonomiye indirgeyenlere karşı yazmıştır ve Durkheim’de bunlar arasındadır.

Hilmi Ziya’ya göre, Durkheim’in tarihsel özdekçiliğin alt yapı ve üst yapı kavramları yerine koyduğu olay ile tarihsel özdekçilerin üst yapı ve alt yapı konusundaki görüşleriyle gölge olay arasında bir ilişki yoktur. Hilmi Ziya “*Tarihi Maddeciliğe Reddiye*” de tarihsel özdekçilerin terimlerini kullanmakta, ancak terimlerin tanımlarını Durkheim’ci bir görüşle yapmaktadır. Hilmi Ziya Durkheim’in tanımlamalarına dayanarak iki noktadan tarihsel özdekçiliğe karşı çıkmaktadır. Bunlardan birincisi tarihsel özdekçilerin üst yapı olarak gösterdikleri ve gölge olay olarak niteledikleri her şey gerçekte gölge olay değil, olaydır. İkincisi de tarihsel özdekçilerin gölge olay olarak niteledikleri üst yapıyı alt yapıya ekonominin gölgesi olarak ekonomiye indirgemeleri doğru değildir. Hilmi Ziya’nın iki madde de özetlediğimiz bu görüşleri (üst yapının gölge olay olmayıp olay olduğu ile üst yapının ekonomiye indirgenemeyeceği savı) doğrudur ve tarihsel özdekçilerin de üst yapı ve alt yapı konusundaki görüşleri de zaten böyledir. Kısaca *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* üst yapı gölge olay sayan ve onu ekonomiye indirgeyen bir görüşün reddedilmesidir ki reddedilen bu görüş de Durkheim’in tarihsel özdekçilik görüşüdür.¹¹⁶

İki madde ile özetlediğimiz Hilmi Ziya’nın bu iki görüşü yani üst yapının gölge olay olmayıp olay olduğu ile üst yapının ekonomiye indirgenemeyeceği savı doğrudur. Zaten tarihsel özdekçilerinde alt ve üst yapı konusundaki görüşleri böyledir. Kısaca Hilmi Ziya’nın *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* üst yapıyı gölge olay sayıp onu ekonomiye indirgeyen bir görüştür ki bu görüşte Durkheim’in tarihsel özdekçilik görüşüdür.

¹¹⁵ Draman, 2007, a. g. e. , s. 199.

¹¹⁶ Draman, 2007, a. g. e. , s. 214.

Yeni insanlık dergisinde Hilmi Ziya kendisine sorulan ‘materyalizm aşk ahlakına engel değil midir?’ sorusuna şu yanıtı veriyor:

Hayır, Epikür vb. ahlakları buna örnektir. Materyalizm bir açıklama sürecidir, yani realitenin nasıl olduğunu araştırır ve ilimlerde bunu kabul eder. Öyleyse biricik ilmi süreç, materyalizmdir. Materyalizm “ami” manasında anlaşıldığı gibi maneviyatı inkâr etmez. İnsanın manevi sağlık ve refahını düşünür. Hülâsa materyalizm ahlaka engel değildir. Bütün mesele Spinozadan çağdaş ilim görüşüne geçmektir.¹¹⁷ Hilmi Ziya’nın “*Materyalist açıklamaya dayanan çözümlemeler yaptım*” dediği diğer yapıtları da şunlardır: *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, Farabi, Metafizik (Aristo’dan çeviri), Mantık Tarihi* vd.

1.5.6. Anti-Materyalist Dönem (1946-1965)

Bu dönemde Hilmi Ziya materyalizme, özellikle Marxçılığa karşıdır ve Plüralizme dönmüştür. 1936’da Hilmi Ziya’nın *Yirminci Asır Filozofları* adlı eserinde tutarlı olabilmesi için materyalizm ve idealizm yollarından birini tercih etmek zorundaydı. Buradaki materyalizm 18. ve 19. Yılların statik ve mekanik materyalizmi değil, tabiat görüşünden ibaret olan tarihi ve dinamik materyalizm idi. O görüşlerinin tutarlılığı için materyalizmi neticelerine kadar götürmekten başka bir şey yoktur. Ancak 1937’den sonra bu düşünceleri tabiattan ayrılıp maddecilik yönünde oldu. Bunu da *Sosyolojinin Problemleri* eserinde göstermiştir. Ancak bu maddecilik ne tarihi ne de mekanik maddecilik idi.¹¹⁸

Hilmi Ziya’ya göre tarihi materyalizm bütün varlıkların mertebelerini maddeye irca eder. İyilik, güzellik, hak, hakikat vb. insansal değerlerin kaynağı olan özgürlük, kişilik ve benliği inkâr eder. Ahlaksal, dinsel, hukuksal sorumluluk ve hükümlülüğün temeli olan irade özerkliğini kabul etmemek suretiyle sorumluluğu ortadan kaldırır. Tarihi materyalizm, rasyonalist sosyal felsefelerin yarı bilimsel natüralist sosyal felsefelerin, tarih felsefelerinin, siyasal doktrinlerin, devrimci doktrinlerin, reformist doktrinlerin, terakkici doktrinlerin mahfuzları ile beraber bütün kuvvetleri kendinde toplayıp bunları Hegel’in iddiacı tarihi mantığı ve pragmatizmin belirsiz hakikat fikriyle birleştirip bütün bu kusurları bir araya getirdiğinden dolayı bu felsefe en zararlı ve tesirli felsefe olmuştur.¹¹⁹

Hilmi Ziya’nın bakış açısıyla, Tarihi Materyalizm’e göre, bir sınıfın ihtiyaçlarını tatmin ettiği zaman “doğru”, “yanlış” ise ona aykırı olandır. Bu bakımdan bir proletarya matematiği ya da bir burjuvazi fiziği olmak lazım gelir. Bu şekilde ne ilimden nede hakikatten ne ilmi araştırmadan bahsetmeye imkân kalır. Tarihi materyalizm bir bilgi nazariyesi de değildir. Maddenin varlığını bilinçten önceye koyar. Madde bilinçten öncedir demek hiçbir kritik bilgi tahliline mukavemet edemez. Bu takdirde de tarihi materyalizm bir madde metafiziği yapmaktadır demek gereklidir.¹²⁰

¹¹⁷ Draman, 2007, a. g. e. , s. 216.

¹¹⁸ Draman, 2007, a. g. e. , s. 217.

¹¹⁹ Draman, 2007, a. g. e. , s. 220-221.

¹²⁰ Draman, 2007, a. g. e. , s. 221.

1.5.7. Relativist Dönem (1965-1974)

Relativist dönemde Hilmi Ziya, ontolojiyi, aksiyolojiyi, epistemolojiyi birbirlerinden ayırarak incelemiştir. Her birini değer açısından ele almıştır. Toplumlari ayrı ayrı ele almak ontoloji, epistemoloji, aksiyolojiyi bunların her birini farklı açılardan ele almamız sonucunu doğurur. Hilmi Ziya bu dönemde kendi görüşlerinin de eleştirisini yapıyor. Görüşlerinden pek çoğunun tutarlı olmadığını biliyor, fakat tutarlılığı sağlayacak görüşlerde bulamıyor, bir tür bilinemezci oluyor.

Hilmi Ziya *Bilgi ve Değer* eserinde varlığı, değeri ve bilgiyi aynı ilkelerle açıklamanın olanaksızlığını nasıl anladığını şöyle anlatıyor: Jean Nogue'nin epistemolojik bir araştırmasından şöyle bir sonuca ulaşmıştır: Bir ihtiyaç alanındaki tahlilin sadece değer alanı için ışık verebileceği hükmüne vardığım zaman bu değer ve bilgi alanlarının aynı ilkelerle açıklamanın imkânsız olduğu fikrine vardım. Kant'ın üç kritik ayırmasındaki neden, insan zihninin sürekli karşısına çıkacaktır. Ancak bu arayışı ruhi yetilerin ayrılığın psikolojik bir temele dayandırmak yerine köklerinin daha derinde içkin şuurda kalmasında değerın sürekli olarak aşkın varlığa yönelişinde onu bilmenin fatal olarak alternatiflere ulaşmada, birinin analitik diğerinin sentetik oluşunda, birinde hürriyetin diğerinin zorunlulukta bulunmasında gördüm. Bununla beraber buradaki kesin ayrılığın ortadan kalkması için bilginin bir değer türü olarak onun içinde yer alması gerektiği sonucuna vardım. Değer alanındaki inanç hamlesi ile bilgi alanındaki şüphe duvarını bununla aşmanın mümkün olacağı sonucuna vardım. Felsefe tarihi ilim ve iç düşüncenin, saf dil bilginin ve ortak duyu inancının bulanık psikolojisine düşmeden ve katı fizikçiliğine bulanmadan bunların birleştikleri yerde derinleşme cesaretini verdi.¹²¹

¹²¹ Draman, Hüseyin, *Toplum Felsefecisi Olarak Hilmi Ziya Ülken*, (1. Baskı) Boyut Kitapları, İstanbul 2007, s. 224-225'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Aytemiz Kitabevi, Ankara Tarihsiz, s. 4.

İKİNCİ BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN ETİK ANLAYIŞI

2.1. Hilmi Ziya'nın İnsan Anlayışı

Toplumu ilgilendiren her konuya değinmiş bir düşünür olan Hilmi Ziya, etiği toplum felsefesinin bir bölümü olarak ele alır. Hilmi Ziya, bu toplum felsefesinin temeline değer, insan, insanın gerçekleştirdiği eylemler ve etik değerlendirmeleri koyarak bunların toplum içerisindeki mertebeler sürecini ve kemale ulaşma yollarını tetkik etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Hilmi Ziya bir toplum bilimci olmaktan çok bir toplum felsefecisi sayılmalıdır. Ancak Hilmi Ziya'nın etik kategorilerin kendi özlerindeki değerler olduğu konusunda kararlı olduğu söylenemez. O, bu değerleri farklı zaman ve açılardan yorumlamıştır. Genel bir toplum felsefesine bağlamamış ve kurallar koyamamıştır.¹²² O, etiği insan merkezli olarak açıklamıştır. Ona göre bilinçli eylemlerde bulunan bir varlık olan insan varlığının dışında başka yerde etik, ahlak, değer, vd. 'ni aramak anlamsız ve boşunadır. Bu açıdan Hilmi Ziya'nın insan kavramına bakıldığında, insanı düalist bir anlayışla açıkladığı görülür. Hilmi Ziya'nın bu düalist insan anlayışı Batı felsefesi tarihinde başat düşüncelerden birini oluşturur. Hilmi Ziya etik ile ilgili düşüncelerini açıklamaya geçmeden önce insanın neliği üzerine durulması gerektiği düşüncesindedir.

Hilmi Ziya'ya göre insan, bir âlemi içinde taşıyıp, tek başına bir cemiyet olandır. Bir fert olup kitleler ortasında kalandır. Tek başına kaldığında bile örneğin; dağ başında tek yaşadığında bile ruhuyla bir cemiyet oluşturmaktadır.¹²³ Hilmi Ziya, insanın gelişimi için dört mertebenin olduğunu söylemiştir. İnsan ilk çağdan beri bu mertebeleri safha safha geçmiştir. İnsanın asıl ereği bu mertebeleri geçip ideal insan (insanlaşma evresi) olma yolunda ilerlemek olmuştur. Bu mertebeler sırasıyla aşk, ümit, gurur ve korku mertebeleridir. İnsanın gayeye ulaşması için herkesin bu mertebeleri geçerek birbirini aşmak istemesi gerekir. Bu istek ile insan toplum içerisinde kendine bir yol bulup insan olma değerini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Hilmi Ziya buradan yola çıkarak insan tanımını şöyle yapmıştır: “*İnsan çeşitli mertebelerden geçerek ideal insan olma yetkinliğine ulaşır, ruh ve bedenden oluşmuş bir varlıktır.*” Hilmi Ziya insan kavramını oluşturup sonra âlemi onun etrafında yeni baştan kurma isteği üzerine hareket etmiştir. Bunun da nasıl olması gerektiğini bahsettiğimiz dört insani merteye ile olacağını söylemiştir. İnsan hayatı boyunca övünmeden, kibir ve gururdan uzak durarak insan olmuştur. Hilmi Ziya, biz insanı ancak gurur, övünme, korku, vehim ve ümitten kurtararak sevgi ve ihtiras üzerine kuracağız der.¹²⁴

¹²² Draman, 2007, a. g. e. , s. 8.

¹²³ Ülken, Hilmi Ziya, Aşk Ahlakı, (9. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 89.

¹²⁴ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Yüksek Lisans Tezi/ Etik Değerler, Karabük 2020, s. 32'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, Ticaret ve Sanayi A. Ş. 1999, s. 245.

2.2. Hilmi Ziya'nın Düşüncesinde Beden ve Ruh Meselesi

Felsefi çalışmalarına erken yaşta başlayan Hilmi Ziya için önemli olan en büyük problem insanın neliğini oluşturan beden ve ruhunun açıklanmasıdır. Ona göre sosyoloji ve felsefenin kendilerini kısır çekişmelerden kurtarabilmeleri ve felsefenin açıklanabilmesi için öncelikle ruh ve mahiyetinin bilinmesi gerekir. Bunun için öncelikle insan ruhunun açıklanması gerekir. Aksi takdirde felsefe ve sosyoloji kısır çekişmelerden kurtarılamaz. **Hilmi Ziya'ya göre ruh sonlu bir varlıktır. Ruhun kendisi değil faaliyetleri vardır. Mutlak ruh yoktur. Psikolojinin konusu onun için sadece ruh değil ruhi faaliyetlerdir de. Hilmi Ziya ruh'u ölümlü (sonlu) kabul eder. Ona göre ruh'u inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü onca ruhun inkârı bütün gerçeklerin inkârı olur.**¹²⁵

Hilmi Ziya, ruhun gelişmesini açıklarken Husserl, William James ve Bergson gibi düşünürlerden etkilenmiştir. Bunlar şuuru cemiyetten uzak bir alan olarak kabul ederlerken Hilmi Ziya bunların zıttı bir görüş olan *şuur-cemiyet* ilişkisinden hareket eder. Buna karşılık *şuur* sadece çevrenin etkisinin bir sonucu kabul eden *bihaviorist görüş*'ü de reddeder. Ona göre *şuur* ve çevre karşılıklı birbirine bağlıdır. Burada Hilmi Ziya daha çok genetikçi bir yol izler. Yani o daha çok ruhun gelişmesinde natüralist bir metotla beden-ruh-cemiyet üçlüsünü karşılıklı etki ve tepki münasebeti içinde izler. Bu realite arasındaki karşılıklı etkiler de kişiliği oluşturur.

İnsan ahlaki bir varlıktır. Yani parçanın kişilik halinde bütüne açılması yani ferdin eylemleriyle kamulaşması demektir. İnsan sadece bedeniyle insan değildir. O bir *action* kaynağı olan ihtiraslardan kurtulduğu zaman tüm kişiliğiyle insandır. İnsan bir beden ve ruh gücüdür. Beden ve ruh sürekli ilerlemeye elverişli olduğu için birbirinden ayrılmaz bir bütündür. O hayvani hayattan ahlakın ve zihnin ihtiyaçlarına kadar basit eğilimlerden sonsuza kadar yükselebilir. Aynı zamanda ruh ve madde de bir bütündür. Âlem bu bütünlüktür ve bunun tecellisi kişiliktir. Biz âleme bu kişiliğe dayanarak hükmedeceğiz. İnsan ruhuna ilmin neşteri işleyemez. Bundan dolayı sosyoloji ve biyoloji bakışlarını asla derinlere nüfuz ettiremeyecekler ve kendi kabuğu üzerinde dolaşacaklar. O zaman mesele beden ve ruh meselesidir. Bu meseleler birbirine zincirleme bağlıdır. Bunlardan Biri diğerinden önce yahut diğerinden sonra olamaz. Biri tamamlamadan ötekine geçilemez. Ferdin çoğu bu meseleleri bilmemekte birinden ötekine gelişi güzel geçmekte çoğu sonu baş başı son gibi almaktadır.¹²⁶

Beden ve ruh Hilmi Ziya'ya göre birbirinin tamamlayıcısı olup bir bütün oluştururlar. Fakat aynı zamanda birbirine de eş zıttırlar. Ruh bedenle birdir, *maddei-i mana* 'nın aynıdır. Ruhun şartı bedendir, bedensiz ruh bir hayal maddesiz mana bir vehim (hayal) dir. Meselelerin meselesi (problemlerin problemi) beden ve ruh meselesidir. Bu temel üzerine ahlak meselesini kurmak mümkündür ve ahlaklı zemin üzerine siyaset, iktisat ve cemiyet meselelerini koymaya yetki kazanırız. Ya ruha ya da maddeye kulluk ederiz. Çünkü iki hükümdara birden kulluk edilemez. Maddeye kulluk edenler nesillerce öyle kalacaktır. Ancak ruha kulluk ederseniz maddeye onunla hâkim olacak ya da dünyaya hükmedeceksiniz. Ruh niyet ve arzudur. Ancak o bir şeyin istediği bir fiile ya da arzuya niyet etmektir. Bu madde ve fiil olmadan bu istenen şey yoktur (burada kastedilen niyet ve arzudur). Âlemin aynası ruhtur. O ne kadar açık, temiz

¹²⁵ Ülken, Hilmi Ziya, Aşk Ahlakı, (4. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1981, s. 17-18-19.

¹²⁶ Ülken, 1981, s. 18.

ve net olursa içindeki akisleri de o derece hakiki ve besbelli olur. Biz âlemin gizli, karanlık ve müphemini ruh ile çıkarıyoruz.¹²⁷

Ruhun iki kolu vardır. Bunlar sevgi ve sevinçtir. Bu iki kol ruha sonsuz akış hızı verir. Bu iki kolla ruh tehlikenin uçurumunu aşarak zafer ve hakikate ulaşır. Sevinci olmayan sevgi kırılmış ve ümitsiz bir ruhtur. Onun artık büyüklüğü ve kudreti kalmamıştır. Sevgisiz bir sevinçte hayvani ve iptidai bir ruhtur. Hiçbir zamanda yükselmeyecektir. Sevinç içtendir, ahenkli ve devamlıdır. Aşk ise kemale gelmiş bir ihtirastır. O, bütün çıplaklığıyla ruhtur. Sonsuz arzularımız kesintisiz cemiyet ve uzviyet hedeflerine kul olmaktan kurtulduğu zaman aşk olur. Tatmin ile sona erecek bir emele koşmaktan vazgeçtiği zaman aşk olur. Ve güzelliği, birliği, tabiatı, sonsuzluğu konu edindiği zaman aşk olur.¹²⁸

İnsanın kemali kişiliktir. Ruh ihtirasını irfanla süsler. Cüretle hakkı gerçekleştiren, imanını fiil haline koyan varoluş ahlakın varoluşudur. Bu yüzden onun en büyük vasfı ahlakılıktır. Ahlaklı olmak, irfanını fiil haline koymak, imanını dünyaya yaymak demektir. Bu da ruhun kudretli olmasıyla mümkündür. Ruhunda aşk ve cüret olmayan irfanında değer yoktur. Yani kişiliği yoktur, kişi olmamıştır. Bu da ahlaki varoluş değildir. Ruhunda kudreti bulunduran irfan olmuştur artık. Çünkü o, sevendir, yolunu arayandır, ideal uğruna kendini feda etmesini bilendir.¹²⁹

Kant ve Sokrates'in düalist insan tanımları Hilmi Ziya'nın kendi insan tanımını oluşturmada etkili olmuştur. Sokrates'e göre insan, onu her ne ise o yapan bileşik bir varlık olup, maddi ve manevi boyutlara karşılık gelen ruh ve beden ikiliğinden oluşan bir varlıktır.¹³⁰ Kant'a göre insan, bir yanıyla akıl varlığı iken öteki yanıyla doğal olup düal bir yapı arz eder. İnsanın akıl yasalarına bağlı olması demek kendi kendine yasa koymak, hür olmak, otonom olmak, özgür olmak demek iken doğal varlık olma yanı ise doğa yasalarına bağlı olup zaman ve mekân içinde bulunan bütün doğal şeyler anlamına gelir.¹³¹ Her iki tanımda insanı eylemlerinde özgür, kendine özgü ve eylemde bulunan bir varlık olarak konumlandırır. Ruh ve beden düalizmi üzerinden temellendirir. Kant'ta insan eylemlerini insanın düal (doğa varlığı ve akıl varlığı) bir varlık olması üzerinden açıklar. Kant'ın ve Sokrates'in insan tanımlarında olduğu gibi insanın akıl sahibi bir varlık olması özgür kararlar alan ve eylemlerde bulunan bir varlık olması ile özdeşleştirmiştir. Özgür eylem her zaman bir toplumda gerçekleşir ve toplumla ilişkisinde anlam kazanır.

2.3. İnsanın Toplumdaki Yeri

Hilmi Ziya'ya göre, insan zorunlu olarak toplumsal bir varlıktır. Tek başına kalan bir fert, toplum olmadan gösterdiği eylemler boş ve anlamsızdır. Aristoteles *Politika* adlı kitabının ilk satırlarında insanı toplumsal bir hayvan (*Zoo Politicon*) olarak tanımlar. Ona göre insanlar toplum halinde yaşarlar ve toplum ailelerden oluşur.¹³² İnsan tek başına dünya üzerinde bir varlık değildir. Yaşamını sürdürebilmesi için topluma ihtiyaç vardır. Çünkü insan kendisini

¹²⁷ Ülken, 1981, a. g. e. , s. 19,24.

¹²⁸ Ülken, 1981, a. g. e. , s. 24-25.

¹²⁹ Ülken, 1981, a. g. e. , s. 48-49.

¹³⁰ Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi; Thales'ten Boudrillard'a, (4. Baskı), Say Yayınları, Ankara 2012, s. 76.

¹³¹ Mengüşoğlu, Takiyettin, İnsan Felsefesi, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 65.

¹³² Ülken, 2001, a. g. e. , s. 130.

ifade etmesinde, sorunlarını dile getirmesinde ve hayatını devam ettirebilmesi için toplum bir zorunluluk arz etmektedir. Hilmi Ziya insan kavramını toplum içinde arayıp şöyle ifade etmiştir: “*Biz insanı arıyoruz. İnsan birlik halinde olandır. Bütün seven birlik halindedir. Biz âlemi bunun etrafında yani baştan kuracağız.*”¹³³ Hilmi Ziya, insan kavramını birlik halinde olan ile bağdaştırarak ve yeni baştan kurması ile verilen değer ve âlemin onun için olduğunun manasını âlemi de insan etrafında yeni baştan kuracağı düşüncesi ile birleştirmek istemiştir.¹³⁴

İnsan felsefesi (*antropoloji*) varoluşçuluktan önce ortaya çıkmıştır. Genellikle varoluşçuluk, insan yazgısının dramatik açıdan kavranılışıyla belirginleşir. Yani insan kendi yaşamının önceki ve sonraki sonsuzluk içinde yitip gitmesinin neyden ve nereden kaynaklandığının peşine düşer, bunun üzerine araştırmalarda bulunur.¹³⁵ Her şeyin taşıyıcısı varlıktır. Varlık her şeyi önceler. Böylece insanın ahlaksal yaşamı ister antropolojik ister teolojik isterse de kozmolojik olsun varlığın bir uzantısı olarak görülüp varlık içindeki yerini ele alır. Bu yüzden varlık (*varoluşçuluk*) sadece bir etik öğreti olmakla sınırlı kalmaz. Aksine etik öğretiyi de içeren bir genel felsefe olarak karşımıza çıkar. Böylece varoluşçuluğun en önemli ve etki bırakılmış yanı içerdiği etik öğretilerdir.¹³⁶

İnsan kişi olarak hem birey hem de toplumdur. Hiçbir insan kendi başına varolamaz. Cenin halinde doğuşu, içgüdülerinin fakirliği, nevilleşmiş duyu güçlerinin olmayışı, müphem algılarla ve senkretik bilinçle başlayışı onun kendi başına bir varlık olmasını engeller.¹³⁷ Hiçbir insan kendi başına varolmuş değildir. Varlığını başka insanlara borçludur.¹³⁸ İnsanlar her şeylerini doğdukları andan itibaren diğer insanlarla olan ilişkilerine borçludurlar. Mesela; kedilerden her biri kendi içinde bir nevi yalnızmış gibi yaşar. Fakat yavruları birbiriyle oynar. Nietzsche’ye göre insan, “*vadeden hayvandır*” der. Yani sırf kendi vasıtaları ile ilerde olacak şeyleri önceden anlayarak insan tabiat içinde kendi bağımsızlığı ve özerkliğini sağlar.¹³⁹

Hegel, varlıkları kendi başına (*en soi*) ve kendisi için (*pour soi*) diye ayırır. Kendi başına varolmak varlığını sadece kendisinin mekân ve zamanda kapladığı yerden alarak varolmak demektir. İnsanın varlığı böyledir. Kendisi için varolmak, varlığını bilmek, varlığı bu bilinçten meydana gelmek demektir. Örneğin; bir hükmün, bir taşın, bir ağacın varlığı böyledir.¹⁴⁰

Hilmi Ziya içinde insan sorusu, kendi varlığını dile getirmenin ve varoluşu anlamının ilk adımıdır. Bundan dolayı geçmişten bugüne kadar insanı temele alarak çeşitli görüşleri aktarmıştır. Böyle insan aidiyetini ve neliğini araştıran “*insan biliminin doğuşu*” ortaya çıkmıştır. Bu da felsefi antropolojinin (insan felsefesi) ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnsanla ilgili görüşler Antik Yunandan beri birçok düşünür ve filozof tarafından farklı yönlerden tanımlanmıştır. Bu tanımlamalardan biri insanın ferdil, bireysel varlık gerçeğine dayandırılırken diğeri toplumsal varlık anlayışına dayandırılmıştır. Hilmi Ziya insan olmanın

¹³³ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 68.

¹³⁴ Çukuradi, İonna, Nietzsche ve İnsan, Ankara 1997.

¹³⁵ Emmanuel, Monunier, Varoluş Felsefelerine Giriş, Çev. : Serdar Rifat Kırkoğlu, (2. Baskı), Say Yayınları, 2007, s. 68.

¹³⁶ Özlem, Doğan, Etik Ahlak Felsefesi, İnkılap Yayınları, Ankara 2004, s. 110-111.

¹³⁷ Ülken, Hilmi Ziya, Eğitim Felsefesi, Ülken Yayınları, İstanbul (Tarihsiz), s. 138.

¹³⁸ Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 86.

¹³⁹ Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 116.

¹⁴⁰ Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 85.

değerini ve kavramını süreç içinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Toplum içinde insanın bir fert olarak yer aldığını, cemiyetlerinde bu insanların bir araya gelmesiyle oluştuğunu söylemiştir. O insanı, aşk ahlakına sahip bir insandan hareket ederek beşer olandan ideale doğru bir varlık olarak niteler. Bu açıdan büyük insan demek mertebeleri aşağı aşağı kemale ve birliğe ulaşan, kendi içinde devrimler geçiren ve kendi kendini yaratan insandır.¹⁴¹ Fertlerin bir araya gelmesiyle toplum oluşur. Ve toplum ile fert karşılıklı olarak birbirini etkilerler.

Düşünür *Aşk Ahlakı*’nda bu düşüncelerini şöyle ifade eder. “*İnsan tek başına içinde bütün âlemi taşıyan ve tek başına cemiyet olan, dağ başında ruhuyla bir cemiyet yaratan hatta cemiyet kitlelerinin ortasında bir fert olarak kalandır.*”¹⁴² Sözleriyle insan varlığını, aklını kullanarak kendini oluşturmaya ve geliştirmesine vurgu yapmıştır.

Hilmi Ziya’ya göre toplum içinde insanın kendine has bir konumu vardır. Bundan dolayı süje ile objenin iki farklı âlem olmadığını söyler. Âlem ile dünyayı birlikte değerlendirmenin zorunlu olduğunu ifade eder. Felsefi tutumunu şöyle ortaya koyar. İnsanın insaniyetlikten önce olmadığını, insanı bütünlükçü ve dikotomiler bağlamında ele alır.

Hilmi Ziya’nın, insanilik düşüncesine baktığımız zaman genel olarak Scheler, Nurettin Topçu ve Kant’ın düşüncelerini esas aldığını görebiliriz. Bu insanilik düşüncesi bir değerler küresi üzerine kurulur. Bu değerler küresinin tüm insanları insanilik düşüncesi etrafında birleştiğini görebiliriz. Hilmi Ziya insan için tanımladığı “*hakiki insan*” tanımını şöyle yapar: “*Hakiki insan fiilleriyle tanınmalıdır, sözleriyle değil. O, Feda edilmiş hayata bakınız, parlak söze değil.*”¹⁴³ Diyerek insaniyet duygusunun eylemlerine insanın mutlaka tezahür etmesi gerektiğini söyler.

Hem Hilmi Ziya’yı hem de Topçu’yu ahlak anlayışını ortaya koymaya iten etkenler aynıdır. Hilmi Ziya Topçu gibi ahlakı insan felsefesi bağlamında ele alıp toplum/cemiyet şeklinde birbirini gerekli kılan iki unsur şeklinde ele alır. Hilmi Ziya’ya göre insan kendini sadece diğer insanların varlığı ile ortaya koyabilir. Çünkü ahlakın ortaya çıkışı diğer insanlar ile olan ilişkisi kapsamında mümkündür. Bu yönden insan ile toplumu birbirinden ayrı düşünmek bir yanılgıdır. Hilmi Ziya’nın ahlakı bireysel bir ahlak değildir. O, toplumcu bir ahlak çizgisinde devam eder. Topçu ise Hilmi Ziya ile insanın toplumda var olduğunu savunması açısından benzer gözüküyor olsa da Hilmi Ziya’nın düşüncesinden ayrıldığı nokta insan toplum içerisinde var olmasına rağmen daha çok otonom bir varlık olduğunu savunması noktasında ayrılır. Topçu insanın şahsiyetçi olduğunu ortaya koyarken Hilmi Ziya toplumcu olduğunu belirtir. Hilmi Ziya burada bireysel ahlakı reddetmiyor ancak onun toplumla anlam kazanacağını belirtiyor. Buradan baktığımız zaman ise ahlaki hareket Hilmi Ziya’da bir tarafla toplum olan insan iken diğer tarafla birey/shahsiyetçi insana aittir.¹⁴⁴

¹⁴¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s. 138-139.

¹⁴² Ülken, 2015, a. g. e. , s. 31-32-33-34-35.

¹⁴³ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 33-34-35.

¹⁴⁴ Balcıoğlu, Şahinur, Hilmi Ziya Ülken’in *Aşk Ahlakı*’ı ve Nurettin Topçu’nun *İsyan Ahlakı* Eserlerinde Özgürlük Problemi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2022, s. 76.

Hilmi Ziya, insana ayrı ayrı cephelerden bakarak her birini kendi bakış açısıyla anlamış olduğunu ifade eden bilimler karşısında şöyle der: “*Meselelerin meselesi insan meselesidir.*” İnsanı modern antropolojiden bütüncü oluşunu iddia eden her biri ile açıklamadığı hatta psikoloji, sosyoloji ve biyolojiden her biri ile açıklanamadığı gibi onların toplamı ile de açıklanamaz. İnsan sadece biyo-psiko sosyal bir sentez değildir. Hilmi Ziya, bu düşünceleriyle insani bütüne bilimin verileriyle nüfuz edemeyeceğini söylemek ister. Hilmi Ziya, felsefi bir görüşle insanın bütünlüğünü kavramanın zorunlu olduğunu söyler. Sadece onun tarafından tamamlanmak şartıyla bilimler ona yardım edebilir. Ardından önce insani bütünü ele almalı yani insanı parçaladıktan sonra bu parçaları tekrar yapma olarak birleştirmeye kalkmamalı bu bütünü felsefi bir tarzda ortaya koymalı daha sonra bilimlerin ortak çalışmalarından faydalanarak bu bütünün manzaralarını açıklamalıdır.¹⁴⁵

Hilmi Ziya, bu yaklaşımda insana nüfuz için elimizdeki bilim metotları ve sentezi yetmez bu yaklaşımda tarihi ve kültürel aidiyeti geleneğin tanınmış bir kavramı olan “*Ariflik*” ile canlı tutmaya çalışmaktadır. Buradan insani varlığa cephe görüşlerinden önce insanın bütünlüğüne *Ariflik* gözü ile bakmalıdır. Arifliği Hilmi Ziya burada önceki ve eski anlamlarından farklı olarak âlem içindeki yeri bakımından insani varlığın bütünlüğüne bakma tarzı olarak anlıyor.¹⁴⁶

Hilmi Ziya, insani varlığın bütünlüğünü felsefi bir görüşü geliştirerek ontolojik kaygıları hesap ettiğini ancak bu bütünlüğü kavramak için böyle bir görüşün temelsiz ve yersiz kalacağını söylemiştir. Düşünür bu kaygısını *Felsefeye Giriş* adlı eserinde şöyle dile getirmiştir:

Dünyanın ve içkin varlığın ancak aşkın varlık olan Allah’la kuşatılmasını zaruri kılar. Varlığın bütün sıfatlarını müspeti, sonluyu, izafiyi ancak mutlakla tespit edebildiğimiz “ifade edilemez” varlıkla kavrayabiliriz. Biz mutlak olana bağlıyız. Ve kaçınılmaz bir suretle onun tarafından çekilmekteyiz. İnsanın var olmasının nedeni ancak aşkın varlık olduğu içindir. İnsan bilimlerinden hiçbiri ya da onların toplamı insanı anlamaya yetmez. Aşkın varlık olmadığı müddetçe sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve sosyal ilimler insanı anlamak ve açıklamak için yaptıkları bütün çalışmalar neticesiz kalmaya mahkûmdurlar. Allah’ı düşüncemizden kaldırırsak insanın sorumluluğu, şuuru ve hürlüğü anlamsız kalır. Şuuru tabiatın kör kuvvetini doğuramaz. İnsanın iradesi ve zekâsı kör tabiat kuvvetlerine indirilir. Tabiatüstünde bir varlık olan insanı aşkın varlığın tabiata müdahalesi (yaradılış) ile meydana getirir. Ancak aşkın varlık sayesinde insanın âlem içerisindeki yeri ve insanın anlaşılması mümkündür. Bunlardan anlaşılıyor ki aşkın varlık olmadıkça her şey anlamsız ve ifadesiz kalır.¹⁴⁷

Hilmi Ziya’nın fikriyatında insanı açıklamaya yarayan başka bir ilimde sosyolojidir. Sosyoloji insanın bütünlüğünü geniş açıklamalarda bulunmaya çalışmıştır. Ancak insan bütünlüğünü ne sosyal ilimler ne yeni metotlar ne de onların toplamı açıklamış değildir. İnsan tarafından bize yüklenen sorunların çoğu dışarıda kalıyor. İnsanın bütünlüğünü kavrayabilmek için bundan dolayı felsefi bir görüş zaruridir. İlimler bu görüşte ona yardım edebilmek için onun

¹⁴⁵ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 93-94.

¹⁴⁶ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 295.

¹⁴⁷ Çelik, İsmail, Hilmi Ziya Ülken’in Düşüncesinde Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2007, s. 37-38’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş-II, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958, s. 273, 275.

tarafından tamamlanmak suretiyle ilk önce insani bütünü felsefi bir tarzda ele almalı sonra ilimlerin ortak çalışmalarından faydalananak bu bütünün manzaralarını açıklamaya çalışmalıdır.

2.4. Hilmi Ziya'nın Felsefi Antropoloji Görüşü

İnsan felsefesi (felsefi antropoloji), insanın özüyle ilgilenen ve insanla ilgili problemleri ele alan felsefi bir disiplindir. Metafizik açıdan insanı anlama ve yorumlamaya çalışan felsefi antropolojiye denir.¹⁴⁸ İnsan bilimi öz farkı ile varlık derecelerinden (hayvan derecesinden) ayrılan ve insana ait bütünsel incelemelerdir. Böylece insan bilimine felsefi antropoloji denildi. Böyle adlandırılmasının nedeni onu kültür ürünlerine göre inceleyen kültür antropolojisi, insanı sadece biyolojik vasıflara göre inceleyen fiziki antropoloji veya sosyal antropolojiden ayırmak zorunluluğudur. Daha uygun bir terim olmadığından A. Gehlen, Van Bolk ve M. Scheler'den beri bu terim kullanılmamıştır. İnsan biliminin bu bütünsel görüşü cephe bilimlerinin karşıt gelişmelerinden, insanın dikotomik (Dikotomik kavramını Descartes ortaçağda görünenin ve egemen olanın aynı şeyler olduğu fikrini tam tersine çevirerek yani gerçeğin ve görünen şeylerin farklılık gösterebileceği fikrini ortaya atarak dikotomik yaklaşımı fikrini ortaya koymuştur. Bir bütünün iki parçaya bölünmesini ifade eden bu kavram genellikle bu iki parça arasında bir geçişin olmadığını, ancak ikisinin birbirini tamamladığını ifade eder.)¹⁴⁹ iki manzarasına ait ifade dillerini birbirine çevirip anlama teşebbüsünden sonra doğabilmiştir.¹⁵⁰

Felsefi antropolojiye göre insanı bir bütün olarak gören empirik bir bilgi disiplini vardır. Bu disiplin tarihtir. Tabiatın tarihi yoktur fakat evrimi vardır. İnsan tarihi olan bir varlık olarak diğer varlık mertebelerinden ayrılır. İnsan bununla kendini bir geçmiş ve gelecek bilinciyle yaşayan biricik varlık olur. İnsan kendisini ve zümresini zaman bilinci ile varlığını teşkil eder. Onu gelecek bilinci ile projeler, idealler, tümevarımlar halinde devam ettirir. İnsanın bu yöne çevrilen gücü *dikotomi* 'lerden hariç başka bir şeyle karşılaşamaz. İnsan bunları aşmak için gösterdiği çabalar yetersiz kalıp onu yeni dikotomiler karşısında bırakır. En yüksek dereceye ulaşan insan zaman bilinci ile ona aşamayacağı yeni bir dikotomik daha verir. Bu dikotomik de ideal, yaşamış, geçmiş ve gelecek *dikotomisidir*. Tarih kendi derslerinden bize cesaret vererek bu duvarı aşmayı ister. Fakat tarihin dersinden insan bir gelecek tümevarımı çıkaramaz.¹⁵¹ İnsan, birçok bilimin kendisiyle uğraştığı bir varlık alanıdır. Bu varlık alanı yıllar boyunca çalışma ve didinmelerle ortaya çıkmıştır. Sanat, teknik, bilim, felsefe ile uğraşan varlık olan insan en yüksek varlık mertebesine ulaşmaya çalışmıştır. İnsanın başka varlık alanlarıyla olan bağlarını, yeni varlık sferlerinin ne olduğunu, kendisinin ne olduğunu, bunlarla insan arasındaki ilişkiyi, insanda olan birliğin varlık dünyasına katılan anlam boyutlarıyla vb. gibi problemleri ve insanın kozmostaki yeri problemini inceleyen insan felsefesidir.¹⁵² Aynı zamanda felsefi antropoloji, insanın “*varlık koşulları*” adını alan başarıları, bu başarıları

¹⁴⁸ Cevizci, 2000, a. g. e. , 130; Süleyman Hayri Bolay, 2004, a. g. e. , s. 210.

¹⁴⁹ M. Eğilmez, <<https://iktisatvetoplum.com>> dikotomik, İktisat ve Toplum Dergisi, 15. 10. 2010.

¹⁵⁰ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 173.

¹⁵¹ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 175-176.

¹⁵² Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, (7. Basım), Remzi Kitabevi, 2000, s. 253.

besleyen aktlarla varlık öğelerini ele alır. Onlarla insanın varlık yapısı arasındaki bağ onun varlık bütünündeki, kozmostaki yeri üzerinde durur.¹⁵³

Hilmi Ziya, hiçbir fikre yüzde yüz tavır almamıştır. Yalnız hücumları ircacı ve tek taraflı görüşlere karşıdır. Karşılaştığı bütün fikirlerden doğru ve yanlış çıkararak fikirlerini çeşitli görüşler arasında bulduğu doğruları bir araya getirerek oluşturmuştur. Süleyman Hayri Bolay'ın dediği gibi *“O, hiçbir zaman ideolojiye alet olmamıştır. Ve hiçbir kitap ve yazısında basitliğe düşmemiştir. O, hayatı boyunca ilmi hüviyetine toz kondurmamıştır. Tarihi Maddeciliği çıkar yol olarak benimsediği dönemlerde bile millet ve din düşmanı olmamıştır.”*¹⁵⁴

Hilmi Ziya'nın çalışmalarına baktığımızda onun asıl amacının insanın kendini bulma, kişilik kazanma ve insanın toplum içinde ki yerinin ne olduğunu gösterme çabasıdır. Hilmi Ziya insanın değerini, insan ile âlem ilişkisini cemiyet içindeki düşüncelerini ifade etmiştir ve bunun üzerinde çok durmuştur. Varlık dünyası ile insan arasındaki problemleri ele alan disipline antropoloji denir. Bu bağlamda Hilmi Ziya'nın felsefi antropoloji ile bağlantılı olduğunu görebiliriz. Hilmi Ziya *Aşk Ahlak'* 1 adlı eserinde insanın eylemlerinin altındaki nedenleri araştıran ve bu eylemlerden nasıl kurtulması gerektiğini araştıran bir düşünürdür. Problem olarak ele aldığı felsefi antropolojinin konularına genel olarak baktığımız zaman Hilmi Ziya'da felsefi düşünce dünyasında ele almış ve bu problemleri tetkik etmiştir.¹⁵⁵ İnsan, felsefe, bilim ve sanat ile uğraşan, onların yıllarca sürüp giden çalışmalarıyla oluşturan varlıktır. Burada önemli olan insanın varlık alanlarında elde ettiği bilgilerle yetinmeyip özel bir bilgi objesi olarak kendini göstermesidir. İnsanın başka varlıklarla olan bağlarını, kendisinin ne olduğunu, varlık dünyasına katılan anlam boyutlarıyla birlikte insanın ne olduğunu yeni varlık sferleriyle insan arasındaki ilişkilerin ne olduğunu vb. bunlar gibi sorunlarla kozmostaki insanın yeri problemini inceleyen hiçbir bilim girişmemektedir. Burada bu problemleri incelemek sadece felsefenin işidir. Bu dalı inceleyen felsefeye de *“felsefi antropoloji”* ya da *“insan antropolojisi”* denir.¹⁵⁶

Hilmi Ziya, antropolojide insanın kültürün bir ürünü olması açısından ve de insanın bir ürünü olması açısından kültürü bilmenin gerekliliğini savunur. İnsanın varlığını antropoloji inşa eder. Bundan dolayı antropolojinin bilinmesi hem insana dair temellendirilebilir verilere ulaşılmasını hem de insanın hayvandan farklı vasıflarının bilinmesi açısından önemlidir. Antropoloji insanın varlığını oluşturup inşa ederken bir yönüyle insanı hayvanlardan ayırıp diğer yönüyle de insanı tanımak için kültürü odağa yerleştirir. Antropolojik tetkikle insanı bütün yönleriyle oluşturmaya düşüncesi, bir yandan bu kültür çeşitliliğine rağmen insanın karakterinin sadece kendine mahsus olduğunu göstermeye çalışırken öte yandan kültür çeşitliliğini yeryüzünde bir tek canlının bünyesine ırcanın imkânsızlığını gösterir. Bu her iki

¹⁵³ Mengüşoğlu, 2000, a. g. e. , s. 315.

¹⁵⁴ Sanay, Eyyüp, Hilmi Ziya Ülken/Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, Ankara 1988, s. 117'den aktaran, Süleyman Hayri Bolay, “Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken”, Diyanet Gazetesi, Ankara, 1 Kasım 1974, C. 5, Sene: 6, sayı: 104, s. 3.

¹⁵⁵ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlak'ı Bağlamında Etik ve Değer Kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Anabilim Dalında Yüksek lisans Tezi, Karabük 2020, s. 30.

¹⁵⁶ Mengüşoğlu, 2000, a. g. e. , s. 253.

inceleme alanı kültür çeşitliliği içinde insanın bütünlüğünü ve birliği ancak antropolojinin çokluktaki birlik fikri olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.¹⁵⁷

Hilmi Ziya günümüzde felsefi antropolojiyi hâkimiyet teorisinde iki şekilde ele alır. 1) Yeni verilere dayanan bir antropolojinin tarifiyle işe başlamalıyız, 2) Antropolojik yaklaşımını üstün bir varlığı çok aşağıda olan bir varlıktan ayıran hususların hareket noktasıyla, varlık derecelerine ise her birinde krizi aşan yeni bir yöntemle belirterek ifade etmiştir.¹⁵⁸ Hilmi Ziya bu doğrultuda felsefi antropolojinin bütün konularını bütüncül bir düşünceyle incelemiştir. O, etik anlayışını bu insan felsefesi üzerinden inşa eder.

2.5. Etik Nedir?

Etik sözcüğü Latince “*mos*” olan sözcük ile Grekçe “*ethos*” olan sözcüklerden meydana gelir. *Ethos* ve *mos* sözcükleri yerleşik hale gelmiş, duygululuk hali alan mizaç, karakter, huy, vb. anlamlarına gelir. Etik, gelenek, görenek, içerisinde alışkanlık haline gelip yerleşmiştir. Etik sorusuna bir yanıt verilecekse şöyle denebilir:

Etik (ahlak felsefesi), insan eylemlerini özel bir problem alanı olarak inceleyip bu alanı yöneten değerlerin, ilkelerin bağımlı ya da bağımsız olduğu disiplindir.¹⁵⁹ Etik, çeşitli ahlaklardan (morallerden) ayrı olarak kişilerin eylemlerine ilişkin felsefi bilgidir. İnsanın eylemlerinin bilgisini, insanın davranışlarındaki nedenler bu nedenlerin temelinde yer alan sebepleri onları bu fiillere götüren alt yapıdaki etkenleri araştıran disiplindir. Aynı zamanda insan davranışlarındaki nedenleri bu davranışlarda iyi-kötü kavramların değer boyutunu toplumun yaptırımını açısından ele alır.¹⁶⁰ Aynı zamanda etik, kişinin belli bir durumu ifade etme isteğinin değerlerle ilgili olması durumunu da ifade eder.¹⁶¹

Etik, genel olarak ahlaki bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini araştıran, ahlaksal eylemin doğasını ele alıp inceleyen, insan yaşamının amacının ne olması gerektiğini ve bunun sonucunda iyi ve kötüyle alakalı yargılara ulaşan, iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğini açıklamaya çalışan, felsefenin sorumluluk, erdem, gereklilik, ödev gibi kavramları analiz eden felsefi bir disiplindir.¹⁶² Etik, ahlakın felsefi olarak temellendirilmesidir. Bir eylemin ahlaki değer sayılabilmesi için o eylemin toplum içerisinde yapılması gerekmektedir. Bu toplum alanları sokakta, okulda, aile içerisinde kullandığımız ortak alanlardır. İnsan yapısı nedeniyle

¹⁵⁷ Bakış, Mehmet Latif, Hilmi Ziya Ülken’in “Hâkimiyet” isimli Eseri Ekseninde Siyaset ve Ahlak İlişkisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Felsefe Tarihi) Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara 2022, s. 24-25’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Hâkimiyet, Haz: Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, s. 64.

¹⁵⁸ Bakış, Mehmet Latif, Hilmi Ziya Ülken’in “Hâkimiyet” isimli Eseri Ekseninde Siyaset ve Ahlak İlişkisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Felsefe Tarihi) Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara 2022, s. 24-25’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Hâkimiyet, Haz: Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, s. 33.

¹⁵⁹ Mengüşoğlu, 2000, a. g. e. , s. 262.

¹⁶⁰ Tepe, Harun, Etik ve Metaetik, (2. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Türk Felsefesi Dizisi: 2, Ankara 2011, s. 16.

¹⁶¹ Cevizci, Ahmet, Felsefeye Giriş, (1. Basım) Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2010, 130; Doğan Özlem, Etik Ahlak Felsefesi, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 15.

¹⁶² Cevizci, 2000, a. g. e. , s. 121.

toplum içerisinde yer almak zorundadır. İnsanın temel ihtiyaçları hayatta kalma, güvenlik, koruma, beslenme vb. dir. Bu ihtiyaçların belli bir kısmını kişi toplum içerisinde sağlamaya çalışmıştır. Bundan dolayı kişi toplum içerisinde bulunmak zorundadır.¹⁶³

Birçok sistematik filozof etik ile ahlak arasında ayrım yapmıştır. Ahlak, bir kişinin bir durum karşısında sergilediği davranışları hayata geçirme tarzı iken etik bu kişinin sergilemek istediği durumlarla ilgilidir. Etik teorileştirilen, üzerinde düşünülen veya tartışılan şeydir. Etik geneldir ve evrenseldir ahlak ise bireysel ve kültürel dir.¹⁶⁴ Etik, sorduğu sorular bakımından hayatın dar bir alanı içine “olması gerekler” e kapanılmıştır. Dinler etiğin bu şekilde girmesine neden olmuştur. Bütün dinler insanın nasıl olması gerektiği amacını taşırlar. Bu amaçlara ulaşmak için dinler insanlara yön verip onların “ne yapıp yapmamaları” gerektiğini ve onlardan ne umması gerektiğini ona öğretmeye çalışırlar. Fakat dinlerin buyrukları sürekli bir şeyi vaat eder ve bir amaç peşinde gider. Mesela eğer insan dininin emrettiğini, buyurduğunu yani “iyi” yi gerçekleştirirse cennette ölümsüzlüğe kavuşur. Dininin emrettiği bir mekânda olmuş olur. Eğer bunun tam tersi yani insan “kötü” eylemler gerçekleştirirse o zamanda cezalandırılır ve yeri cehennem olur. Bunun gibi amaçları güden etiklere *eudaimonist etik* adı verilir. *Eudaimonia* mutluluk anlamına gelir ancak mutluluk bir amaç olarak görüldüğü için, amaç güden bütün etikler bu şekilde adlandırılabilir.¹⁶⁵ Ancak bu anlayışın en önemli açık temsilcisi Aristoteles’tir. Bu bağlamda Aristoteles de etiği şöyle tanımlar: “*Etik, insan olmanın anlamı ve amacını taşır.*” Aristoteles’e göre mutluluk, her şeyden önce insanların peşine düştükleri bir hedef olmuştur. İnsanın asıl amacını gerçekleştirmesi için bütün ölçüleri sağlaması gerektiğini belirtir. Bu ölçüyü de *eudaimonia* ile sağlanabileceğini belirtir. Bu bağlamda mutluluğa ulaşmak ise akla uygun erdemli davranışları sergilemektir.¹⁶⁶

Ancak etik, Aristoteles’in yaptığı gibi, her filozofun kendi felsefi yönelimi doğrultusunda tanımladığı bir alandır. Örneğin Schopenhauer’a göre etik, idealleri konu alan, olguları değil olması gerekeni temele alan bir bilim olarak tanımlamıştır. Burada deneyimin insanlara olanı öğrettiği yani yapmaları gerektiğini değil nasıl davrandıkları konusunda bilgilendirir. Schopenhauer burada ampirik olmayanları ve olguları tamamen dışarıda bırakmıştır.¹⁶⁷

W. K. Frankena etiğin temeline faydayı koyar. Ona göre belirli bir durumda mümkün iki eylemden daha çok faydayı getirerek olanın seçilmesi daha uygundur ’der.¹⁶⁸

G.E. Moore ise etiği yargılarla özdeş tutar. Bu etik yargılar iyi, kötü, ödev, doğru, erdem gibi terimlerdir. Bu kavramların doğruluğunun tartışılması ise etik yapmaya başlamaktır. Etiğin ne olduğu ile ilgili konuya gelince de etik iyiyle ilgili genel bir soruşturmadır. Buradan etiğin ilk sorusu “iyi nedir?”, “kötü nedir?” sorularıdır. Çünkü etiğin en temel problemi iyi’nin tanımlanmasıdır.¹⁶⁹

Hilmi Ziya ise Kant’çı bir etik anlayıştan hareket etmiştir. Kant, etiğinde a priori temellerin olabileceği varsayımıyla yola çıkmıştır. Kant’a göre tıpkı bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için genel-geçer bir yasanın bulunması gerektiğini belirtir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi* adlı çalışmada bilginin oluşumunu sağlayan zihin kategorilerini ve duyarlık

¹⁶³ Bolay, 2012, a. g. e. , s. 209.

¹⁶⁴ Cevizci, 2010, a. g. e, s. 130.

¹⁶⁵ Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Haz: Uluğ Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 315, 318.

¹⁶⁶ Cevizci, 2012, a. g. e. , s. 132-133.

¹⁶⁷ Cevizci, 2012, a. g. e. , s. 929.

¹⁶⁸ Tepe, 2011, a. g. e. , s. 22.

¹⁶⁹ Tepe, 2011, a. g. e. , s. 23.

formlarını ele almıştır ve bunu da teorik aklın analizi ile gerçekleştirmiştir. Bunlar bilginin epistemolojik formları ve temelleridir. Kant’a göre etiği ne kadar adı “*mutluluk*” olarak konulsa da herkesin üzerinde uzlaşacağı bir “*en yüksek iyi*” yoktur. Yani etiği *mutluluk* gibi bir ereğe bağlanmanın yanlış olduğunu söyler. Eğer bir temel aranacaksa bu etikte değil başka bir yerde aranmalıdır. Kısaca etiğin evrensel olabilmesi için genel geçer bir yasaya dayanması gerekir.¹⁷⁰ Ancak Kant böyle amaçlı bir etiğin insanın ahlak hayatını incelemeyeceğini belirtir. Bilindiği gibi mutluluk ahlakı değişiklik gösterir. Mesela mutluluk kişiden kişiye değişiklik göstererek farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Örneğin; biri için bir durum olumlu olabiliyorken bir başkası için olumsuzluk ifade edebilir. Buradan eylemlerimizin ahlaklı olması ya da olmaması mutluluk ahlakının değişiklik göstermesinden ileri gelir. Yani birinin ahlaklı bulduğu bir eylemi bir başkası ahlaklı bulmayacaktır. Böylece Kant etiği böyle bir durumdan kurtarmaya çalışmıştır. Ahlakın temelini Kant için aynı kalan ve değişmeyen bir ilke oluşturmalıdır. Kant’a göre, herkes için genel-geçer olan, değişmeyen ve aynı kalan bir ahlak ve iyiyi isteme yasasıdır. İyi’yi istemek asıl olan şeydir. O halde ahlak yasası iyiyi istemeye dayanmalıdır. Böylece ahlaklı davranış kendisine dayanmış olur. Kendisi dışında bulunan herhangi bir şeye dayanmaz ve başka hiçbir amaç gözetmez.¹⁷¹ Hilmi Ziya’da ise bir toplumda, bir kültürde etiğin ya da ahlakın yer edinip evrenselleşmesi için herkesin uyması gereken kuralların ve teorilerin bulunması gerekir. Eğer bu toplumdaki fertler kural ve kaidelere uymayıp kendi başlarına davranırlarsa orada sürekli karmaşa ve karışıklık olur. Bu aynı zamanda demek değildir ki bir şey biri için hoş bir duygu veya durum oluştururken diğer bir kişi içinde aynı durumu oluşturması beklenemez. Çünkü mutluluk, haz, sevinç, iyi kötü vb. kişiden kişiye değişen kavramlardır.

2.6. Değer Nedir?

Felsefe tarihinde değer (*wert*, *value*, *kıymet*) kavramı özne ve nesne açısından farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Ancak bu biçimdeki tanımlardan ortak bir tanım çıkarmak imkânsızdır. Fakat öznelci ve nesnelci tanımlar içinde ortak yanlar bulunabilir.

Öznelci Değer Tanımları: Bu tanım toplum ve birey açısından iki farklı grupta toplanabilir.

Birey açısından değer:

- a.) Nesne, olay ve olguların insan tarafından bireysel ve öznel olarak atfedilen ancak kendilerinde bulunmayan niteliklerdir.
- b.) Uğrunda çaba gösterilmesi, uğraşılması ve gerçekleştirilmesi gereken şey. Genellikle üstün tutulan, benimsenen ve özenilen şeyler.

Toplum açısından değer:

- a.) Toplumun ve gurupların beğenilip-beğenilmeyen, arzu edilen-edilmeyen, doğru olan ya da olmayan temel standartlardır.

¹⁷⁰ Özlem, 2010, a. g. e. , s. 75-76.

¹⁷¹ Mengüşoğlu, 2000, a. g. e. , s. 319.

- b.) Bir toplum ya da sosyal gurubun üyelerinin çoğunluğu tarafından uygun görülüp kabul edilen ancak kendi varlığını sürdürmek için aynı üyelerin, ortak amaç, çıkar ve düşünceleri belirten inançlardır.

Nesnelci Değer Tanımları: Bu değer tanımında ise değerlerin realitesinden hareket edilir. Burada değerlerin gerçekliği mutlak, kutsal ve ideal nitelikte olabilir. Buda şu demektir: Öznenen bağımsız olarak değerler vardır. Bu değer anlayışı içinde metafiziksel, teolojik anlayışlar ayırt edilebilir.

Olgu bilincinden sonra meydana gelen değer, özneyle ilişki içinde olan ve özneye belli nitelikler yükleyen eylemleri, ihtiyaçları, ilgileri, amaçları, duygu ve arzuların değer felsefesi ya da ahlak içinde belirlenen tavidir. Yani öznenin olguya yüklediği niteliktir.¹⁷² Değer, olaylarla ilgili olan insan tavrı, arzu edilen şey, ekonomik, biyolojik, ahlak, estetik vb. farklı değer çeşitleri vardır. Genel olarak ise güzel, doğru ve iyi olmak üzere üç temel değerden bahsedilebilir. Değer hakikatten farklıdır ve ondan ayrılır. Değer, nesneler hakkındaki ideallere göre ve nesneler hakkında verilen yargıyı ifade eder. Değer de ön planda olan inançtır. Değer ise zaman ve mekân kaynağına dayanmazsa bir kalıcılığı olamaz. Örneğin; “İnanıyorum ki Ahmet yalan söylemez” ifadesi farklı bir yargı taşıyan “Ahmet yalan söylemedi” ifadesinden ayrıdır. Birincide inanç hâkim iken ikincisinde kesinlik bildiren ve emin olunan bir durum ifade edilir.¹⁷³

Değer konusu, çağlar boyunca filozof ve düşünürlerin üzerine araştırma yaptığı bir alan olmuştur. Aristoteles’te her eserinde değer kavramına yer vermiştir. *Organon*’da¹⁷⁴ hakikat değerine, *Nikomakhos*’a¹⁷⁵ da iyi değeri üzerinde durmaktadır. Aristoteles, değer kavramının temeline mantığı yerleştirirken aynı zamanda değer ve gerçek kavramlarını farklı kategorilerde ele alır. Platon ise, hakikat ve gerçeği bir tutup onları aynı kategoride ele alır.¹⁷⁶ Onun pek çok diyalogu çeşitli değerlere ayrılmıştır.¹⁷⁷ *Ziyafet* adlı diyalogunda aşkı ve bedii değerleri işler. Burada diyalektik metodu kullanarak kendi fikrini açıklıyor. Platon, *Menon* adlı diyalogunda da erdemden bahsederken küçük *Hippias* ve *Kritias* diyaloglarında da ahlak değerine değinir. *Phaidros*’da güzelliği inceliyor. Böylece *Symposion*’daki fikirlerini tamamlıyor. Platon *Timaios* adlı diyalogda bütün değerleri manevi bir âlem içinde toplayıp ‘âlemin ruhu’ görüşünü ortaya koyuyor.¹⁷⁸ Öyle ki Platon’un bütün diyalogları farklı şekillerde değer problemleri incelenmesi üzerine kurulmuştur. Platon’a göre insanın esas amacı gerçek ve güzel olan bilgiye ulaşmaktır. O, varlık felsefesini hakikate bağlıyor. Burada Platon “Aşkı güzel içinde yaratmanın sevgisi olarak tanımlamıştır.”¹⁷⁹ Asıl güzellik katkısız güzellik olup, saf, temiz, insan bedenine bulanmış güzellik değil de bir tek görünüşüyle tanrı güzelliğidir. Bu değer ve güzelliğe ulaşan insan özgürlüğüne kavuşmuş ve erdemi gerçekleştirebilen insandır.

¹⁷² Cevizci, 2000, a. g. e. , s. 75.

¹⁷³ Bolay, 2004, a. g. e. , s. 100.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Organon-Kategoriyalar*, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Batı Klasikleri, M.E. B. , 1995.

¹⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’ Etik*, Eski Yunancadan çev: Furkan Akderin , (7. Baskı), Say Yayınları.

¹⁷⁶ Aristoteles, 1995, s. 42.

¹⁷⁷ Platon, *Diyaloglar*, (13. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

¹⁷⁸ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 186-187.

¹⁷⁹ Platon, *Şölen*, İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. : Azra Erhat, İstanbul 2021.

Hilmi Ziya, Scheler gibi iyi, güzel, çirkin, hoş, hoş olmayan, yararlı, yararsız vb. tüm kavramlara değer adını verir. Ancak Scheler, bu kavramaları kendi içlerinde derecelendirilmelerine göre farklı şekilde çeşitlilik gösterir. Yani en az güzel en çok güzel gibi çeşitli derecelendirmeler gösterir. Bu değerler aralarında belli bir hiyerarşi içinde sıralanırlar. Ve kişiden kişiye değişiklik gösterebilirler. O zaman değerler görelidirler. Ama bu görelilik kendi aralarında yoktur. Mesela, bir kişinin gözüne güzel gelen bir nesne bir başkası onu güzel bulmayabilir. Buda demektir ki hem Hilmi Ziya Açısında hem de Scheler açısında güzel ve çirkin görelidir. Ancak güzel ve çirkin ayrımı ise mutlaktır.¹⁸⁰ Scheler değerleri ikiye ayırır:

- 1. Göreli Değerler:** Bu değerlerde Scheler Hilmi Ziya'dan farklı olarak ele aldığı nesne ve duyulara ilişkin değerlerdir. Bunlar tinsel, duygusal ve edimsel değerlerdir. Nesneleri ve şeyleri bize değerli, güzel, çirkin, değersiz gibi gösteren kendi duyularımızdır. O zaman bu üç değer görelidir denilebilir. Tinsel değerler diğerlerinden ne kadar farklı görünseler de bunların kökeninde biyolojik, fiziksel yapımıza ilişkin edimsel ve duygusal değerler yatar.
- 2. Mutlak Değerler:** Bu değerler de ise Hilmi Ziya ve Scheler aynı fikirden hareket ederek nesnelerle hiçbir ilişkisi olmayan değerler diye tanımlarlar. Daha çok manevi yönü temsil eden bu değerler nesnelliği olmayan şeylere ilişkindirler. Mesela “iman”, “mutlak sevgi” gibi edimlerle kendilerine yönelebilen kutsal değerlerdir. Bunlar insana daha çok manevi rahatlık sağlar (sevinç, umut, huşu, vecd gibi).

Scheler'e göre, canlı varlıklara özgü değerleri insan gerçekleştirmeye çalışır. Bu değerlerin gerçekleştirilmesi doğal bir çabanın ürünüdür. Ancak istençli değildir. O zaman bu değerler istençli olmadığı için ahlaklılık göstermez. Burada mutlak ve tinsel değerlerde bir ahlaklılık taşımazlar. Ancak bunlar istençli eylem gerçekleştirdikleri zaman ahlaklı olurlar. Öyle ki Scheler'e göre bu edimler aynı zamanda istençli bir davranış gerçekleştirdikleri zaman insan için bir otonomi gerektirir. O zaman bu etkinliği gerçekleştiren bizzat ahlaklılığı yapan, onu oluşturan edimlerdir.¹⁸¹

Hilmi Ziya'ya göre değer problemini bağımsız olarak modern düşüncede ilk kez ortaya koyan Kant olmuştur. O, işe ruh yetilerimizin sınırlandırılması ile başlamıştır. Kant'a göre his, arzu ve tasavvur olmak üzere insan aklının değer hükümleri vardır. Bu değer hükümleri his yetisine karşılık hüküm gücü, arzu yetisine karşılık pratik akıl ve ahlak, tasavvur yetisine karşılık saf akıl hükümleri yer alır. Kant bu değer hükümlerine (his, arzu, tasavvur) karşılık üç kitap yazmıştır. Bu eserler sanat, bilgi ve ahlak olmak üzere *Saf Aklın Eleştirisi*, *Hükümün Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* olarak yazılmışlardır. Bu kitaplar sırasıyla bilimin, ahlakın, sanatın ve tabiat gayeliliğinin kritiğini yapıyor. Böylece birinci kitapta bilgi teorisi yapılırken ikinci, üçüncü ve diğer kitaplar değer teorisine cevap verir niteliktedir. Kant'ın değer

¹⁸⁰ Doğan, 2010, a. g. e. , s. 85, 87.

¹⁸¹ Doğan, 2010, a. g. e. , s. 88.

problemi yetiler sınıflamasında his ve arzu yetileri üzerine kurulduğu için hakikat problemi de tasavvurun his ve arzudan ayrıldığı gibi ayrılmaktadır.¹⁸²

Hilmi Ziya'ya göre diğer bir açıdan ise değer, içerisinde hiçbir nesne, obje taşımayan bir şey yoktur. Değer evrensel nitelikte yargılardır yani davranışlarımız sonrasında onlara yüklediğimiz evrensel nitelikteki yargılardır. Örneğin; bir insan adaletli davrandığı zaman biz onun aslında içerisinde bir “*adalet*” değerini gerçekleştirdiğini görmekteyiz. Buradan insan eylemlerinin bağımlı ya da bağımsız bir şekilde nedenlerini sorgulayan bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Hilmi Ziya'ya göre bütün değerler gerçekleşebilmek için ister aşağı ister yukarı olsun, ister maddi ister manevi olsun, ister inanmaya ister bilgiye dayansın bunların gerçekleşip meydana gelmesi için (çünkü tasavvur halinde olarak zihnimde bulunan makine henüz gerçek değildir) onu gerçekleştiren bir şeye muhtaçtır. Örneğin; ağaçta duran meyve birer erektir. Ancak onu arayan ve koparan bir insanın olması lazımdır. Altın katı bir maddedir. Ancak onu çıkarıp işleyen bir insana ihtiyaç vardır. Görüldüğü gibi değeri üreten insan değilse de onu meydana çıkaran insandır.¹⁸³

Modern düşüncede değer konusunu ayrıntılı olarak ele alıp ve kendi sistemlerine dâhil eden filozofları görürüz. Felsefenin ele aldığı temel konulardan diğeri ise, bilgi ve varlık kavramıyla değer kavramıdır. Bu üç kavram birbirini tamamlar, biri olmadan diğerinin devamlılığı sağlanamayacaktır. Çünkü sistematik filozoflarda önce ontoloji sonra epistemoloji ve ardından etik gelmektedir. Bu şekilde cevherin değer nitelikleri ve bilgisi ortaya konulmaktadır. Mesela, iki nokta arasındaki en kısa yol doğrudur, bir şey değerine bakılmaksızın doğru veya yanlış olabilir gibi ifadeler doğru birer hükümdür. Fakat bunlar birer değer taşıması için bir mana ve anlam ifade etmesi gerekir o yüzden her “doğru” değer değildir.¹⁸⁴ Buradan düşüncesinde değer ile ilgili olarak şu soruyla devam etmek gerektiği belirtilir: insanı değerli kılan yargı hükümleri nelerdir? Hilmi Ziya'ya göre, akıl insanı diğer canlılardan ayıran en önemli şeydir. İnsan doğruyu akıl ile bulabilir. Hakikat, adalet ve iyi gibi değerleri davranışlarımıza yansıtmak akıl ile olacaktır. Örneğin; yardıma muhtaç birine elimizi uzatmak sezgimiz ile iyi değerini gerçekleştirmektir ve aynı zamanda aklımızın onayladığı bir değer davranışıdır.¹⁸⁵

Hilmi Ziya değeri yüksek bir merteye olarak nitelendirir. Bunu da “*Her değer aşkındır*” ifadesi ile temellendirir. Değer kendisini aşan sezgisel bir güçtür. Ve içimize ya da dışımıza çevrilir. Madem bu sezgi dışımıza ya da içimize çevriliyor o zaman değer ya bir duygu şeklinde ya da bir durum şeklinde sezgi ile elde edilir. Bu değer ister içeriden ister dışarıdan olsun tespit ettiğimiz değer birer varlıktır. Değer varoluş alanına aittir. Sadece varolan bir şeyin değeri olabilir. Herhangi bir varlığa ait bir değeri tespit edebilmek için değeri sezgi ve duyu ile kavradıktan sonra önermelerle ifade etmektir. Ancak bir değeri tespit etmek için önermeler ve kavramlara ihtiyaç yoktur. Çünkü asıl olan sezgidir değer mantığı değil. Asıl olan değer üzerindeki hüküm değil, değer varlığıdır. Bizde ise kavramdan önce bir değer sezgisi vardır. Örneğin; bir yaprağın yeşil olması doğrudur ya da bir malın ucuz olduğu yanlıştır. Bu iki ifadeye baktığımız zaman bunların birer asli değeri ifade eden hükümler olduğunu görürüz.

¹⁸² Ülken, 2001, a. g. e. , s. 188-189.

¹⁸³ Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri, (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.

¹⁸⁴ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 197.

¹⁸⁵ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 221.

Bunlar bir değer olmaktan çıkıp birer hakikat halini almışlardır. Bu önermeler birer değer hükmüdürler. Ancak aynı değerleri yalnız değer sezgisi halinde kalmaları durumunu istediğimiz zaman ya da değer hükmü halinde ifade etmek istediğimiz zaman bir yaprağın yeşilliği güzeldir ya da malın ucuz oluşu karlıdır deriz. Genel olarak hakikat hükümlerinde varlık hallerini inkâr ya da tasdik edeceğimiz zaman “*imek*” fiilini kullanırız. “*İmek*” fiilini kullandığımız zaman bir varlığı değer hükümlerinde konke olarak tüm özellikleri ile tespit etmiş oluruz.¹⁸⁶

Hilmi Ziya’ya göre biz bir şeyi değerli ya da değersiz diye tanımlamadan önce o şeyin doğru ya da yanlış olabilirliğini göz önünde bulundurmalıyız. Mesela, doğrultu, iki nokta arasındaki en kısa yoldur, bir üçgenin iç açılarının toplamı yüz seksen derecedir. Gibi önermeler birer doğru hükmündedirler. Ancak bunlar değer ifade etmezler. Fakat bu doğru yanlış hükümlerinin dışında farklı hükümler içeren ifadelerde vardır. Örneğin; şurada bir masa görüyorum dediğim zaman sadece bir şey ifade etmiş olurum. Burada doğruluk ve yanlışlığı içeren bir şey yoktur. Hilmi Ziya’ya göre, değer varoluş alanına aittir. Var olmayan bir şeyin değeri de olamaz. Her şeyden önce değer varlığın tespitine dayanır ve ancak sezgi ile kavranabilir. Bu sezgi ile değer ya bir duygu ya da bir duyum şeklinde elde edilir. Değerler sezgi ile duygu ve duygu ile kavrandıktan sonra önerme ve kavramlarla ifade edilirler.¹⁸⁷

Hilmi Ziya, gerçek ve değer alanlarını incelediği zaman bu alan içinde birbirine çok karışan farklı alanlar olduğunu söyler. Madde ve hayat bir gerçektir. Bunları sezgi ve iç duygu ile kavrarız. Ancak tüm şeyler aynı zamanda bir değer hükmünde olabilir. Mimari eserler birer değer hükmündedirler. Hayat yaşayan için bir değer iken bir biyolojist için gerçektir. O zaman bakış açısına göre değer burada değişir. Burada şu soruyu sormak yerinde olur. Bir şeye ne bakımdan değerli ne bakımdan gerçek diyebiliriz? Bir şeyi hem süje tarafından tespit edip hem de süjeden ayrı bir obje olarak ele alınırsa o bir gerçektir. Ancak süjemizle oranı bakımından göz önüne aldığımız zaman o bir değer olur.¹⁸⁸ Gerçek ile değer farkı obje arasında bağımlılık veya farkına bağlanabilir. Hakikatte ise süjenin görevi objeyi tespit etmektir.

Mesela bir cetvelin varlığına muhtaç olduğu zaman bu cetvel süjenin kendisinde bir varlık olmaktan çıkar bir değer olur. Burada asıl yapılan şey cetvelin tespiti değildir onun bir değer oluşudur. “Ben bu cetveli görüyorum” dediğim zaman bu cetvel sözü acaba benden ayrılır mı ayrılmaz mı? Yani “Ben bu cetveli görüyorum” beyanında cetvel benden nasıl ayrılır? Süjenin objeye bağlı olması için nasıl bütünlükler var olmalıdır? Ben cetveli görüyorum, sesi işitiyorum gibi bütün beyanlar bize bunu vermezler. Çünkü ben bu cetveli görüyorum dediğim zaman benden bağımsız bir cetvel vardır demektir. Çünkü benden bağımsızdır. Fakat ben cetveli beğeniyorum, istiyorum ve alacağım gibi beyanlar ise gerçeklikten çıkıp birer değer olurlar. Bunun dışında onların varlığı sadece bir gerçekliktir. Bu şekilde ikinci beyanlar tabiatça diğerlerinden ayrılır.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 195.

¹⁸⁷ Ülken, 2016a, a. g. e. , s. 197-198.

¹⁸⁸ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 197.

¹⁸⁹ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 198.

Hilmi Ziya değerlerin eylemlerimizi yöneten ilkeler olduğunu söyler. Değerin ne olduğunu bilmemiz için öncelikle eylem nedir diye sorulması gerektiğini ifade eder. Eylem, hayvanda, madde de bitkide ve diğer varlıklarda yoktur. Sadece insanda vardır. Eylemde de tıpkı bilgide olduğu gibi süje-obje birliği kendini gösterir. Bu özellik burada hem tamamlayıcı hem de zıttır. Zıttır çünkü süje-obje birbirini tamamlar. Objeye olmazsa suye, suye olmazsa da objeye olmaz. Bu ikili birbirini tamamlar. Bu çift özellikten dolayı bunların aynı zamanda kavranması olanaksızdır. Bilgide olduğu gibi burada da hükmolunan şeyi ihmal ederiz. Hükmü tetkik ederiz. Yani dikkatimizi hükmedilen şeyler üzerine çevirerek onları muhtaç olunan, arzu edilen şeyleri meydana çıkarırız. Böylece onları objeleştirmiş oluruz. Tıpkı eylemimizin hedefini bilgi teorisindeki gibi meydana çıkarmış oluruz.¹⁹⁰ Eylemin objeleşmesi fiili eylem objesinin virtüel objeye haline getirilmesi demektir. Onda şimdi varolanla şu anda arzu edilen ve ileride arzu edileceklerin, var olmayanların, ileride eskiden arzu etmiş olduklarının birleştirilmesidir. Bu aynen bilgi fiilinde olduğu gibi nasıl ki bilgide bir virtüelleşme haline gelen objeleştirme burada da bir arzu objesini teşkil eder buna da değer objeleştirmesi diye tanımlar Hilmi Ziya.¹⁹¹

Hilmi Ziya Ülken, değerleri özleri açısından üç bölüme ayırır.

- 1. İçkin Değerler:** İnsanın tabiattaki malzemeleri kullanarak ortaya çıkardığı kültürdür. Teknikte el ve kafanın ortak çalışmasıyla su, toprak ve maden gibi unsurlardan faydalanılarak cihaz ve makinaların imal edilmesidir. Bu değerler muhteva özelliği üstün olan ve tabi unsur değerleridir. Bunlar sanat, bilgi ve teknik değerlerdir. Sanat eseri, renk, taş, çamur ve seslerden faydalanılarak meydana getirilir. Bilgide ise kavramlar esas teşkil ederler. Teknikte ise madde, sanatta duygu ve duyumlar esas teşkil ederler. Bütün bunlar bilinç muhtevasına dayanır. Bunlarda bariz vasıf olan ise değerlerin aşkın objeye ile süje arasında bulunan ve ikisini bağlayan bilinçtir. Aşkın objeye doğrudan görünmez. Ressamın tablosunda onun yöneldiği ve üstünde bulunan bir objeye vardır. Örneğin; Süleymaniye Camisi'ne baktığımız zaman eser tablonun ötesinde bulunan bir aşkın objeyi ifade eder. Onun arkasında aşkın bir objeye vardır. Ancak bu aşkın objeye birden görünmez. Önce insan elinin düzenlediği cami kubbesiyle minareleri madde kütle olarak görünür.¹⁹²

Bütün sanat eserleri ilk olarak duyu muhtevaları olarak kendilerine verilirler. Mesela bir müzik kompozisyonu bir ses dalgası olarak görünür. Ama aslında aşkın objeyi temsil eder. Yani arkasında aşkın bir objeye yer alır. Teknik değerde de aşkın objeye vardır. Ancak ilk olarak aşkın objenin bize verdiği ilk şey bilinç muhtevasıdır. Tabiat kanunlarına ulaşan bilgi değeri duygular ve duyular yerine kavramaları koyan bilinç verileri kavramların ötesinde sadece değer olarak varlık düzeni ilişkilerinden ibaret olan bir aşkın objeye vardır. Bundan ötürü bunlara içkin değerler denir.¹⁹³

- 2. Aşkın Değerler:** Bilinç muhtevası ve duyu verileri bu değerlerde sadece vesiledirler. Buda yerine göre bir dereceye kadar inebilir. Örneğin; İki kişinin verilmiş sözlere sadık

¹⁹⁰ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 218-219.

¹⁹¹ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 219.

¹⁹² Ülken, 2001, a. g. e. , s. 359-360.

¹⁹³ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 360.

kalmayı, onların birbirine göre aşkın iki varlık benle başkası arasında bir aşkınlık ilişkisidir. Bu iki kişinin hatıralarına sadık kalmaları, verdikleri sözde durmaları, duyu verileri ve bilinç muhtevalarıdır. Ama esas olan aşkın bir ahlaki değer alanıdır. Bilinç muhtevası burada basit bir vesiledir. Bu bilinç muhtevası kişinin “başka âlem” ile “başkası” ilişkisine dayanır. Başka âlem ve başkası bilinç dünyasına kapalıdır. Bilgi ile ona nüfuz edilemez. Aşkın değerler bilgi alanını aşar, inanma alanını teşkil eder. Kişinin başkasının anlamasını, kişilerarası ilişkilerin kurulması ancak inanarak mümkündür, bilerek değil. Ancak başka âlemde ilişkiden ibaret olan bir dinde ahlaktan farklı olacak bir şekilde inanarak kurulacaktır.¹⁹⁴

Ben ile aşkın obje arasındaki bir bağlantıda duyu verileri birer vesiledir. Yani bilinç muhtevalarıdır. Fakat bu muhtevalar doğrudan değer kendisi değildirler. Bunun için de denilir ki asıl zahit olan kişi kelimesiz dua eden kişidir. Çünkü Allah’la kendisi arasında manevi bir temas vardır. Buda demektir ki zahit öyle bir Allaha dua eder ve yaklaşır ki kelime kullanmaya gerek kalmaz. Çünkü Allah’la anlam halinde temastadır. Fakat kişi bu dereceye erişemez. O, sadece sembolik düşünceyi mecazlı anlamda en aza indirir. Kendisi ile aşkın obje arasındaki ilişkiyi de en çoğa çıkarır demektir. Bunun için sufilerin “hal” i yerine “kaal” i koymaları doğrudur. Ancak bu fiilde mümkün değildir. Bütün bu sözler ve kelimeler duyu verileri ve bilinç muhtevalarıdır. Esas olan dini ve ahlaki alanda aşkınlıktır. Onun için bu değerlere aşkın değerler deriz.¹⁹⁵

3. Normatif Değerler: Bu değerler diğer tüm değerlerin ölçüleri ve değişim örnekleridir. Ve bu değerlerin amacı diğer değerleri birbirleriyle ölçmek ve karşılaştırmaktır. Bunları iktisadi, hukuki ve insani değerler diye tanımlayabiliriz. Mesela, hareketlerle eşyanın derinleştirilmesi ve karşılaştırılması durumunda hukuki adını alırken, üretilmiş bir eşyanın başka üretilmiş bir eşya ile sanat, ahlak ve teknik yönünde karşılaştırılması iktisadi değer adını alır. Bunların iktisadi değer adını alması kullandığımız ölçü ve karşılaştırmadandır. Örneğin; yaptığımız bir hareket başka birinin değer düzenini bozup bir tecavüz ya da onu tamamlayan şeklini alırsa buradan yeni bir değer ölçüsü meydana çıkar. Bu yeni çıkan değer ölçüsünde bir malın tecavüz edilmesi, bir adamın gasp edilmesi şeklinde değerler meydana çıkmış olur. Burada yeniden ortaya çıkan bir değer düzeni yoktur ancak değer düzeninin bozulması vardır. Değer düzenindeki bu değişimlerin ölçüsüne hukuk diyoruz.¹⁹⁶

İçkin ve aşkın bütün değerler bir karşılaştırma ve ölçü vazifesi görürler. Yani bunların karşılaşıma ifadelerinde norm ve ölçü görevindedirler. Kendilerine ait bir değer sahaları yoktur. Ahlaki, fikri, artistik, teknik vb. değerler dilin normları ve aracılığıyla ifade edilirler. Bu değerlerde fiilin karşılaşıması halinde ahlaki alan içinde hukukun normlarıyla gösterilirler.

¹⁹⁴ Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 262.

¹⁹⁵ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 360-361.

¹⁹⁶ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 361.

Ancak bu değerler değişim miktarı yönünde birbiriyle değiştirildiği zaman iktisadi normlar kullanılır.¹⁹⁷

Hilmi Ziya Ülken değerleri *Bilgi ve Değer* adlı yapıtında şu şekilde açıklar:¹⁹⁸

- Bütün değerler evrenselleşme niteliğindedir.
- Her bir değer farklı olarak ideal bir tiptir.
- Bütün değerler aşkındır.
- Her değer sürekli olgunlaşma ve bir düzendir.

Değer, insanın üzerinde hem bir normdur hem de bir baskıdır. Olgulara değer norm koyar. Üzerimizde bu normlar baskı oluşturur. Ve bunları bir ölçü bağlamında karşılaştırır. Değer insanları farklı nitelikler dışında bilgi ve inanç şeklinde ortak bir alanda toplar. Ancak bu normlar çeşitli arzu nitelikleri arasındaki farklara rağmen onları birleştirir. Açlık, açlığın doyuracağı bir şey bakımından aşkın bir objedir. Ancak açlık, insanlar arasında sübjektif izlenimleri bakımından farklılık gösterir. Yalnız aşkın obje burada onları norm olarak birleştirir ve üzerinde bir baskı kurar. Baskı kurar çünkü bunu yapmaya mecburdur; birleştirir çünkü o bir normdur.¹⁹⁹

Değerlerde merteye ve çokluk vardır. Değer süje ile etkileşim halinde olan kendini geliştirme yolunda aktifleştirme halinde olandır. Bütün değerler süjenin üstünde ve dışındadır. Süjenin ihtiyaca yönelmesi değeri nitelendirir. Örneğin; güzel, hoş estetik değerler dereceleri'dirler. Bütün değerleri kendi alanları içerisinde süje ile birleştirilmesiyle değerlendirilebiliriz.

Değer, aşkın bir orandan doğan obje arasında süje hazır olmayan beşerî bir eserdir. Duyu verileri hem bilginin hem de değerlerin muhtevasını teşkil ederler. Duyu verileri bilgide içkin âlemi teşkil ederler. Çünkü orada aşkın âlemin muhtevası yoktur, duyu verileri aşk, görme, işitme gibi kendi başlarına arkalarından bir âlem bulunmadığından içkindirler. Hâlbuki duyu verileri, değerde muhteva görevi görürler. Orada önceden bir aşkın obje vardır; eğer olmasaydı bu duyu verileri sadece ses ve renklerden ibaret olacaktı. İşte bilgiyi değerden ayıran asıl karakter önceden varolan bir aşkın objenin olmasıdır.²⁰⁰

İnsan, soyut bir bilgi kavramı halinde bir şeye karşı istek duyduğunda somut bir hayal halinde dile yayıldığında onun bir bilgi halini aldığını söyleyebiliriz. Biz burada bir değerden söz edemeyiz. Çünkü değerlendirme dil alanını aşar ve aşkın objeyle bağ kurar. Burada üstünde durulan fikir “başkasının varlığı” fikridir. Başkasının varlığı olmaksızın gerçek bir değerlendirme olamaz. Buda inancın değer bilgisi halini alması demektir. O halde bir değerlendirmenin bir değer inancı halini alması için her değerlendirmenin bir değer bilgisini alması gerekir. Sevgi, zevk, ahlak, hukuk, teknik gibi değerler inançla tamamlanırlar ve inanca

¹⁹⁷ Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 262.

¹⁹⁸ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 220, 222.

¹⁹⁹ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 217.

²⁰⁰ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 263.

dayandıkları zamanda gerçek değer olurlar. Hilmi Ziya burada değerlerin temelini inanca ve aşkın varlığa dayandırır.²⁰¹

Ahlaki değer ise Hilmi Ziya'ya göre duyu ve duyu verilerine bağlıdır. Muhtevaya şekil verdiği zaman ahlaki değer bir anlam kazanır. Ahlakı hislere, duyu verilerine, temayüllere bağlamak isteyen teorilerin yanlış ve eksikliği onların ahlakı her türlü şekilden soyutlamak istemelerinden ileri gelir. Ahlakı haz ve elem üzerine kurmak isteyen her ne olursa sonuçta başarısızlığa uğrar. Çünkü tek başına hiçbir duyu üzerine ahlak kurulamaz (Max Scheler ahlakı heyecani a prioriiler üzerine kurarken aynı ahlak teorilerini natüralist temayüllerinden dolayı tenkit etmektedir. Kant İngiliz felsefesinde ahlakı sempati ve duygu üzerine kuranları tenkit ediyordu. Ancak bu akımların başarısız sonuçlar verdiğini görmek için bu tenkitlere başvurmaya lüzum yoktur. Elem ve hazzın ahlakları hayvani hayatla yüksek insani değerleri ayırmaya, bencillikten başkacılığa geçmeye muktedir olamamışlardır).²⁰² Mesut olmak, yüksek hazza sahip olmak sürekli ahlaklı olmak anlamına gelmemektedir. Ahlaki haz sadece işteki tamlığın ve sorumluluğun verdiği sevinçten doğar. Bu her ikisinin ortak yönü onların doğmayıp ancak hazzı doğurmalarıdır. Buda değerlerin çift kutupluluğu meselesi ortaya çıkar.

2.7. Değerlerin Çift Kutupluluğu

Bütün değerler çift kutupludur Hilmi Ziya'da. Mesela bir şeye bu değerlidir dediğimiz zaman aynı zamanda “bu değerli değildir” ifadesini de içinde barındırır. Tek kutuplu değer olamaz. Çift kutupluluk bize iki şekilde görünür. Birincisi sübjektif olarak, ikincisi objektif olarak. Hilmi Ziya bilginin değişen tavrı karşısında ve düşüncenin yetersizliği durumunda iman yoluyla onunla iletişim kurulabileceği sonucuna varır. Varlıkların karşısında yer alan çift kutupluluk durumunda sadece aşkın varlık sayesinde kurtulmanın mümkün olduğunu söyler. Çünkü bu aşkın varlığın temeline imanı koymuştu. Onun felsefesinin orijinal yanı burasıdır diyebiliriz.²⁰³ Çift kutupluluğu önce hükümlerimizde görürüz. Su 100 derecede kaynar, kâğıt beyazdır. Biz bir değere bu olumludur ya da olumsuzdur dediğimiz zaman bunu gerçekliğe ait çift hükümle ifade ederiz. Mesela kâğıt beyazdır ifadesi bu kâğıt beyaz değildir ifadesini de içine alır. Burada biri doğru iken diğeri yanlıştır. İkisi arasında çelişme vardır. O zaman her hüküm çift kutupluluğu ayıran bir zihni faaliyettir. Ancak hükümde birbiriyle çelişen pozitif bir alan yoktur. Tek olan varlık alanıdır. Bu haklıdır, bu haklı değildir, burada sanat vardır ifadesi ne kadar doğru ise burada sanat yoktur ifadesi de o kadar yanlış olmuş olur. O zaman doğru ve yanlış hükümleri olumlama veya olumsuzlama gibi iki ayrı varoluş alanı yaratırlar. Çünkü sanatın iki ayrı varoluş alanı yoktur. Örneğin; burada bir kalem vardır. Dediğim zaman bunun zıttı olan “kalem yoktur” u düşünmüyorum. Burada farklı iki alan yoktur. Burada kalem ya vardır ya da yoktur durumlarından sadece birinin olması gerekir. Görüldüğü gibi doğru yanlış hükümleri birer değer hükümleri değildir. Çünkü onlarda sadece ayrı varlığın hem olumlanması hem de olumsuzlanması söz konusudur.²⁰⁴

²⁰¹ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 263-264.

²⁰² Ülken, Hilmi Ziya, Ahlak, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2016b, s. 189.

²⁰³ E. Sanay, Hilmi Ziya Ülken/Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, < [http:// teis.Yesevi.edu.tr](http://teis.Yesevi.edu.tr). > 20. 12. 2019.

²⁰⁴ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 223.

2.8. Hilmi Ziya'nın Düşüncesinde Ahlak Kavramı

Ahlakın farklı birçok tanımı yapılmıştır. Her ahlakçı kendi tanımladığı ahlak ilkesinin tanımını ortaya koymuştur. Kant ahlakı “*ödev ilmi*” olarak, Eflatun “*hayır ilmi*” olarak, Rousseau “*kalp ilmi*” olarak, Levy Brühl “*adetler ilmi*” olarak her biri ahlakı farklı tanımlar. Levy Brühl, ahlakı ferdi vicdanla bağlarını koparır. Ahlak ona göre her cemiyette yaşayış tarzının tanınmasından ibarettir. Ahlak ne kadar farklı olarak tanımlansa bile onda asıl olan iyi ve kötü eylemlerimizin birbirinden ayırt edilmesidir.²⁰⁵

Ahlak, var olandan hareket ederek ideali yani olması gerekeni araştırır. Ahlak norm (kaide) koyucudur. Ahlakın ilkesi hürriyettir. Ancak hareketlerimizin hür olup olmadıkları ve hürlükten nasıl hareketlerin doğabileceğini araştırır. Ahlak, insanın kişi olmasıyla alakalıdır. İnsanın özne olmasıyla yani insanla alakalıdır. Eğer ahlak kişisi yoksa ahlaki davranışın öznesi olan ahlaklı kişi ve ahlaki hayatta yoktur. Hilmi Ziya'ya göre ahlaklılık, ahlaki sorumluluk, ahlaki ödev gibi ahlak tanımları yoksa en azından ahlaki hayatın özne açısından tasvir etmenin daha doğru olacağını düşünür. Böyle yaptığımız zaman insan bilimlerinin ahlaki hayatın değerlendirilmesinde daha çok etik olana yakın ahlak kişisini kendi içinden kavramaya çalışır.²⁰⁶

Ahlak, felsefenin bir bölümüdür. Ahlak, insanın eylemleriyle ilgili bilgi edinirken hiçbir deneye dayanmadan belirttiği ifadelerdir. Ahlak, hareketlerimizin idealini arar. Kaideler ortaya koyar ve bu kaideleri evrensel ilkelerden çıkarır. Bazılarına göre, ahlakın ilkeleri doğuştan gelir, bazılarına göre de deneyden çıkarılır. Akılcılara göre bu ilkeler değişmez ve evrenseldir. Ampiristlere göre, görelilik taşıyıcı (*relatif*)' dir. Akılcılar tümünden gelim metodunu, ampiristler tümevarım metodunu kullanırlar.²⁰⁷

Ahlak, neyin doğru ya da yanlış olduğunu ya da neyin iyi ve kötü olduğunu belirten normlar bütününe denir. Bu değer ve kurallar sistemi bir toplumda veya bir kültür çevresinde oluşturulur. Buradan ahlak, insan eylemlerinin birbiriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş sistemlerdir. Diğer bir açıdan ise ahlak, bir tarihsel dönem boyunca, bir insan topluluğunun belli bir değer, kural, yasak ve norm türüne göre düzenlenmiş, töreleşmiş, gelenekleşmiş bir yaşama biçimidir.²⁰⁸ Ahlakın diğer bir tanımı da Arapça asıllı olup huy, karakter, gibi anlamlara gelmesidir. Karakter, huy anlamları açısından ahlak, insanın karakter yapısını, eylemlerini ve yaşam tarzıyla ilgili değerlendirmeleri düzenleyen kurallar bütününe denir.²⁰⁹ Ahlak kelimesi farklı şekillerde tanımlanmaktadır bu tanımları şöyle verebiliriz:

²⁰⁵ Topçu, Nurettin, Felsefe, (1. Basım), Dergâh Yayınları, İstanbul 2002, s. 82-83.

²⁰⁶ Gürsoy, Kenan, Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar, Haz: Semih Yücel, (2. Baskı), Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2015, s. 8.

²⁰⁷ Gürsoy, 2015, s. 95.

²⁰⁸ Cevizci, 2010, a. g. e. , s. 128-129.

²⁰⁹ Bolay, 2012, a. g. e. , s. 210.

Ahlak:

1. Bireylerin birbiriyle olan ya da devlet, toplum ve aile ile olan, fertlerle ilişkilerini düzenleyen, zamanla insan toplulukları tarafından benimsenen inanç ve ilkeler bütünüdür.
2. Kişiler tarafından benimsenen eylem kurallarının tamamına denir.
3. Ahlaki görüşler sistemine denir.
4. Toplumsal ve kişisel hayatla ilgili sorunları ahlaka dair doktrinler ve teorik görüşleri inceleyen felsefe dalına denir.
5. Kişilerin ve insan topluluğunun norm, yasak ve buyruk gibi ilkelere göre derlenip, düzenlenmiş, hayata yerleşmiş, belli bir tarihsel dönemde, gelenek, görenek, töre, inanç, alışkanlık, düşünce vb. bunlarda içerilmiş yaşama biçimine ahlak denir.²¹⁰
6. Ahlak, eski Yunanca 'da örf, adet demektir. Ahlak, eylemleri araştırırken bunu kendine özgü kavramlarla yapar. Ahlakında diğer bilgi dallarında olduğu gibi kendine özgü bir kavram dalı vardır. Bu kavram dalları şunlardır: mutluluk, vicdan, iyi, kötü, irade özgürlüğü, özgürlük, ödev gibi kavramlardır.²¹¹

Ahlak, kişilerin ve toplumsal sınıfların belli bir tarihsel dönemde yaşamlarına giren onların eylemlerini yönlendiren buyruk, yasak, norm, inanç ve değerler ağı olarak ortaya çıkar. Bu değerler doğrultusunda ahlak felsefesini de şöyle tanımlayabiliriz:

Ahlak, insan davranışlarını, olanın temellerini araştıran ve yunanca ethos-ahlak, töre anlamlarına gelip insan problemlerini inceleyen felsefi disiplindir. İyinin ne olduğunu, insanın ne yapabileceğini soruşturan felsefi disiplindir.²¹² Başka bir deyişle insanların eylemlerine neden olan ilkeleri araştırır. Ahlak felsefesi, iyi ve kötüyü, ahlaklı olanı ve olmayanı, inceler. Yaşamın anlamını sorgular ve insan davranışlarındaki ahlaki değeri araştırır. Bunlardan yola çıkarak farklı birçok soru sorarak onlar üzerinde araştırmalarda bulunur. Mesela; Ödevimiz nedir? Yapmamız gereken nedir? Vicdan, Bilgelik, Adalet nedir? Sorumluluk nedir? Gibi.²¹³

Ahlak Batı dillerinde “*ethique*” ve “*morale*” gibi sözcüklerle ifade edilen kelime dilimize Arapçadan gelmiş “bir şeyi ölçme, takdir etme” gibi anlamlara gelir. Bu kelime karakter ve tabiat karşılığında da kullanılmaktadır. Kelimenin kökeni “*hulk*”, “*huy*” demek olup “*halk*” sözcüğü ile aynı kökten gelmektedir. Halk topluluk ve yaratılmış anlamında kullanılır ve zahiren algılanabilen şekil ve suretlere denir. Hulk kelimesi ise, basiret veya kalp gözüyle algılanabilen seriye ve melekelerle denir. Hulk kelimesi karakter ve huy anlamlarında da kullanılmıştır. İnsanın, oluşumunun en büyük amili olan ahlak değerlerin başında gelir. İnsan diğer varlıklardan akılla ayrılmıştır. İnsanın aklıyla hareket edip bir şey hakkında bu şey iyidir ya da kötüdür diyerek ona göre davranması onun ahlaklılığını gösterir. O zaman insan tabiatının en bariz vasfını ahlak oluşturur diyebiliriz. Ahlak, toplum içinde insanın her türlü davranışlarını düzenleyerek diğer canlılarla olan ilişkisini ortaya koyan kuralların tamamıdır. Ahlakın konusu

²¹⁰ Doğan, Özlem, Etik Ahlak Felsefesi, (2. Baskı) Say Yayınları, İstanbul 2010, 21; İsmail Tunalı, Felsefeye Giriş, (1. Basım), Akdeniz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 11.

²¹¹ Tunalı, 2009, s. 113.

²¹² Doğan, 2010, a. g. e. , s. 23.

²¹³ Çüçen, 2014, a. g. e. , s. 14-15.

ise iyi ile kötüdür. Değer felsefesinin bir koludur. İyiden kastedilen mutlu ve dürüst bir hayat sürdürmek olduğu için bu hususta neler yapılması gerektiğini inceler.²¹⁴

Mevlâna da ahlak kavramına birçok eserinde yer vermiştir. Kendi aşk felsefesinde tasavvufta olduğu gibi ahlaka önemli bir yer verir. Ancak insanın gerçek ilahi aşka ulaşabilmesi için ahlakının çok düzgün olması gerektiğini savunur. O eserlerinde sürekli ilahi aşk peşinde olan kimselere hep öğütler verir, uyarılarda bulunur. Ve onlara yol gösterir. Onun aşk ahlakını *seyr-ü süluk*' un da takip edeceği ahlaki değerler ve kazanacağı güzel vasıflar dâhilinde önemli niteliklerini ele almak gerekir. Öfke, nefret, garaz, şehvet, nefsi kira, bütün yaratıklara hüsnü muamele, mihnete sabır gibi olumsuz sıfatlardan tezkiye, nefsi güzel sıfatlarla bezeme, karşılıksız aşkı yaşama edepten ayrılmama, âşık-Maşuk'un tevhidi ve âleme tanrı nazarıyla bakma bir diğer ifadeyle sonsuz birliğe kavuşmasıdır.²¹⁵

Ahlak sorunu Hilmi Ziya'nın felsefesinde önemli bir yer alır. Bunu 1931'de yayımladığı *Aşk Ahlakı* eserinde derin bir şekilde işlemiştir. Burada natüralist bir görüşle ahlak sorununu ele alır. Ancak bu yolun çıkmaz olduğunu sonradan görerek vazgeçmiştir. Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş-II* ve *Tarihi Maddeciliği Reddiye* de önceden kabul ettiği fikirleri eleştirerek yeni ahlak anlayışını işlemiştir. Bu eserlerde cemiyete dayalı ahlak anlayışlarının eksik yönlerini göstererek sosyolojik, idealist ve psikolojik anlayışları eleştirir. Ve fayda ve hazza dayalı ahlak anlayışlarının geri kalan yönleri aşkın varlık hesaba katılmaksızın yapıldığı için bu teorilerin yetersiz olduğunu belirtir. Hilmi Ziya, ahlakı açıklamak için öncelikle insanın beden-ruh düalizminin açıklanması gerektiği üzerinde durmuştur.

2.9. Beden-Ruh Düalizmi Bağlamında Ahlakın Temellendirilmesi

Hilmi Ziya, felsefede, psikolojide düşünce ve maddeyi, beden ve ruhu bir varlığın iki yönü olarak ele alır. Bu iki cevheri farklı iki şeymiş gibi ortaya koymaktan kaçınır. Beden ve ruh birbirinin tamamlayıcısıdır. Biri diğerinin sonucu değildir. Toplum ve fert aynı bütünün iki farklı görünümüdür. Bunlar birbirini tamamlar. Toplum şuuru nasıl ki ferdi şuur bedenle toplumun çarpışmasından doğuyorsa oda toplumla ferdin çarpışmasından doğar.²¹⁶

Hilmi Ziya, ruh ve beden birliği fikrini ve insanın bütünlüğü fikri buhranları ortadan kaldırdığını belirtir. Ona göre, Natüralist bir felsefeden hareket eden aşk ahlakı metafizikçilerin bağımsız cevher manasında anladığı ruhun ebediliği fikrinden vazgeçmiş bunun yerine değerler âleminin devamı fikriyle ruhta ebedilik şuurı fikrinin ebediliğiyle yetinmiştir. Daha sonra bazı felsefi antropologlar ve Max Scheler tarafından insan mihraklığının bu şekilde anlaşılması fikrini desteklemişlerdir. Ruhi birçok realite dereceleri arasındaki ilişige ve onların birbirine tesirlerine aynı zamanda kendi varlık şartları içinde açıklanmaktadır. Ruhi faaliyet ile insan

²¹⁴ Yakıt, İsmail, *Mevlanada Aşk Felsefesi*, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara, s. 73'den aktaran, Erz. İbr. Hakkı, *İnsan- ı Kâmil*, Yakıt, İsmail, *Mevlanada Aşk Felsefesi*, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara, s. 99'dan aktaran, İsmail Yakıt, *Batı. Düş. Ve Mevl.*, s. 113.

²¹⁵ Yakıt, *Mevlanada Aşk Felsefesi*, s. 73.

²¹⁶ Sanay, 1988, a. g. e., s. 98.

kendini sosyal ve organik gerçeklere dayanan değerleri yaratmaktadır. Buradan ruhi gelişme hür bir varoluş olarak görülmemektedir.

Ruhun kendini yaratması, kendini ve organizmayı aşmasına neden olur. Ruhi faaliyet sosyal ve organik şuur derecesine yükselir. Yani organik determinizmi aşar. Organik temayüllerin yetmezliği yüzünden ruhun terakkisi onları kuşatan değer ve sosyal gayeliliği ortaya çıkarır. Sosyal şuurun organizmaya göre daha özerk ve bundan dolayı da onu gerektirme gücüne sahip olmasıdır. Ruhun terakkisi üstün dereceden organik hayatı bir determinasyon içine alır. Cemiyetin emir ve yasak sistemi bu demektir. Ruh ve beden birlik içinde bir bütündür. Tıpkı cemiyet ve madde gibi. Belirli ilimlerin doğmasının nedeni bu bütünün incelenmesindendir. Ama bilmediğimiz yönleri de olabilir. Mesela; “*telekinezi*” ve “*altıncı duyu*” dan bahsedenler insanın bu tarzda bir manzarasını işaret ediyor.²¹⁷

Hilmi Ziya, ilimler karşısında insan bütünlüğüne baktığımızda insana farklı açılardan bakan ve insanı bütün yönleriyle anladığını söyleyen ilimlerle karşılaşırız der. Zamanında bunlara insan bilimleri denilmiştir. Biyolojinin Claude Bernard zamanından beri şaşılabilecek bir tarzda ilerlemesi bu insan ilimlerinin tamamen açıklanabileceği kanaatini uyandırmıştır. Ama bu biyoloji hayvanlar üzerinde yapılan tecrübeleri insana yaymak suretiyle vücuda geldiğini bu yüzden temeli tehlikeli analogilere dayanan bir ilimdir. Son zamanlarda yapılan çalışmalar sonucunda bazı biyolojistler insan biyolojisi ile hayvan biyolojisinin birbirinden tamamen farklı olduğunu ortaya koymuşlardır. Fakat sorun bununla da çözülmez. İnsan bütünlüğünü bu tarzda ilerlemiş olan bir biyoloji ile kavramaya imkân yoktur. Çünkü insan yalnız biyolojik hadiseler ile karmaşık değildir.

Cartesien'lere göre ruhla beden birbirinin zıddı olmakla beraber aralarında tanrının iradesiyle kurulmuş bir denge vardır. Beden hırslarıyla ve iptidalarıyla ruhu baskıya alacak ruhta zihnin gücü ile yüksek hedeflere yönelecek ve güçlü iradesiyle iştihalara ölçü koyacak aynı zamanda iki zıt prensip ahenkli bir tarza da yetiştirilecektir.²¹⁸ Oysa Hilmi Ziya, felsefe ve sosyoloji meselelerini açıklamak için önce ruh ve insan üzerine çözümlemeler yapılması gerektiğini söyler. Hilmi Ziya “*Zira bütün gerçekleri inkâr etmek ruhun yokluğunu savunmak demektir*”²¹⁹ der. Her şeyin maddeden ibaret olduğu görüşüne karşılık Hilmi Ziya fizikçi Weiner Hersenberg'den faydalanarak insanlığın bütün başarılarının ruhtan kaynaklandığını savunur. Maddeye değer veren ruhun ona olan aşkıdır. Ruh ve beden birbirini hem tamamlar hem de birbirine karşıttır. Bedensiz ruh hayal, maddesiz mana vehimdir. Beden-ruh ilişkisi felsefenin en büyük problemi olmuştur. İnsan bu ruh beden bütünlüğüyle somut, bölünmez bir birliktir. Ruh ve bedenden sadece birini tutup onu eğitip ön plana aldığımız zaman bu kişilik bütünlüğünün bozulmasına neden olur. Eğer ruhu arka plana alıp sadece bedeni eğitirsek o zaman insan yerine bir makine meydana getirmiş oluruz. Bir yandan insan kendi nesnesini soyutlaştırıp fikir haline koyar diğer yandan ise bedenini bir nesne gibi alıp gözünü kendine çevirip iç âlemi kurar. Böylece ahlaki, fikri, hayatı, iktisadi değerleri oluşturur. Buna içtimai ruhi hayatın doğuşu denir. Her toplum içe dönük her şahsiyet dışa dönük yönüyle bireydir.

²¹⁷ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 247, 250.

²¹⁸ Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 49.

²¹⁹ Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 48-49-50-51.

Toplum ve fert çatışmasında ne psikoloji sosyolojiye ne de sosyolojiyi psikolojiye indirgemek mümkündür. Çünkü toplum ve fert ilişkisi kaçınılmazdır.

Sosyal hafızanın teşekkül etmesi için toplumda değişen şeylerin olması gerekir. Aksine eğer toplum sadece değişimlerden olmuş olsaydı o zaman çeşitli değişimler arasında bağlantı kurulamayıp onların aynı topluma ait olduğunu söyleyecek bir benlik bulunmazdı. Hilmi Ziya toplumu “*Aynı otoriteye itaat eden bundan dolayı da aynı adetlere sahip olan insanların ortaya çıkardığı topluluk*” diye tanımlar. Hilmi Ziya bütün toplumların temeline şuur, otorite ve iradeyi koyup bunlardan hareket eder. Toplum sözleşmeden doğmamıştır, sözleşmeler toplumun eseridir. O bu geleneksel görüşün iddia ettiği bu söze katılır. Bir sosyal kurum içerisinde ekonomik bir olay belirli bir şekil ve siyasi bir özellik aldığı zaman sosyal bir rol oynar. Hilmi Ziya’nın görüşünün aksine Marx ve arkadaşlarının savlarının yani sosyal yapının temelini, yapı olayları değil ekonomik olaylar oluşturur. Hukuki, iktisadi ve ahlaki toplumsal olaylar birbirinden bağımsız gerçekleşmezler. Bir sosyal determinizm silsilesinden karşılıklı etkilerden söz edilebilir.²²⁰

Hilmi Ziya’nın bu toplum sözleşmesinde ve felsefenin hakikat araştırmasında tuttuğu diğer yol spekülâtif (tamamen nazari), soyut kavramlar alanına ait olan yoldur. Bu yol bütün değer ve varlıklara ait kavramlar arasında akıl yürütme bunlar arasında evrensellik yönünden bağlantılar kurmak ve onların şümulü olanlarından ötekilerini çıkarmak sureti ile yapılan tamamen soyut bir sistem kurma tarzıdır. Bu araştırma yolunu ilkçağda Parmenides’de, Platon’da, orta çağda İbn Sina’da, bazı kelamcılarda, Hristiyan dünyasında Saint Thomas’ta vs. görebiliriz.²²¹

Hilmi Ziya ahlaki varlığı şöyle tanımlıyor: Ahlaki varlık insan olarak bizim hangi kültüre mensup olursak olalım bizi birbirine bağlayan duygudaşlığımıza imkân veren, müşterek tarafların bulunmasını sağlayan varlıktır. Hilmi Ziya böyle bir varlığa konkre bir isimle “*insanlık*” der.²²²

Hilmi Ziya’ya göre her ahlakçının sağduyuya dayanan bir dünya görüşü ve bir ahlak felsefesi vardır. Bu bazen bir filozofun ahlak sistemidir. Ancak bir ahlakçının belli bir ahlak sistemi olmasa da bir ahlaki dünya görüşü vardır. Bu görüşten Hilmi Ziya ahlak tiplerini üç kısma ayırır.

Stoacı Ahlak: Yunanda bu ismi Stoa yani Zenon mensupları almaktaydı. Stoacılık denildiği zaman sadece Zenon, Roma ve Chrysippus akla gelir. Bu akım daha sonra ahlaki bir davranışın adı olmuştur. Bu ahlaka göre ahlakın esası nefsini yenmek, arzuları öldürmek ve kendine hâkim olmaktır. Stoacının bu görüşü zahid ahlakıyla birleşir. Zahid iç varlığını hâkim kılmak için tabii varlığından her şeyi feda edecektir. Bu suretle o kendi özünün dışında her şeyi ve hatta insanlığı inkâra kadar varır. Zahid ve stoacı bu paradoksal vaziyete kendini bulmak için birbirini nakzeden iki dünya kabul etmek yüzünden ulaşmıştır. Bunlardan biri ruh diğeri bedendir. Bu ikisinin bir arada bulunmaları arızidir. Bundan dolayı

²²⁰ Daha fazla bilgi için bkz: Ülken, Hilmi Ziya, Sosyolojinin Problemleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1955, s. 199, 201.

²²¹ Ülken, 2008, a. g. e. , s. 43, 45.

²²² Vergili, 2006, a. g. e. , s. XXXX, XXX6.

birbirlerine zıt ve düşmandırlar. İnsan hürriyetini, bedenini zora sokarak elde eder. Tam hürriyet de bedenin yok edilmesidir. Bu âleme bizi bağlayan her şey ahlakın zıddıdır. Zahid ve stoacı bu ideali ancak tasavvuf şeklinde elde edebilirler.²²³

Epikür Ahlak: Bu ahlak tipi adını Yunanda Epikuros 'un ahlak sisteminden almıştır. Epikurus'a göre, tüm hazların esası mide hazzıdır. Fakat her arzu vetiresinin tatmininden sonra onu bir âlem takip eder. Böylece sonsuza kadar elemeler hazlar tarafından kovalanır. Ahlakın amacı haz ve elemelere yukarıdan bakmak ve onlara doymuş hale gelmektedir. Epikuros'a göre bu şekildeki yükselişle elde ettiği *ataraxia* hali insanı tanrılara yaklaştırır görüşüne inanır. Ona göre menfi bir iradeyle değil ancak duyu ve hazlara ait olan her şeyle ahlakın kurulması gerektiğini söyler. Bazı panteist mutasavvıflar İslam düşüncesinde stoacı ve Epikuros ahlak görüşlerini birleştirmişlerdir. Onlara göre zahid ilk olarak inziva içinde dünyayı terk edecek asıl özüyle karşı karşıya kaldıktan sonra orada mutlak varlığı bularak tekrar âleme, duyular ve hazlar dünyasına dönecektir. Onları ayrı birer gerçek gibi değil, mutlak varlığın sembolleri olarak anlayacaktır.²²⁴

İdealist Ahlak: Bütün dünya görüşlerine genel olarak biri yaşanmakta olan diğeri yaşanması gereken iki ayrı âlem kabul etmekten ibaret olan idealist ahlak görüşüdür. Burada idealizm kelimesi felsefi anlamından farklı olarak kullanılmıştır. Bu ahlak sistemi aşağı ya da yukarı daima iki âlem kabul ettiği için buna düalist ahlak sistemide denir. Bu iki âlem biri duyular âlemi öteki akledilir âlem, biri yeryüzü öteki ahiret olabilir. Bunlar kendi aralarındaki aykırılıklara rağmen bunlardan her birini düalist veya idealist ahlak zümresine koymak gerekir. İdealist ahlak terakkici ve inkılapçıdır. İnsan iradesiyle ahlaktaki merhaleleri aşabileceğine inanır. Aşılan her merhale gerçekten onu uzaklaştırmayacak tam tersine idealin gerçekleşmesini sağlayacaktır. Cemiyeti yeryüzüne indirmek isteyen idealist ahlaktır. Bugün ideal saydığı bir düzeni insanların hayatına indirmek istediği için hâkim ahlaki görüş idealist görüştür demek doğru olur.²²⁵

Hilmi Ziya'ya göre ahlak, toplumsal bir kurumdur. Bu konuda toplumbilimsel açıdan iki görüş vardır. Biri ahlakı toplumun “baskı” denen belirişi ile açıklayan görüş diğeri de “toplumsal içgüdü” denen kendiliğinden güçlerle açıklayan görüştür.²²⁶ Hilmi Ziya'ya göre ahlak, insana mahsus olduğu gibi tek başınayken değil ancak sosyal hayatın içinde meydana çıkıp ve sosyal olaylarla beraber anlaşılmaktadır. O halde olayları psikoloji ve biyoloji ile değil, sosyal olaylar içinde sosyoloji ile anlamak mümkündür. Bundan başka ahlak olayları her şeyden önce insanların sosyal hayat içindeki aksiyomları hakkında verdikleri değer hükümleri ile ortaya çıkmaktadırlar.²²⁷

Shaftesbury'in ahlak felsefesiyle ilgili görüşleri Hilmi Ziya'nın görüşleriyle aynı doğrultudadır. Ona göre insan yalnız başına ne iyi eylemde bulunabilir ne de kötü. O ancak

²²³ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 304-305.

²²⁴ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 305-306.

²²⁵ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 306.

²²⁶ Draman, 2007, a. g. e. , s. 116.

²²⁷ Draman, 2007, a. g. e. , s. 132.

toplumla birlikte var olur ve ancak toplumla anlam kazanır. İnsan ancak toplum içinde yer alarak bütün sevinç ve üzüntülerini içine alıp kendini onlarla yükselterek kendine bir düzen kurar. İnsanın toplumda yer alması aynı zamanda özgeciliğin (*alturizm*) kendini aşan doğal bir ortam içinde bulunmasının göstergesidir. Bu özgecilik durumları sonucunda oluşan *altivist duygular* aynen *egoist duygular* gibi doğuştan asli ve doğaldırlar. İnsanın ahlaklı olması bu *altivist duygular*'ın kendinde olması yeterli değildir. Bu eğilimlerin ahlaklı olabilmesi için kendinde özel anlamındaki “ahlak duygusu”nu bir eylem ile bunun iyi ya da kötü olduğunun ahlaki bir yargılama gücünün yaratılması gerekir. Ama bu yargılama gücünü akılla yönetmesi lazımdır. Çünkü özgeci ve bencil duygular hayvanda da vardır. Bunlar sadece insanda bulunan ahlaki yeti ile düzenlenir. Biz çokluk içinde birlik kurmuş insanın karakterini güzel, iyi ve hoş buluruz. Buda insan eğilimleri arasında denklik kurmuş olur. Görüldüğü gibi Shaftesbury'nin ahlak felsefesi üzerine kurduğu temel kavram karakterlerin güzel uyumlu olması yani estetik bir kavram oluşturmaktır. Onda bulunan ahlak duygusu insan eylemlerinde bulunan ya da insan eylemlerine uygulanan estetik bir duygudur.²²⁸

Hilmi Ziya'ya göre insan tek başına varolamaz ancak toplumla beraber bir anlam ve değer kazanır. Kişi toplum içerisinde gerçekleştirdiği eylemleri ile kişilik kazanır. Kişi toplum içerisinde hal ve hareketlerinden sorumludur. Toplumun ortaya koyduğu yasak, kural ve ödevlere göre hareket eder. Burada toplum ve insan birbiriyle bütünleşiktir. İnsan ahlaki değerleri ile toplum içinde varolur. Hilmi Ziya'ya göre toplumsal ödev ahlakı ile insan ahlakı birbiriyle bütünleşiktir. İkisi karşılıklı etkileşim halindedir. Ancak Bergson bu toplumsal ödev ahlakı ile insan ahlakını birbirinden ayırır. Bergson, ilk ahlakı kapalı olarak diğerini de açık olarak nitelendirip birbirinden ayırır. Toplumsal ödev ahlakında Bergson'a göre önemli olan ödev sorumluluklarını yerine getirmektir. Toplumsal yasalar kişiyi zorlar ama onları zorunlu tutmaz. Bunun temelinde toplumun yer aldığını görürüz. Toplumda ortaya çıkan alışkanlıklar sistemi, toplumsal düzenin sürdürülmesini sağlayan yasalara dönüşmeler bile bunlar tabiat yasaları ile aralarında her zaman radikal bir fark olmuştur.²²⁹ Toplumsal düzeni insanın alışkanlıkları ile organizmadaki bütünlük bir araya gelerek oluşturur. İnsanın tanımlanmasında, insan alışkanlıklarından hareket etmesi tabii bir durum olarak karşılanır. İşte bu alışkanlıklar toplum tarafından kazanıldığı için zamanla ödev haline dönüşürler. Bergson toplumsal ahlakın rasyonel olmadığını söyler. Ve ödevin bizde istediği şey itaattir der. Bu ödevin rasyonel olması beklenemez çünkü bir baskıyı ifade eder. Ödevin itaate sağladığı şey toplumun rahatlığı ve korunmasıdır. Toplumda itaat bir tür içgüdü olduğu için kendiliğinden gerçekleşir. Ahlak burada tabiat tarafından dayatılan ancak fikir ve kurumlarda sabit hale gelmiş ortak yaşama ihtiyacından dolayı zorunlu bir özelliğe sahip olmuştur. Bergson, toplumsal ödev ahlakının karşısına başka ahlaklarda koyar. İnsani, sevgi ve heyecan ahlakı gibi. Bu ahlakların karşısında dehalar vardır toplum değil. Ve bu ahlak bazı insanların şahsında somutlaşmıştır. Mesela,

²²⁸ Gökberk, 2012, a. g. e. , s. 328.

²²⁹ Bergson, Madde ve Bellek, Gülme, Metafiziğe Giriş, Ahlak ve Dinin İki Kaynağı, Yaratıcı Tekâmül, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 95.

Hristiyan azizlerin, Yahudi peygamberleri, Budizm'in *arahantlar*'ı²³⁰, Yunan bilgeleri vb.²³¹ Hilmi Ziya'ya göre sadece sevgi üzerine kurulmuş bir ahlaktan bahsedilebilir. Eğer biz bir hareketi şevkin kudretiyle icra ediyorsak yani karşıdan hiçbir fayda ve karşılık beklemeden yapıyorsak o zaman bu hareketimiz ahlaki olmuş olur. Ahlak kavramı, insan eyleminin kendi istenci ile çıkarsız ve karşılıksız hür bir eylem şeklinde yapıldığında gerçek benliğine kavuşacaktır. İhtiras ahlakı, değişmeyen örf ve âdete bağlı olmayan ahlaktır. Sevgi ahlakı ruhun kudretine bağlı yalnız içten gelen hiçbir emre boyun eğmeyen insanlık ahlakıdır. Ahlak insan içindir. Hedefini insanda başlayıp bulacaktır.²³²

Ahlak felsefesi pratik felsefenin içinde yer alır. Genel olarak baktığımızda felsefe insan ile hayat arasındaki ilişkiden ve düşünceden ortaya çıktığını görürüz. Doğanın insan üzerinde oluşturduğu tesir sonucunda eserler meydana çıkmıştır. Ortaya çıkan bu eserler davranış tarzına karşılık olan üç merhale diye kabul edilmiştir. Bu üç merhale: yaratmak (yapmak), icra etmek ve bilmektir. Bu üç davranış üzerinden sanat felsefeleri meydana gelmiştir. İcra etmek düşüncesinden pratik felsefe, bilmek üzerindeki düşünceden sanat felsefesi ortaya çıkmıştır. Bu üç alan birbiriyle etkileşim içindedirler ve birbirlerine tesir ederler. Örneğin; pratikteki hürriyet hükmü teorideki nedensellik fikrine tesir eder. Burada insanın pratiği yaratmasız meydana getirdiğini düşünmemelidir ve bilgiyi pratiksiz düşünmemelidir. Bu karşılıklı etkileşimler zihnimizin soyutlanması ile tamamen birbirinden ayrılırlar ve farklı üç alanmış gibi irdelenirler.²³³ Ahlak felsefesi, kendi konusunun incelenmesine girmeden önce ahlaki bilginin ne çeşit bir bilgi olduğunu incelemek zorundadır. Ahlaki bilgi deyince Hilmi Ziya şunları ifade eder:

- **Normatif Ahlak Bilimi:** Mekân ve zaman şartlarından ayrılmış, şekil ve sırf kaide olmak üzere anlaşılabilen ahlaki postulatların bilimidir. Burada Renouvier, normatif ahlakın matematiğe benzediğini söyler. Matematik gibi gerçeğe bağlantısı olmayan sadece soyut kavramlar üzerine işler.²³⁴

Bütün mesele normatif ahlaki kesinlikle matematik veya mantıki kesinlik arasındaki ilişkiyi araştırmaktır. Kesinlik dediğimiz evrenseldir ve aksiyomlara dayanır. Formel kesinlik dediğimiz ise daha evrenseldir ve çelişkisizlik prensibine dayanır. Oysaki ahlaki kesinlik dediğimiz somut realiteden büsbütün ayrılmaz ve aksiyomlardan çıkarılır. Buradan genel tariflere ulaşılır ve bunlara ahlakın postulatları (mevzuları) denir. Formel kesinlikte bulunan çelişkisizlik durumu ahlaki kesinlikle geçerli değildir. Gerçeklik ve ruhi bağlılığından dolayı

²³⁰ Arahant (Arhat): Budizmle ilgili yol gösterici bir ideal olarak kabul edilen bir kelimedir. Yani yol gösterici ideal demek. M. Ö. 5. Yüzyılda Ganj Ovasında şöyle deniliyordu: "Bu, şu ve bu özelliklere sahip olan Arahant bir idealdir. Buda şu veya bu özelliklere sahip buda idealidir. Bu kelime Budizm de aynı zamanda Arhat olarak da kullanılır. Arhat, Budizm de varoluşun içgörü kazanmış Nirvana'ya ulaşan mükemmel bir kişi olarak tanımlanır. Kendini arzusun bağlarından kurtaran arhat yeniden doğmayacaktır. Kaynak: <https://www.britannica.com/Editör/The-Editors-of-Enyclopedia-Britannica> 14419, 15. Kasım, 2010.

²³¹ Bergson, 2007, a. g. e. , s. 96, 98.

²³² Ülken, 2015, a. g. e. , s. 62.

²³³ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 13.

²³⁴ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 16.

bu postulatlarda hareketin teessürü bir muhteva üzerinde işlemlerini gerektirir. İşte bu değerler alanıdır.²³⁵

- **Ahlak Bilimi:** Bu ahlak bilimi ahlaki olguyu ilgilendiren natüralist görüş gibi tabiat bilimlerine (biyoloji, sosyoloji) dayanarak meydana gelir. Bu şekilde kurulan ahlak bilimine diğer bütün ahlak antropolojilerden farklı olarak genel bir anlamda ahlak antropolojisi denilebilir. Ahlak antropolojisine göre, ahlaki fiiller biyoloji, psikoloji, sosyal bu üç fiilin çatıştığı yerde oluşur. Ahlaki olgunun natüralist bir gözle incelenmesi bu suretle mümkün olabilir. Bu bağlamda örf ve adetlerin incelenmesi bu tetkik alanına girer.²³⁶

Hilmi Ziya'ya göre ahlak, kişiler ve toplum arasındaki ilişkilere ait aşkın bir varlık olup pratik felsefenin bir kısmını oluşturan değer sahasıdır. İnsan kişiliği psikolojik bir varlık çevresinde oluşturmaya çalışmıştır. Ahlak ise insanlar arası münasebette gerçekleşip ihtiras ve tutku mertebesi yani ideal ahlakı ortaya koymuştur. Kişi kâmil olma seviyesine ulaşılan basamaktan aşkın olana, ihtirasa yükselecektir. Hilmi Ziya insan kavramını açıklarken onu mertebeler halinde ele alarak değerlendirmiştir. Bu mertebelerden birini geçmeden diğer mertebeye ulaşamayacaktır. Bu mertebeler sırasıyla, sıradan insandan hareket ederek ideal insana doğru ilerleyerek ulaşılır. İdeal insan mertebesine ulaşmak Hilmi Ziya'ya göre bir son değil kendisini geliştirerek devam edilecek sonsuz bir yoldur. Hilmi Ziya, insanın aşkın varlığa ulaşması için mertebelerden geçerken bazı sorumluluklar alması gerektiğini söylemiştir.²³⁷

Bu mertebeler ve özelliklerini Hilmi Ziya şu şekilde açıklamıştır: Hilmi Ziya, insanın gelişimi için dört mertebenin olduğunu söylemiştir. İnsan ilk çağdan beri bu mertebeleri safha safha geçmiştir. İnsanın asıl ereği bu mertebeleri geçip ideal insan (insanlaşma evresi) olma yolunda ilerlemek olmuştur. Bu mertebelerden birincisi aşk, ümit, gurur ve korku mertebesi olarak ilerler. İnsanın gayeye ulaşması için herkesin bu mertebeleri geçerek birbirini aşmak istemesi gerekir. Bu istek ile insan toplum içerisinde kendine bir yol bulup insan olma değerini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Hilmi Ziya, buradan yola çıkarak insan tanımını şöyle yapmıştır: “İnsan çeşitli mertebelerden geçerek ideal insan olma yetkinliğine ulaşır, ruh ve bedenden oluşmuş bir varlıktır.”²³⁸ Hilmi Ziya, insan kavramını oluşturup sonra âlemi onun etrafında yeni baştan kurma isteği üzerine hareket etmiştir. Bununda nasıl olması gerektiğini bahsettiğimiz dört insani mertebe ile olacağını söylemiştir. İnsan hayatı boyunca övünmeden, kibir ve gururdan uzak durarak insan olmuştur. Hilmi Ziya, biz insanı ancak gurur, övünme, korku, vehim ve ümitten kurtararak sevgi ve ihtiras üzerine kuracağız der.²³⁹ Hilmi Ziya'ya

²³⁵ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 16-17.

²³⁶ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 17.

²³⁷ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 13.

²³⁸ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 32'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 245.

²³⁹ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 32'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 245.

göre sadece sevgi üzerine kurulmuş bir ahlaktan bahsedilebilir. Eğer biz bir hareketi şevkin kudretiyle icra ediyorsak yani karşıdan hiçbir fayda ve karşılık beklemeden yapıyorsak o zaman bu hareketimiz ahlaki olmuş olur. Ahlak kavramı, insan eyleminin kendi istenci ile çıkarsız ve karşılıksız hür bir eylem şeklinde yapıldığında gerçek benliğine kavuşacaktır. İhtiras ahlakı, değişmeyen örf ve âdete bağlı olmayan ahlaktır. Sevgi ahlakı ruhun kudretine bağlı yalnız içten gelen hiçbir emre boyun eğmeyen insanlık ahlakıdır. Ahlak insan içindir. Hedefini insanda başlayıp bulacaktır.²⁴⁰

Hakikat ruhtadır. Ruhta her yeredir. Ruh âlemin aynasıdır. Değer ve yargılar ön planda olup ihtiras, tutku, sevgi bir bütünlük halinde ruhu tamamlar. Ruh ne kadar temiz ve açık olursa içindeki akisleri de o derece belli ve hakiki olur. Ruhta batına, esrara ve karanlığa yer yoktur. O aydınlığın en olgun halidir.²⁴¹ İnsan toplum içindeki mertebesini tamamladıktan sonra bu sefer de toplumla beraber kazandığı ahlak meselesinin üzerine düşündür.

Hilmi Ziya, ahlak meselesine ilcilden aldığı şu sözle başlar: “*Kaybeden kazanacaktır.*”²⁴² Burada anlatılmak istenen ruh-beden birliği inancı içinde kişilik kazanan insanın hayatına devam ederken, insanın kaybedeceği ama aslında buradaki kaybetmekten kastı insanın kazanacağı ifade edilmek istenmiştir. Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı* çalışmasında her şeyin tecrübeyle değerlendirilebileceğini, tecrübemiz üstünde bir varlığın olamayacağını belirtir. Natüralizme bağlanan yazar daha sonraki çalışmalarında bunun aynen tarihi maddecilik gibi çıkmaz sokak olduğunun sonucuna varıyor. Âlemin sonsuz oluşu, varlıkların birbirlerine nazaran açılışları ve varlıkların çift görünümleri, değerlerin değişkenliği karşısında yazar çıkar yol olarak ona inanmada bulur.²⁴³

Hilmi Ziya’ya göre inanmak varlığın birliğine ulaşmaktır. İlim dışında âlem bırakmayacaktır. İnanmak yetkinliğe yol almaktır. Ona göre iman ile ilmi ayıranın hiçbir birliği olmayacak, bir hayat içinde sürüp giderek yarım kalacaktır. Bu hayat içerisinde ruhu kurtuluş kıyısına çıkararak maddeye, cemiyete ve hayata hükmedecek yolu kazanmaktır. Körü körüne inananlar, inanmayanların halinden daha fecidirler. Ruh için yaratıcı düşünce büsbütün mahvolmuştur. İlim ile inancı birleştiren ise hakikate ulaşacaktır. Ruh tabiatla diyalektik bir karşılaşmadan doğan ve duyguları aşan kendi varlığını yaratacaktır. Bunu yaparken varlığı bütünlük içinde ele alacaktır. Burada ilmi acz ve şüphe içinde yıkılmayacak ve onu terk etmeyecektir. İlim ile imanı birleştiren kişi ise Arifliğe ulaşacaktır.²⁴⁴ Arif olan kimse akıl ile duyguyu, ruh ile bedeni birleştirip hakka ulaşan kimsedir. Arif olan çokluk içerisinde birliğe ulaşandır. O ilim ile imanı uzlaştırandır. Arif olan hakikati arayandır. İnsanın asıl amacı budur. İnsan bundan bıkmadan, usanmadan, ümitsizliğe kapılmadan arayış içinde olmalıdır. Çünkü bu arayış hakikatin arayışıdır. Ermek asla ulaşmış olmamaktır; bu yolda hakikat arayışına varmak

²⁴⁰ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 62.

²⁴¹ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken’in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 36’dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 59.

²⁴² Sanay, 1988, a. g. e. , s. 98-99, Ülken, 2015, a. g. e. , s. 41-42-43.

²⁴³ Sanay, 1988, a. g. e. , s. 99.

²⁴⁴ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 42.

için ümit ve sevinç içinde sonsuzluğa giden bir yolda olmalıdır. Vardığınız hiçbir nokta o sondur diye bakmayınız. Hakikati arayınız. Çünkü asıl yol ondan sonra başlayacaktır.²⁴⁵ İnsan bir olan bu yolda ‘hak bendedir’ demeyecek. Çünkü hak olan birdir. Önemli olan inanmaktan vazgeçmemektir. İsteyen elbet yol alacaktır. Rehber olacak fakat düşkünlüklerinin peşinde olan insanlara “gelin size yolu ben göstereyim” demeyecektir.

Hilmi Ziya’ya göre, ahlaklı olmak irfanını fiil haline koymak demektir. Ruhunda aşk olmayanın kişiliği ahlaki değildir. İrfanında değer yoktur. Ruh haktır. İnsanlıkta kemalini bulan âlem ruh-beden ikiliğinden ibaret bir bütündür. Hak bütünlük içinde görünüşte tecelli eder. Biz ruhu maddi bir şey olarak görürüz. Nasıl ki yaprağın düşmesi, toprağın kayması, suyun buharlaşması gerçek bir şey ise Hilmi Ziya’ya göre ruhumuzda öyle bir gerçektir.²⁴⁶ Korku üzerine kurulmuş ahlak olamaz. Dışarıdan gelen bir emre boyun eğmek ahlak olamaz. Çünkü bu kişiliği kaybetme, bilmece ve sırlara karşı çekinme ve saygı duymaktır. Gurur iddiasına dayanan ve üzerine kurulan bir ahlak olamaz. Yalnız sevgi ve ihtiras üzerine inşa edilmiş bir ahlak olabilir. Eğer bir davranışı karşıdan hiçbir karşılık ve fayda beklemeden yapıyorsak bu hareket ahlaki olabilir.²⁴⁷

Âlemin mihrakı insandır. İnsan birliğin aynasıdır. Medeniyet insanın eseridir. Bencillikten kurtulan, kendini âlemle bütünlük içinde gören insan, insani vatansever mertebesine ulaşmıştır demektir. İlahi aşka ulaşan, kemal için yola çıkan, varlığın oluşuna katılan herkes bu mertebeye ulaşmış demektir. Bu mertebe için atılan ilk adım ise cemiyeti ruha ve ahlaka ulaştırmaktır. İnsan demek aşk ahlakına ulaşan demektir. İnsani vatansever ise sırasıyla bütün mertebeleri aşarak aşk ahlakına ulaşmak demektir.²⁴⁸

Ruhlarında hürriyet olan aşk ahlakına ulaşanlardır. Hiçbir dışsal kuvvete bağlı kalmadan kendi başlarına birer şahsiyet olanlardır. Çünkü onlar ruhun kaderiyle kalplerini âleme açmışlardır ve kaderleriyle âlemin kaderini bütün haline koymuşlardır. Onların kalpleri birbirine açılmıştır. Sadece kendi aralarında birlik vardır. Manevi eşitliğe ve ruh hürriyetine ulaşmışlardır.²⁴⁹

Hilmi Ziya’ya göre ahlak, kişide huy olarak bilinen güzel davranışlardır. Burada asıl mesele düşüncedekini hayata geçirebilmektir. Eylemin düşüncede kalması onu anlamlı kılmayacaktır. Hilmi Ziya ruhunda aşk olmayan insanın düşüncesinde de değer olmadığını söylemiştir. Düşüncesinde değer niteliği taşımayan bir kişinin ahlaki varoluşundan bahsedemeyiz. Mesela, bebeklerde ahlaki bir davranış bekleyemeyiz. Çünkü onda akıl daha kemale ermemiştir. Ancak daima iyi olan, aklını kullanan bir insanın değer niteliği taşıyan eylemlerde bulunmasını bekleriz. Hilmi Ziya’da bu kişinin ahlaki varoluşu bünyesinde

²⁴⁵ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken’in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 54’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 87-88.

²⁴⁶ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 47.

²⁴⁷ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 50.

²⁴⁸ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 97.

²⁴⁹ Ülken, 2015, a. g. e. , s. 99.

barındırabilmesi için düşkünlüklerinden kurtulup ruhun gerçek hürriyetine ulaşması gerektiğini söyler.

Hilmi Ziya'ya göre ahlak, insanın bilerek, isteyerek ve kendi rızası ile gerçekleştirdiği bütün iyi davranışlardır. Ruhun hürriyetini kazanmasında ahlakın büyük bir etkisi olmuştur. Çünkü insan kendi kişiliği ile bunu gerçekleştirir. Kişi eylemlerini gerçekleştirirken çeşitli korkulara (Allah korkusu, kanun korkusu gibi) takılırsa buna ahlak diyemeyiz. Çünkü korkular üzerine kurulmuş bir ahlaktan söz edilemez. Aynı zamanda ahlaki eylemlerimiz menfaat amacı da g tmemelidirler. Diğer bir açıdan baktığımız zaman  mit üzerine kurulmuş bir ahlaktan da söz edilemez. şöhret ümidi, gelecek ümidi gibi pratik bir yaklaşım ile yapılan eylemlerde ahlaki olamaz. Ancak sadece ihtiras ve sevgi üzerine kurulmuş bir ahlaktan bahsedilebilir. Mesela bir eylemi menfaat beklemeden, sonsuz bir şevkin kudreti ile icra edebiliyorsak o zaman bu ahlaki olabilir.²⁵⁰

İhtiras tasavvurun fiil ile birleşmesidir. Ve hayal gücün irade ile bütünleşmesidir. Arzuların cemiyeti aşması, iktidar haline gelmesi, tabiatın lisanını korumasıdır. İhtiras ile tabiatın birliği ve ruh hürriyeti kazanılmıştır. Hilmi Ziya bu sözler ile insanın kişilik kazanmasının, toplumda kendisine düşen rolü iyi bir şekilde gerçekleştirmesinin, insan ruhunun sürekli ihtiras halinde olması bunu gerçekleştirirken sadece ihtiras (tutku, istek, arzu) ile olabileceğini söylemiştir.

Hilmi Ziya, cemiyetin '*desinler ahlakı*'na inandıklarını söylemiştir. Bu ahlakta olan kimseler kendi etrafındaki zümre sürekli onları takdir etsin, yüceltsin ve onu büyük görsünler diye yapmışlardır. Yoksa hürriyete, adalete, hakka inandıkları için değil. Çünkü desinler ahlakında her şeyi menfaat  runa yapan, bir eylemi gerçekleştirdiğinde iyi olmuş desinler diye gerçekleştirilen ahlaktır. Ancak bu gerçek ahlak değildir. Gerçek ahlak, sevgi ahlakıdır. Bu sevgi ahlakı da kişiliğini bulma yolunda ilerleyen hürriyet ahlakıdır. Bu ahlak kölelikten nefret eder, zalimden uzak durur. Her zaman iyi olan ve ahlaklı davrananın yanındadır.²⁵¹ Hilmi Ziya konunun daha iyi anlaşılması için Mesnevi'den alıntı yapmıştır.

Mevlâna der ki: Müşrikler genç birini ateşe attıklarında annesi ağlayarak isyan etmiş ve evladımı bana verin diyerek üstüne atlamış ancak ateşe yanan oğlu şöyle demiş:  z lme anne burada saadet var. Neden beni bu saadetten alıkoymak istersin, sende gel yan yana beraber bu saadeti paylaşalım. Kimse bu ateşe hayatını veremez. Bu ateşe ancak aşk ile yananlar ve aşk için girilir. Bu dünyaya h kmetmemek için kendi dünyasını feda etmek gerekir.²⁵²

²⁵⁰ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya  lken'in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 56'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 95.

²⁵¹ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya  lken'in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 57'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 101-102.

²⁵² Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya  lken'in Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans

Hilmi Ziya’da, ahlak bir neden üzeri kurulmamalıdır. Yarar üzerine kurulan ve fayda beklenen ahlak tez zamanda yıkılacaktır. Duygular üzerine kurulan ahlak sübjektif olduğu için hiçbir fayda beklenilmemelidir. Mesela arzu üzerine inşa edilen ahlak arzuyu feda edeceği zaman anlamını kaybedecektir. Burada ahlak kişiden kişiye değişiklik gösterecektir. Yine cemiyet üzerine kurulan bir ahlak toplum değiştikçe oda değişiklik göstereceği için zamanla anlamını yitirip yerini örf ve âdet alacaktır. Ahlak üniversal olmak demektir. Ahlakların en külli ve sağlamı akıl üzerine kurulandır. Hilmi Ziya’nın ahlakı, aşk ve ihtiras üzerine kurulan ahlaktır. Ancak bu şekilde ahlak kendi özünü bulmuş ve tamamlanmış olacaktır.²⁵³

Hilmi Ziya ahlak meselesinin girişi olarak ‘*kaybeden kazanacaktır*’ cümlesi ile başladığını yukarıda değindik. Burada kaybetmek, insanın kendi için kendinden vazgeçmesidir. Düşkünlükleri bir kenara bırakarak hürriyet ateşinde yanmaktır. Dışarıdan görülen o ateş ürpertici bir şekilde görünürken aslında içerideki huzuru, gerçek aşkı görmemektir. İhtiras, sevinç ve aşk ile ilerlemektir. İhtirasta korku olmaz, ümitsizlik olmaz, endişe olmaz. İyiliğin yolu kötülükten geçmez. İyilik yolunda gidenler; işte asıl yananlar, ruhlarını hürriyete kavuşturarak ve kazananlar onlar olacaktır.²⁵⁴

Hilmi Ziya, ahlak üzerine bir şey konuşulacak ise; ahlak konusunda önde gelen isim olan Kant’ı es geçmemeliyiz der. O, Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabından *Aşk Ahlakı* eserine alıntılar yapmıştır.

Kant’a göre, insan eyleme geçmeden önce onun bir niyet sürecinin olduğunu söyler. Âlemde hatta âlemin dışında bizim mutlak olarak kabul edeceğimiz tek şey “iyi niyet” tir. Kant için en yüksek iyi ödevdir. Ödev ise insanın yapması gereken şeydir. Ödevde uygun eylemler ahlaki eylemlerdir. Kant’a göre insan öyle bir eylemde bulunmalıdır ki o eylemi tüm insanlar tarafından genel-geçer bir evrensel ahlak yasası olsun.²⁵⁵ Bu ahlak yasası bir buyruk olarak ortaya çıkar. O bizim kendi istencimizle kendimize koyup bizi belirtmesine izin verdiğimiz bir buyruktur. O zaman burada ahlak yasasının doğa yasası olmadığı ortaya çıkar. Doğada ahlak yasasına rastlanmaz. Onun belirleyiciliği doğa yasasında olduğu gibi zorunlu bir buyruk değildir. Bizim için en büyük ödev ahlak yasasına uymaktır. Yani bu bir zorunluluk değildir sadece bir ödevdir. Ödevi görevden ayıran ise, tanım gereği ödev yerine getirmeyi ve sorumluluğunu kendi üzerimize aldığımız bir buyruktur. Ancak görevde bir ödevdir. Ancak burada yapmamız gerekeni bizim dışımızda bir otoritenin (devlet, kurum, aile büyüğü) bize

Tezi, Karabük 2020, s. 57’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 102.

²⁵³ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken’in *Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi*, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 58’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 105, 108.

²⁵⁴ Atasoy, Tuğba, Hilmi Ziya Ülken’in *Aşk Ahlakı Bağlamında Etik ve Değer kavramlarının Değerlendirilmesi*, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük 2020, s. 58’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, s. 102-103-104-105-106-107-108.

²⁵⁵ Tunalı, 2009, a. g. e. , s. 115, 118.

buyurulmasıdır. Görevde heteronomi ve otonomi bir arada iken ödevde tam bir otonomi vardır. Ancak görevdeki heteronomi insanlar arasılık ve insan dünyasında gerçekleşen bir heteronomidir. Kendi dışımızda bulunan ve kendisini tam anlamıyla yerine getirdiğimiz bu otoritenin buyruğu olarak görevi yerine getirdiğimiz zaman o artık bir ödevde dönüşür. Aksini yaptığımız zamanda bu görev isteksizce yapılan bir angaryaya dönüşür. Ahlak yasası, bizim kendimize koyduğumuz her türlü doğal belirlenimin dışında bir koşullu buyruk olarak kendisini gösterir. Buyruğu kategorik kılan şey onun özgürce konulmuş eylemi yönlendiren bir yasa oluşudur. Bu yasa biçimsel bir yasa olup her türlü içerikten yoksun olmasıdır. Özgür insan, bu yasaya uymayı kendisine görev edinen insandır.²⁵⁶ Örneğin; aracınız ile yoldan giderken trafik ışığına denk geldiniz. Eğer kurala uyup durursanız ödevde uygun davranmış olursunuz. Yani ödev, insanın tek başınayken bile yapması gereken eylemlerdir.²⁵⁷

Hilmi Ziya'ya göre Kant, ahlak sorununu ilk defa tecrübeden ayrı olarak farklı bir varlık sahası olarak ele almıştır. Hilmi Ziya Kant'ın bu tutumunu doğru bulmakta ancak yetersiz görmektedir. Kant'a göre aşkın varlığın ihtiyacını ahlaki emrin gerçekleştirilmesi doğurur. Böyle olduğu zaman aşkın varlık pratik bir inanıştan ibaret kalacaktır. Burada emrin önceliği vardır. Oysaki Hilmi Ziya için bu durum tam tersinedir. Yani aşkın varlık olduğu için insani varlık mümkün olabilir. Ahlaki fiilin mümkün olması da insani varlık olduğu içindir. Hilmi Ziya Kant'ın ahlaki problemini ele alış tarzını benimsiyor ama onun takip ettiği yola iştirak etmiyor. O, Kant'ın felsefesinin ontoloji ile tamamlanması gerektiğini ileri sürer.²⁵⁸ Hilmi Ziya'da ahlaki fiil kişilikten bağımsız olarak ortaya çıkmaz. Aksine kişinin eylemlerine bağlı olarak meydana çıkar. Buradan ahlaki fiil belirlenip değerlendirilmeden önce ahlakta kişilik üzerinde durulmalıdır.

Bunun sonucunda kişilik, bireyin kendisine özgü özellikleri olup onu diğerlerinden farklı kılan nitelikleridir. Başka bir söylemle bireyin belirli durumlar karşısında düşünme tarzı, baş etme biçimleri, duygusal ve davranışsal tepki gösterebilme yetilerini diğerlerinden farklı kılan savunma düzeneklerine denir. Kişinin içinde barındırdığı özellikleri duygu, düşünce ve davranışları kişinin varlık dünyası ile etkileşimi içerisinde geliştirdiği örüntüler olarak tanımlanabilir.²⁵⁹ Ahlaki hareketin temeli kişiliktir. Hilmi Ziya'da kişilik, ahlaklılığın gerek hedefi bakımından gerekse etkeni bakımından ideal değil evrim prensibidir. Çünkü onun herhangi bir ahlak yapısında aynı kuvvetle ve kapsamda bulunduğunu iddia edemeyiz. Kişilik bütün devirler içinde tarihi bir vetiredir. Aynı kalan bir öz (mahiyet) değildir. Ahlaklılığın alanı, kişiliğin sınırı ve rolün değişmesiyle belirlenir. Kişilik, geçmiş ve geleceğe bağlanarak gelişen bir varlık alanıdır.²⁶⁰ Kişilik, bilgi ve değer sürecinin eseri olup ruhi ve organik önceden

²⁵⁶ Özlem, 2010, a. g. e. , s. 72-73.

²⁵⁷ Erdem, Hasan Haluk, Problemler ve Düşünceler, Ümit Ofset Matbaacılık, Odak Yayın ve Dağıtım, Ankara 2004, 118-119; Ayhan Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, Kitabevi, İstanbul 2006, s.XXX6, İsmail Tunalı, Felsefeye Giriş, (1. Basım), Akdeniz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 118.

²⁵⁸ Erdem, Hasan Haluk, Problemler ve Düşünceler, Ümit Ofset Matbaacılık, Odak Yayın ve Dağıtım, Ankara 2004, 118- 119; Ayhan Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, Kitabevi, İstanbul 2006, s. XXX6.

²⁵⁹ Dinç, M. Ve K. Sayar, Psikolojiye Giriş, (3. Basım), Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011, Sekizinci Bölüm.

²⁶⁰ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 214.

kurulmuş hazır bir yapı değildir. Bu değerin sujeleşmesidir. Buda sujeleşen ve içine katlanan kişisel bir kuruluştur.²⁶¹

Ahlaki değerlerin objesi de süjesi de insandır. Kişilik ahlaki değerlerin objesinin insana çevrilmiş olması yönünden, kişilik ahlaki fiilin objesi ve hedefi olur. Bu ahlaki değerlerin gerçekleşmesine neden olan insan olduğu için ahlaki fiilin faili de kişilik olmak üzere insandır.²⁶² Hilmi Ziya’da kişilik, ahlaki fiilin hedefi olmak bakımından ahlak felsefesinde ahlaki fail olan kişilik kadar önemli bir rol oynar. Ahlaki fiilin asıl amacı da sadece kişinin gaye olmak bakımından görülmeleridir. Bu bakımdan kişiliği daima bir ahlaki fiil içinde kavramalıdır. Ahlaki fiil, ilk veri halinde süje olarak içkin iken obje olarak da aşkındır tıpkı bilgi fiilinde olduğu gibi. Aynı zamanda obje olması bakımından içtimai iken süje olması bakımından ruhidir. Ancak burada ahlaki fiil, bilgi fiilinden farklı olarak önce deruni ve sübjektif bir inşa mahsulüdür sonra ikinci safhada haricileşmeye ve objektifleşmeye meyleden bir inşa halini alır.²⁶³ Başka bir açıdan bakıldığında ise, ahlaki fiilin gayesi mutluluktur. Her insan mutluluğu ister, bunun için de tercih ettiği ve ona ulaşmayı istediği gerçeğinden hareket ederek bu görüşlerden bazılarını olumlu bazılarını da olumsuz her iki açıdan mutluluğu belirtmeye çalışmışlardır. Ahlaki fiilin değerini belirleyen ilke ise yine mutluluktur.²⁶⁴ Ahlak fiilindeki hareket noktası arzu-tatmin vetiresi (süreci) dir. Arzu, sosyal, fizik ve insanlar tarafından meydana gelen engellerle uğraştıkça tıpkı bilgi sürecindeki gelişimde olduğu gibi bir yönden objektifleşirken diğer yönden sübjektifleşecektir. Objektifleşerek kendi kendini tekrar edecek idealler halini alır. Sübjektifleşerek de potansiyel bilinç hallerini fiilleştirerek terkib edecektir. Arzu sürecinin sübjektifleşmesi demek cemiyeti yaratması demektir. Böylece ahlak alanında objektif ile sübjektif arasında bir çelişki ortaya çıkacaktır. Bu çelişki karşısında arzu süreci iki tür davranışta bulunabilir: Birincisi, cüret davranışı ikincisi yeis davranış.

Arzu birinci davranışta çelişkiyi ya halledip ya da halletmeden açılıp gelişir. Eğer çelişkiyi hallederek gelişirse ahlaki fiiller adını alır. Bu durumda bazen birinci davranışta bazı zıtlıklar olur. Bir kişide arzu süreci ile engel süreci çatıştığı zaman bu durumu mânia sürecini aşmak isteyen bu zıtlığı kaldırmaksızın durumu aşabilir. İkinci davranışta ise, arzu süreci kendi içine katlandığı için bazı olumsuz durumlar ortaya çıkar. Mesela içe kapanmalar, şizofreni, yarı delilik halleri, otizm, ruhi sapıklık vb. doğar.²⁶⁵

Hilmi Ziya’ya göre ahlaki fiil sonuçlu olmalıdır. Yani ahlaklı davranan birinin sözü ve hareketi birbiriyle tutarlı hareketi de sözünün zorunlu sonucu olarak gerçekleşmelidir. Bunun aksi olduğu zaman o kişinin hareketi biçimsel olarak eksik olmuş olur. “*Ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz.*” Sözü bunu ifade eder. Burada lafa bakılmayış lafin öneminin olmamasından değil, iş ile laf arasında bir sonuç olmadığı zaman lafin ahlak bakımından değersiz olduğunun belirtmek istenmesindendir. Burada önemsenecek asıl nokta aksiyondur başarı değil. Ahlakın

²⁶¹ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 314-315.

²⁶² Ülken, 2001, a. g. e. , s. 229.

²⁶³ Ülken, 2001, a. g. e. , s. 241.

²⁶⁴ Bircan, Hasan Hüseyin, İslam Felsefesinde Mutluluk, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 24.

²⁶⁵ Bircan, İslam Felsefesinde Mutluluk, s. 242.

aksiyon olduğunu söyleyenlerde bunu demek istiyorlar. Ahlaki bir fikre sahip olmak demek ahlak alanında eksik bir ahlaka sahip olmamak demektir.²⁶⁶

Ahlaki fiilde şart rolünü oynayan muharrikler vardır Hilmi Ziya’da. Bu ilk muharrikler tutkular, duygular ve temayüllerdir. Ahlaki hareketlerin ortaya çıkardığı teessüri haller vardır. Mesela, hareketlerinde sözünde durmak, evrensel olmak, tarafsız olmak gibi hareketler ahlaki tamlığı temin eden ilk muharrikler vazifesini görebilirler. Duyular tek başına kalınca ahlak dışıdır. Hatta bunlar bazen ahlaksız olabilirler. Bu duyguların ahlakilik ölçüsü onların sönüklüğü ve şiddeti ya da darlık ve geniş oluşları değildir. Bunlar ahlaki değer dışında düşünüldüğü zaman sadece psikolojik değer olarak değil duyguların vasıtalarına göre mertebelenirilmesi mümkündür.²⁶⁷

Hilmi Ziya’ya göre, ahlakın temeline hisleri koyan teoriler hata yapmaktadır. Mesela ahlak içgüdüleri bir duygu olmasına rağmen daima ahlaki değildir. Aşk bir duygudur. Bazen ahlaki iken bazen ahlak dışıdır hatta bazen de ahlaksızdır. Örneğin; çocuğunu ölümden kurtarmak için kendisini ateşe atan bir annenin durumu ahlakidir. Ancak evlat sevgisi bahanesiyle çocuğunu görevden kaçırmanın durumu ahlak dışıdır.²⁶⁸ Ahlaki fiiller kendi içinde topladıkları şartlardan sonra ulaştıkları son aşama ahlaki mükemmellik aşamasıdır. Bütün ahlaki fiillerin gayesi olan düzen ahlaki mükemmellik ölçüsüdür. Bu hazır bulunan bir düzen değildir. Ahlaki fail tarafından oluşturulan ideal bir düzendir. Ahlaki fiillerin mükemmelliğini ideal düzen yaratır.

Ahlaklılık geri veya ileri istikamette inkılapçıdır. Hilmi Ziya’da gerçek ahlaklılık arzu ile hakiki düzen arasındaki çatışmada hakiki düzeni aşan ideal düzenin yaratılmasıyla kaimdir. O önceki ihtimaliyet kadrosu yerine yeni bir ihtimaliyet kadrosu kurar. Bu yeni ihtimaliyet kadrosu ile alışkanlıklarla beklenmedik vaka arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırır. Bunun için her ahlaki fiil kendi içinde mükemmel olacaktır. Hilmi Ziya’da ezeli bir değer olarak kalan ahlaki mükemmellikte önemli olan sözün doğruluğu değil hareketin kudretidir. Bundan dolayı eski ahlaklar bu ahlakların ezeli değerlerini korurlar. Bu bağlamda Sokrates’in, İsa’nın, Konfüçyus’un büyüklüğü ve önemi onların sadece sözlerinin doğru olup olmamasından değil hareketlerinin de mükemmel oluşundan ileri gelmektedir. O zaman ahlakın ezeli değer hareketlerin mükemmelliğiyle ölçülür doğruluğuyla değil.²⁶⁹

Hilmi Ziya’da ahlak, eylem (*action*) teorisi olduğu için bütün kişisel ideal hükümlerini içine alır. Bir ahlaki eylem, güzel olduğu kadar güzel olan her şeyde bir ahlaki fiile zarf görevini görebilir. Bu suretle “doğru” ile “haklı” arasında da böyle bir karşılıklı bağlantı vardır. Kişiye ait değerler somut ve insanidir Hilmi Ziya’nın düşüncesinde. Böylece değerlerin mertebelerinde en yüksek merteye adalettir. Ahlaklı ve adil olan her eylem adil, faydalı aynı zamanda iyidir. Ahlakı kuran irade, sanatı meydana getiren sezgi, bilimi yapan soyutlama ancak insani ruhun gelişmesi içinde vardır. İnsani ruhun esaslarını ne Kant gibi “*noumene*” ne Platon gibi “*ideler*” de aramaya mahal vardır. O, gerçeklikler gibi sürekli bir oluş ve doğuş halinde olan, somut ve

²⁶⁶ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 173-174.

²⁶⁷ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 191-192. (Burada Hilmi Ziya’nın “Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü” kitabına bkz.)

²⁶⁸ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 192.

²⁶⁹ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 198, 200.

olmakta olan esaslardır. İnsanlık ruhi bir gerçektir. Ne fikri bir şekil ve yetkinlik derecesi ne de sosyal değer ve amaçların bir toplamıdır.²⁷⁰

Ahlaki fiil kendini zıtlık (çatışma) ve sentez aşamalarından geçerek kendini yaratır ve geliştirir. Buda Hilmi Ziya'da ahlaki kişinin gelişmesidir. Ahlaki fiilin gelişmesi sadece objektif değil aynı zamanda sübjektiftir de ve sadece ferdi değil aynı zamanda sosyal bir gelişmedir. Bu gelişmenin nasıl oluştuğunu anlatmak için onun üç safhadan geçtiğini belirtmeliyiz. Hilmi Ziya'da ahlaki fiilin geliştiği üç safha şunlardır:

Temayül Safhası: Kişi burada henüz cemiyet dışı varlıktır. Kişinin ahlaki hayatı, ilk olarak insanlar ve çocuklarla ilişkisinde başlar. Bu safhada arzu ve düzen direk temayül ve ilkel hazzardan ibarettir. Ahlakın merhalesinde çocuğun ilk savaşı/mücadelesi burada yer alır ve buraya aittir. Arzu ve hazların üzerinde kurulan içgüdülerden kökünü alan onun türlü türlü sapışları ve yükselişleri meydana getiren bu safhaya “*ahlaki hedonizme devresi*” denir. Ahlakın ölçüsü bu safhada haz ve elemelerdir. Ahlak burada bir haz ekonomisidir.

Safhada Hâkim Olan Tekniktir: İşini tam olarak teknik içinde yapan kişi ahlaki kişiliğe ulaşmış bireydir. Ve buna ahlaki kişilik denilebilir. Burada işin tamamlayıcı unsuru ahlaklılıktır. İnsan bu safhada cemiyetin aletlerine ve alışkanlıklarına intibak etmiştir ve sosyalleşmiştir. Burada gelişen ahlaklılık pratik ahlaklılıktır. Bu safhada ahlaki hareket tüm değerleri devam ettirme vasıtasıdır. Ahlaklılık burada gaye-değer halini alır. O halde ahlaki değer bir vasıta değildir. Başka değerler ona nazaran gaye değerlerdir. Yunan filozofları Aristoteles, Platon gibi filozoflar böyle düşünüyorlardı. Bunlara göre, ahlaklılığın gayesi saadet aramaktır. Ahlaklılık, bize saadet verir, tıpkı sosyal hayatta vücut verdiği gibi. Ve hayata ahenk katar. Bu ahlak cereyanına da “*Eudemonisme*” denir. Fakat *eudonisme* bütün ahlaklılığı değil sadece bu safhadaki ahlaklılığı izah edebilir.

Öz Ahlak Safhası: Burada ahlaki hareket temayül ve haz için, teknik için kişiliğin tam gelişmesi içindir. Burada ahlaklılık kendiliğinden gayedir. Kişi burada cemiyeti aşar.²⁷¹

Hilmi Ziya'ya göre ahlaklı olmakta ve ahlaki eylemlerde bazı yaptırımcı kuvvetler vardır. Yaptırımcılık ahlaki fiillerde süjenin kendisini yapmaya mecbur edici bir kuvvete sahip olmasıdır. Süjenin otonomi ve iradesiyle yapılan ahlaki fiillerde süje onları yapıp yapmamakta özgür değildir tıpkı renk ve zevk seçmesinde olduğu gibi. Eğer ahlak alanı böyle olsaydı o zorunlu bir alan olmaktan çıkacaktı ve ahlaki fiillerin ortaya çıkmalarını gerektiren hiçbir kuvvet olmayacaktı.²⁷²

Farklı şekillerde ve farklı yapılarda yaptırımcı kuvvet vardır. Hilmi Ziya bu yaptırımcı kuvvetleri şöyle belirtmiştir:

Tabii Yaptırımcılık: Bu yaptırımcılık türü tabii olaylara karşı konulduğu zaman ortaya çıkarlar. Mesela; ateşle oynayan biri elini yakar, sağlığına bakmayan kimse hastalanır

²⁷⁰ Ülken, 1998, a. g. e. , s. 115.

²⁷¹ Ülken, 1998, a. g. e. , s. 250-251.

²⁷² Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 273.

şeklindeki olaylara karşı konulduğu zaman onlar tarafından tepkiye uğramak suretiyle cezalandırılırlar.

Fikri Yaptırımcılık: Bu yaptırımcılık türü bir dereceye kadar derunileşmiştir. Bu şekildeki yaptırımcılık türünün büyük bir kısmı vicdana nazaran haricidir ve vicdanın onlar karşısındaki durumu dıştan kurallıdır. Sağduyuya uymayan hareketler, hatalara çevrilen, patavatsızlıklara ve onları düzeltme gayesini güden sosyal bir harekettir.

Dini Yaptırımcılık: Allah'ın sevgisi ve lütfunu kazanmak arzusu ve onu kaybetmek endişesi dindarı iyilik yapmaya yönelten, kötülükten alıkoyan, cennet ümidi cehennem korkusu şeklinde ortaya çıkan yaptırımcılıktır.

Hukuki Yaptırımcılık: Bu yaptırımcılıkta sosyal tepki “*Ceza Hukuku*” denilen organize şekliyle kendini gösterir. Kanuna karşı geldiği zaman ortaya çıkan hukuki ve siyasi tepkidir.

Ahlaki yaptırımcılığın alanı fikir ve hukuki yaptırım alındığı alandan daha büyük ve geniştir. Ahlaki yaptırımcılık hukuki yaptırımcılığın göremediği şeyleri görebilir. Birincisi kişiliğin esasına ve derinliğine ait iken ikincisi yüzüne aittir. Hukuk sadece kanun maddelerinde açık olan ve açığa dokunan fenalıkları görür. Ancak hâkimin vicdanı iyi niyeti ve gizli maksatlarını görür. Ve ahlaki hüküm hukuki hükmü kuşatır, onun nüfuz edemediği derinliklere iner.²⁷³

Ahlakta yaptırımcılık hem harici hem de derunidir. Bir yandan o vicdan rahatsızlığı, vicdan azabı manevi tahmin şeklinde dâhili olarak görünürken diğer yandan takbih, medih, takdir şeklinde harici olarak görünür. Ahlaki yaptırımcılık bu şekilde ötekilerden ayrılır. Bu ayrı durum onu bazılarını aldatarak yaptırımcılığın tesiri olmadığı zannına düşürmüştür. Bu şekilde düşünenlere kamuoyu yalnızca takbih ederek bırakır fakat kanun cezalandırır.

Hilmi Ziya bu yaptırımcılık dışında ahlakilik eylemlerinde ve kendi ahlak felsefesinde ahlaki metot çeşitleri bulunur. Hilmi Ziya, ahlak eylemlerinde ve ahlak aksiyonunda tıpkı ahlak felsefesinin ve ahlak biliminin metotları olduğu gibi belirli bir metodu vardır. Ahlakı değer tecrübesinden çıkaran ahlakçılara göre ahlak, ahlak teorilerinden ya da ahlak objelerinin tetkiklerinden değil canlı ve hareketli tecrübelerden çıkarılabilir. Bu tecrübeler objektif bilimsel görüşlerle yapılan laboratuvar çalışmalarla değil ahlakçının duyup ve inanarak yaptığı yaşanmış tecrübelerdir.²⁷⁴ Platon büyük teorici olmasına rağmen ahlak tecrübesine birinci derecede önem veriyordu. Bunun dışında Jean-Jacques Rousseau'da *Emile*'de ahlaki tecrübeden bahseder. Hilmi Ziya, ahlaki eylem düşüncesinde, ahlak tarihinde üç ahlak metodunun yer aldığını ifade eder.

- 1. Tümevarımcı Belirlenim:** Bu metodu Durkheim, Stuart Mill ve Aristoteles'te görebiliriz. Ahlaklı adam ölçüsünü tecrübeden alıp bu tecrübeyi geniş bir tümevarım ile tamamlar. Aristoteles ahlaklılığı manevi bir sağlık korumada karakterlerin tetkiki ile

²⁷³ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 174.

²⁷⁴ Ülken, Hilmi Ziya, Ahlak, (3. Baskı) Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2016, s. 279'dan aktaran, Frederic Rauh, Etudes de Morale, L'Experience morale.

elde edilmiş bir şekilde buluyordu. Bu yönetime de “*ahlaki natüralizm*” denilmiştir. Mill’e göre ise ahlaklı kişinin yapacağı şey uzak, fayda ve zararları önceden görmektir. Tıpkı okyanusta gemisini yürüten bir kaptan gibi hareket eder. Burada olaylara tesir etmekten öte onlara ait derin bir ahlak tümevarımını yapmak, böylelikle geleceği tahmin etmek çarelerini araştırır. Bu görüş insanın ahlaki varlığını icat edip değiştirmek değil, ancak keşfetmek, tahmin etmek amacına göre hazırlanmış bir ahlak tavsiye etmektir.²⁷⁵

2. **Rasyonel Belirlenim:** Burada ahlaki hareketin ölçüsü akledilebilirliktir. Bunu Platon ve Kant’ta görürüz. Ahlaklılık iyi niyetten hareket eder. Ancak çıkarımla gelişir. O zaman ahlaklı adam aklın hükümlerine göre hareket eden rasyonalisttir. Ahlaki akıl ezeli ve değişmez bir düzen vücuda getirir. Bu metoda “*ahlaki idealizm*” diyebiliriz.
3. **Özgür Belirlenim:** Bu metodu kuranlar Guyau, W. James, Berkson, V.Hogo’dur. Bu yönetime tehlikeye atılma metodu da diyebiliriz. Bunlar ahlakta ruhun özgür yaradılışını esas alırlar. Onlara göre esas ahlaklılık örnek ahlakındadır. Ahlakta kişiliğin yaratıcılığını hesaba katmadan doğan ahlaki kaideler ve geleneklerden ziyade ahlak kahramanlarının içten gelen fiillerine ehemmiyet verir.

Hilmi Ziya, ahlaki eylem ve metodunun dışında birde ahlaki yükümlülük durumunun olduğunu söyler. Bu yükümlülük halinin ortaya çıkması görev sentezinin tamamlanmasıyla oluşur. Hilmi Ziya’da yükümlülük hali insanın görevinin kendine yüklenmesi ve bunu yapmaya mecbur görme halidir. Kanun ve hukukun yüklediği emirler bize dışımızdan gelirken ahlakın yüklediği emirler içimizden gelir. Hilmi Ziya’da iki şekilde bu ahlaki yükümlülük görünür:

1. **Objektif Yükümlülük:** Bu yükümlülük hali insanın diğer bireylerin vicdanları ve kamuoyunun karşısında kendi kendisini bir şey yapmakla yükümlü görmesi halidir.
2. **Sübjektif Yükümlülük:** İnsanın kendi vicdanında kendi kendisini görmesidir.

Bu yükümlülük şekilleriyle hem psikolojik ve formalist ahlaklar hem de sosyolojik ve adetler ilmi meşgul olmaktadır. Yükümlülüğün asıl olarak objektif tarafını kabul edenler sosyolojik ahlaklar olmuştur. Sosyolojik ahlaklara göre, kamuoyu yoğun bir yaptırımcı kuvvete sahiptir. Buda şu şekillerde kendini gösterir. Medih, takdir, takbih, tenkit. İnsan eğitim vasıtasıyla bu yaptırımcı kuvvetin içinde bir uyum şekli kazanır. Bu uyum şekli sübjektif yaptırımcı kuvvet olur.²⁷⁶

2.10. Ahlakta Çift Değerlilik ve Hüküm Kriteri

Hilmi Ziya ahlaki değerleri çift değerli olarak belirler. Bunlar mutlak iki değerdir. Hangi ahlaki sistem olursa olsun kaçınılmaz bir şekilde iyi ve kötü değerleri vardır. Bunlar eski ahlaki değerde almış oldukları sıfat “melek” ve “şeytan” sıfatları ile

²⁷⁵ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 280-281.

²⁷⁶ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 266-267.

ifade edilir. Bu iki hareket karşılıklı olarak aktiftirler. İyi bir ideal düzenin tamamlayıcısı iken kötü bu ideal düzeni dağıtıcı harekettir. Eskiden yalan ve doğru ikiliği yanlış oluş ve doğru ikiliğine bağlanırdı. Bu hatalı görüş zihni kesinlikle ahlaki kesinliğin birbirine karıştırılmasından ileri geliyordu. Oysaki herhangi bir şey zihin tarafından doğru kabul edildiği halde ahlak açısından yalan olabilir. Fakat bunun tam tersi de yanlış kabul edildiği halde bu şey zihin tarafından ahlaki açıdan doğru olabilir. Örneğin; Sahte para basan bir kişinin yaptığı bu davranış ahlakça yanlış bir eylemdir. Ya da bir parayı çalıp başkalarını kandırmaya çalışmak da ahlakça yanlış bir davranıştır. Çünkü burada başkalarını kandırma gayesi vardır. Buda demektir ki ahlaki hareketin esaslı karakteri niyettir.²⁷⁷ Ruhi özgürlük ve niyet nasıl kurulabilir? Zihnin doğru ve yanlışında niyetin hiçbir rolü yoktur. Bu eğer her türlü ispattan önce gelen hususi neviden bir postüla değilse onu hiçbir bilim ispat edemez. Buradan niyetin ister hipotetik bir mevzu olarak isterse metafizik bir prensip olarak alalım ahlaki fiilin kriteriyumunu bulmak için ondan hareket etmekten başka imkân yoktur. Buradan Hilmi Ziya ahlaki değer ikiliğinin ölçüsünün ahlaki niyet olduğunu söyler. Biz bu ahlaki niyetle beraber bir postüla kurmanın zorunluğunu sadece ahlakta değil başka alanlarda da görüyoruz. Hilmi Ziya, bunu bir örnekle şu şekilde açıklar: mesela, yer çekimi olayını anlamak için bir serbest düşme kabul ederiz. İktisatta arz ve talep olaylarını anlamak için serbest piyasa kabul etmeye mecburuz. Buradan da ahlaki doğruluğu anlamak içinde hür hareketi kabul etmeye mecbur olmaktayız. Bir an için her türlü hür hareketin mümkün olmadığını farz edelim.

Kâinata mutlak bir determinizm cari olsun ve kâinatın biricik kanunu da rasyonel mekanik kanunları olsun. Böyle bir kâinata hürlüğü seçme tercihe imkân olmayacağı için ahlaki doğruluğun miyarıda ortadan kalkacaktır.²⁷⁸

Ahlaki değerlerin çift olması Hilmi Ziya'da aynı zamanda onlardan her birinin bir değer skalasını kurmaya el verdiğini söyler. Örneğin; yalan-doğru ikiliği kaldırılamaz. Fakat yalandan ve doğrudan ayrı ayrı her birinin muhtelif dereceleri olabilir. Mesela yalanın sayısını (incelendiği zaman) yüzlere çıkan derecelerinden başlıcalarını gözden geçirelim: Göz yumulmuş yalan, ilcai yalan, cebri yalan, kasti yalan bunlardan ahlakı asıl ilgilendiren kasti yalandır. Ama kasti yalanda aktif veya pasif olabilir. Pasif olduğu zaman insanın zaafından, cemiyyet korkusundan ve ödevlerini başarma hususundaki güçsüzlüğünden ileri gelebilir. Aktif olduğu zaman ise insanları kendine alet olarak kullanmak ve içtimai düzeni bozmak endişesi haline gelir. İşte ahlaksızlığın şeytani şekli budur. Müsamaha edilen yalanın o kadar çok dereceleri var ki böyle durum içinde nezaketin nereden itibaren içtimai vazifinin ahlaksızlık şeklini aldığını ve nereden itibaren nezaketin bitip riyakârlığın başladığını kesin olarak belirtmek güçtür. Doğrudan ahlaki vazife olarak alınan yalan da müsamaha edilenlerin başında gelir. Örneğin, ölüme mahkûm olan bir hastaya iyi olacağını söylemek bu durumda artık içtimai

²⁷⁷ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 200.

²⁷⁸ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 201.

nezaket skalasının en yüksek ihtimaliyet derecesinde bulunduğu için ona en yüksek ihtimaliyetle ahlaki olan hareket diyebiliyoruz.²⁷⁹

Hilmi Ziya’da ahlakta hüküm kriterine baktığımız zaman ise ahlaki hareket mantıklı bir önerme halinde vicdanın tahlilinden geçtiği zaman ahlaki hüküm olur. Ahlaki hükümler başka hükümler gibi mantık prensiplerine tabii bir kadro içine girerler ki ahlaki hareketlerin tamamen objektifleşmesinden doğarlar. O zaman bunların olumlu-olumsuz, tümel-tikel diye ayrılmaları, mutlak-şartlı, zorunlu-ihtimali bölümlerine tabi olmaları mümkündür. Tümel (evrensel) bir ahlaki hüküm bize ahlaki hareketin muhtevasını belirsiz bırakır sadece ideal olmak bakımından şekil (form)’ini verir. Tikel bir ahlaki hüküm olgu olmak bakımından bize şeklini belirsiz bırakır ama ahlaki hareketin muhtevasını verir. Ahlaki hükümlerin hem muhtevayı hem de şekli kuşatabilmeleri için onların bir hükümle değil ancak hükümler zinciri ile ifade edilmeleri gerekir. Bunu biz birkaç hükmü bir hüküm haline getirerek gösterebiliriz. O zaman ahlaki hüküm bir serinin münasebetine belirli bir matematik sınıf ile ihtimaliyet münasebetine indirgenmiş demektir.²⁸⁰

İhtimaliyet münasebetinde Hilmi Ziya tümel seri tikellerin toplamı olarak almıştır. Her değer hem bir düzen hem de arzu gibi bir değişken unsurdan birleşik olduğu için ahlaki hüküm hem tikel hem de tümel olması bu suretle anlaşılır. Örneğin; insanlar doğru söylemelidir önermesi tümel bir önermedir. Fakat muhtevası ve şartları belirsiz bırakılmıştır. Ahmet bugün doğru söyledi önermesi tikel bir önermedir. Burada şekil hangi ahlak kanununa göre yapılmış olduğu belirsiz bırakılmıştır. Ancak şöyle olsaydı “Ahmet bugün mahkemede şahitti ahlak kanununa göre mahkeme doğru söyleyeceğine yemin ettirdi. Ahmet’in doğru sözlü olduğu şayidir; çünkü şimdiye kadar onu yalanlayan bir delil bulunamamıştır. O halde Ahmet bugün mahkemede doğru söyledi tarzında onu bir hükümler zinciri ile gösterirsek ahlaki hareketi tümel bir hükmün yani bir sınıfın içindeki tikel hükümler serisi yani bir ihtimaliyet münasebeti ile ifade etmiş oluruz.”²⁸¹

Ahlaki hüküm Hilmi Ziya’da şekil bakımından kategorik hükümdür. Yalnız Kant’ın iddia ettiği gibi kategorik hüküm ahlaki hükme münhasır değildir. Dini hüküm, bedii hüküm ve hukuki hükümde kategoriktir. Bunların hepsi belirli bir kişilik devresinden belirli bir şahsi bağımsızlık halinden sonra teşekkül eder. Ahlaklı adamın ahlaki fiil karşısındaki durumu ile sanatkârın sanat eseri karşısındaki durumu da aynıdır. Dindar ve ahlaklı adam aynı seviyede başlarlar. Bu teknik ve yararcı seviyedir. Birinciye göreli değer ikinciye mutlak değer seviyesi denir. Mutlak değer seviyesinde ahlaklı adamın, dindarın ve sanatkârın durumları Kant’ın tabiriyle “*gayesiz gayelilik*” durumudur. Kant pratik aklın tenkidin de kategorik önermeyi ahlaka hasrettiği halde sonradan hükmün tenkidinde de temeyyül edici hükmü tahlil ederken burada gayesi kendi içinde faaliyette ve ulvide gene mutlak’ı bulmaktadır. Volkent gibi bazı bilgi teorisyenleri bilginin temelini mecbur olmaktan çıkarmaya çalışıyorlar. Bunun anlamı şartsız ve mutlak düşüncenin bize kendi kendini bir hükümlülük gibi Kabul ettirmesidir.

²⁷⁹ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 202-203.

²⁸⁰ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 284-285.

²⁸¹ Ülken, 2016b, a. g. e. , s. 285.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN ESTETİK ANLAYIŞI

3.1. Estetiğin Çıkış Noktası ve Gelişim Tarihi

Her alanda güzeli ele alıp inceleyen disipline estetik denir. Estetik hem doğadaki güzeli hem de sanattaki güzeli inceler. Sanattaki güzeli ve sanatı inceleyen felsefeye sanat felsefesi denir. Bir tablo ya da resim birine güzel görünürken bir başkasına çirkin gelebilir. O zaman güzellik nerededir? Resimde midir? Ya da izleyenin gözlerinde midir? Yoksa bambaşka bir yerde midir? Estetikçi bu sorulara yanıt verdiği zaman aynı şekilde şu sorulara da yanıt vermek zorundadır: Güzelliğin asıl özellikleri nelerdir? Güzellik, bütün doğada ve sanat yapıtında bulunabilir. Güneşin doğuşunda ya da batışında, resimde, şiirde, heykelde, dansda, müzikte vb. her yerde bulunabilir. Bunlarda ortak olan bunların güzel kavramına uygun özellikler taşımalarıdır. Estetikçi sanatı bilmek, anlamak ve tanımak ister. Ve sanatın kaynağındaki güzelliği temel alan yargıları araştırır. Bu yargılar için ortak olan güzellik ve sanat tanımlamalarını yapmaya çalışır.²⁸²

Estetik, felsefe tarihi boyunca antik çağdan günümüze kadar birçok filozof tarafından incelenmiştir. Bu kelime köken itibarıyla Grekçe “*aisthetikos (duyumla nitelenen)*” dan Latinceye “*aesthetica (duyularla algılanabilen)*” biçiminde oradan da Avrupa dillerine “*esthetique*” şeklinde geçmiştir. Türkçe’de “*İlm-i hüsn, ilm-i bedayi ve ilm-i his*” biçiminde ifade edilmiştir. Bu anlamıyla estetik, duygu ve duyum bilimi demektir. Bu bilimin alanına güzellik değeri dışında yüce, çirkin, trajik, komik, zarif, ilginç, çocuksu vb. gibi değerlerde girer. Bu değerlerin estetikle ilgisi olduğu kadar onların estetik bir anlamı da vardır denilebilir. İnsan yaratısı olan ürünlerde ya da doğal nesnelerde sergilenen güzelliklerle ilgili yargılarda hazları, tatları ve tavırları analiz eden felsefe dalı: estetik nesnelere, söz konusu olan problemlerin çözümüne ve estetik tecrübenin nesnelere yönelen temaşanın kavram analiziyle ilgili olan felsefi disiplindir.²⁸³

Günümüzde “çeşitli sanat tekniklerinden ve güzelden söz eden bilim” anlamında kullanılan estetik kavramı ilk olarak Alman düşünürü Baumgarten tarafından bu alandaki sorunları bir araya toplayıp “*estetik*” adını vermesiyle oluşmuştur. “*Kalıcı Birkaç Şiir Üzerine Felsefi Düşünceler*” adlı doktora tezinde güzelliğe ilişkin yargılarda duyuların önemli ve belirleyici bir rol oynadığını ve anlam içeriklerinin duygusal bir şekilde iletildiğini belirtmek için estetik sözcüğüne başvuran Baumgarten terimin bir felsefe dalının adı olarak kullanılmasını sağlamıştır. Kavram genel olarak duyumlamak, duyumla algılamak ve duymak anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda estetiği duygusallığın ve duyulur algının sağladığı bilgi olarak da düşünebiliriz.

²⁸² Çüçen, 2014, a. g. e. , s. 15.

²⁸³ Hegel, Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler-1, Payel Yayınevi, İstanbul 2012, 1; Ahmet Cevizci, 2000, a. g. e. , s. 118-119, Nejat Bozkurt, Sanat ve Estetik Kuramları, (11. Baskı), Sentez Yayıncılık, Ankara 2014, s. 25, Osman Mutluel, Kuran ve Estetik, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010, s. 17-18.

Estetik sözcüğünün kökeninde bulunan duyusallık, estetik biliminde bu kökten geldiğini gösterir. Baumgarten, *Aesthetica* adlı yapıtının ilk sözlerinde estetiği şöyle tanımlamıştı: estetik, akla benzer bir yeti bilimi, özgür sanatlar teorisi, güzel üzerine düşünme, aşağı bilgi teorisi diye tanımlar. Estetiğe ilk kez böyle bir tanımlama yapılyordu. Ancak bu çok yanlı bir tanımdır. Estetiği tanımlamak için bu kavramlar belirleyici bir motive geri götürülebilir. Bu motiv “*Cognitio Sensitiva*” dır. Yani duyusal bilgidir. O zaman estetiği belirleyen bu motiv nedir? Sensitiv kavramından Baumgarten şunu anladığını ifade eder: aşağı bilgi yetisinin ortaya çıkardığı tasavvurlara sensitiv adını veriyorum der. Ve *Cognitio Sensitiva* kavramını *Aesthetica* adlı çalışmasında şöyle tanımlar: açık ve seçik olan şeylerin ötesinden de bulunan tasavvurların tümüne denir. Açıklık ve seçiklik estetik bilginin ölçüsü değildir. Bunlar ancak zihni bilginin ölçüsüdür. Sensitiv bilginin özelliği bulanık olmasıdır, açık ve seçik değil. *İntellektiv (zihni)* bilgi lojik bilgidir. Lojik bilginin ödevi açık ve seçik tasavvurların doğruluğunu, onların ilgi ve bağıllığını araştırmaktır. Sevsitiv tasavvurları araştıracak bir bilimin varlığı Baumgarten’a göre zorunludur. Böyle bir bilimde estetik olacaktır.²⁸⁴

Estetik Baumgarten’a göre bir çeşit mantıktır. Onun söylemiyle “*Estetik mantığın küçük kız kardeşidir.*” Estetik, aşağı bilgi alanına karşılık mantığın yukarı bilgi alanının araştırmasıdır. Bu tanım bizi estetiğin temel belirleyicisi olan “*Gnoscologia inferior*” kavramına götürür. Estetiğin konusu, *Cognitio sensitiva*’dır. Bundan şu sonuç çıkar: sensitiv bilginin mantığı estetiktir. Aynı zamanda bir bilgi teorisidir, *gnoseologia*’dır. Bu bilgi ve mantık teorisi, aşağı bilginin bir mantığıdır. Estetik, burada bir *gnoseologia inferior*’dur. Buna karşılık mantıkta bir *gnoseologia superior*’dur. Yani estetiğin ödevi *facultas cognoscitiva inferior*’u aşağı bilgi yetisini incelemektir. Aynen mantığın ödevinin *facultas cognoscitiva superior*’u, zihnin etkinliğinin kurallarını belirlemek yukarı bilgi yetisini araştırmak gibi. O zaman mantık ile estetik arasında bir karşı olum ilişkisi vardır. Yukarıda söylediğimiz gibi estetik mantıktan önce değildir, onun küçük kız kardeşidir. Her ikisinin amacı da hakikati ve yetkin bilgiyi bulmaktır. Biri duyulur bilginin yetkinliğine ulaşmak isterken diğeri zihni bilginin yetkinliğine ulaşmak ister. Yetkinlik her ikisinin de ereğidir. Ancak bu yetkinlik ikisinde de farklıdır. Estetiğin aradığı yetkinlik doğruluğa gelince bilgiye, *Gnoscologia inferior*’da yetkinlik, doğruluğun *synonima*’sı olan bir kavramla dile gelir. İşte bu kavram güzelliştir. Estetik bilginin yetkinliği doğrudur, mantığın aradığı yetkinlik ise zihnin nesnelere uygunluğudur. Ancak estetik bilginin alanına doğruluk girince o artık güzellik adını alır. O zaman *Cognitio sensitiva*’nın yetkinliği güzelliştir. Sensitiv yetkinliği kendine konu olarak alan, mantığın küçük kız kardeşi olan estetiktir. Bu estetik güzellik üzerine düşünüp onun ne olduğunu araştırır. Böylece güzel üzerine estetik bir düşünme sanatı olur.²⁸⁵

Bu çözümlemelerden Baumgarten estetiği mantığın ikiz kız kardeşi olarak kuruyor. Buna göre estetik duyulur bilginin mantığı, güzellik duyulur bilginin doğruluğu olarak düşünülür. O zaman Baumgarten bu bilime rastgele estetik adını vermemiştir. Aksine insanın duyusallığına estetik fenomenin dayandığını gören Baumgarten buna estetik adını vermiştir. Fakat bu duyusallık geniş bir alanı kapsar. Bu alan içinde estetik tümüyle değil, burada ortaya çıkan güzellik fenomenini inceler. Bu açıdan estetiğe bakan düşünürler bu bilim için estetik sözcüğünün uygun olmadığını, madem bu bilimin konusunun güzeli incelemek olduğuna göre o zaman buna güzellik teorisi ya da güzellik bilimi gibi bir ad verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. 18. Yüzyılın düşünürü olan Herder bu estetik bilime “*Kalligone*” (kallos,

²⁸⁴ Tunalı, İsmail, Estetik, (9. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 2005, s. 13-14.

²⁸⁵ Tunalı, 2005, s. 14-15.

Grekçe “güzel” demektir) ve Hegel de “*Kalliologie*” adını vermiştir.²⁸⁶ Ancak 20. Yüzyılda estetikle ilgili yeni bir soru ortaya atılmıştır. Bu savı ortaya atan filozof Benedetto Croce’dır. Bu düşünüre göre estetik bilimi Baumgarten’den önce bir İtalyan düşünürü tarafından kurulmuştur. Bu düşünür Giovanni Battista Vico’dur. Vico, sanat ve şiirin özünü incelediği “*Yeni Bilim*” adlı yapıtıyla Baumgarten’den çok önce Croce’ye göre estetik’i kurmuş olarak kabul edilmelidir. Fakat Croce’nin bu savı ilgi görmemiş yine estetik biliminin kurucusu Baumgarten geçerliliğini korumuştur.²⁸⁷

Estetik kelimesi hem düşünsel hem de duyuusal anlamına gelirken, Yunan yazarlarının yapıtlarında “*duyu düzeyine erişenler seyrettikleri nesnelerin ölçülülüğü ve uyumluluğundan kaynaklanan özel bir haz duygusudur.*” Şeklinde ortaya çıkar. Mesela, Platon’da etiğin konusu olan “doğru” ve “iyi” estetiğin konusu olan güzel ve çirkin ile beraber incelenip duyulur ve kavranılır dünya ile sanatsal nesneler arasında ilişik kurulmasıdır.²⁸⁸ Estetik genellikle dış dünyayla ilişik olan “güzel” ve “çirkin” kelimelerine verilen tepkidir. Ancak bu “güzel” ve “çirkin” kavramları görelidir. Kapsamları ise belirsizdir. Örneğin, bu kavramların eleştirilerinde “güzel” ve “çirkin” kelimelerinin kendi anlamları dışında dengeli, ürpertici, uyumlu, vb. anlamlarda da kullanılır.²⁸⁹

19.Yüzyılda estetik, Hegel’in etkisiyle sanatın anlamını ve sanatsal güzelliği araştıran disiplin olmuştur. Nietzsche’ye göre estetik öğretisi sanatla yaşamı uzlaştırmaya çalışan bir öğretilerdir. Nietzsche’ye göre estetik ’in gerçek olabilmesi için öncelikle iki temel ilkeyi içine alması gerekir. Birincisi, sanatsal ve yaratıcılığın ön planda olması. İkincisi, sanat en yüksek, tek ve yaşama katlanmanın doğal biçimidir. Ancak estetik bir olay olduğu zaman dünya ve varoluş, öncesiz ve sonrasız olarak doğrulanabilirler.²⁹⁰

Estetik kavramı üzerine bugüne kadar herkesin üzerinde uzlaşıp kabul edebileceği genel-geçer bir tanım yapılamamıştır. Ancak buna karşın birkaç tanım yapılagelmiştir. Estetik nedir? diye sorulduğunda verilecek tanımlardan birkaçı şöyledir:

Estetik, duyulur algılar öğretisi ya da duyubilimi anlamına gelir. Kant bu bilimi “*Transandantal Estetik*” başlığı altında duyarlılığın a priori ilkelerinin bilimi olarak tanımlar. Estetiği “güzelin bilimi” olarak ya da güzeli araştıran bir bilim dalı olarak anlaşılması Baumgarten ’in *Aesthetica* adlı eserinde “*duyuşalın yetkinliği*” öğretisini geliştirme yolunda ortaya çıkmıştır. Buradan sanat felsefesi ortaya çıkmıştır. Sanat felsefesi, sanatın, anlamını ve özünü konu alan bir felsefe dalıdır. Sanat felsefesini estetikten ayıran yön ise estetik dışındaki bağlamları (toplumsal, dinsel, ahlaksal) ve etkenleri göz önünde bulundurmasıdır. Sanat felsefesinin dar anlamda estetikten ayrılan yönü ise doğadaki güzeli değil de sadece sanat yapısı güzeli konu edinmiş olmasıdır. Çünkü estetik sadece sanattaki güzeli değil aynı zamanda doğadaki güzeli de kapsar. Bu yönden sanat felsefesi estetiğin sadece bir bölümü olur. Estetiğin diğer bölümleri ise sanat psikolojisi, sanat sosyolojisi gibi disiplinlerdir.²⁹¹

Mantık’ta “*doğru*”, ahlak da “*iyi*” kavramı ne kadar önemli ise estetikte de “*güzel*” kavramı o kadar önemlidir. Estetik kavramı duyularımıza hoş gelen nesneler için duyumlama

²⁸⁶ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 15.

²⁸⁷ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 16-17.

²⁸⁸ Bozkurt, Nejat, Sanat ve Estetik Kavramları, (3. Basım), Asa Kitabevi, Bursa 2000, s. 35.

²⁸⁹ Bozkurt, 2000, s. 40.

²⁹⁰ Bozkurt, 2000, s. 38.

²⁹¹ Bozkurt, 2000, s. 23.

anlamında kullanılmıştır. Divan-ı Lügat-ı Türk'e göre "*kork: körk*" şeklinde telaffuz edilip "*körklü*" anlamında kullanılmıştır. Bu kelimeye göz anlamına gelip "*köz*" den gelip, buradan da "*güzel*" olmuştur. Güzel kelimesinin kökeni Türkçeye göz kelimesi olmasının nedeni ne kadar tatma ve işitme duyularına hitap edenler varsa da estetik kelimesi görme duyusu olan göze hitap ediyor olmasıdır. Türkçe'de güzel anlamına gelen "*körk*" kelimesinden "*körkem: görkem*" kelimesinden türemiştir. Burada görkem kelimesi yüce olan demektir. Bu maddi olan nesneler içindir. Manevi güzellik söz konusu olduğunda ise "*kalp gözü*" devreye girer. O zaman yüce ile güzel arasında bir anlam bağı vardır. Yüce olan güzeldir ya da güzel olan yücedir. Batı dünyasında "yüce" kavramının estetik bir değer olduğu Kant ile birlikte öğrenilmiştir.²⁹² Duygular yaşamın en temel fenomenleridir. Bütün duyularımız, aynı zamanda duygusaldırlar da. Çünkü algıladığımız her objeye bir duygu niteliği de katarız. Bu objelerden hoşlanır ya da hoşlanmayız. Bu durum canlı varlıklarda olduğu gibi cansız varlıklarda da aynıdır. Örneğin, bir çiçek sadece bir nesne olarak var değildir. O, aynı zamanda bende estetik bir haz uyandıran estetik bir objedir. Böylece nerede bir bilgi nesnesi olursa aynı zamanda orada bir duygu objesi de olur demektir.²⁹³ Burada estetiği hem duyularımızda hem de dış dünya ile olan ilişkisini görmüş oluruz.

Buradan estetik, duyguların niteliği olarak ortaya çıkar. Estetikte duygular homojen değil heterojendir. Örneğin; bir resimde gördüğüm manzara gerçek manzaradır. Ben bunu bile bile yine de ondan hoşlanırım. Yine sahnedeki *Oidipus*'un ve *Hamlet*'in gerçek olmadığını bile bile onlardan ve bu oyunlardan hoşlanırım. Buradan estetik duyguların gerçeklikle ilgili olmayan duygular olduğu ortaya çıkar. Hartmann estetik duyguların bu niteliğini yani bu duyguların objelerdeki görüntü niteliklerine bakarak, görüntü duyguları estetik duygu olarak nitelendirir. Aynı şekilde Konrad Lange'de buna "*duygu illüzyonu*" der. Estetik duyguların bu niteliği onların salt ve gerçek duygular olmadığı anlamına gelmez. Hamlet'i izlediğim zaman o an duyduğum duygular yani acı ve üzüntü duyguları aynen gerçek yaşamda duyduğum duygular gibi gerçektir. Onların görüntü niteliği objelerin görüntü niteliğinden ileri gelir duygu olma özünden değil.²⁹⁴ Bütün bu söylediklerimizden estetik algının sonunda ve estetik tavır almada bir estetik haz ve estetik hoşlanma durumu ortaya çıkar. Herhangi bir objeye estetik bir tavırla yaklaştığımız zaman bizde estetik bir haz ve hoşlanma duygusu doğurur. Mesela, okuduğumuz bir şiir bize güzel gelen bir doğa parçası vb. hoşlanma ve haz uyandırır. Estetik haz veya hoşlanma estetik tavrın bir bölümünü oluşturur. Estetik tavır sadece bir haz olayına bağlanıp açıklanamaz. O, karmaşık ve çok yönlü bir olaydır. Ancak bahsedilen bu haz olayı estetik sürecin vazgeçemeyeceği bir olaydır. O zaman burada şunun üstünde durmamız gerek estetik haz nedir?

Her yaşantı ve estetik tavrın temeli duysal bir temeldir. Bu duysal temel işitme ve görme duyularında bulunur. Manzaralı bir resim karşısında estetik bir haz ve tavır alıp duruyorsak bu görme duyumuzun nedeni onu kavıyor olmamızdandır. Aynı şekilde bir müzik yapıtı karşısında hoşlanıyorsak buda onu işitme duyusu ile onu kavradığımız için olur. Burada estetik hoşlanma ile duysallık arasında bir ilginin olduğu ortaya çıkar. Buradan acaba estetik bir haz ve hoşlanma duysal kaynaklı bir hoşlanma ya da haz mıdır? Mesela, kışın sıcak bir

²⁹² Yakıt, İsmail, Mevlanada Aşk Felsefesi, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara, s. 99'dan aktaran, Erz. İbr. Hakkı, İnsan- ı Kâmil, Yakıt, İsmail, Mevlanada Aşk Felsefesi, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara, s. 86-87'den aktaran, Hacıeminoğlu, Türk. Dil. Fiil. , s. 31; Diş. Üzer. , s. 109.

²⁹³ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 38.

²⁹⁴ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 39.

odaya girdiğimizde hoşumuza gider ya da yaz günü soğuk bir dondurma yemek hoşumuza gider vb. bütün bunların hepsi duysal hazlar ve hoşlanmalardır. Ancak duysal hoşlanmalar dediğimiz şeyler belirli bir uyarıcının varlığına bağlıdır. Bu uyarıcı ortadan kaldırılınca hoşlanmada ortadan kalkar. Ancak burada estetik haz, mesela, dinlediğimiz müzik bitse de sürer. Dinlediğimiz müziğin günlerce etkisinde kalmamız bu durumu doğrular. Oysa parfümden hoşlanma duyumuz onu taşıyan insanın uzaklaşmasıyla kaybolup gider. Duysal hoşlanma duyu alanında doğup yine duyu alanında kaybolur. Oysa estetik haz duyu alanına bağlı değildir duyu temeline dayanır.

Estetik haz, insan kişiliğinin bütününe yönelir, duyu alanını aşar. Oysa duysal hoşlanma anlık bir hoşlanma olup, kişiliğimize hiçbir etkide bulunmaz. Örneğin; bir koku kişiliğimizde hiçbir etkilenme meydana getirmez. Ama estetik haz kişiliğimizde bir sarsılma ve değişme meydana getirir. O zaman estetik haz bizi değiştiren ve bize mutluluk veren bir hazdır. Estetik haz, ruhumuzu arıtır. Bizi gündelik yaşamın tutkularından kurtarır. Bunun için Aristoteles tragedyanın ereğini “*Ruhun tutkularından arındırılması*” nda bulmuştur. Bir konser salonundan çıkarken konsere girerken ki kişiyle aynı olmadığımızı biliriz. Gündelik kaygılardan kendimizi kurtarmış, mutluluk kazanmış, evrenselleşmiş, bir insan olarak duyarız. Bu değişikliği yapan sanat yapıtlarıyla kişiliğimizde bu ilgi içinde duyduğumuz estetik hazdır.²⁹⁵

3.2. Estetiğin Suje ve Obje İle Olan İlişkisi

İnsan bir suje olarak bilen bir varlıktır. Nesneler evreni içinde yaşayan insan, bu nesneleri bilme, tanıma ilgisi duyar. Okuduğum kitabı bilirim, şu ağacı, evi, yıldızı bilirim. Bilinç bu bilgileri bana sağlar. Bu bilinç nesneleri bir obje haline getirip onları algılar. Bilinç ile suje-obje arasında kurulan ilgiye bilgi denir. İnsan, bilginin nesnelere uyup uymadığını soran ve bilinç sahibi bir varlıktır. Acaba sahip olduğum bilgi, bilgisi olduğu nesneye uygun mudur? Mesela, şuradaki masadır diyorum. Bu yargı bir bilgi dile getirir. Ve zihnimdeki masa sembolü masa dediğim bu nesneye uygun mudur? Zihnimde bulunan masa tasavvuru gerçek masaya uygunsa o zaman bu bilgi doğru bir bilgidir. Doğruluk, bilgisel-mantıksal bir değer olup bizim objeye yüklediğimiz bir değerdir. Diğer yandan insan sadece bilen bir varlık değildir. Aynı zamanda nesnelere gereksinme duyma, seçim yapan, kimi nesnelerden hoşlanıp haz duyan bir varlıktır. Acıkan biri için yemek sadece bir nesne değildir, aynı zamanda bir gereksinme objesidir. Bu anlamda o bir değer olup yararlı bir objedir.²⁹⁶

İnsan nesnelerle olan ilgisinden onlardan hoşlanıp haz duyar dedik. İnsan haz duyduğu bu nesnelere bir değer anlamı da yükler onlara güzel, yüce, hoş der. Bu değerler nesneler dünyasında bulunmazlar. Doğa bu değerlerin dışındadır. O salt bir gerçeklik varlığıdır. Bu değerleri doğaya yükleyen insandır. İnsan doğaya yararlı, iyi gibi nitelikler katarak onu güzel yapar. Bu şekilde insallaştırılan bir değerler evreni olmuş olur. Bu evrende estetik değerler güzel, çirkin, komik, hoş, trajik vs. önemli yer tutar. Bu estetik değerler aynı zamanda bağımsız ve özgün olarak diğer değerlerin karşısında bulunurlar.²⁹⁷

²⁹⁵ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 44-45.

²⁹⁶ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 131-132.

²⁹⁷ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 132.

Estetik varlığı tanımada hem süjenin hem de objenin incelenmesi gerekir. Süje, genel olarak bir bilgi ögesidir. İnsan bilinç sahibi bir varlık olduğu için iç gözlemle de kendi bilincini kavrar. Ve bu bilinçle kendi dışındaki nesneleri de kavrar. Bu kavramaya *bilme* denir. Bilmede kavrayan bilinç varlığına, algılayan ben'e süje denilirken, algılanan kavranan varlığa da obje denir. Bilgi olayındaki süje bilgi süjesi adını alır. Estetik etkinlikte bu bilme etkinliğine benzer. Bir yanda güzel dediğimiz estetik bir varlık, estetik bir obje vardır, diğer yandan bu estetik varlıkla ilgi içinde bulunan, ondan hoşlanan ya da estetik haz duyan bir süje vardır. Suje, estetik bir obje ile ilgi içinde bulunduğundan dolayı o artık bir yalın bilgi süjesi olmaktan çıkar bir estetik suje olur. Böyle estetik bir objeyi estetik bir suje kavrarken bu estetik obje karşısında tavır almış olur. Böylece, estetik tavır almayı belirlemek estetik süjeyi tanımak demektir. O zaman nedir bu estetik tavır alma? Örneğin; pencereden eski bir köşke bakıyorum. Bu bakışı çeşitli kategoriler ile belirleyebilirim. Mesela bu köşk kim tarafından ne zaman yaptırıldı, bu köşkün üslubu ve sanat değeri nedir, vb. sorular sormadan sadece ondan haz duyarak onu seyretmem. Ona karşı bir estetik tavır sergilediğim anlamına gelir.²⁹⁸ Estetik varlığı, bir tek süje ya da bir tek obje belirlemez aynı zamanda onu meydana getiren estetik değer ve güzeldir. Her estetik değeri bir estetik olay ortaya koyar. Bu değer güzel idesi ya da güzel değeridir. Estetik fenomene güzel zorunlu olarak katılır. Estetik obje karşısında süje estetik bir tavır alır. Bu tavrını estetik değer olarak dile getirir. Bunu şöyle ifade eder. Bu tablo güzeldir ya da bu şiir güzel değildir gibi. O halde güzel dediğimiz şey nedir? Estetik objenin niteliği olarak belirlenir. Güzel de bir öz olarak düşünülebileceği gibi bir değer, idea, orantı, simetri, düzen olarak da düşünülebilir.²⁹⁹ Tunalı'ya göre biz, nesnelere estetik süje ya da estetik obje olarak sadece ilgi kurmakla kalmayız aynı zamanda bu objeye bir anlam ve bir değer yükleriz. Ona trajik, komik, yüce, güzel diye hitap ederiz. Bunlar objelere yüklediğimiz yüklemeler olup birer estetik değeri ifade ederler.³⁰⁰

Kant'ta estetik kavramı, genel olarak “*insanda güzellik duygusunu neyin ortaya çıkardığına dair ortaya çıkan felsefi bir disiplindir.*” *Estetik Yargı* Kant'ta nesnelerin biçimlerini kişide bir haz duygusunu ortaya çıkaracak bir şekilde ele alan bir yargı olup, güzel ve yüce ise Kantçı bir kavram ile estetik yargının eleştirisidir. Buradan Kant'ta “*Transandantal Estetik*” tüm *a priori* duyarlılık ilkeleri bilimi ”ni ortaya çıkaran transandantal felsefenin ilk bölümünü oluşturur. 19. Yüzyılda da estetik, Hegel'in etkisiyle sanatsal güzelliği ve sanatın anlamını araştıran bir disiplin haline gelmiştir.³⁰¹ Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı yapıtının birinci kitabında beğeni yargısını şöyle ifade eder: “*Beğeni yargısı, bir objenin özelliğini ondan duyulan haz ya da nahoş duygusuna bağlar.*”³⁰² Burada Kant estetik olanın, estetik tavrın *kontemplation* (içselbakış) özelliğini objenin reel varlığı ile değil de bu objenin estetik tavra sahip suje üzerinde uyandırdığı etki ile temellendirmek istiyor. Önemli olan estetik objenin kendisi değil, tersine onun estetik olarak algılayan süjede uyandırdığı duygudur. Örneğin bir tabloda tasvir edilen ulusal bir kahramansa ben onu seyrettiğim zaman benim estetik tavrımı bu tablo üzerinde vereceğim estetik yargıyı etkilememeli aynı zamanda estetik tavrım bu ulusal

²⁹⁸ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 23.

²⁹⁹ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer İlişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 36'dan aktaran, İsmail Tunalı, Estetik, (3. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2023, 2010: 20-21.

³⁰⁰ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer İlişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 36'dan aktaran, İsmail Tunalı, 2023, a. g. e. , 2010: 131.

³⁰¹ Bozkurt, 2000, a. g. e. , s. 33.

³⁰² Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 26-27-28.

kahramana karşı gerçek yaşamda duymuş olduğum ilgi belirlememeli. Böylece estetik tavrın objeden salt bir estetik haz almak için objeye yönelmesi, estetik tavrın *kontemplativ* olması ve hiçbir karşılık beklemeden onu sırf seyretmek için seyretmesi manasına gelir.³⁰³ Kant'ın estetik nesnelere karşı sergilediği tavır Hilmi Ziya'nın estetik objeler karşısında duyulan hoşlanmayla ya da aksine estetik objenin kişide hiçbir estetik haz uyandırmaması ile benzerlik gösterir.

Kant estetik kuramını temellendirirken sanatı ve güzeli açık olmayan bir bilme tarzı olarak görenleri yadsır. Estetik duyum Kant'a göre, bir nesne seyredilirken anlama yetisi ile hayal gücü arasında ortaya çıkan uyumdan doğan bir hoşlanmanın hissedilmesidir. Uyum duygusu burada nesne ile tamamen biçimsel bir tasarım ilişkisini içerir. Bu uyuma hiçbir kavram eşlik etmediği gibi bu uyumun yol açtığı hoşlanmada insanın istek ve ihtiyaçlarına bağlı olan bir doyum değildir. O zaman estetik hoşlanma tamamen ilgiden bağımsız bir hoşlanmadır. Bu hoşlanma tümel olarak iletilebilir bir duygu olup bilginin öznel koşullarına yani hayal gücü ve anlama yetisinin karşılıklı ilişkisine dayanır. Bu yönden güzel, anlama yetisinin işlevlerini ve hayal gücünü özgürce düzenlenişini ve öznel temellere dayalı nesnel bir zorunluluğu içerir. O halde güzel üzerine estetik yargı hem öznel hem de tümel olarak geçerlilik talebinde bulunan bir yargıdır.³⁰⁴ Kant'ın bu düşüncesine karşılık Hilmi Ziya Şöyle düşünür: biz estetik objeler karşısında dururken biz o nesne ile kendi duyumuz arasında bir bilgi ilişkisi kurmayız, o nesneyi seyrederken sadece hayal gücümüz ile o nesnenin uyandırdığı estetik hazla bir bağ kurarız. Bu bağ tamamen nesne karşısında aldığımız estetik tavrımızla ilgilidir.

Kant'a göre, güzelin bilimi yoktur, sadece eleştirisi vardır. Aynı zamanda “*güzel bilim*” diye bir şey de yoktur. Ancak sadece “*güzel sanat*” vardır. Eğer güzelin bilimi olsaydı neyin niçin güzel olduğunu kanıtlarla belirtmek gerekirdi. Ve güzelliğe ilişkin yargı da bilimsel bir yargı olacağından o zaman da o beğeni yargısı olarak adlandırılmazdı. Ancak Kant için “*güzel bilim*” diye bir şey de saçmalıktır. Çünkü bunun bütün yetkinliği içerisinde güzel sanatına bilimde dâhildir. Güzel sanat, klasik olarak değerlendirilen yapıtları okumuş olmayı, eski dilleri bilmeyi, eski çağların bilgisini ve tarihi edinmeyi de gerektirir. Tüm bu nitelikler sanat üretiminin düzeyinin yükselmesine ve sanatsal değerlendirmelerin tümelleşmesine ortam hazırlar. Kant'a göre güzel bilim, retorik ve yazın sanatı anlamında kullanıldığı zaman kavram karışıklığı doğabilir. Tüm bunların sonucunda belirlenen sanat hoşlanma duygusunu kendisine erek yapmış olan estetik sanattır. Bu estetik sanat (güzel sanat) kendi başına amaçsal olan, böyle olmasına karşın ruh güçleri kültürünü ortak iletme doğru geliştiren tasavvur ürünüdür. Güzel denilen şey ister sanat güzeli olsun isterse de doğa güzeli salt yargılamada beğenilen şeydir.³⁰⁵ Kant'ın güzel ile ilgili bu görüşleri Hilmi Ziya'da “*estetik haz*” olarak nitelendirilir. Hilmi Ziya'nın düşüncesinde *estetik haz* bizim duyularımızla nesneler karşısında hissettiğimiz bir duygudur. Yukarıda da değindiğimiz gibi Hilmi Ziya'ya göre biz bir nesne karşısında dururken o nesneye bilgisel bir nesne olarak değil de sadece estetik haz duygusuyla bakarız. Yani o nesnenin bize sağlayacağı bir yarar gözüyle değil bizde uyandırdığı hisse bakarız. Hilmi Ziya'nın bu düşünceleri yukarıda da değinildiği gibi Kant'ta “*estetik sanat*” kavramına karşılık gelir.

³⁰³ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 27-28.

³⁰⁴ Altuğ, Taylan, Kant Estetiği, (2. Basım), Payel Yayınları, İstanbul 2007, s. 12-13.

³⁰⁵ Kula, Onur Bilge, Kant Estetiği ve Yazın Kuramı, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 245.

3.3. Hilmi Ziya'nın Estetik Tanımlaması ve Estetikle İlgili Düşünsel Gelişimi

Hilmi Ziya'nın sanatla ilgili görüşleri değerlendirilirken sanatın kaynağı olan güzellik algısını görmezden gelmek imkânsızdır. Hilmi Ziya'nın öğrencisi olan Arslan Kaynardağ' ında dediği gibi “*Onun asıl belirtilmesi gereken yönü estetikçiliğidir.*”³⁰⁶

Felsefeci ve sanatkâr olan Hilmi Ziya'nın sanatsal yönü estet olmasıdır. Güzelin ne olduğu konusu üzerinde duran Hilmi Ziya güzelle ilgili farklı tanımlamalarda bulunmuştur.

“Güzel” dediğimiz şekiller tabiatın bize hazırladığı ve bizdeki yetmezlik halini tamamlayan, bizdeki monotonluğu ve can sıkıntısını gideren, muhtaç olduğumuz sükûnun hazzını veren formlardan oluşan, hareketli ve zengin verilerden ibarettir. İnsan gittikçe genişleyen sujeleşme ve objeleşmeler halinde gelişen şuurlu bir varlıktır. Tabiattaki “güzel” dediğimiz şey ise bizim lahzalık şifalarımız olarak kalacaktır. Tabii güzel kuvvetini insandaki istikrar ideali ve ruhi değişme ile yalnız tabiatın şuurdaki görüşlerinden değil, ruhi değişme ve istikrar ideali görüşler arasındaki ahenkten alıyor.³⁰⁷

Hilmi Ziya “estet” kelimesini bütün kıymetlere estetik değerler yaratan sanatkârın duyduğu hayranlıkla bakan, güzel duygusu olan, güzelden anlayan, sanatsal beğenisi çok gelişmiş ve en büyük değer olarak kabul ettiği güzelliği arayan kişi şeklinde tanımlar. Bu kelimeden hareket eden Hilmi Ziya, sanatta estetik davranışa odaklanır. Estet olarak belirlenilen kişi bir kıymet şuurunun estetik davranışla temsil ederken genel bir aksiyon içinde bulunmaz. Bu kişi aynı zamanda diğer fertlerden farklı olarak insanlara, eşyaya ya da daha üstün ve görünmez bir nizama kıymet verir. Gerçek Hilmi Ziya'ya göre bütün insanlık için ortak iken ancak kıymetler insanı birbirinden ayırır. Ancak yine de insanlar doğaları gereği kıymet verme ve âleme inanma noktasında birleşirler. Hilmi Ziya bu kıymet verme şekillerinden her birini belirli bir kıymetlendirme davranışı olarak tanımlar ve bu noktada insanın estetik davranışını dikkate alarak bazı kavramları açıklar. Kıymetleri insanların sadece kendilerini tatmin etme ve duyma amacıyla kullanmaları haz duyma davranışı olarak adlandırılır. Bunun tam aksi ise *temaşa* kavramı olarak karşımıza çıkar. Bu temaşa da insanlar kıymetlerini olduğu gibi kabul ederek sarsılmaz bir nizam şeklinde görünürler. Hilmi Ziya'ya göre en doğru bilgi iyi, doğru ve güzel kıymetlerin temaşasından ibarettir. Estetik davranışta bu kıymetler karşısında bu iki tutumu takınır.³⁰⁸

Hilmi Ziya sanat davranışını açıklığa kavuştururken pasif ve aktif olmak üzere insanın iki davranışı üzerinde durur. Pasif ve aktif davranıştan kaynaklanan başka davranışlarda ortaya

³⁰⁶ Kılıçarıslan, Veli, Hilmi Ziya Ülken'in Edebi Dünyası ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 40'dan aktaran, Arslan Kaynardağ, “Sanatçı ve Estetikçi Olarak Hilmi Ziya”, Sosyoloji Konferansları, s. 52.

³⁰⁷ Kılıçarıslan, Veli, Hilmi Ziya Ülken'in Edebi Dünyası ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 40'dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Değerler, Kültür ve Sanat”, İstanbul Teknik Üniversitesi Rektörlük Konferansları Serisi, İstanbul 1965, s.3.

³⁰⁸ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 45'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Estetik Davranış”, Son Telgraf, 23 Ocak 1946, s. 3.

çıkılmaktadır. Hilmi Ziya pasif davranışı açıklarken kendisine Kur Lewin' i tanık gösterir. Pasif davranış sırasındaki çatışmada herhangi bir kuvvetten yardım almayıp sürdüğü takdirde çatışmanın temaşa'ya dönüşeceğini ifade eder. Bu konunun estetikle ilgisi ise bu temaşa halinde bulunmaktır. Temaşayı estetik bir davranış olarak ele alan Kurt Lewin, davranışlar arasında estetiği aramıştır. Bu yönden Hilmi Ziya ilkel insanlarda ve çocuklardaki çatışmada temaşa hallerini estetik davranış olarak değerlendirmiştir. Bu tip davranışlar gündelik hayatta sık olarak karşılanabildiği için ilk etapta sanat davranışı olarak belirlenemezler. Hilmi Ziya, estetik davranışın ancak diğer bir takım etkinliklerle birleştiği zaman ancak sanat davranışı olarak ortaya çıkabileceğini belirtir. Bu estetik davranış sanat davranışı aşamasına geldiği zaman Hilmi Ziya onu “*ulvi*” olarak görür.³⁰⁹ Estetik bir davranışta olumsuz bir durumla karşılaşıldığı zaman Hilmi Ziya'nın ifadesiyle ulviye gitmek yerine “*sapık*” davranışa gidilmesidir. Bu sapık davranış kısmi bir davranış olarak değerlendiren Hilmi Ziya, bunu sanat yönünden olumsuz durumlara yol açabileceğini söyler.

Bir insan, kısmi bir lezzeti ya da bir hazzı toptan bütün davranışına yayarsa ve o kısmi duygusunun açısından bütünsel davranışı görürse buna santimantalite denir. Santimantalite gerçek sanat davranışını öldürür ve bunun neticesinde sapık bir estetik davranış olan santimantalizm 'dir denilebilir. O, davranış ve gerçekte ilgisiz hareketleri inceler, aynı zamanda o sübjektif ifadelerle bürünerek gerçeğin zenginleştirilmesinden uzaklaşan bir davranıştır ki burada da Samimiyet kaybolur.³¹⁰

Hilmi Ziya, estetik sanat davranışıyla ortaya çıkan santimantalizmin sanat için tehdit edici olduğunu söyler. Hilmi Ziya'ya göre bir sanatkarın estetik bir davranışa sahip olması aynı zamanda estetik bir anlayışa da sahip olması gerektiğini söyler. Ona göre güzellik bir obje değildir. Çünkü o bir yetkinlik tecrübesidir. Bu yetkinlik tecrübesine de sanatkarın eserine karşı geliştireceği estetik bir anlayışla ulaşabilmektedir. Hilmi Ziya bu anlayışın “*püblük*” te de bulunması gerektiğini söyler. Buradan düşünür “*Güzellik bir nitelik, bir kalite değil; bir değerdir. Güzellik yaratıcı sanatkar ile zevk duyan okuyucu veya seyirciye ait doğru bir değerlendirmedir.*”³¹¹ diyerek estetik anlayışın hem sanatkârda hem de “*püblük*” te olması gerektiğini ifade eder.

Hilmi Ziya hem sanatkârda hem de püblükte bulunması gereken estetik anlayış kendiliğinden var olmamakta der. Düşünür sanat eserlerine karşı estetik anlayış için eğitimin yolunu gösterir. Eğer bu eğitim verilmezse bu sanat görüşü körelebilir.

³⁰⁹ Kılıçarıslan, Veli, Hilmi Ziya Ülken'in Edebi Dünyası ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 41'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Değerler, Kültür ve Sanat”, İstanbul Teknik Üniversitesi Rektörlük Konferansları Serisi, İstanbul 1965, s.30.

³¹⁰ Kılıçarıslan, Veli, Hilmi Ziya Ülken'in Edebi Dünyası ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 41'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Değerler, Kültür ve Sanat”, İstanbul Teknik Üniversitesi Rektörlük Konferansları Serisi, İstanbul 1965, s.31.

³¹¹ Kılıçarıslan, Veli, Hilmi Ziya Ülken'in Edebi Dünyası ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 41'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Değerler, Kültür ve Sanat”, İstanbul Teknik Üniversitesi Rektörlük Konferansları Serisi, İstanbul 1965, s.33.

Hilmi Ziya iki şekilde güzelliğin elde edilebileceğini belirtir. İlki, son derece kolay ifade ediliyor hissini veren ve yakalanması imkânsız olan şeydir. İkincisi de, en derin, en ince olanın araştırılması ve ulvi olanın aranmasıdır, cümlelerini kullanmaktadır.³¹² Buradan da anlaşıldığı gibi Hilmi Ziya, estetik davranışın tek başına yeterli olmayıp, onun tamamlayıcısı olarak da estetik anlayışı öne çıkarmaktadır. Tüm bunlar için eğitimin şart olması gerektiğini öne sürerek, bu şartların sağlanmasının yollarını öne sürmüştür Hilmi Ziya. Düşünür sanatkarla beraber publik'e sunduğu bu yollar ulviye varmaktadır. Ulvi; estetik anlayışa varmak için güzelin çaba göstereceği yer olarak dikkat çeker. Hilmi Ziya bu konuda ilk olma özelliğini Kant'ta görebileceğimizi ifade eder. Kant, ahlak ve bilgi sahasından sanatı ayırarak inceler ve bedii hükümler alanında hoştan başlayarak ulviye kadar derecelendirir.³¹³

Hilmi Ziya estetik kıymetleri bu âlem içinde görür. Estet, dışarıdan gelen ve bütün kıymetlerin ortaklığıyla oluşan, temaşa ile meydana gelen hazzı duyar. Bunu da estet duygulardan bağımsız olarak yapar. O zaman hayali kıymetleri düşünmek ve yaşamak sadece zihinde gerçekleşen bir eylem midir? Bu konu çeşitli şekillerde oluşan durumlar ile karşımıza çıkar. Hilmi Ziya'ya göre sanat heveslisi kişi ilk olarak kendi yaratıcı gücü ile kıymetleri egemenliği altına alarak kararsızlık ve şüphecilğe düşer. İkincil olarak da bu kıymetlerin değişmez mutlak bir varlık olduğunu kabul ederek bunların artık yaratılamayacağını sadece keşfedilebileceğini kabul eder. Buna göre bu iki benzer durumu bütün insanlar bünyelerinde taşırlar. Estet için ise kıymetler âleminin içinde yaşamak ve oradan olmak manevi olarak yeterlidir. Estetik davranış Hilmi Ziya'ya göre gerçek dışı değildir. O gerçek varlığı reddetmez sadece gerçeğin zıddını kabul eder. Böylece kabul etmediği bir varlığı ya da bir gerçeğe alakasızlık göstererek onu yok sayar. Onu yaşama noktasındaki isteksizliğinin altına atan neden onun cemiyetten kaçmak istemesi şeklinde algılanabilir. Bunun nedeni sadece kendi inandığı kıymetleri kendisi bağlandığı sürece insanlarla bağ kurabilecektir. Bu şekilde estet, içine kapanma ve sübjektif fikirleriyle bir nevi merkezîyetçi bir âlem kurma ideali bencil bir düşünceymiş gibi görünebilir. Ancak onun kendi kurduğu estetik âlemin bir merkezi olduğunu belirterek onu keşfetmesi yolunda ilerleyebilmesinin esas olduğunu ve kendi inandığı kıymetleri yaşaması gerektiğini ifade eder. Bu şekilde onun kıymet davranışları ile inandığı değerler beraberinde yaratma sahasına girmesi temin edilir.³¹⁴

Hilmi Ziya, estetik değeri, Aristo'nun sanatı taklit olarak nitelendiren ve Hegel'in sanatı ifade esasına dayandıran sorgulama yoluna gider. Hilmi Ziya'ya göre sanatı tanımlama da bu birbirine karşıt olan iki düşüncenin tek başına yeterli olmadığını ve eksik olduğunu söyler. Çünkü beşeri bir varlık olan tek bir açıdan yaklaşabilmek mümkün değildir. Hilmi Ziya,

³¹² Kılıçarıslan, Veli, Hilmi Ziya Ülken'in Edebi Dünyası ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 41'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Değerler, Kültür ve Sanat", İstanbul Teknik Üniversitesi Rektörlük Konferansları Serisi, İstanbul 1965, s.33.

³¹³ Kılıçarıslan, Veli, Hilmi Ziya Ülken'in Edebi Dünyası ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 42'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş 1-2, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958, s. 174.

³¹⁴ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 45-46'dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Estetik Davranış", Son Telgraf, 23 Ocak 1946, s. 3.

düşünme alanını bu iki yaklaşımı birleştiren uzlaştırıcı bir bakış açısı ile sanatın oluşturulup oluşturulamayacağı sorusuyla genişletir ve yönünü sanattaki güzelliğin nereden doğduğuna çevirir. Yaşamı boyunca bu değişiklik olgusunun peşinde olan Hilmi Ziya buna ulaşmayı arzulayan insanın, ona ulaşmak için yöneldiği farklı iki davranışa dikkat çeker. İlk davranış, anlamın dünyevi olanda arandığı, bakışın daha çok yeryüzüne indiği, gerçeğin tüm gelişmeler ve değişmelerin merkezi olarak sabitlendiği ve ilmin doğuşuna zemin hazırlayan bir öz konumundadır. İkinci davranış ise yetmezlik duygusunun doğurduğu ve eksik kaldığı, insanın farklı etkilerden dolayı ulaşamadığı bir savunma mekanizması olarak arzuların tatmin edildiği zihni bir tasavvuf ortamıdır. Bu tatminkâr ve basit bir sığınağa benzer. Hilmi Ziya bu iki değişmezlik türünü birincisi için ilmi değişmezlik ikincisi için ise değer değişmezliği olarak özetler.³¹⁵

Hilmi Ziya kendi ifadesiyle insanları ne kadar anlasak da onlara katılmadığımızı ifade eder. Buradan da asıl olarak geleceğin önemi ortaya çıkar. Bilinmezliğin cazibesinin çağırdığı gelecek zamanda, yaşama arzusu, yaşama duyulan hasret insanların gelecekte birleşip bir olabilme umudunu filizlendirir. Bu durumla beraber aynı zamanda can sıkıntısını, monotonluğu ve tekrarı da getirir. Kısaca Hilmi Ziya'ya göre şimdiki zaman insanın gelecek umutlarından uzak olan bir boşluk halini yaratır. İşte buradaki insanın temel amacı bu boşluk halinden kurtulmak olduğunu dile getirir.³¹⁶

Bütün bu düşünceler sonucunda iki zıt durum ortaya çıkar. Bu durumlardan biri insan monotonluğunu ve tekrarı yıkararak değişme ve yenileşmeyi arzularken öte yandan insanın isteklerinin tatmin edildiği sabit, sonsuz ve değişmez bir âlem ister. Hilmi Ziya'ya göre bu iki durum sonucunda ortaya çıkan durum estetik faaliyettir. Gerçek estetikte, geçmişten gelen birikimle arzuların şekillendiği ve birikimin gelecekte değişip dönüşerek bir sentez birleşim oluşturması sonucu ortaya çıkacaktır. Buna benzer düşüncüyü Ahmet Hamdi Tanpınar'da da görürüz.³¹⁷ Tanpınar: *“Yaratmanın ilk şartının devam olduğunu vurgulayan, devam ederek değişmek, değişerek devam etmek düşüncesini dile getirir.”*³¹⁸

Hilmi Ziya'nın estetikle ilgili görüşleri sanat anlayışı için önemli bir olgudur. Hilmi Ziya, sanatını icra ederken gelenekten gelen bir estetik algıyla oluşturur. Oluşturduğu bu estetik algı eserlerinde özellikle de roman ve resimlerinde belirgin bir şekilde görülür. Hilmi Ziya'nın sanat anlayışında estetiğin yanı sıra felsefî ve sosyolojik bakış açısı ve bunların yanında toplumsal fayda da önemli bir konu olmuştur. Bu durum romantizmin etkisinden

³¹⁵ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 46'dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Estetik Değer”, Hisar Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Ağustos 1968, No. 56, s. 4-7.

³¹⁶ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 46-47'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Estetik Değer”, Hisar Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Ağustos 1968, No. 56, s. 4-7.

³¹⁷ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 47'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Estetik Değer”, Hisar Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Ağustos 1968, No. 56, s. 4-7.

³¹⁸ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 47'den aktaran, Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 25.

kaynaklanmaktadır. Romantizm ortaya çıktığı dönemden beri milletler kendi destanlarını aramaya başlamışlar ve bununla beraber kendi köklerine inmeye başlamışlardır. Hilmi Ziya için estetik, diğer tüm alanlarda olduğu gibi ahlak ve toplum alanlarında da yer alır. Mesela, biz bir estetik obje ile sadece ilgi kurmakla kalmayız aynı zamanda bu estetik objeye bir değer de yükleriz. Yani ona güzel deriz, komik deriz, yüce deriz, çirkin deriz. Tüm bunlar bizim objelere yüklediğimiz estetik değerler olmuş olur. Sanat eseri bireyseldir. İnsanın iç dünyasının eseridir. Fakat sanat eseri diğer insanlarında iç dünyalarına hitap ettiği için o artık toplumsallaşmış olur. Sanat eseri ve estetik yargılar, bilgiler gibi kavramalara değil, insanların duygularına bağlıdır. Hilmi Ziya, sanat eserlerini iki kavram üzerine sınıflandırarak estetik duygunun gerçekleşmesini sağlar. Bu kavramlar zaman ve mekândır. İlki zaman kelimesi üzerine tanımlanarak, zamanda yaşayan insanın bizim tarafımızdan sanatçının yaratma zamanının tekrar yaşanabilmesinden ibaret olmasıdır. İkincisi ise mekân kelimesinin hiç değişmeyecekmiş gibi ezeli olması bakımından objenin somutlaşması üzerinden tanımlanmaktadır. Burada birinci tip sanat eserleri olan deruni sanatlar: dram, şiir, müzik gibi eserler ortaya çıkar. İkinci tip sanat eserleri ise plastik sanatlar olan resim, heykel, mimari gibi eserlerin sınıflandırılmasıdır. Bu sınıflandırmanın yanında Hilmi Ziya zaman zaman sanat eserlerinin her iki sınıfında özelliğini gösterdiğini vurgular.³¹⁹ Bu sınıflandırmanın aynısını Nietzsche'nin *Trajedinin Doğuşu* adlı yapıtında da görebiliriz. Nietzsche, Dionisos ve Apollon olan Yunan tanrıları üzerinden sembolleştirme yaparak benzer sınıflandırmayı yapar. Bu sınıflandırmada ilki için kendinde geçme hali olan vecd hali olarak nitelendirir, ikincisi için psikolojik rüya hali olarak nitelendirir.³²⁰

Tabiat büyük bir uyum içinde insanlığa rehberlik eder. Bunu yaparken hem duyu verileri hem de ilim verileri ile ilişkili ve uyum içindedir. Hilmi Ziya tabii güzelliği, billurlaşma olarak nitelendirir. Tabii güzel, güzel şekillerle yetmezlik duygusunu tamamlaması, açık ve somut olması, insanın iç dünyasına hitap eden değişim ve gelişme çabasını, insandaki monotonluk ve tekrarın giderilmesi ihtiyacını da karşılar. Bu iki durumu destekleyen tabii durum soyut normlardan ve ilim önermelerinden ayrılır. Ancak bu yeterlilik sınırlıdır, sürekli değildir. Hilmi Ziya, insanın hem süje hem de obje yönünden kendi kendini yaratan bir varlık olduğunu, “*lahzalık şifalarımızdan ibaret olarak kalacaktır.*” ifadesiyle dikkati çeker. Bu süje-obje kelimesi Hilmi Ziya'da hatırlama ve tekrar kelimesiyle ifadesini bulur. Tabii güzel ve sanattaki güzeli tanımladıktan sonra toplumsal normlara ilişkin tabii güzelin etkisini ele alırsak hem Hegel'in yaklaşımı hem de Aristoteles'in yaklaşımı tek başına güzele ve sanata ulaşmada yeterli değildir. Buradaki yeterlilik ancak bu ikisinin bir arada olması ile mümkün olur. Sanat yaratışı bu yüzden bir yandan sabitleme ve tekrarlama hallerini diğer yandan insanın kendi ruhunun bütün olarak değişmesini doyuracak bir yaratışı ortaya koymasındır.³²¹

³¹⁹ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 48'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, Hilmi Ziya Ülken, “Estetik Değer”, Hisar Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Ağustos 1968, No. 56, s. 4-7.

³²⁰ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 48'den aktaran, Rene Wellek ve Austin Warren, Edebiyat Teorisi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 97.

³²¹ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 48.

3.4. Hilmi Ziya'nın Estetik Anlayışının Diğer Sanat ve Güzel Kavramı İle Olan İlişkisi

Genel olarak varlık alanı üzerine dikkatimizi çeken felsefi antropoloji olmuştur. İnsan başarılarını göz önünde bulunduran felsefi antropolojinin en büyük başarılarından biride sanat olmuştur. Bu başarı insanın temel bir yanını gösterir. Bu temel üzerinde sanat adını alan varlık alanının felsefesi ve sanat ontolojisi yapılabilir. Sanat özel bir eylemin ürünüdür. Ve O, tarihsel bir varlık alanıdır. Sanat yapıtları insan başarıları olan yazın, müzik, şiir, resim, heykel vb. 'dir. Bilgide olduğu gibi sanatta da süje-obje arasında bir bağ vardır. Buradaki ilişki bilgi alanı arasındaki ilişkiden farklıdır. Burada süje obje aktarı arasında farklı anlamlar vardır. Burada sanat denilen özel yapıdaki bilgiyi aktar arasındaki bağın betimlenmesi ve çözülmesi veremez. Çünkü sanatçının burada anlamını bilmediği öğelerin bir rolü vardır. Sanat yapıtını, sanat yapan ve sanat yapıtını bilgiyle ilgili bir yapıttan ayırt eden ve bunu tam anlamıyla bilmediğimiz öğeler vardır. Sanatta bir sürekliliğin bulunmaması ve önemli derecede bir bireyselliğin olmaması buna dayanır. Sanat ile hayat bilgisi ve bilim felsefesi arasında bilgi teorisi bakımından ne kadar büyük farklar bulunursa bulunsun yine de o bir tür bilgidir. Ancak sanat bilgisine, bilgi teorisinin yöntemleri uygulanamaz. Çünkü sanat alanı farklı bir alandır. Buradaki çelişik durumdan kaçınmak için estetik, sanattaki estetik zevk, güzel, çirkin gibi ilkeler üzerinde durmuştur. Mesela bilgi teorisi hakikatten söz ettiğinde estetikte onun yerine güzel olandan; eğer bilgi teorisi hatadan söz ettiğinde de estetikte onun yerine çirkin olandan söz eder. Burada estetik, kendisiyle bilgi teorisi arasında bir benzetme kurmaya çalışır.³²²

Sanat, herhangi bir işin ya da etkinliğin yapılmasıyla ilgili kuralların, bilgilerin ve yöntemlerin tümüne birden denir. Ve akıl tarafından belirlenen amaç, varlığa gelmesini sağlayan bir yapma-yaratma yetisidir.³²³ Sanat, üretme, beceri ve yaratma olarak ortaya çıkmıştır. Yarar amacından çok güzellik duygusuna hitap eder. O zaman sanat bilgisi güzelliklerin ortaya konulmasında ortaya çıkan bilgidir denilebilir. Sanatçı (özne), elindeki malzemeye yönelerek onda gördüğü şeyi anlatmaya çalışır. Bunu da farklı sanat aracılığıyla yapar (ersim, tiyatro, müzik, heykel vb.). Haz alma, hoşlanma ve güzellik duygusunu ortaya çıkarmak için sanatçı özel becerisiyle eserler yapar. Bu yönüyle sanatta söz konusu olan bilgi sübjektif bilgidir. Çünkü iki sanatçı aynı nesneye ilişkin farklı sanat eserleri ve bilgileri ortaya koyabilir. Sanatçı kendi bakış açısında gördüğü nesneyi yine kendisine göre yorumlar. Bu yüzden sanat bilgisi sezginin, hayal gücünün, yaratmanın ve becerinin ürünüdür. Sanat doğayla karşıtlık içindedir. Çünkü sanatçı tarafından bir tür yaratma sonucu olarak üretilmiştir. Mesela sanatçı, sanat eserinde kullandığı bir malzemeyi örneğin bir mermer parçasını doğada almasına rağmen genelde doğada olmayan bir güzellik ve nitelik ona vererek yeni bir eser ortaya çıkarır. Kısaca sanatçı kullandığı nesneleri doğada olmasına rağmen doğada olmayan bir güzellik eserine verir.³²⁴

³²² Mengüşoğlu, 2000, a. g. e. , s. 213-214-215.

³²³ Bozkurt, 2014, a. g. e. , s. 15.

³²⁴ Çüçen, 2014, a. g. e. , s. 8-9.

Estetiği barındıran sanat, bu tanımlamalar neticesinde Hilmi Ziya döneminde nasıl tanımlanmaktaydı? Henry Bergson, sanatı ruhun tazeliği olarak tanımlar. Yani sanat ruhla ilgili düşüncelerin yansımasıdır. Bu görüşe Benedetto Croce de katılarak bazı eklemeler yapar. Bazı düşünürler sanatın tamamen ferdi olduğunu söylerken bazıları da tepki olarak görür. Charles Blondel'e göre sanat marazi şuur ve ruh birlikteliğinden doğar. Freud'un etkisiyle Victor Basch ve Max Desseoin sanatı cinsiyet üzerinden tanımlarlar. Frederic Paulhan, *Esthetique du Paysage* adlı yapıtında sanatı insanın kendine koyduğu bir eğilim sonucunda oluşan bir davranış olarak ifade eder. Charles Baudoin de marazi bilinçdışı olayları çıkan bir şekil olarak sanatı tanımlar. Epstein de Freud'a benzer bir şekilde, bilinçdışında biriken enerjinin birden boşalmasıyla sanatın oluştuğunu söyler. Bunlar dışındaki bazı düşünürlerde Marx'ın ve Freud'un teorilerinden hareketle toplum ve fert ikiliği üzerinden sınıf çatışması fikirlerini kıyaslarlar ve bu ikili üzerinden hareketle sanatı açıklamaya çalışırlar. Hilmi Ziya, dar bir bakış açısıyla bu sanat tanımlarının hepsini tek bir noktada ele alıp vurgular. Ona göre yukarıda verilen bütün sanat tanımlarının eksik ve sakıncalarının olduğunu dile getirir. Buradan Hilmi Ziya'ya göre sanat, fert ve toplumun, melodi ve ritmin, ümit ve tekrarın, geçmiş ve geleceğin her türlü nispetlerde değişen terkibi olarak tanımlar.³²⁵

Hilmi Ziya, sanat eserinin iki zıtlığın karşılaşmasında ortaya çıktığını söyler. Burada Hilmi Ziya'nın daha önce açıkladığı gelecek-geçmiş, tekrar-değişme, hatırlama-bekleme kavramların çatışması olduğunu ifade eder. Sanatçının eserinde yer alan tekrar kavramı onun seçtiği kültürel aktarımlar ya da bilinçdışı etkiler sanatta ortak aklın hükümlerini oluşturur. Sanat eserindeki tekrarla ihtirasın doymak bilmez duygusallığının çatışması ve aklın sınırlayıcılığının durumunda hangisi kazanırsa kazansın sanat eserinde aynı karakteri taşır. Bu tür eserleri Hilmi Ziya dramatik sanatlar olarak isimlendirir. Bu dramatik sanatlar müzik, şiir, roman gibi sanatlarda da görülebileceğini söyler.³²⁶

Bütün sanat eserleri farklı şekillerde meydana gelir. Kimi zaman sanatçı tarafından ortaya konan sanat eseri bir savaşın tüm yönleri eseri oluştururken kimi zamanda sanatçı tarafından eserin vereceği huzur estetik olarak yansıtılır. Hilmi Ziya deruni sanatlarda (müzik, şiir, dram) bu çatışmanın açık bir şekilde görüldüğünü söyler. Bu çatışmada kimi zaman acı dolu bir yolun sonundaki mutluluğun huzuru olabiliyor iken kimi zamanda acı dolu bir yolun kendisinin verdiği mutluluk ve huzurdur. İnsan için bu huzur ideal olduğundan dolayı sanat eseri ahlakçı olmamasına rağmen ahlakidir. Fakat buradaki ahlakilik yaratma eyleminin çabasının getirdiği ahlakiliklidir. Buradan Hilmi Ziya Nietzsche'nin Dionisos ve Apollon'un sanatının birbiriyle bir kıyaslamaya gitmesini, birini diğerinden üstün görmesini eleştirir. Çünkü sanat eseri ne duygusal yoğunluğun bulunduğu yaratımdır ne de sadece bir fikir çatışmasıdır. Bu ikisi beraber sanat eserini bünyesinde barındırır. Bu açıdan Hilmi Ziya'ya göre sanat eseri hem sübjektif hem de objektif olandan faydalanır. Örneğin; Hilmi Ziya'ya göre Süleymaniye sanat yapıtına bakılırken onun sükûnu arkasında Kanuni ve Sina'nın dramını da görerek bakılması gerektiğini belirtir. Burada Süleymaniye gibi bir sanat eserinin somutluğuna

³²⁵ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 51- 52'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Estetik Değer", Hisar Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Aralık 1968, No. 60, s. 6-9.

³²⁶ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 50'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Estetik Değer", Hisar Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Aralık 1968, No. 60, s. 6-9.

yani objektif bilgiye Sina'nın ve Kanuni'nin dramını eklemek sanat için ulaşılmak istenen noktadır yani sübjektif bilgiyi yüklemektir. Sanatçı ortaya koyduğu sanat eserinin ulaşacağı kitleye en saf şekilde ulaştırmayı hedeflerken bunu sadece kendi deneyimlerinden yararlanarak değil aynı zamanda bütün insanlığın tecrübelerinden faydalanarak yapar. Sanatçı buradan iki deneyim kolunu da kullanır. O halde buradan şu sonuç çıkar: Hilmi Ziya'ya göre sanat eseri, fikir ve ahlak değerlerinden ayrı kalırken bile onlarla sürekli temas halinde nüfuz eder.³²⁷

Sanat, bilim ve felsefenin tamamlayıcısıdır. Hilmi Ziya'ya göre sanat eserini anlamak için özel bir çaba gerekir. Sanat, felsefe ve bilimin başaramadığı şeyleri başarır. Sanattaki özel anlama çabası felsefe ve bilim alanındaki anlama belli koşullara dayanır. Bu koşullar sağlandıktan sonra felsefe ve bilim düşünceleri anlaşılır. Sanat herkese seslenir. Sanat alanında tıpkı felsefe ve bilimde olduğu gibi belli bir görünüm ve eğitimin rolü vardır. Sanat eğitimi ve görgüsü olmayan insanlar için sanatsal bir eseri anlamaya olanak yoktur. Schopenhauer bunu şöyle açıklar: *“sanatı anlamak için birazda olsa bir dehaya sahip olmak gerekir. Bu şekilde insan “bireysel süje” ile ilgili bilginin dışına çıkarak sanat anlaşılabilir. Yüksek değere kapalı olan nesneleri araç-değer bakımından anlamaya çalışan bir insan için sanatın anlaşılması olası değildir.”*³²⁸ Der.

Sanat, tek olan bir şeyi dile getirir, genel kavramları ortaya koymaz. Ve onu bütün tekniği ile kavramaya çalışır. Bu kavrama da genel bir kural ele vermez. Buradan Hilmi Ziya'nın bakış açısında olduğu gibi sanat görelî bir kavramdır. Her sanatçı objesini kendine özgü aktarıyla kavraması gerekir. Burada önemli olan objenin kavranılıp kavranılamamasıdır. Çünkü sadece objesini derinliği ile kavrayan yapıt, sanat yapıtı olma derinliği taşır.³²⁹ Sanat, benliğin kişiliğe dönüştürülmesi eylemi olup, insanın kendi kendisine karşı yarattığı bir doğadır. İnsanın varolana meydan okumasıdır. Buradan insanın gerçekliği aşip kendine özgü bir gerçeklik yaratmasıdır.³³⁰ Hilmi Ziya'da sanatın özelliği özgün ve biricik (tek) olmasıdır. Sanat, insanın yaratıcı gücüne bağlı olup belli bir tasarım ya da kurmaca sonucunda ortaya çıkar. Mesela, bir Shakespeare, Sinan, Dede Efendi ya da Beethoven dünyaya gelmemiş olsaydı onların yapıtlarını alımlayamayacaktık. Çünkü her sanat yapıtı ondan başkasına bağlanamaz ve ona özgülenmiştir. Sanatın bu özelliği sanatçı ile yakından ilişkili olan *“biçem”* kavramıyla bir koşutluk gösterir. Sanatçının özgünlüğünü oluşturan onun kendine has biçimidir. Örneğin; Van Gogh'un fırça vuruşları ya da Rembrandt'ın gölge ışık teknikleri kendi biçimlerini belirleyen tekniktir. Aynı zamanda kendi sanatlarına getirdikleri yeniliktir.³³¹ Sanat, bir insanın başkalarını kendisine bir objeyle ilgili aynı ve tek duyguyla bağladığı ve bu duyguyu belli dış belirtilerle dile getirdiği zaman başlar. Sanat sadece yapılan bir resim ya da mimari değildir. Aynı zamanda bir dansın uyandırdığı neşe, vatanseverlikle ilgili duygular bir arabeskin uyandırdığı hayranlık duygusu hepsi sanattır.³³²

³²⁷ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 51'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Estetik Değer”, Hisar Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Aralık 1968, No. 60, s. 6-9.

³²⁸ Mengüşoğlu, 2000, a. g. e. , s. 225-226.

³²⁹ Mengüşoğlu, 2000, a. g. e. , s. 217.

³³⁰ Bozkurt, 2000, a. g. e. , s. 9.

³³¹ Bozkurt, 2000, a. g. e. , s. 15-16.

³³² Aral, Necla, Estetik Seçme Metinler, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1981, s. 86-87.

Aynı zamanda Hilmi Ziya, Tolstoy'un sanat anlayışından esinlenerek çıkarımlarda bulunmuştur. Sanat, yerleşik av kültürüne dayalıdır. İnsanın yeryüzünü ve evreni yeniden düzenleme ve inşa etme iddiasıdır. Sanat, doğaya rağmen üretmektir. İnsan bir çevrede yaşamak zorundadır. Öncelikle toprak ve üretim ilişkisine dayalı olarak mekânını kendisi yapar. Bunun için mimarlık tarihçisi olan Roht şöyle der: “İnsan için doğanın yapmadığı tek şey evdir.”³³³ Buradan Hilmi Ziya sanat anlayışının temelinde de insanı koyarak ve insan üzerinden açıklamıştır. Doğanın matematiksel düzenine sadece onun diliyle yani matematik dille ulaşabilir ve üzerinde tutunabiliriz. Yine bu doğrultuda 1348 yılından Nicholas d'Autrec ourt, Sorbonne üniversitesinde şu savı okur: “Doğayı incelemeliyiz. Yıllarca gerilememizin sebebi Platon ve Aristoteles ile ilgilenip, doğayı bir yana bırakmamızdır.” Bizi kesin bir bilime götüren şey doğayı incelemektir. Matematiği düşünerek doğayı çözmek ve iyi okumak gerekir. Bu yönün temel bilimlerinin kaynağını felsefeciler, astronomlar, mimarlar oluşturur. İnsanlık bugün bunu çoğalttı. Biz gelişip değişen bu sistemin bir parçasıyız. Bu evrenin bütün varlığını görmeli ve onu çözmeliyiz. Geleceğin sanatçıları, tasarımcıları, mimarları sayıların mistik dünyası olan ebced hesabına dönmeli, hayatın altın örgülerini sayılarla çözmeye başlamalıdır. Bu sayılar, sembolleri bilmeden sanata girmek tıpkı izinsiz bir mabede girmeye benzer.³³⁴ Sanat, güzel olan nesneyi ortaya çıkaran etkinliktir. Sanat beş duyu organımızın üzerimizde bıraktığı estetik hazla ilgilidir.³³⁵

Hilmi Ziya'ya göre sanat, her şeyden önce bir ananedir. Bu kavram kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişen bir kavramdır. Zanaatta olduğu gibi sanatta da bir usta-çırak ilişkisi vardır. Zamanla çırak kendini geliştirip, ilerleterek ustasını geçebilir. Hatta onu inkâr bile edebilir. Fakat çırak deneyimlerini, yeteneklerini ustasından almıştır. Örneğin; Çin'in önemli ustaları eserlerini işledikleri hamuru dedelerinin koyduğu kuyudan çıkararak onun üstüne çalışmışlardır. Sanat burada asırların inkılaplarla süze süze getirdiği halis ve en saf sesleri dinlemektir. Çıraklar bu sese kulak vermedikleri zaman sanatkâr olmaktan mahrum olurlar. Sanat gözünü ince mikyaslara ve daima derinlere dikmelidir. Tabuları kırıp kabuğundan çıkmak sanatı mahfeder düşüncesi nasıl ki yanlışsa, tıpkı çıplak resim yapmanın günah olduğunu düşünenler kadar saçmadır. Sanat Hilmi Ziya'ya göre derin görüşleriyle ve kendini sürekli geliştirerek sahneye çıkmalıdır. Hiçbir kör düşünceye takılıp kalmayarak o dramı kulisten sahneye çıkarmalıdır.³³⁶

Hilmi Ziya, sanat alanının tüm problem alanını, usta-çırak ilişkisi yaratıcılığın üst yapısını sanatın ise alt yapısını oluşturduğunu söyler. Bunlardan biri olmadan diğeri olamaz. Hilmi Ziya'ya göre gerçek sanatçı, usta yaratma sahasından geçerek kendi özgünlüğünü bulup, ustalık mertebesinden geçerek de şahsiyet kazanır. Hem ruhsal hem de fizyolojik olarak yetkinleşen sanatkâr üretim ve yaratıcılık konusunda farklı bir seviyeye gelir. Bu seviyeye gelmek için yeteneğinin yanında beceri gerektiren ustalık özelliğine de ihtiyaç vardır. Ustalık mertebesine ulaşmak sabır gerektirir ve zaman alan bir süreçtir. Gerçek sanat eseri ise yaratma

³³³ Tolstoy, Sanat Nedir? , (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. 13.

³³⁴ Cıvcir, Esmâ, Sanatta Temel Bilimler Semboller ve Kavramlar, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2015, Önsöz.

³³⁵ Tolstoy, 2007, s. 13.

³³⁶ Ülken, Hilmi Ziya, Şeytanla Konuşmalar, Ülken Yayınları, İstanbul 1942, s. 104-153.

kabiliyeti ile ustalık becerisinin birleşimiyle ortaya çıkar.³³⁷ Hilmi Ziya'ya göre bu safhalara ulaşabilmek için çırağın samimi (emin) bir şekilde çaba göstermesi gerekir. Çünkü ustalığa önem vermeyen kişi yaratıcı bir sanatkâr olamaz. Yaratıcılığın ustalıktan geldiğini gösteren Hilmi Ziya buna en iyi örnek olarak Yahya Kemal'i gösterir.

Çıraklık evresinden sonra sanatkâr kendini bir yaratma oyununun içinde bulur. Eskiyle dayanan bir geçmişi vardır bu oyunun. O zaman oyun ile sanat arasında nasıl bir benzerlik vardır? Hilmi Ziya'ya göre hür faaliyetler dizisi olarak en çok oyunla benzerlik gösterir. Ve içten gelen bir arzuyla sanat kendiliğinden ortaya çıkar. Bu durum ilk olarak Gross'un dikkatini çeker. Hilmi Ziya bundan önce oyunla tarih öncesi dönemlere ait toplumsal fonksiyonlar arasında ilişki aradığını hatta yazar ve sanatkârın bu konuyla ilgili fikir yürüttüğünü aktarır. Günümüzde oyun olarak görünen koşu, av ve yelkencilik gibi faaliyetler ilkel toplumlarda hayati önem taşıyan yiyecek temini, kendini koruma, savaşa hazırlık gibi önem taşıyan nitelikteki toplumsal faaliyetlerdir. Hilmi Ziya, insanların yüksek kültür seviyesine geldiğinde eskiden önemli olan bazı eylemlerin manalarının kaybolduğunu ve anlamı kaybolan bu eylemlerin arta kalanlar olarak adlandırıldığını ifade eder. Günümüzde bu arta kalanlar ahenk, ifade ve şekil olarak kıymet alırlar ve sembolik olarak bilinç dışında yaşarlar. Hilmi Ziya'ya göre dini ya da iktisadi olmayan bu şekiller estetik kıymet olarak adlandırılırlar.³³⁸

Hilmi Ziya'ya göre sanat ahlakidir. O bir ideal için şevk duymanın eseridir. Gerçek sanat her zaman ahlakidir ama sanat ahlak için değildir. Sanat eğer bir araç değilse onun ahlakla bir arada olmasına da engel değildir. John Ruskin'in de dediği gibi kendimizde olmayan heyecan ve güzelliği eserlerimize koyabiliriz. Bütün varlığımızda ruhumuzu tablolarda o canlılığı vermeliyiz. Başarı ve başarısızlığın sırrı sanatçının faaliyetinde hâkim olan ahlaki karakterdedir. Sanatta doğa hem temeldir hem de onun karşıtıdır. Örneğin; her gün biraz daha ideale yaklaşmak için dayandığımız ve ruhumuzu kattığımız bir fon olarak alınırsa o zaman sanatın ruhu olmuş olur. Ancak doğaya kendisinde ahlaki hiçbir şey katılmamışsa o zaman da sanatın karşıtı olmuş olur. Sanat bir araç iken, ahlak ve din birer amaçtır. Sanat, ahlak ve toplum içindir. Ona hizmet etmeyen bir sanatın değeri ve anlamı yoktur. Sanat soyut bir şey değildir. Ahlak ve idealin insan hayatında önemli bir yeri varken, sanatın ahlaka aykırı olduğunu iddia etmek yanlış olur. İnsan sosyal çevreyle olan ilişkilerinde inançlar ve ahlakı hesaba katılacaktır. Sanat, sosyal ve akımlar ve çevrenin etkilerine bağlıdır. Sanat, insan içindir. Fakat sanat, insanın ruhuna ve kişiliğine nüfuz ettiği zaman bunların üstüne yükselir. Sanat bazen ahlak dışı da olabilir. Çünkü insan hakkındaki terkibi olan bilgimizdir. Bu görüşü Andre Gide de J. Ruskin de ve Nietzsche de bulabiliriz. Sanat Nietzsche'ye göre "*hayatın en yüksek ifadesi*" dir. Kişiliğin burada kendini keşfedip ortaya koymasıdır. Bu yönüyle o ahlaki olana bağlıdır.

³³⁷ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021 , s. 35'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Sanatta Ustalık ve Yaratıcılık", Son Telgraf, 23 Mart 1946, s. 2.

³³⁸ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 36'dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Oyun ve Sanat", Son Telgraf, 13 Şubat 1946, s. 3.

Sanatçı hayal gücünün kâşifi olmak bakımından yeni bir ahlak meydana getirir. Ahlak da kişiliğin bir keşfi ve yaratılışı olur.³³⁹

O zaman sanatın asıl amacı ne olmalıdır? Estetik değer olarak ele alınıp sadece sanat topluma fayda sağlamak mı yoksa sanat yapmak için mi? Hilmi Ziya bu sorunu iki zıt görüşe ayırarak belirtir. Bunlardan biri görecelilik diğeri de mutlaklık etkisidir. Bunlardan ilki sanatın sadece estetik değerini ideal olarak belirleyenlerdir. Onlar sanata mutlak olarak inanıp ve ibadet olarak görürler. Bu inanca karşı olan tüm düşünceleri reddederler. Bu görüşte olanlar sanatı fikirlerine alet etmekte itham ederler. Aynı zamanda topluma faydayı amaç olarak niteleyip değerlendirirler. İkincisi ise, Hilmi Ziya'nın ifadesiyle toplumsal bir idealin peşinde olup, cemiyet için sanat görüşünü savunanlardır. Bunlar sanatın topluma hiçbir hizmeti olmadığında değerinin olmadığını bu yolda devam eden sanatkârların sapkın ve hastalıklı ruh halini taşıdıklarını belirtir. Bu görüş doğrultusunda olanlar sanatın her devirde toplumsal görüşü ifade ettiğini belirtirler. Sanatı toplum ve ahlaktan ayrı bir kıymet olarak sayanlara karşıdır. Bu konuda Hilmi Ziya bir sanat ahlakına bağlı olarak sanatını icra ettiğini söyler. Bu görüşe sahip olanlar toplumsal ideal peşinde olanlar, ahlakçılar ve sosyologlardır.³⁴⁰ Bu her iki görüş Hilmi Ziya'ya göre, kapalı bir zihniyetle hareket ettiği zaman kendileri dışındaki bütün fikirleri itham etmesine ve birbirlerine düşman olmasına neden olur.

Andre Gide ise, mistik ruh ve ahlaki düzen kadar iştah ve içgüdülerimizde tasdik ettiği için hem Apollon hem de Dionisos sanatına doğru gitmiştir. Böylece sanatın konusu insaniyet değil, insandır. Bu yönüyle hem ahlaka bağlıdır hem de bağlı değildir. Bu şekilde olan bir sanatçı çelişmeler içindedir.

Eğer sanat '*eternal*'i arıyorsa ki bütün sanat bir anın vecdini tekrar yaşatmak ve canlandırmak şevkinden ibarettir. O zaman ister istemez insandan insanlığa geçmek, insanla insanlık arasında daima bir ortaklık arama mecburiyetindedir. İşte bu ortaklıkta "*ahlaki düzen*" dir. Eğer mutlak bir surette varlığı kabul edilen kendisine yönelinen ideal bir düzen mevcut değilse biteviye değişen ve daima başkalaşmaları eksiklikler ve yetmezlikler içinde tecelli eden "*fili insanın*" nesini ebedileştireceğiz? Bundan başka insan tarihi oluşa göre değişen bir süreçtir. Onun hisleri, ihtirasları, zevkleri daima aynı değildir. Bundan dolayı sanat böyle ise ya devirlerin, toplumların iğreti ve izafî sanatı olarak kalacak yahut ideal ve manevi bir düzenle yani insanlıkla ilgili olduğu zaman Sophokles gibi devirlerin üzerinden geçerek tazeliğini muhafaza eden bir sanat olacaktır.³⁴¹

Hilmi Ziya, sanat ile ahlak arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu da belirtir. Her ikisi de insana dayanırlar. Her ikisi somut olandan hareket edip amacı insanlıktır. Ancak bunların ayrıldıkları noktada vardır. Şöyle ki: ahlak, ideali gerçekliğe indirmek için bir faaliyet iken,

³³⁹ Ülken, 1998, a. g. e. , s. 237-238-239-240-241-242.

³⁴⁰ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021 , s. 25-26'dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Cemiyet için Sanat Sanat için Sanat", Son Telgraf, 27 Şubat 1946, s. 3.

³⁴¹ Ülken, 1998, a. g. e. , s. 243.

sanat gerçekliği ideale doğru çıkarmak için bir çabadır. Sanat, ideale çevrilen insan ve kişiliğin bir hamlesidir. Ahlak ise asıl o idealdir. Onun gerçekliğe inmek istemesidir. Her sanat ahlakidir fakat her ahlak sanatça değildir. Çünkü sanat gerçekliğin ideale doğru kanat açmasıdır. Ahlaki düzen sayesinde sanat vardır. Ancak ondan ibaret değildir. Bu nedenle sanat ahlak için değil ancak ahlak iledir. Ahlak ile sanat daima birbirlerinden faydalanmışlardır. Sanat eseri ahlak için bir ideal düzenle bağlılığı kuvvetlendiren büyük etkidir.³⁴²

Hilmi Ziya sanatla ilgili görüşlerini açıklarken, bakış açısını canlı âleme çevirerek ilkel dönemdeki canlı yaşamından bugüne bağlayan görüşleri değerlendirerek sanatın doğuşunu açıklar. Hilmi Ziya, son zamanlarda fizik kanunlarına göre yapılan değerlendirmelere göre sanatı maddi ilimleriyle uğraşan âlimlerin ele aldığına değinir. Bunlardan en önemlileri olan kimyager Alman fizikçi Ostwalt olduğunu söyler. Ostwalt'a göre, âlemin bütün esası enerjidir. Başta sanat olmak üzere insanın dehası yaratıcılığı ve insanın ürettiği bütün mahsuller enerjiden gelir. Hilmi Ziya *carnot kuramı* 'nı kullanarak Ostwalt'ın fikrini ispatlamaya çalışır. Ancak bu kuram üzerinde Ostwalt'ın oluşturduğu görüşün gerçekleşmesi olanaksızdır ve tabiata uygun değildir. Fakat tabiata uygun sabit ve geçerli olan *carnot kuramı* 'dır. Bu kuramın savunduğu düşünceye göre hayat ile maddenin akışı tamir edilemez, hayatın akışına hiçbir şekilde müdahale edilemez. Bu nokta Hilmi Ziya'ya göre, hayatın bir kıymet olması fikri oluşur. Buradan varılan nokta canlı olanın değeri ortaya çıkar. Bu canlı âlem içinde insan ebedi olmak ister. Bu ebedileştirmenin teşebbüsü de sanattır der.³⁴³

Hilmi Ziya'ya göre sanatın köklerini tabiat ilimlerinin girişimi olan sosyoloji kuramıyla inceleme yapmak gerektiği görüşündedir. Bu görüş Hilmi Ziya'ya göre toplumsal ve bireysel açıdan, insanın manevi hayatını anlamaya elverişli olması yönünden daha geniş bir sonuca ulaştırır. Hilmi Ziya, tüm sosyologlar tarafından her ne kadar prensip ve metot bakımından farklar olsa da bunlar içinde Durkheim ve onun izinden gidenler, estetik kıymet ve yaratışın toplumsal bir mesele olarak kabul edildiğini belirtir. Bunu Hilmi Ziya *Dini Hayatın İptidai Şartları* adlı çalışmasında sanatın dini hayatın etkisiyle oluştuğunu, bunların bir bütün olarak toplumsal meseleler şeklinde bulunduğunu belirtir. Bunu ilkel dönemdeki dini ayinleri inceleyerek görebiliriz. Bu düşünceyi savunanlara göre eşyalar üzerine çizilmiş totem nakışları, tanrılara ait dualar ve zikirler, musiki içeren danslar vb. güzel sanatın ilk örneklerini görebiliriz. Estetik değer Hilmi Ziya'ya göre, ilkel dönemde şahsiyet bulamayıp sonraki dönemlerde bağımsızlığını kazanarak toplumsal bir değer haline geldiğini belirtir. Hilmi Ziya, Rougle'nin *Kıymetler Tekâmülü* adlı çalışmasında sanatın dini hayattan ayrılma sürecini, güzel sanatların üsluplarını ve özellikle plastik sanatların dini karakterden ayrılarak bağımsız fikirler oluşturduğunu ifade eder.³⁴⁴

³⁴² Ülken, 1998, a. g. e. , s. 243-244-245.

³⁴³ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 18'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Sanatın Kökleri Cansız Muhitte Midir?", Son Telgraf, 4 Şubat 1946, s. 2.

³⁴⁴ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 21-22'den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Sanat ve Cemiyet", Son Telgraf, 18 Şubat 1946, s. 2.

Hilmi Ziya, sanatın kaynağının din olduğunu ele alan başka bir görüş üzerinde durur. Burada sanatın doğuşunun sihir ve primitif toplumların ayinleriyle ilişkili olduğunu, ilkel dönemlere kadar uzanan örnekler bulunduğunu öte yandan bunlarda beğenilme arzusunda etkili olduğunu vurgular. Bu yönden sanatı manevi düzene ve ahlaka yabancı olarak kabul etmek doğru değildir. Bu bakış açısında sanat yalnızca cemiyet ve ahlak içindir. Hilmi Ziya, sanatın ahlaka hizmet etmeyen ve ona kıymet vermeyen bir şeyin anlamsız olduğunu savunur. Buna Gandhi ve Tolstoy’u örnek olarak verir. Sanat ahlaka bağlıdır ve doğrudan yapılan faaliyetler onunla ilgili olmalıdır.³⁴⁵

Sanatın toplumsal bir yapı olduğunu belirten kişilerin büyük bir kısmı büyü ve sihir unsurları arasındaki etkileşim üzerinde dururlar. Bunlara göre sanatın tekniğini bu açıdan ele alıp incelemek gerek, çünkü büyü ve sihir ilkel toplumların tekniğidir. Sanatı toplumsal bir manevi yapı olarak ele alan bu kavramdan sonra Hilmi Ziya, sanatı toplumsal açıdan inceleyen ve maddi olarak ele alan başka bir kurama dikkat çeker. Bu iki görüşünde ortak noktası sanatı toplumsal bir fonksiyon olarak değerlendirmeleridir. Sanata maddi olarak bakanlar, sanat eserinin kökünde atalarına tapma eyleminin olduğunu savunurlar. Buna örnek olarak taşlara kazınan resimler, ölümlerin mezarına yerleştirilen hatıratlar, kitabeler, dikilen abideler verilebilir. Ve musiki, edebiyat ve bütün plastik sanatların temelini buradan geldiği iddia edilir. Hilmi Ziya’ya göre, bu düşünceyi savunanlar en zengin malzemeyi Anadolu ve Mısır’da bulabilirler. Hilmi Ziya, sanatın cemiyetten doğduğunu söyleyenler aynı zamanda bu konuyla ilgili savaşın büyük rol oynadığını da kabul ettiklerini belirtir. Çünkü cemiyetlerin mücadelesi, başkalarına karşı yapılan savaşlar, üstün olma arzusu gibi durumlarda kazanılan zaferlerin toplum içinde önemi büyüktür. Bu savaş sonucunda hâkimiyetin devam edebilmesi için çeşitli sanat eserlerinin yapılması gerekir.³⁴⁶

Hilmi Ziya’nın estetik anlayışının sanat ve diğer sanat anlayışları ile olan ilişkisini inceledikten sonra şimdide onun estetik anlayışının güzel kavramı ve anlayışı ile olan ilişkisini inceleyeceğiz.

Güzel kavramı, ilk insandan bugüne kadar kıymetler âlemi içinde bizimle beraberdir. Tarihi olayların ve devirlerin ilk çağlara ait mağaralardaki ilkel çağlara ait çizimlere ve günümüze kadar gelen müzelerdeki tarihi eserlere kadar güzellik kıymeti vardır. Ancak bu kıymetler ifade edilen değerlere göre farklı şekillerde yorumlanır. Mesela, eski dönemde bedii kıymet olarak ifade edilen estetik değer zamanla farklı şekillerde yorumlanmıştır.

³⁴⁵ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken’in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 43’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Sanat ve Ahlak”, Galatasaray, 20 Şubat 1932, No. 13, s. 3-7.

³⁴⁶ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken’in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 21- 22’den aktaran, Hilmi Ziya Ülken, “Sanat ve Cemiyet”, Son Telgraf, 18 Şubat 1946, s. 2.

Hilmi Ziya'da insanların birbirleri için iyi olanı yapması, sevgi, saygı birlikteliği oluşturmaları vb. hareketlerde bulunması ahlaki kıymeti doğurur. İnsanların eşyalara, kişilere yükledikleri akıl ölçülerinin üstünde bir ruhi boyuttaki âleme inanmaları mistik olanda çare aramaları sihri kıymeti oluşturur. Fakat bazı düşünürler bütün kıymetler âleminin aralarında hiçbir ilişki ve münasebet olmadığını öne sürerek bunları ayrı ayrı sınıflandırır. Bazı düşünürlerde bu kıymet âlemlerin tek bir kökten meydana çıkıp farklılaştığını öne sürerler. Örneğin buna en iyi örnek, Emile Durkheim 'dir. Tüm kıymetler Durkheim'e göre, dini kıymetten doğar ve zamanla bağımsızlık kazanarak farklılaşıp ayrıldıklarını söyler.³⁴⁷

Kıymetler âleminde Hilmi Ziya, dile getirilen düşüncelerin bir kısmına karşı çıkararak kıymetler hükmünde mutlak'a karşı ortak bağların bulunduğunu ve karşılıklı etkileşimlerin olduğunu belirtir. Diğer bir açıdan tüm kıymetlerin dinden doğduğuna yönelik fikirleri eleştirerek zayıf yapıda bir fikir olduğunu belirtir. Hilmi Ziya'ya göre toplumsal yapı içinde estetik değerin bölünüp farklılaşmasına imkân yoktur. Şiir, dans ve müzik birbirinden farklılıklar göstermesine rağmen bunlar bir operada tekrar birleşir. Aynı şekilde kübik resim mimariden ayrılırken değişik yollarla tekrar mimariye bağlanır. Burada düşünüre göre estetik değerin farklılaşmasının belli kanun ve kurallara bağlanamayacağını söyler. Kısaca Hilmi Ziya farklı kıymetler âleminin birbirine nüfuz ettiğini ifade eder. Ahlakçının zarafet ve nükte şeklinde bir estetik algısı olduğu gibi sanatkârında kendine mahsus bağlandığı bir ahlak anlayışı vardır. Bir sanatkârın eseri nasıl ki ustalık ve teknik bakımından bir düzenleme gerektiriyorsa aynı zamanda iktisatçının malının da güzel olması gerekir. Hilmi Ziya'ya göre sanatın ya da diğer bir söylemle estetik değerin ahlaki rolü toplum üzerinde önemlidir. Sanat, insanları sosyalleştiren, insanın kendi içine bakmasını sağlayan, insanları bir araya getiren ve onları kaynaştıran bir ayna görevindedir. İnsanın ideal varlığa erişmesini, kendini keşfetmesini, insanlarla bir olabilmesini sağlar. Ve insanı ahlakileştirir, yani ahlaka götürür.³⁴⁸

Güzel nedir? sorusuna felsefî bir yaklaşımla karşılık arayan ilk kişi Platon olmuştur. Platon güzeli gençlik döneminde kavram, olgunluk döneminde töz ve yaşlılık döneminde matematik olarak yapmak istemiştir. Platon'a göre evrendeki düzeni sanat yapıtlarında da görebiliriz demiştir. Güzelliğin belirleyicisi, oran ve simetridir. Platon *Philebos*'un sonuç bölümünde "*Her yerde simetri ve orantı erdem ve güzelle özdeşleştirilir.*" ³⁴⁹ diyor. Bu şekilde kurulmuş olan evren uyumlu ve olanaklı evrenlerin en güzeli. Kişide güzellik duygusu doğuştan vardır. Kişi farkında olmadan güzel karşısında bir tavra girer. Bu tavır insanı güzel karşısında haz haline dâhil eder. Güzel olan varlıkla ilgili estetik tavırla nesne hakkındaki önceden edindiği bilgileri yeniler ve güzel karşısında duygulanır.³⁵⁰ Güzel olan bir varlık örneğin sanat ya da bir doğa parçası kısaca estetik parça, estetik obje varken öte yandan estetikle ilgi içinde bulunan bu estetik varlıkla ondan hoşlanan, estetik haz duyan ya da estetik olarak

³⁴⁷ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 49'dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Bedii Kıymet", Son Telgraf, 21 Ocak 1946, s. 3.

³⁴⁸ Korkut, Furkan, Hilmi Ziya Ülken'in Sanat ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2021, s. 49'dan aktaran, Hilmi Ziya Ülken, "Bedii Kıymet", Son Telgraf, 21 Ocak 1946, s. 3.

³⁴⁹ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer ilişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 36'dan aktaran, Necla Arat, Etik ve Estetik Değerler, Say Yayınları, İstanbul 2006, s. 41-45.

³⁵⁰ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer ilişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 36'dan aktaran, Hayranî Altıntaş, Kuran ve Estetik, AÜİFD, C. XXXVII, Ankara 1998, s. 54.

algılayan bir süje vardır. Sanat bu özne ile nesne arasındaki kaynaşma sonucunda meydana gelir.³⁵¹ Hilmi Ziya bu estetik suje ve obje karşısında insanın etkilenecek ondan haz duyması, hoşlanması kişiyi doğa karşısında sanat eseri yapmasına yönlendirir. Kişi doğada olan malzemeleri kendince yorumlayıp bir sanat eseri ortaya çıkarır. Bu oluşan sanat eseri plastik sanat eserleri alanına girer.

Estetiğin babası olarak bilinen Platon'a göre, bütün güzel nesneler güzelliklerini ortak bir kaynak olan "güzellik" idesinden alırlar. Hilmi Ziya, Platondaki bu güzellik idesini bütün güzel şeylerin üstünde görür ve ona mutlaklık der. Dünyevi güzelliklerin üstüne çıkılarak ona ulaşılır. İnsan bu dünyevi güzellikten hareketle "yüce güzelliği" ne adım adım yükselerek ulaşılır. Yüce güzellik salt ve mutlak güzelliştir. Oraya ulaşıldığı zaman insan hayatı yaşamaya değer bulur. Platon'a göre mutlak güzellik anlayışı İslam dünyasında "ilahi güzellik" şeklinde yorumlanır.³⁵² İslam düşüncesindeki güzellik "cemal" veya "hüsn", çirkinlikte "kubuh" kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bunların bilinmesi *maturidi ekolü*'ne göre aklın bildirmesiyle, *eş-ari ekolü*'ne göre de Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini savunmuşlardır.³⁵³

Platon, gerek kosmosu gerekse kosmos içindeki varlıkları bir harmoni, bir düzen, bir orantı içinde görmeye başlar. O, Pythagorasçılığın etki çevresindedir. Onda idealar bir aritmetik kosmos halini alır. *Philebos diyalogu*'nda Pythagorasçı harmoni kavramından hareket ederek haz duygusunu şöyle tanımlar: "Haz uyumdur. Uyumun bozulup dağıldığı yerde acı ortaya çıkar. O zaman düzen ve uyumu olan bir duygu, hazzı meydana getirir." Harmoninin olmadığı bir duyguda acıyı meydana getirir. Yine aynı diyalogda şöyle der: "formların güzelliği deyince büyük yığının bununla düşündüğü şeyi anlamak istemiyorum. Mesela, nesnelerin formlarının güzelliğini, bunun tersi ise formların güzelliği deyince çember şeklinde olup düz olan buna göre cetvel, pergel ile çizildiği şekilde düzeyleri ve küpleri kastediyorum" der. Görüldüğü gibi Platon ne ideacı nede ideadan pay alma, formların güzelliğini açıklarken zorunlu bir düşünüş şekli olarak kullanıyor. O zaman da formların güzelliği geometrik-biçimsel şekiller olarak anlaşılır. Platon'a göre güzel olan sadece salt geometrik formlardır. Bu anlayış Pythagorasçı anlayışta vardır. Güzellik, matematik bir güzellik olup *taxis*'i (düzen) ve *ordo*'yu ifade eder. Çünkü formların güzelliği sayı ve sayıların ortasından doğar. Bu düzen harmonidir. Bu sözlerle Platon hakikati dile getirmiş olur. İsterse sanat yapıtları isterse de doğa yapıtları olsun onları güzel kılan formlarıdır içerikleri değil. Bu formlar ya çemberdir ya da dörtgen şeklinden başka bir şey değildir. O zaman bütün güzelliklerin belirleyicisi bir biçimsel eleman olan sayı ve sayılar arası orandır.³⁵⁴ Platon'un bu düşünceleri Hilmi Ziya'nın tümel güzellik anlayışıyla aynıdır. Tümel güzellik Hilmi Ziya'da nesneleri bir bütün olarak göz önünde bulundurup algılamalıyız. Bir estetik obje seyredilirken, o estetik objenin arkasındaki oluşturulma nedenini de göz önünde

³⁵¹ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer İlişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 36'dan aktaran, İsmail Tunalı, Estetik, (3. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2023, 2010: 23.

³⁵² Yakıt, Mevlanada Aşk Felsefesi, s. 87.

³⁵³ Yakıt, İsmail, Mevlanada Aşk Felsefesi, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara, s. 89'dan aktaran, İzmirli, Yeni İlmî Kelam, s. 72.

³⁵⁴ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 210.

bulundurup o şekilde değerlendirmeliyiz. Yani nesnenin arkasındaki asıl oluşturulma amacını düşünmeliyiz.

Platon bütün bunları Pythagorasçıların etkisiyle söyler. Ancak Platon onlardan farklı olarak şöyle der: “*bu düzey ve çemberler başka bir şeye göre güzel olmayıp daima ve daima vardır. Onlar kendi başlarına güzeldirler. Bunlar kendilerine özgü bir haz duygusuna götürürler. Onlar özlere gereği güzeldirler.*” O halde Platon’a göre, bu geometrik formların güzelliği zaman ve mekân içinde bir güzellik olmayıp zaman ve mekânca aşkındırlar. Platon felsefesine göre bu çok karakteristiktir. Platon, kendi başına güzellik diyor ve bunların içinde güzelliği bir idea “ousia” olarak düşünüyor. O artık burada idea sözünü kullanmıyor. Çünkü bu dönem idea teorisinin aşıldığı bir dönemdir artık. Form güzelliği burada bir nesnenin güzelliği ile aynı şey değildir. Form güzelliği, aslında bir nesneyi güzel kılan prensiptir. Bir ilke olarak formlar nesne üstü tözlerdir. Buradan nasıl ki evrendeki düzenin temelinde sayı ve sayılar arası orantı varsa aynı biçimde sanat yapıtları ve nesnelerde de böyle bir düzen *taxis* vardır. Burada artık güzelliğin sadece bir orantı olarak anlaşılması gereklidir. Güzelliğin belirleyicileri doğru orantı ve simetridir. Platon bunu *Philebos diyalogu*’nda açık olarak ortaya koyar. Her yerde açık olarak güzellik ve erdem uygun ve doğru bir orantıya sahiptir.³⁵⁵

Yunan düşüncesinde ise güzellik anlayışı “uyum” kavramıyla beraber ortaya çıkmıştır. Pythagoras ve Herakleidos, sayılar arasındaki ilgili bu uyuma bağlayarak buna güzel derler. Onlara göre, “*Cosmos sayılar arasında bir uyum*” dur. Renaissance sanat anlayışının temelinde de bu uyum yer alır. Polykleitos, “*canon*” kavramını öne sürmüştür. Bu kavram uyum, düzen, ölçü, kural, simetri’yi içine alarak öğelerin bütüne göre ortaya çıkışını dile getirir. Bu düşünür vücuttaki organların uyum ve dengeli çalışmasını da bu canon ilkesine bağlamıştır.³⁵⁶

Güzellik denen bir şey estetik değerin özel bir halidir. Estetik değer, estetik objeye yapışık özel değer kalitelerinin seçkin birçokluğudur. Güzellik değeri o zaman onu seyredene bağlı olmayan bir değerdir. Bu yönüyle bir mutlaklığa sahiptir. Çünkü değer ya da güzellik varlığının temelini estetik objenin ontik yapısında alır. Estetik değer, genel olarak hoşlanmadan farklıdır. Estetik değer, estetik objenin özel bir niteliği olarak ortaya çıkan şey iken, hoşlanma ise seyirci tarafından gerçekleştirilen bir yaşantı olup seyircide ortaya çıkar. Estetik değer real bir var olan ile ilgili bir şey değildir. Yani o, obje olarak bir obje değeridir. Real olan şey kendi başına vardır, süjeden bağımsız bir şeydir. Ancak estetik değer, bir obje varlığının değeri ve görünüşüdür. Bunun için estetik değer, görünen şeyin gerçekleşmesinden bağımsızdır.³⁵⁷

Hilmi Ziya, estetik anlayışının göreceli oluşunu bir nevi Platon’un metafizik güzellik anlayışından esinlenerek ifade etmiştir. Platon, estetik görüşünde bir metafizik güzellik idesinden hareket eder. Bu metafizik güzellik mutlak bir güzelliştir. *Symposion diyalogu*’nda bu güzellik idesini şöyle ifade eder:

Bu mutlak güzellik meydana gelmediği gibi ne kaybolur ne eksilir. O her zaman vardır. O, bakış açısına göre değişen bir güzelliştir. Yani şuna göre güzel olan, diğerine göre çirkindir. Bir nesne kiminin gözünde muhteşem görünürken kiminin gözünde de çok çirkin ve aşağı

³⁵⁵ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 211.

³⁵⁶ Bozkurt, 2014, a. g. e. , s. 115.

³⁵⁷ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken’de Din-Değer ilişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 39’dan aktaran, İsmail Tunalı, 2023, a. g. e. , 2010: 162-163-164.

görünür. O, ne bir söz ne de bir bilgi olarak vardır. O, güzelliğini ne bir beden ne de bir var olan olarak kendini göstermez. O, ne yerde ne gökte ne de bir canlıdır. O, kendisine bir örnektir. Kendi başına ve kendi kendisinedir. Bütün güzelliklerin parlayıp sönmesi ile ne eksilir ne de artar ne de herhangi bir değişikliğe uğrar. Bütün güzellikler onda pay alır.³⁵⁸

Estetik anlayışının diğer önemli temsilcilerinden diğeri de Plotinus'tur. Plotinus "Ennead" adlı çalışmasının birinci bölümünde "Güzel Üzerine" adlı kısmında özü yönüyle güzel olan bir şey başkası sayesinde güzel olanı ele alarak söze girer. Ona göre güzel olan bedendir. Hilmi Ziya, Plotinus'un bu bedendeki güzellik anlayışını doğaya çevirerek açıklamıştır. Yani bedendeki güzellik anlayışı doğada var olan güzelliği insanın yapıp etmeleri sonucu ortaya çıkardığı sanat eseri olarak tanımlar. Ancak kendiliğinde güzel olan şey ise ruhtur. Zira ruhun aksettirdiği ölçüde beden güzel sayılabilir. Âlemdeki güzellik ise Plotinus'a göre, "Nous" adını verdiği mutlak'ın görünüşünden ibarettir. Yani onun dışı yansımasıdır. Güzelin gerçek âlemde ide'nin duyulanır âlemdeki aksini bulur. Bu şekilde o maddeyi aşarak duyulanır güzellikten manevi özelliğe ulaşır. Ruhun yakınlık duyduğu şey güzel iken yakınlık duymadığı şey de çirkindir. İki farklı güzellik onda yer alır. Biri ilahi olanın güzelliği diğeri de ondan pay alan güzelliktir. Bu güzelliklere birinden diğeri "arınma" sayesinde ulaşılır. Bu şekilde Plotinus'un estetik teorisi idealist-mistik bir düşünce şeklinde ortaya çıkar.

Hilmi Ziya, Aristoteles ve Plotinus'un duyu-üstü anlayışından da etkilenmiştir. Aristoteles güzeli tanımlarken onu matematik olarak belirlemektedir. İyi güzeldir cümlesiyle güzeli ve erdemi kaynaştırmaktadır. Aristoteles'e göre güzel sadece içine aldığı parçaların uyumlu bir düzenini göstermez. O, ister canlı bir varlık olsun isterse de belli parçalardan meydana gelmiş bir obje olsun, belirsiz bir düzeni vardır. Bunun için küçük bir şey güzel olamaz çünkü kavrayışımız algılanamayacak derecede küçük olanın sınırlarında dağılır. Çok büyük bir şey de güzel olamaz. Çünkü o bir defada kavranamaz ve bakan kişinin kavrayışında birlik ve büyüklüğü kaybolur.³⁵⁹ Plotinus'a göre güzellik, müziğin tüm türlerinde kendini gösterir. Güzellikle kendini görme ve duyma alanlarında, sözcüklerin birbirine katılmasında aynı zamanda her türden öz ve davranışı da içine alır. Ona göre duyu-üstü dünyasındaki güzellik ile cisimler dünyasındaki güzellik birbirinden farklıdır. Algı dünyasında yani doğa alanında bulduğumuz güzel, ruhun bir ışımasıdır ve bundan dolayı bir biçime sahiptir. Duyu-üstü dünyasındaki güzellik cisimler dünyasındaki güzellikten daha üstündür. Buradaki duyu-üstü güzelliği Hilmi Ziya, mutlak ve aşkın güzellik olarak tanımlar. Bu aşkın ve mutlak güzellik sanatçının yaratımları sonucu o sanat eserinin arka planındaki aşkın güzelliği kasteder. Çünkü burada salt bir güzellik vardır. Bu güzellik iyiye, bir'e ve salt varlığa yakın oluşundan, ondan pay alışından ötürüdür. Ancak cisimler dünyasındaki güzellik ise, yan yana konan iki taş parçasından birinin işlenmemiş, ötekinin ise bir heykele dönüştürülmüş, taş olduğu zaman sanatın güzellik formunun içine sokulan taş sadece taş olduğu için değil sanatın ona getirdiği form sayesinde güzeldirler.³⁶⁰

³⁵⁸ Tunalı, İsmail, Estetik Beğeni, (2. Basım) Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 97'den aktaran, Platon, Symp. 211a.

³⁵⁹ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer ilişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 37'den aktaran, İsmail Tunalı, 2023, a. g. e. , 2010: 213.

³⁶⁰ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer ilişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 37'den

Aristoteles'in estetiğine baktığımız zaman ise estetiğe giden yol onun varlık anlayışından hareket edilir. Nasıl ki Aristoteles felsefeye, Bu Nedir? Sorusu ile giriyorsa aynı ontolojik tutum estetik içinde geçerlidir. Yani estetiğe göre de, Sanat Eseri Nedir? Sorusu ile girilir. Ve Aristoteles bu tavrını "*Poetika*" adlı eserinde sanatın çıkış noktası olarak sanat eserinin kendisindedir der. Onun sanat görüşü spekülatif-dedüktif bir metafizik olmayıp, bir sanat ontolojisi karakterini taşır. Aristoteles estetiğe ait düşüncelerinde ne bir ampiristtir ne de bir metafizikçidir. O, "*on he on (var olan olarak düşünmek)*" düşüncesinden hareket ederek bütün varlık alanlarında arayıp temellendirmek isteyen bir görüş yani bir ontoloji olabilir.³⁶¹

Aristoteles, *Poetika* alanında yani estetik alanda "*on he on*" sanat dünyasını ortaya çıkaran tek tek sanat eserleridir. Ancak *Poiesis* faaliyeti insanın bilme ve eylemde bulunma olan bu iki temel faaliyetin yanı sıra üçüncü bir faaliyet olan yaratma faaliyeti tek tek sanat eserlerinde objektifleşebilir. Ontolojik olarak böyle bir objektifleştirmeyi inceleyecek bir felsefe disiplini olan *poiesis*'in tek tek sanat eserlerinden hareket etmesi gerekir. O halde diyebiliriz ki bir poetikanın bir sanat ontolojisi olması beklenir. Aristoteles'e göre, Sanat Nedir? diye sorulduğu zaman kesin olarak şöyle cevap verir: "*Sanat, mimesistir. Yani kitara, flit, epos, tragedya, komedy gibi birer taklit eserlerdir.*" Ancak taklit olan mimesis sadece müzik ve edebiyat sanatı mıdır? Şüphesiz bütün sanat eserleri Aristoteles'e göre mimesis'e dayanırlar. Yani şair bir heykeltıraş ve ressam gibi taklit eden bir sanatçıdır. O halde ister figüratif isterse edebi sanatlar olsun bütün sanatların mahiyeti mimesistir.³⁶² Bir yaratma faaliyeti olan mimesis imkân dışında bulunma, mümkün ve realiteye yönelir. Mimesis ne kadar bunlara yönelmiş olsa da onun asıl gayesi nedir? Mimesis'in gayesi poetik ya da mimetik bir realite ortaya koymaktadır. Bu poetik ve mimetikin realitesi nedir? Aristoteles bunu poetikasında şöyle açıklar:

Bir şey realitede hoşumuza gitmez iken, bir tablo halinde ortaya çıkınca hoşumuza gider. Örneğin; ölü bir insan cesedi, aşağı sınıflarda olan hayvanlar realitede bizde hoşlanma duygusu meydana getirmez ama onlar bir resim, bir tablo haline gelince hoşumuza giderler.³⁶³

Buradan şu soruyu sormalıyız: bir obje neden bir mimesis objesi olunca hoşumuza gider iken neden realitede hoşumuza gitmez? İşte Aristoteles estetiğinin en önemli noktası budur. Aristoteles bunu "*on he on*" görüşüne dayanarak çözmüştür. Realitede hoşumuza gitmeyip bir poetik ya da mimetik bir obje haline gelince hoşumuza gitmesinin sebebi Aristoteles'e göre, insanın öğrenmeden duyduğu sevinçtir der. Bu sevinç bütün insanlarda ortaktır. Sadece filozof ya da düşünürlerin sahip olduğu bir sevinç değildir. Bu nedenden ötürü bir tabloya bakıp onu seyreden bir insan ondan sevinç duyar. Çünkü bu tabloda resmin neyi

aktaran, Necla Arat, 2006, a. g. e. , s. 52-53, Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş-II, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2008, s. 199.

³⁶¹ Tunalı, 2011, a. g. e. , s. 96-97.

³⁶² Tunalı, İsmail, Estetik Beğeni, (2. Basım) Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 98'den aktaran, Aristoteles, *Poetika*. I. s. 23 ve a. g. y. XXXV, s. 70.

³⁶³ Tunalı, İsmail, Estetik Beğeni, (2. Basım) Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 102'den aktaran, Aristoteles, *Poetika*. IV, s. 27.

tasvir ettiğini, o tabloda ne anlatılmak istendiğini düşünüp, öğrenir ve bulur.³⁶⁴ Aristoteles'in söylediği bu yorumda iki kavramla karşılaşırız. Bunlardan ilki sevinç ikincisi öğrenmektir. Söz konusu olan problemi çözmek için yani realitede hoşla gitmeyen bir obje nasıl olur da sanat eseri haline gelince hoşla gider? Öncelikle bu iki kavramı açıklamamız gerekir. Acaba Aristoteles'e göre bilme ya da öğrenme nedir? Bir nesneyi bilmek, onun varlığını tanımak yani o nesnenin *eidos* 'unu ve *materia* 'sını bir bütünlük içinde kavramak demektir. Aristo'nun söylemi ile “*to de ti*” böyle bir birleşim kompositum'u dile getirir. Yani bir var olan “*to on*”, her var olanı bir form madde kompositumu, birleşimidir.³⁶⁵

Her fert, her obje bir form-madde kompositumu, birleşimidir. Buradan nasıl olurda kompositumlar bir harmoni duygusu yaratmıyor da, onlar bir sanat objesi haline geldiğinde böyle bir duygu yaratabiliyorlar? Aristoteles'e göre bunu şöyle açıklayabiliriz: Tabiatı rastladığımız tabii nesnelerde form-madde kompositumu mükemmel olarak her zaman meydana gelmez. Bundan dolayı tabiatındaki objeler hoşumuza her zaman gitmezler. Çünkü doğadaki nesneler form maddeyi en iyi bir şekilde forme etmiş olmaz. Yani *eidos* materiada bütün mükemmelliği ile ortaya çıkmaz. Bundan dolayı kompositumlar bizde bir harmoni değil, bir harmonisizlik duygusu ortaya çıkarır. Mükemmel bir nesne de, kompositumu da *eidos-materia* tam bir uygunluk içinde bulunur. Böyle bir kompositum 'un belli bir yükümlülüğü vardır ve bir düzene sahiptir. Biz böyle bir objeye, komposituma güzel deriz. Zira güzellik düzen ve büyüklüktür.³⁶⁶

Tabiatı *eidos-materia* uygunluğu olmadığına mükemmel olmayan bir kompositum meydana çıkar. Bunun için bizde bir harmoni duygusu oluşmaz. Onda ne bir proportion ne de bir düzen bulunur. Şimdi bu şekilde olan bir obje mimesis objesi olursa durum ne olur? Aristoteles buna şöyle der: ne çeşit bir sanatçı olursa olsun yöneldiği objeyi idealize etmeli ve burada bir portre ressamı gibi davranmalıdır. Buradan şu sonuç çıkar: mimetik faaliyeti idealize edici bir faaliyet çıkar. Bu faaliyet *materia-eidos* arasında uygunluk kurmak isteyen bir faaliyettir. Objeyi idealize etmek demek, objeyi harmonik bir birleşim, bir *eidos-materia* uygunluğu haline getirmek demektir. Tabiatı oluşan böyle bir obje bizde bir hoşlanma duygusu meydana getirir. Bütün bunlardan şu sonuç çıkar: Aristoteles'te sanat için taklit ve mimesisin dışında sanat için çok temel olan bir anlamı vardır. Bugün bile mimesis tabiat objelerinin bir taklidi, bir kopyası anlamına gelmeyip, tabiat objelerinin fantezinin yardımı ile idealize edilmesidir. Eğer Aristoteles, genel bir “*Poetika*” yazmış olsaydı yine *mimesis* 'i bu çalışmada bizim göstermek istediğimiz gibi fantezinin taşıdığı bir idealize edici faaliyet olarak temellendirecekti.³⁶⁷

Aristoteles'in *on he on* görüşü Hilmi Ziya'nın sanattaki varlık görüşüyle ilgilidir. Hilmi Ziya'da bir şeyin güzel olup olmadığını belirtmek için öncelikle o şeyin doğada var olması gerekir. Bu var olmak nesne üzerinde yapacağımız yorumlar için önemli bir olgudur Hilmi Ziya'da. Sanattaki varoluş Aristoteles gibi Hilmi Ziya içinde doğada düzenli bir uyum içinde olması gerekir. Doğada bulunan sanat eserleri karışık, düzensiz, uyumsuz vb. şekillerde göründükleri zaman kişide belli bir estetik haz uyandırmaz. Bunlar kişinin duyularında anlamsız dururlar. Böyle olunca da kişide estetik haz duygusu oluşmaz. Aristoteles'in realitede

³⁶⁴ Tunalı, İsmail, Estetik Beğeni, (2. Basım) Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 103'den aktaran, Aristoteles, Poetika. IV, s. 26.

³⁶⁵ Tunalı, 2011, a. g. e. , s. 102-103-104.

³⁶⁶ Tunalı, 2011, a. g. e. , s. 104-105.

³⁶⁷ Tunalı, 2011, a. g. e. , s. 105-106.

hoşa gitmeyen şeyin mimesis nesnesi olunca hoşa gitmesinin nedeni de Hilmi Ziya'nın bakış açısıyla o nesnenin bir sanatçı ya da zanaatçı'nın elinde bir düzen haline konulup estetik haz uyandırmasından dolayıdır. Çünkü sanatçının ya da zanaatçının nesnelere şekil vermelerinden dolayı bir bütünlük oluşturup anlam kazanır. Biz bu bütünlük üzerinden nesnelere güzel ya da çirkin diye değerlendirmelerde bulunuruz.

Shaftesbury'ye göre güzellik, düzen ve orantının olduğu her yerde vardır. Aynı zamanda güzelin olduğu yerde iyi ve erdem vardır. İnsanın amacı mutluluğa ulaşmaktır. Yani insan ruhunda güzel iyiyi yaratmaktır. Bu görünüş ile o "*Ahlaksal iyyinin simgesi güzeldir*" diyen Kant etkiler, diğer yandan da estetik değerler ile ahlaksal değerler arasında ilişki kuran bütün Kant sonrası estetiki dolaylı olarak etkiler.³⁶⁸ Shaftesbury'nin güzellikte çıkış noktası iyi ve doğruluk ile olan ilgisidir. O, Platon gibi şöyle der: evrende doğal olan güzellik ahlaksal doğruluk ve dürüstlüktür. Nasıl ki doğru olan ölçüler müziğin güzelliğini ve harmonisini yaratırlarsa doğru bir yüzü, doğru orantılar da bir mimari yapıtı güzel kılarlar. Fakat güzelliğin ne olduğunu anlamak için öncelikle dürüstlüğün ne olduğunu bilmek gerek. O zaman Doğruluk (hakikat) Nedir? Shaftesbury'ye göre doğruluk iki şekilde anlaşılmalıdır. İlkin ahlaksal anlamında sonra da ontoloji anlamında. Ahlaksal bir nitelik doğruluğu taşımaktadır. Bu anlamıyla doğruluk iyi ve erdem ile aynı anlama gelir. Hilmi Ziya Shaftesbury'ye bu noktada aşkın varlık olan estetik sanat anlayışıyla benzerlik gösterir. Hilmi Ziya'nın, aşkın sanat ve plastik sanat anlayışında belli bir düzen ve uyum sonucu insanda estetik haz uyandırdığını ifade eder. Bu düzende güzellikteki doğruluktur. Güzel doğruluktur denilince de güzelin erdem ve iyi ile belli bir ilgi içine konulmak istendiği anlaşılır. Evrende doğal olan güzellik ahlaksal doğruluk ve dürüstlüktür. Yani güzellik erdem ve iyidir. Buda Platoncu bir söz olan "*Kalokagathia*" anlamına gelir. Yani iyi güzeldir, güzelde iyidir. Öbür yandan ise ontolojik anlamında doğruluk evrenin yapısını Shaftesbury'nin söylemiyle iç sayılarını ifade eder. Güzel doğruluktur derken Hilmi Ziya evrenin harmonik ve doğal yapısını, onun içsel düzenini anlamaktadır.³⁶⁹ Shaftesbury'ta güzellik ruhla anlaşılır. Asıl güzellik tanrıdır. Güzel olan uyumlu ve orantılı olandır. Güzel ve orantılı olanda hakiki olandır. Hakiki ve orantılı olanda hoş ve iyi olandır. Bu şekilde Shaftesbury ne kadar güzeli iyiden ayrı bir şeymiş gibi gösterse de bu ikisi birbirinden ayrılmazlar.³⁷⁰

Hilmi Ziya güzelliğin plastik sanatlarda, göze hoş gelen her şeydir deyimiyle Tolstoy'un estetik haz karşısındaki tutumu ile paralellik gösterir. Tolstoy'a göre, güzel olan bir şey aynı zamanda hoştur. Bir şeyi beğenmişsek o bize hoştur eğer beğenmemişsek de hoş değildir. Ancak Hilmi Ziya'nın göze hoş görünen şeyin aynı zamanda iyi kavramını da içine aldığını belirtir. Fakat güzel iyiyi içine alabilecek kapsama sahip değildir. Örneğin; bir nesnenin dış görünüşüne bir değer yüklediğimizde bu nesne için iyi dediğimizde bununla bu nesnenin aynı zamanda güzel olduğunu söylemiş oluruz. Fakat bir nesne için bu güzeldir diyorsak bu o şey için asla iyi olduğu anlamına gelmez. Güzel duyularla algılanıp, kavranılan mükemmelliktir. Yani gerçek usla kavranılan mükemmelliktir. İyi ise, ahlaksal istenç ile ulaşılan mükemmelliktir.³⁷¹

³⁶⁸ Yıldırım, Asuman, Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer ilişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015, s. 38'den aktaran, İsmail Tunalı, 2023, a. g. e. , 2010: 134.

³⁶⁹ Tunalı, 2005, a. g. e. , s. 134.

³⁷⁰ Tolstoy, 2007, a. g. e. , s. 21, 23.

³⁷¹ Tolstoy, 2007, a. g. e. , s. 17, 21.

Hilmi Ziya'nın mutlak ve aşkınlık estetik anlayışı, Hegel'in güzellik anlayışının tanrının doğada ve sanattaki görünüşüyle aynı olmasıdır. Bu görünüş iki şekilde olur. Doğada ve ruhta. Doğada ve ruhta, öznde ve nesnede. Güzellik maddenin arasında görünen ve duyumsanan güzelliştir. Fakat Hegel'in gerçek güzellik anlayışının sadece ruhla ilgili şeyleri içine almasıyla Hilmi Ziya'dan ayrılır. Yani güzellik sadece ruhtur Hegel 'de. Bundan dolayı doğadaki güzellik ruhun görünümünden farklı bir şey değildir. Güzelin içeriği ruhsal içeriktir. Fakat bu ruhsal olan duyusal olarak ortaya çıkar. Bunun ortaya çıkış şeklide görünüştür. Bu görünüşte güzeldir. Sanatta Hegel'e göre hem bu görünüşün hem de ruhun en yüce gerçeğini iletmenin, felsefe ve dinle birlikte bilinçlere ulaşmanın aracıdır.³⁷² Hegel'e göre, güzel ve gerçek olan aynı şeydir. Aralarındaki tek ayrım gerçeğin düşünülebilir olması, düşüncenin kendi olması dolayısıyla kendi başına var olmasıdır. Düşünceye gelince o bilinç için sadece güzel değil aynı zamanda gerçek olmasıdır. Güzel, düşüncenin ortaya çıkışıdır.³⁷³

³⁷² Tolstoy, 2007, a. g. e. , s. 28-29.

³⁷³ Tolstoy, Sanat Nedir? , (1. Baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. 29'dan aktaran, Schassler, 946, 984-985, 990, 1085 (Tolstoy'un notu).

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Çalışmamızda cumhuriyet döneminin yeni düşünürlerinden biri olan Hilmi Ziya Ülken'in geçirmiş olduğu felsefi düşünsel serüvenini, felsefenin tanımını, insan ile olan ilişkisini, kökeninin nereden çıktığını, etik ve estetik görüşünü ortaya koymaya çalıştık. Hilmi Ziya, Batıdan Doğuya, sosyolojiden başlayıp felsefeye kadar uzanan çok sayıda yapıt kaleme almıştır. Onun bu çok yönlülüğü dikkate değerdir. Özellikle etik ve estetik alanıyla ilgili ortaya çıkardığı temel eserler önemli bir yer edinir. Yaptığı en önemli çalışmaları bir sosyoloji kürsüsü kurmak ve oradan felsefe anlayışına dönerek bunun üzerinden bir toplum etiği ortaya çıkarmak olmuştur. Türkiye'nin yetiştirdiği ve aydın düşünürler arasında önemli bir yer edinen Hilmi Ziya, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir ve yaşamının sonuna kadar sayısız eserler kaleme almıştır. Yaşamı boyunca yayın hayatı devam etmiştir. O, makaleleri ve eserleriyle topluma yön gösteren bir rehber konumundadır. O daima bilim uğrunda özgür düşünce ile mücadele etmiştir. Yaşadığı dönemlerde birçok fikir kavgası görüp, sayısız ideolojilerle karşılaşmasına rağmen hiçbir zaman yolundan şaşmadan yürümüştür.

Hilmi Ziya'nın alanı sosyoloji olmasına rağmen yoğun bir şekilde felsefeye yönelmiştir. O, çok yönlü bir sanatkâr, bilim insanı ve düşünürdür. Hilmi Ziya makalelerinde yaptığı tüm tespitleri felsefi etkiyle sorgulayarak en doğru ve sağlıklı sonuca ulaşır. Onun yaptığı bu çözümlemeler daima bir bütünlük gösterir. Gerekğinde ele aldığı konuları çeşitli medeniyet çerçeveleri içinde ele alıp öncesi ve sonrasını inceleyip kıyaslayarak değerlendirir. Bu yönden ona baktığımızda tarihe ve kronolojiye önem verdiğini söyleyebiliriz. Onun makalelerindeki düşüncelerinin geçerliliğini hala koruyor olmasının nedeni onun bu çok yönlü bakışı sayesinde mümkün olmuştur.

Hilmi Ziya kendinden önceki yapılan çalışmalardan farklı bir metot izleyerek etik ve estetik alanında toplum temelli bir etik anlayışı geliştirmiştir. Hilmi Ziya, felsefeyle ilgili önemli fikirler öne sürmüştür. İnsanı temel alarak bir felsefi bakış açısı geliştirmiştir. Felsefi düşünce serüvenini felsefedeki değer, varlık ve bilgi anlayışını ortaya koyarak vermeye çalıştık. Hilmi Ziya'nın çok fazla alanda yayın yapmış olması ve makale yazmasından dolayı sadece konumuzla ilgili olduğu eserlerini referans almakla yetindik. Çalışmamızın esas konusu olan etik ve estetik anlayışını görmeye çalışırken fikirlerini toplu halde bulacağımız eserleri olan *Ahlak, Aşk Ahlakı, Varlık ve Oluş, Bilgi ve Değer, Felsefeye Giriş-1* vd. bunların yanı sıra dergi ve makalelerinden de geniş ölçüde yararlandık. Bunlarla beraber hakkında yazılmış biyografi ve dergi sayılarından istifade ettik.

Hilmi Ziya'nın eserlerinde kullandığı yazı dilinin zorlayıcı olmasından ötürü tahlil ettiği düşünürlerin fikirlerini uzun bir şekilde aktarması sebebiyle onun kendine ait olan fikirlerini ayırt etmekte güçlük çektiğimi ifade edebiliriz. Bunun dışında yaptığımız çalışmadan şöyle çıkarımlarda yapmamız mümkündür. Hilmi Ziya, sosyolojiden felsefeye, psikolojiden eğitime, mantıktan tarihe çok sayıda eser yazması dikkate şayandır. Hilmi Ziya ile beraber Genç Osmanlı aydınlarından, bir fikri tekdüze savunma geleneği kırılmış bununla doktrinleri karşılaştırp inceleme alışkanlığı kazanılmaya başlanmıştır.

Hilmi Ziya'nın felsefesi, âlem-Allah-insan münasebeti bağlamında oluşmaktadır. Felsefenin rolü burada bu evrendeki konumunu bulmasına yardımcı olmaktadır. İnsan, bir varlık olarak tanrı ile asli birliği sağlarken kendisi için belirlenen kader karşısında irade gücünü

ortaya koyduğu zaman bir trajik çatışmanın içine girmektedir. Asli birliği diyalektik bir sentez yaratarak, aşkın obje ile sağlamış olmaktadır. Aşkın objeye karşı insanın bu gücü eylemlerine bir anlam katmakla onu sorumlu kılmaktadır. İnsan kendi varlığına ilişkin ve âlem hakkındaki bilgiye akıl ile ulaşırken aşkın varlığa inanma gücü ile ulaşılabilceğini belirtir.

Bu çalışmada Hilmi Ziya ahlak konusunda kendisinden önceki ahlak sistemlerini reddederek işe koyulduğunu görürüz. Hilmi Ziya, ahlakı korku, gurur, haz ve çıkar gibi ulaştığında kaybolan şeyler üzerine kurulamayacağını belirtir. Çünkü ahlakın ulaşılnca kaybolmayacak, samimi, sonsuz, içten gerekçeler üzerine kurulabileceği görüşünü belirtir. Buna ulaşıldığı zaman bitmeyecek olan ve motivasyonu 'nu içeriden sağlayan ahlak sistemi Hilmi Ziya'da aşk ahlakı olarak ifade edilir. Ahlakın temelinde Hilmi Ziya'ya göre sevgi ve ihtiras mertebeleri ahlaki davranışın mertebelenmesidir. İlerlemek ahlaki mertebelerde bireyin aşkı ve ihtirası doğrultusunda gerçekleşen bir durumdur. Buradan da ruhun olgunluğu ortaya çıkmaktadır. İnsanı aşk ahlakına ulaştıran ruhun yüceliği ve ihtiras ile dolmasıdır. Ruhun olgunlaşması ise insanın özgürlüğü sonrası elde edilen kişilik, insanın toplum ile olan etkileşimi ile doğru orantılıdır. Buradan da kişilik ruhunu ihtiras ve aşk ile olgunlaştırmayı başarmış olan birey olarak karşımıza çıkar. Mertebeler devletin kurucuları aşk ahlakına ruhun olgunluğu ile erenler olacaktır. Çünkü mertebeler devleti, mertebeler ahlakı ile aynı doğrultuda olan bir sisteme sahiptir. Bu mertebelerin temelinde dört basamak bulunur. Korku, ümit, gurur ve aşk ahlakı. Kişi toplumda bu mertebeleri sırayla aşarak ideal insan olma yolunda ilerler.

Hilmi Ziya felsefesine insan ile başlamıştır. Varoluş gereği bir canlı olan insanı mükemmel kılan şey, onu diğer varlıklardan ayıran akıldır. Bu akıl insanın karar verme hürriyetinin ve insanın düşünme yetisinin varlığı demektir. Bu eylem birçok sorumluluğu da beraberinde getirmiştir. Böylece Hilmi Ziya, insanın davranışlarını, kendini geliştirmesini, toplumdaki yeri, hürriyeti, kişi olması, beden ve ruh ile birliğe gitmesi gibi sorular ile insan kavramını açıklamaya çalışmıştır. Bu fikirle toplumun problemleriyle beraber Hilmi Ziya'nın düşünceleri arasında bir bağ kurmaya çalıştık. Toplum içerisinde insan sorumlulukları olan bir bireydir. İnsanın iletişimini toplum içerisinde yaşamakla ve başka insanlar ile olan iletişimi geliştirir.

İnsan kendisini tanıtmaması ve anlatması ile iletişim başlar. Bu yüzden insan başkasına kendini tanıtmadan önce ilk olarak kendini tanıtmaması gerekir. Ben Kimim? Sorusundan yola çıkarak kişiliğini, düşüncelerini, benliğini bilmeli ki karşı tarafa kendisini en iyi şekilde ifade edebilsin. Bu açıdan Hilmi Ziya insanın varlığını sağlayan ruh ve beden konusuna değinip insan kavramını açıklamıştır. Toplumda mertebe olarak yüksek yerlere gelmenin asıl ereği, insanın kendisini bilmesiyle ruhunu ve bedenini mükemmel bir şekilde yönetmesiyle olur. İnsanın kendisini bilmesiyle kötülük ve yanlışlardan uzak durur. İnsanı yansıtan şeyler sosyal aktiviteler, mesleği, ailesi, vb. dir. İnsan kendisini bilmesiyle toplumda bir rol edinir.

İnsanın bir davranışına bu kötüdür ya da bu iyidir diye nitelendirebilmek için o davranışını toplum içerisinde gerçekleştirmesi gerekir. Çünkü tek başına bir davranışın ahlaki olup olmadığı nitelendirilemez. Bundan ötürü diğer varlıklar sayesinde bir insanın yaşamını devam ettirebilmesi önemlidir. İnsan akıl ile iyiyi, kötüyü ayırt etme iradesine sahiptir. Fakat bu ayırım yapılırken neler ölçü olarak alınmalıdır? Burada Hilmi Ziya mertebelerden hareket eder. Onun düşüncesinde en yüce mertebe ihtiras ve sevgidir. Bunlara ulaşmak ancak ahlak mertebesi ile olur. İnsanın sürekli bir tutku ve dinamik bir yapıda tutan bu mertebelerdir. Bu mertebeleri insan tek başına çıkacaktır. O zaman bu mertebelere nasıl çıkılır? İnsan her zaman

bir değişim halindendir. Bu değişiklik insanın düşünce ve fikir dünyasında karışıklıklara neden olabilir. Bu karışıklıkların olmaması bir amaca doğru insanın ilerlemesi gerektiğini söyler Hilmi Ziya. Bu amaçta sevgi ve ihtirastır. Bunlara ulaşmak için insan birçok yoldan geçecektir. Önemli olan bu yolda insanın başlamadan, pişman olmadan ve bıkmadan ilerlemesidir. Bu yolda insan düşkünlüklerinden uzak olmalıdır. Bu yol sevgi, iyilik ve güzellik yoludur. Bütün toplumlarda herkes için geçerli olan, kendine amaç edinmiş erdemli bir insan olmayı, kendini geliştirmeyi hedefleyen insanlar kabul edilen ahlak ve etik değer kuralları mevcuttur. İnsanın toplum içindeki eylemleri başkaları tarafından sürekli gözetim altındadır. Bu durum insanı kötü ya da iyi davranışa götürebilmektedir. Mesela bunlardan yalan insanı çıkmaza götürecektir. Örneğin; bir avukat bir davayı haklı reddederek kazandığında kendini diğer insanları ve devleti kandırması olacaktır. Bu davranış diğer tüm insanları etkileyebilmektedir. Bu yüzden insan söylediği sözü, yaşayışı ve tavrı her zaman etik değerlere uygun olmalıdır.

Hilmi Ziya, adalet ve hâkimiyet anlayışı bir toplumu ayakta tutan şeyler olduğunu söyler. Toplumun en büyük yapı taşı ailedir. İnsan önce ailesinden başlayarak daha sonra etrafındakileri, daha sonrada bulunduğu toplumu eksikliklerden kurtarabilir. Eğer insan, “Ben tek bir kişiyim benim doğru olup dürüst davranmam bir şey ifade etmez.” Düşüncesiyle hareket etmek yerine, herkes kendini düşünerek adaletli ve doğru davranırsa toplum hürriyetini kazanmış olur. Bu yönden insanın bu eksikliklerini öne çıkararak doğruya gitmesi yönünde Hilmi Ziya’nın *Ahlak* ve *Aşk Ahlakı* eserleri aydınlatıcı çalışmalardır. İnsan kişiliğini ancak kendisinde olan eksiklikleri öne çıkararak doğruya gitmesi yönünde yol gösterici eserlerdir. İnsan kişiliğini ancak kendisinde olan eksiklikleri terk ettiği sürece kişilik kazanacaktır.

Hilmi Ziya çok yönlü bir sanatkâr ve bilim adamıdır. Genel itibariyle felsefe soru sorma sanatı olarak ifade edilir. Hilmi Ziya’nın makalelerine hepsine bakıldığında mutlaka bir soru sormuştur ya da bir sorunun peşinden gitmiştir. Soru sormak yeni ufuklar açar düşünce alanını genişletir. Bununla sınırlar aşıp mutlak bir düşünceye erişilebilir. Hilmi Ziya gazetelerde halka yönelttiği soruların makale sınırlarını aşarak insanları etkilediğini söyler. Günlük yaşamda toplumda gazete önemli bir haber kaynağıdır. Burada sorulan sorular toplumsal ve bireysel bilinçlerde sorgulama yetisini canlı tutar. Bu yönden Hilmi Ziya’nın kurduğu her cümle ve kullandığı her kelimeyle bir ders verdiğini söyleyebiliriz.

Hilmi Ziya modern geleneğe bağlı bir düşünürdür. O, aynen Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yahya Kemal gibi geçmiş ve geçmişle ilgili değerleri korumanın, aynı zamanda onlarla beraber modernleşmenin gerekliliğini savunur. Kültürümüze giren yeni bir geleneğin özümsemeden kabul edilmesini Hilmi Ziya yapaylık diyerek eleştirir. Buna içeriği Doğu’dan biçimini Batı’dan alan Tanzimat dönemini işaret ederek sanat eserlerinin yapaylığa düştüğünü ve geleneği reddettiğini söyler. Buradan Hilmi Ziya, ruh ve duyuş itibariyle Doğulu, kafa yapısı itibariyle de Batılı olunamayacağını ifade eder.

Hilmi Ziya’nın estetik anlayışı için sanat önemli bir olgudur. O, sanatını icra ederken genellikle gelenekten gelen bir estetik algıyla oluşturur. Biz onun resim ve romanlarında bu estetik algıyı açık bir şekilde görebiliriz. Ancak onun sanata olan estetik bakışın yayında sosyolojik bir bakış ve toplumsal fayda da söz konusudur. Bu durum şüphesiz romantizmin etkisinden kaynaklanmaktadır. Romantizmin etkisinin ortaya çıkmasıyla milletler destanlarını arama yoluna gittiler ve kendi köklerine inmeye başladılar. Tezimizin içerisinde belirtildiği gibi bütün bunlar yeni bir medeniyetin inşa edilmesinde sorumluluk alan Hilmi Ziya’nın, bu değerleri korumaya çalışan ve köklerini arayan bir entelektüelin çabasının somut örnekleridir.

Hilmi Ziya'nın dūşünsel serüveninde ahlak çok önemlidir. Makalelerinde de sıklıkla değindiği gibi her sanat eserinin bir ideali olduğu için ahlaki olduğunu da belirtir. Sanatın amacı ona göre doğrudan ahlak değildir. Fakat bu süreç ve ulaşacağı nokta ahlakın kendisini teşkil etmektedir. Böylece onun sanat eserlerinde aradığı özelliklerden biride ahlaktır. Makalelerinde sanatın doğuşunu konu edinen Hilmi Ziya hâkim fikir olarak Yunan kaynaklarını işaret eder. Ona göre sanatı oluşturan ve şekillendiren eski Yunan geleneğidir. Hilmi Ziya özgünlüğe önem verir. Ancak bazı sanat eserleri için bir karşıtlık ifadesi olan “*garabet*” kelimesine başvurur. Ancak o bunu sıklıkla eleştirir. Sanatkâr, orijinal ve tek olmak isterken değişik yollara başvurarak garip bir şekle bürünebilir. Bunun nedeni zirveye bir anda çıkma hırsıdır. Makalelerinde hâkim fikir olarak sanatın doğuşunu konu edinen Hilmi Ziya Yunan kaynaklarını işaret eder. Ona göre, edebiyatı ve sanatı şekillendirip oluşturan eski Yunan geleneğidir.

Sonuç olarak onun için belirleyici olan özellikler etik, ahlak, estetik, değer, insan, orijinallik, gelenek algısı gibi özelliklerdir. Bunlardan ötürü sezgi ve ruh gibi pek çok kavram da onun düşüncesinde önemli bir yer edinir. Hilmi Ziya'nın sahip olduğu vasıflarla beraber disiplinler arası çalışma imkânı daha detaylı gözlem ve inceleme yapmasını sağlamıştır. Bu da onun yıllarca edindiği bilgi birikimi ve deneyimle gelişmiştir. Bunların ışığında Hilmi Ziya'nın çalışmaları, gözlemleri ve tespitlerinin incelenmesi araştırmacılara medeniyet ve kültür tarihiyle ilgili geniş bir bilgi birikimi sunacaktır. Hilmi Ziya'nın asıl yönünü teşkil eden etik çözümlemeleri ile birleştirdiği sanatçılığı, felsefi bakış açısı, onu saygı duyulması gereken bir entelektüel kişi yapmıştır. O, durmadan çalışarak hayatını ilime, sanata ve ülkesinin değerlerine vakfeden, bütün yönleriyle bilinmesi gereken bir düşünürdür. Onun az bilinen yönlerini bu tezde aydınlığa çıkarma girişiminde bulunduk. Bu açıdan tezin bundan sonra Hilmi Ziya üzerinden yapılacak çalışmalara ışık tutacağı umulmaktadır.

KAYNAKÇA

Altuğ, T. , (2007), Kant Estetiği, (2. Basım), Payel Yayınları, İstanbul.

Atasoy, T. , (2020), Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlak'ı Bağlamında Etik Ve Değer Kavramlarının Değerlendirilmesi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler (Disiplinler Arası) Anabilim Dalında Yüksek lisans Tezi, Karabük.

Aral, N. , (1981), Estetik Seçme Metinler, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.

Arat, N. , (2006), Etik Ve Estetik Değerler, Say Yayınları, İstanbul.

Aristoteles, (1995), Organon-Kategoriyalar, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Batı Klasikleri, M.E. B.

Aristoteles, Nikomakhos' Etik, Eski Yunancadan Çev: Furkan Akderin, (7. Baskı), Say Yayınları.

Başgöz, İ. , (1995), Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı Ve Atatürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Bakış, M. , L. , (2022) Hilmi Ziya Ülken'in "Hâkimiyet" İsimli Eseri Ekseninde Siyaset Ve Ahlak İlişkisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri (Felsefe Tarihi) AnaBilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara; s. 1'den aktaran, H. Z. Ülken, (9 ağustos 1954), "Guardini'nin Kudret Hakkında Düşünceleri", Türk Düşüncesi Dergisi, C. 2, S. 9, Ss. 178-183, H. Z. Ülken, (12 Temmuz 1954), "Kudret-1", Yeni Sabah Gazetesi, H. Z. Ülken, (19 Temmuz 1954), "Kudret-2", Yeni Sabah Gazetesi.

Bakış, M. L. , (2022) Hilmi Ziya Ülken'in "Hâkimiyet" İsimli Eseri Ekseninde Siyaset Ve Ahlak İlişkisi, Ankara Üniversitesi, sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Felsefe Tarihi) Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara; s. 24-25'den aktaran, H. Z. Ülken, (2018), Hâkimiyet, Haz: Ali Utku, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Balcıoğlu, Ş. , (2022), Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı Ve Nurettin Topçu'nun İsyan Ahlakı Eserlerinde Özgürlük Problemi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.

Bergson, H. , (2007), Madde Ve Bellek, Gülme, Metafiziğe Giriş, Ahlak Ve Dinin İki Kaynağı, Yaratıcı Tekâmül, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Binbaşoğlu, C. , (2005), Türk Eğitim Düşüncesi Tarihi, Anı Yayıncılık, Ankara.

Bircan, H. H. , İslam Felsefesinde Mutluluk, İz Yayıncılık, İstanbul.

Bolay, S. H. , (2004), Felsefe Doktrinleri Terimleri Sözlüğü, (9. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara.

Bolay. S. H. , (2012), Felsefeye Giriş, (4. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara.

Bolay, S. H. , (2012) Felsefeye Giriş, (4. Baskı) Akçağ Yayınları, Ankara; s. 15'den aktaran, H. Z. Ülken, (1946), Aşk Ahlakı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Bozkurt, N. , (2000), Sanat Ve Estetik Kavramları, (3. Basım), Asa Kitabevi, Bursa.

Bozkurt, N. , (2014), Sanat Ve Estetik Kuramları, (11. Baskı), Sentez Yayıncılık, Ankara.

Cevizci, A. , (2000), Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü, (1. Baskı), Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. , (2010), Felsefeye Giriş, (1. Basım), Nobel Yayın Dağıtımı, Ankara.

Cevizci, A. , (2012), Felsefe Tarihi; Thales'ten Boudrillard'a, (4. Baskı), Say Yayınları, Ankara.

Civcir, E. , (2015), Sanatta Temel Bilimler Semboller Ve Kavramlar, Akademisyen Kitabevi, Ankara.

Çelik. İ. , (2007) Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Adana; s. 37-38'den aktaran, H.Z. Ülken, (1958), Felsefeye Giriş-II, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Çukuradi, İ. , (1997), Nietzsche Ve insan, Ankara.

Çüçen, A. ,(2014), Varlık Felsefesi, (3. Baskı), Ezgi Kitabevi, Bursa.

Dinç, M. Ve Sayar, K. , (2011), Psikolojiye Giriş, (3. Basım), Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul.

Draman, H. , (2007), Toplum Felsefecisi Olarak Hilmi Ziya Ülken, (1. Baskı), Boyut Kitapları, İstanbul.

Draman, H. , (2007) Toplum Felsefecisi Olarak Hilmi Ziya Ülken, (1. Baskı) Boyut Kitapları, İstanbul; s. 224-225'den aktaran, H. Z. Ülken , (Tarihsiz), Bilgi Ve Değer, Aytemiz Kitabevi, Ankara.

Emmanuel, M. , (2007), Varoluş Felsefelerine Giriş, Çev. : Serdar Rıfat Kırkoğlu, (2. Baskı), Say Yayınları.

Erdem, H. H. , (2004), Problemler Ve Düşünceler, Ümit Ofset Matbaacılık, Odak Yayın Ve Dağıtım, Ankara.

Gökberk, M. , (2012), Felsefe Tarihi, (24. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Gürsoy, K. , (2015), Etik Ve Tasavvuf felsefesi Diyaloglar, Haz: Semih Yücel, (2. Baskı), Aktif Düşünce Yayınları, Ankara.

Hegel, G. W. F. , (2012), Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler-I, Payel Yayınevi, İstanbul.

Kafadar, O. , (1997), Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma, Vadi Yayınları, Ankara.

Kayalı, K. , (2002), Türk Kültür dünyasından Portreler, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Kaynardağ, A. , (2002), Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, Düşünceler-Etkinlikler- Filozoflar- Söyleşiler, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Cumhuriyet Kitaplığı Dizisi 126, Başkanlık Basımevi, Ankara.

Kayışlı, B. , (2012) Nurettin Topçu Ve Hilmi Ziya Ülken’in Etiğim Düşünceleri Ve Eğitim Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Programları Ve Öğretim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ; s. 100’den aktaran, N. Avcı, (2005), Düşün Anaforunda Bir Adam, Dem Yayınları, İstanbul.

Kayışlı, B. , (2012) Nurettin Topçu Ve Hilmi Ziya Ülken’in Etiğim Düşünceleri Ve Eğitim Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Programları Ve Öğretim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ; s. 101’den aktaran, M. Ergün, (2008), Prens Sabahattin Bey’in Eğitim Üzerine Düşünceleri, Kurumsal Eğitim Bilim Dergisi, C. 1, Sayı: 2.

Kılıçarıslan, V. , (2014) Hilmi Ziya Ülken’in Edebi Dünyası Ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum; s. 40’dan aktaran, A. Kaynardağ, (1979), Sanatçı Ve Estetikçi Olarak Hilmi Ziya, Sosyoloji Konferansları, s. 17, 50-55.

Kılıçarıslan, V. , (2014) Hilmi Ziya Ülken’in Edebi Dünyası Ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum; s. 40’dan aktaran, H. Z. Ülken, (1965), “Değerler, Kültür Ve Sanat”, İstanbul Teknik Üniversitesi Rektörlük konferansları Serisi, İstanbul. s. 3.

Kılıçarıslan, V. , (2014) Hilmi Ziya Ülken’in Edebi Dünyası Ve Romanlarının İncelenmesi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı,

Yüksek Lisans Tezi, Erzurum; s. 42'den aktaran, H. Z. Ülken, (1958), Felsefeye Giriş 1-2, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Korkut, F. , (2021), Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir inceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 18'den aktaran, H. Z. Ülken, (4 Şubat 1946), "Sanatın Kökleri Cansız Muhitte Midir?", Son Telgraf, s. 2.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 21-22'den aktaran, H. Z. Ülken, (18 Şubat 1946), "Sanat Ve Cemiyet", Son Telgraf, s. 2.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 25-26'den aktaran, H. Z. Ülken, (27 Şubat 1946), "Cemiyet İçin Sanat Sanat İçin Sanat", Son Telgraf, s. 3.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 35'den aktaran, H. Z. Ülken, (23 Mart 1946), "Sanatta Ustalık Ve Yaratıcılık", Son Telgraf, s. 2.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 36'den aktaran, H. Z. Ülken, (13 Şubat 1946), "Oyun Ve Sanat", Son Telgraf, s. 3.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 43'den aktaran, H. Z. Ülken, (20 Şubat 1932), "Sanat Ve Ahlak", Galatasaray, No. 13, s. 3-7.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 45'den aktaran, H. Z. Ülken, (23 Ocak 1946), "Estetik Davranış", Son Telgraf, s. 3.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana

Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 46'den aktaran, H. Z. Ülken, (1968), "Estetik Değer", Hisar Aylık Fikir Ve Sanat Dergisi, No. 56, s. 4-7.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 47'den aktaran, A. H. Tanpınar, (2017), Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 25.

Korkut, F. , (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 48'den aktaran, R. Wellek ve A. Warren, (2015), Edebiyat Teorisi, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 97.

Korkut, F., (2021) Hilmi Ziya Ülken'in Sanat Ve Edebiyat Yazıları Üzerine Bir İnceleme, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir; s. 49'den aktaran, H. Z. Ülken, (21 Ocak 1946), "Bedii Kıymet", Son Telgraf, s. 3.

Kula, O. B. , (2008), Kant Estetiği Ve Yazım Kuramı, Doruk Yayıncılık, İstanbul.

Mengüşoğlu, T. , (2000), Felsefeye Giriş, (7. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Mengüşoğlu, T. , (2013), Felsefeye Giriş, Yayına Haz: Uluğ Utku, Doğu Batı Yayınları, Tarcan Matbaacılık, Ankara.

Mengüşoğlu, T. , (2015), İnsan Felsefesi, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Mutluel, O. , (2010), Kuran Ve Estetik, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Özlem, D. , (2010), Etik Ahlak Felsefesi, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Özlem, D. , (2004), Etik Ahlak Felsefesi, İnkılap Yayınları, Ankara.

Platon, (1984), Diyaloglar, (13. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Platon, (2021), Şölen, Çev. : Azra Erhat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Sanay, E. , (1976), Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in Fikirlerinin Gelişimi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Ankara.

Sanay, E. , (1988), Hilmi Ziya Ülken/ Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, Gazi Üniversitesi Yayın No: 121, Basın yayın Yüksekokulu Yayın No: 11, Ankara.

Sanay, E. , (1992), Hilmi Ziya Ülken, Kültür Bakanlığı Yayınları/700, Türk Büyükleri Dizisi/26, Ankara.

Sanay, E. , (1998) Hilmi Ziya Ülken/ Psikoloji, Sosyoloji, Felsefe, Gazi Üniversitesi Yayın No: 121, Basın Yayın Yüksekokulu Yayın No:11, Ankara; s. 117'den aktaran, S. H. Bolay, (1974), Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, Diyanet Gazetesi, C. 5, Sene: 6, Sayı: 104, Ankara.

Tanyol, C. , (2006), Hilmi Ziya Ülken'in Kişiliği Ve Düşünce Dünyası, İstanbul.

Tepe, H. , (2011), Etik Ve Metaetik, (2. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Türk Felsefesi Dizisi: 2, Ankara.

Topçu, N. , (2002), Felsefe, (1. Basım), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tolstoy, L. N. , (2007), Sanat Nedir? , (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Tolstoy, L. N. , (2007) Sanat Nedir? , (1. Baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul; s. 29'dan aktaran, Schassler, 946,984-985,990,1085 (Tolstoy'un notu).

Tunalı, İ. , (2005), Estetik, (9. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Tunalı, İ. , (2009), Felsefeye Giriş, (1. Basım), Akdeniz Yayıncılık, İstanbul.

Tunalı, İ. , (2011), Estetik Beğeni, (2. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Tunalı, İ. , (2011) Estetik Beğeni, (2. Basım) Remzi Kitabevi, İstanbul; s. 97'den aktaran, Platon, Symp. 211a.

Tunalı, İ. , (2011) Estetik Beğeni, (2. Basım) Remzi Kitabevi, İstanbul; s. 98'den aktaran, Aristoteles, Poetika. I. s. 23 ve a.g.y. XXXV, 70.

Ülken, H. Z. , (1955), Sosyolojinin Problemleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No. 628, Hüsnü Tabiat Matbaası, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (1981), Tarihi Maddeciliğe Reddiye, (4. Baskı), İstanbul Kitabevi, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (1981), Aşk Ahlakı, (4. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (1942), Şeytanla Konuşmalar, Ülken Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (1968), Varlık Ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Ülken, H. Z. , (1968) Varlık Ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, s. 95'den aktaran, Descartes, Discovis De La Methoden.

Ülken, H. Z. , (1968) Varlık Ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara; s. 96'dan aktaran, Aristoteles, Metaphysique, trad, par Tricot, Vol I, pp, 171-196; vol II. pp. 605-613 (Fizik ve Matematikten bağımsız olarak İlahiyat).

Ülken, H. Z. , (1969), İlim Felsefesi-I, Eğitim Fakültesi Yayınları, Başnur Matbaası.

Ülken, H. Z. , (1998), İnsani Vatanseverlik, (2. Baskı), Ülken yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (1999), Aşk Ahlakı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2001), Bilgi Ve Değer, (2. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2006), Anadolu Kültürü Ve Türk Kimliği Üzerine, Ülken Yayınları.

Ülken, H.Z. , (2007), Bilgi Ve Değer, (2. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2007), Ziya Gökalp, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ülken, H. Z. , (2008), Felsefeye Giriş-1/ doğa Bilimleri, Felsefe Ve Metodolojisi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2009), İslam Felsefesi: Kaynakları Ve Tesirleri, (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2013), Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2015), Aşk Ahlakı, (9. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2016), Ahlak, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (2016) Ahlak, (3. Baskı) Doğu Batı Yayınları, İstanbul; s. 279'dan aktaran, F. Rauh, Etudes De Morale, L'Experience Morale.

Ülken, H.Z. , (2016), Bilgi Ve Değer, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Ülken, H. Z. , (Tarihsiz), Yirminci Asır Filozofları, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. , (Tarihsiz), Eğitim Felsefesi, Ülken Yayınları, İstanbul.

Vergili, A. , (2006), Hilmi Ziya Ülken Kitabı, Haz: Ayhan Vergili, Kitabevi-291, İstanbul.

Yakıt, İ. , Mevlanada Aşk Felsefesi, (2. Basım), Ötüken Yayınları, Ankara.

Yakıt, İ. , (Tarihsiz) Mevlanada Aşk Felsefesi, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara; s. 73'den aktaran, Erz. İbr. Hakkı, İnsan-ı Kâmil.

Yakıt, İ. , Mevlanada Aşk felsefesi, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara; s. 86-87'den aktaran, Hacıeminoğlu, Türk. Dil. Fiil. S.31; Diş. Üzer. s. 109.

Yakıt, İ. , (Tarihsiz) Mevlanada Aşk felsefesi, (2. Baskı), Ötüken Yayınları, Ankara; s.89'dan aktaran, İzmirli, Yeni İlmi Kelam, s. 72.

Yakıt, İ. , (Tarihsiz) Mevlanada Aşk Felsefesi, (2. Basım) Ötüken Yayınları, Ankara; s. 99'dan aktaran, Batı. Düş. Ve Mevl. , s. 113.

Yıldırım, A. , (2015) Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer İlişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş; s. 36'dan aktaran, İ. Tunalı, (2023), Estetik, (3. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010: 20-21.

Yıldırım, A. , (2015) Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer İlişkisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş; s. 36'dan aktaran, H. Altıntaş, (1998), Kuran Ve Estetik, AÜİFD, C. XXXVII, Ankara, s. 54.

İnternet Kaynakları:

<http://www.britannica.com/editör> The- Editors- Of- Eneyelopaedia- Britannica 14419, 15 Kasım 2010.

G. Artunkal Ülken, “Hayatı Ve Eserleriyle Babam Ülken”, Sosyoloji Konferansları, [http://www.dergipark.org.tr/Artic. \(01. 06. 2008\).](http://www.dergipark.org.tr/Artic. (01. 06. 2008).)

E. Sanay, Hilmi Ziya Ülken/Psikoloji,Sosyoloji,Felsefe, <http://www.teis.Yesevi.edu.tr>. (20. 12. 2019).

M. Eğilmez, <https://iktisatvetoplum.com>.> Dikotomik, İktisat Ve Toplum Dergisi, 15. 10. 2010.