



Article Info/Makale Bilgisi

✓Received/Geliş: 16.07.2018 ✓Accepted/Kabul: 31.08.2018

DOI: 10.30794/pausbed.444254

Araştırma Makalesi/ Research Article

Karahan, F. (2018). "Hilmi Ziya Ülken Ve Aşk Dini", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 33, Denizli. s.131-147.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN VE AŞK DİNİ*

Fazıl KARAHAN**

Özet

Çalışmanın amacı Çağdaş Türk Düşünürü Hilmi Ziya ÜLKEN'in (1901-1974) felsefenin önemli problemlerinde din ve dinin mahiyeti konusundaki görüşlerini aydınlatmaktır. Hesap vermek, hüküm, ibadet, bağlanmak, cemaat anlamlarına gelen dinin çeşitli tarifleri yapılır. Tarihî tarifler dini sınıflayarak anlatırlar. Sınıflamalar sosyolojik ve etnolojik açıdan yararlıdır, ama dinlerin mahiyetini açıklamada yetersizdirler. Dinleri sosyologlar cemiyete; zihinciler düşünceye, idrake, kavrama, akıl yürütmeye indirgemektedirler. Dinamist tarifler dinlerdeki ortak vasıfları aramakla verimli görünseler de ruhî enerjiyle kutsallığı karıştırmaktadırlar. Günümüz idealist filozofları dini, evrensel kavramlar, idealler; egzistansiyalistler dindarın gizem duygusu, dinî bunalma olarak görüyorlar. Ülken'e göre dinde hem tabiat-üstü ideale çevrilmiş, hem dindarın gizem duygusu, kutsallık karşısında "ürperme"si vardır. Dinin objektif-sübjektif, ideal-gerçek iki manzarasını virtüel sezgiyle kavrayabiliriz. Dinin konusu duyu vb., bütün verileri Aşan Varlıktır. Din daima bilme ve düşünmeyi aşar. Bu aşkın saha insanî varlığa yeni bir ufuk olarak "inanma" sahasını verir. "Aşkınlık"ın Mutlak olarak konulması İnsanî varlık için aşk ve iman sahasını meydana getirir.

Anahtar Kelimeler: *Din, Felsefe, Bilme, Düşünme, Aşkın Mutlak, İman, Aşk Dini.*

HİLMİ ZİYA ÜLKEN AND LOVE RELİGİON

Abstract

The aim of this study is to illuminate the views of Hilmi Ziya ÜLKEN (1901-1974) on the religion and essence of religion which are the important problems of philosophy. Religion has various definitions which are the account, provision, worship, connecting and congregation. Historical descriptions recount the religion by classifying. Classifications are useful in terms of sociological and ethnological aspects, but they are insufficient to explain the essence of religions. Religions are reduce by Sociologists to communion and by Intellectualists to the thought, apperception, concept, reasoning. Dinamicist descriptions seems efficient because of look for common qualities in religions, but they are mix sanctity with spiritual energy. Religion is seen by contemporary idealist philosophers as universal concepts, ideals; by Existentialists is seen as devotee's the mystic sentiment and religious anxiety. According to Ülken, in religion there are all, the turning of the towards ideal above nature to, The pious's mystery feeling and also the "trembling" in the face of sancyity. We can grasp with virtual intuition the religion's two scenes which are objective-subjective, ideal-real. The subject of religion are Existence that exceeding of sens etc. Religion always exceeds knowing and thinking. This transcendental field gives the field of "believing" as a new horizon to the human being. The putting of Transcendence as Absolute brings the field of love and faith for human being.

Keywords: *Religion, Philosophy, Knowing, Thinking, Trancendent Absolute, Faith, Love Religion.*

** Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Enstitüsü'nde, Prof. Dr. Hanifi Özcan danışmanlığında, 2007'de sunulan "Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi" adlı doktora tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.

**Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kınıklı Yerleşkesi/Pamukkale/DENİZLİ.
e-posta: fkarahan@pau.edu.tr (orcid.org/0000-0002-0606-9581)

GİRİŞ

Din ve dinin mahiyeti konusu felsefe, din felsefesi, din psikolojisi, din sosyolojisi gibi birçok disiplin; İlahî ve beşeri bütün dinler; kelâm ve tasavvuf gibi dini ilimler açısından en temel problemlerden biri, hatta en önemlisidir. Dinci veya değil bütün filozofların vazgeçilmez problemlerindendir din. İnsan, Âlem ve Allah ilkçağdan günümüze filozofları meşgul eden üç hâkim meseledir. Bazı dönemlerde biri ağırlık merkezi alınarak diğerleri ona göre açıklanmaya çalışılmıştır. Yunan felsefesinde önce “âlem”, sonra “insan”, sonra “Allah”; Ortaçağ felsefesinde “Allah” ağırlık merkezidir. Yeni felsefede insandan veya âlemden Allah’a ulaşma yolu tercih edilir.¹ Ağırlık merkezinin çağlara göre değişmesinin sosyoloji ve antropolojinin konusu olduğu gerekçesiyle o konuya girmeyen Ülken’e göre felsefi açıdan üç problem temel değerini korumaktadır.

Din etimolojik olarak, hesap vermek (Yevm’ud-din: hesapgünü), saltanat, hüküm, ibadet (tâat) anlamlarına gelir. İbadet anlamıyla din, bir inanç etrafındaki cemaat demektir. Latince *religare*’den türetilen “*religio*” kelimesi bağlanmak (relier) ve cemaat anlamındadır. Gayretle, özenle çalışmak, ihtimam etmek anlamında cemaat ve kendini kontrol anlamları birleşir.² Dinin çeşitli tarifleri yapılır. Tarihî tarifler dini sınıflayarak anlatırlar. Dinleri, Siebeck ilkel, ahlâkî ve selâmet dinleri; Mensching kabile, kavm ve insanlık dinleri şeklinde ayırır. Bu sınıflamalar sosyolojik ve etnolojik açıdan yararlıdır, ama dinlerin mahiyetini açıklamada yetersizdirler. Sosyologlar dinleri, nerede cemiyet varsa din vardır diyerek cemiyete indirgerler. Cemiyet ve din arasında çok sıkı bir bağlılık olsa da bu tanımi yetersiz bulur Ülken. Çünkü burada dinin mahiyeti değil bir fonksiyonu belirtilmektedir. Zihinci tarifler, dini daima kendisinden başka bir şeye, düşünceye, idrake, kavrama, akıl yürütmeye indirgedikleri için yetersizdirler. Dinamist tarifler dinin kökünde hayat kudretini, enerjiyi, en ilkel ve en yüksek dinlerdeki ortak vasıfları aradıkları için daha verimlidirler. Fakat bunlar da hayatî veya ruhî enerji ile kutsallığı veya sırrı karıştırmaktadırlar. Günümüz idealist filozofları dini, evrensel kavramlar, idealler olarak; egzistansiyalistler ise dindar insandaki gizem (mister) duygusu, dinî bunalma olarak değerlendirirler.³ Oysa objektif ruhun en üstün değeri olan din her iki tarife aynı anda başvurularak anlaşılabilir. Dinde hem gerçek-üstü, tabiat-üstü ideal bir düzene çevrilmiş, hem de dindarın gizem (mister) duygusu, kutsallık karşısında “ürperme”si vardır. Dinin biri objektif, öteki sübjektif unsurdur; biri ideal öteki gerçektir.⁴ Dinin sübjektif ve objektif bu iki manzarasının nasıl birleştiğini Ülken virtüel sezgi bahsinde işler.

Ülken, din konusunda şu nokta üzerinde önemle durur. Diğer bütün problemler duyu verilerinden (tabiat bilimleri) veya soyut verilerden (tarih ve matematik) hareketle bu verileri aşan açıklamalara girerlerken, din belirli hiçbir duyu veya hayal verisinden hareket etmez. Çünkü dinin konusu bütün verileri Aşan Varlıktır. Her türlü veri ve varlıktaki yetmezlik, sonluluk, eksiklik ve parçalılık halleri, onların zıddı olan sonsuzluk, tamamlık ve bütünlük halinden meydana gelir. Bu yüzden din diğerleri gibi “bilgi” problemi olarak konamaz. Din daima bilgiyi aşan bir problem olarak bize kendini kabul ettirir. Bilginin yetmezliği, parçalı ve sonlu bilgileri bütünleştirme zarureti tecrübemizin her cephesinde bize bir aşkınlık problemini zorlar. Bu aşamada verileri bilme ve imkânları düşünmek yetersiz kalır. İmkânları aşan, düşünemeyen veya bilinmeyen bir sahanın kendisini çevirdiğini hissetmek, insanî varlığa yeni bir ufuk verir ki bu da “inanma”dır. “Aşkınlık”ın mutlak olarak konulması bilme sahası kadar, düşünme sahasını da aşan bir “inanma” sahası meydana getirir.⁵

BİLME, DÜŞÜNME VE İNANMA

Felsefe bilmeye başlar. Duyu, hayal, hatıra ve zihin verileri bilmenin çeşitleridir. Bilme her problemi çözemez, ama çoğu için hareket noktasıdır. Bilmenin bittiği yerde düşünme devam eder. Düşünme bilme verilerini sonsuz mümkünler sahasına yayar. Böylece insan, var olanların sahasını sonsuza doğru genişletir. Âlem var olanların toplamı değildir. Var olan her şey sınırlıdır, oysa âlem sınırsızdır ve var olanları kuşatır. İnsan var olanların bütün basamaklarından yükselse bile sınırlıda kalır. Var olanların bütün basamaklarını ancak Âlemle aşabilir. Bu anlamda Âlem var olanlara göre bir yüceliş, kuşatma veya aşmadır.⁶

Süje-obje ikiliğini âlemle aşamayız, çünkü böyle bir aşkınlık süje ve objeyi kuşatıcı vasıfları gerektirir. Başka var olanların süje, yani bilinç, nefis, ruh vasıflarının olup olmadığı bir yana; bizzat insanda ve bilgi fenomeninde bu vasıfları kuşatan bir “aşkınlık”, gerek süje gerek obje vasıflarını ihtiva eden Aşkın bir “Dyade” olmalıdır. Yoksa

1 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 228–229

2 Ülken, Felsefeye Giriş II, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958. s. 227

3 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 227

4 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 228

5 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 229; bkz. Ülken, *Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 7, Ankara, 1958–1959, s. 25–26

6 Ülken, Felsefeye Giriş I. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, s. 55

insanın bilinç ve bilme fiili açıklanamaz. Sonsuz kuvveleri olan, zıt vasıfları kendinde birleştiren, bilinci ve objeyi kuşatan bu “Aşkın Dyade” Üstün Varlıktır. Bu “Aşkın Varlık” bilme ve düşünmeyi aşar. Onunla ancak inanma (inanç) gücü ile temasa geçebiliriz, başka hiçbir yolla nüfuz edemeyiz. Gazâlî’nin “kalp gözü”, Pascal’ın “kalp mantığı” ve “ince görüş”, Bergson’un “sezgi” dediği güçleri Ülken, inanmanın şeffaflaştırdığı, keskinleştirdiği yeni görüş yolları olarak görür.⁷

Bilme gibi inanmanın da dereceleri vardır. Halkın bilgisi, sınıflamalar ve açıklamalar yapan ilmî bilgi ve ve parçaları birleştiren felsefî bilgi aynı derecede değildir. Bunun gibi halkın safdil inanması, zihnin bütün tecrübe ve kontrollerinden, şüphe ve tereddütlerinden geçtikten sonra yeniden kurulan ilmî inanma ve bilimlerin bilme ve düşünme çevrelerine dayanak bulma ihtiyacıyla içkin duyular ve kavramlar dünyasını kuşatan “Aşkın Varlık”la çevrilme zorunluluğundan doğan felsefî inanma aynı derecede değildir.⁸ Bu bakımdan dinî inancı üç dereceye ayırır Ülken. 1. Kömürçünün inancı: Safdil sayılan, öğretişle, taklitle veya sağduyu sezgisıyla doğan; tartışmaya katlanamayan; duyu ve zihin ötesinde kendi başına işleyen, fikri temelden yoksun, kendine has sarsılmaz inanış. 2. Dogmatik aklın inancı: Dogmatik aklın delillerine dayanan; delilini tecrübeden çıkaramadığı için tecrübe yerine zihin gücünü koyan inanış. Dogmatik metafiziğin zaafı bu inanış şeklinde de vardır. Akıl ilkelerinin gerçeği tamamen ifade edeceği şeklindeki safdil kanaat yıkılmadıkça, dogmatik aklın inancı da sarsılmaz. Bu inanç şekli özellikle skolâstik felsefede ve medrese Kelâmında görülür. 3. Tenkitçi aklın inancı: Tenkitçi aklın, çürük temelleri yıkarak, inancı duyulardan ve zihinden tamamen ayırmasıyla ortaya çıkan inanıştır.⁹

Felsefî inanma felsefî ve ilmî bilmenin temelidir.^{10*} Çünkü 1. Duyu verileri ve zihin kavramlarına dayanan bilme sınırlı, başı ve sonu bulunan, duyu organları ve zihin kurallarıyla çevrelidir. Bunun dışındakini bilemeyen, düşünemeyen bir yapıdadır. 2. Oysa biz zihin kurallarıyla çatışan varoluşlarla da karşılaşmaktayız. 3. Zihin kurallarımız ideal olarak doğrudurlar fakat gerçeğe uygulandıklarında sarsılabilirler.¹¹

Bu üç kuralı tamamlamak üzere Ülken bir de, ilk defa açık olarak Leibniz’in ifade ettiği yeter sebep ilkesini ekler. Bir şeyin olabilmesi, kendini gerçekleştirmesi yeter sebebe dayanır. Bu ilke hem düşünce, hem varlık sahasında kullanılır. Kavramlar arası ilişkileri, düşünce zincirini bu ilkeye göre kurarız. Bu ilkeyle bir kavramdan ötekine geçeriz, öncelik-sonralık ilişkisi kurarız. Yeter sebep ilkesi sadece kavramlar arası bu tür ilişkileri temellendirmeye yarayan sırf formal ve zihni değil, aynı zamanda var olanlar, fenomenler arasındaki sebeplilik ilişkisini de temellendiren bir ilkedir ve bu ikinci yönüyle Varlığa ait (ontique) bir ilkedir.¹²

Filozofların yeter sebep ilkesini, bu iki rolünü birleştirmeleri veya ayırmalarına rağmen, zihin kurallarından saymalarını ve kavramlar arasındaki ilişkileri temellendirmek için kabul etmelerini önemli bulur Ülken. Ona göre, Platon ve Aristo bu ilkeyi, zımnen ifade eder ve bütün sebeplilik ilişkilerinin temeli olarak görürler. Nitekim Leibniz de yeter sebep ilkesini önce bir zihin kuralı sonra bir Varlık kuralı olarak görür. Mantık metafizik için bir alet değildir, düşünce kanunlarından Varlık ilkeleri çıkarılamaz diyen Yeni Mantıkçılar bu ilkenin ikinci rolünü reddederler.¹³

Bütün bilimler sebep araştırırlar ve bundan vazgeçemezler. Var olan şeyler, fenomenler arasında zaruri ilişki olduğunu, sebeplilik bağı ile tayin edildiklerini zımnen kabul ettikleri için böyle bir araştırmaya giderler ve bu zımni fikir determinizmdir. Determinizmin var olanlar sahasıyla, Varlıkla ne kadar uzlaştırılacağı ayrıca düşünülmelidir fakat bilim onsuz da olamaz. Bu determinizm fikri de ilköğretim filozoflarından beri türlü şekillerde ileri sürülen yeter sebep ilkesine dayanır.¹⁴

Yeter sebep ilkesi fenomenlere ait olduğunda tecrübe sınırlarını aşar. Kavramlarımız arasındaki tutarlılık ile fenomenler arasındaki sebeplilik aynı şey değildir. “Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates de insandır. Öyleyse Sokrates ölümlüdür.” çıkarımı yeter sebep ilkesinin sırf zihnî ve ideal şekline uygundur. Oysa “Her olayın bir sebebi vardır. Sebepsiz olay olamaz. Öyleyse şu sebeplerini bilmediğimiz olayların da sebepleri (kanunları) olması gerekir ve bunların bulunması gerekir.” şeklindeki çıkarımımız da yeter sebep ilkesine dayanır. Ama, burada

7 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 55; Ülken Eğitim Felsefesi, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001 (I. Baskı 1967), s. 46–47

8 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 55

9 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 230

10* Ülken’in bu fikri ile krş. Hanifi Özcan, Epistemolojik Açından İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 1–132

11 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 55–56

12 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 56; Ülken, Bilgi ve Değer, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2001, s. 122–125

13 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 56; Ülken, Bilgi ve Değer, s. 122–125

14 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 56; Ülken, Bilgi ve Değer, s. 122–125

ilknenin mahiyeti değişmiş “ontolojik” bir ilke olmuştur. İşte bu bakımdan Ülken yeter sebep ilkesini mantığa ait üç ilkeden (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü şıkkın imkânsızlığı) tamamen ayrı olarak ele alır.¹⁵

Fenomenler sahasındaki ontolojik yeter sebep ilkesi, artık bilgi verileri veya ideal zihin kurallarıyla temellendirilemez. Ontolojik yeter sebep ilkesini bilgi (duyu ve hayal) verileri temellendiremez, çünkü bu veriler sınırlı, mekân zaman şartlarına bağlı ve kendileri temellendirilmeye muhtaçtırlar. Gördüğümüz renkler, kokular ve sesler dünyasından, bizzat bu fenomenlere ait değişik idraklerimizden sonsuzca değişmeyen bir sebeplilik ilişkisi olduğunu çıkaramayız. Zihin kuralları temellendiremez, çünkü olaylar karşısında ideal bir değer taşısalar da geçerlilikleri yalnız zihin sahasındadır. Zihin kurallarının bizzat Varlığı ve var olan şeyleri temellendirdikleri iddia edilemez. “İki kere iki dört eder. Bir şey aynı zamanda hem doğru hem yanlış olamaz” şeklindeki ideal önermelerden olaylara ait sonuçlar çıkaramayız. İdeal önermelerin doğruluğu son tahlilde özdeşlik ilkesine, totolojiye indirgenebilir. Zihin kuralları tecrübe sahası olan fenomenler hakkında bir şey bildiremez, onlara ait bazı ilişkileri ifade etseler de, bu nihayet bir ifade tarzıdır. Varlığa ait kanunlar zihin kanunlarından çıkarılamaz.¹⁶

Ontolojik yeter sebep ilkesi bilgi sahasını aşan bir temeli gerektirir. Bilgi sahamız, içinde bulunduğumuz (immanent) sınırlı dünyadır ve buraya ait tecrübelerimiz, ne kadar artarsa artsın yine sınırlı kalacaktır. Sınırlı ve sonlu tecrübelerle elde ettiğimiz neticeleri sonsuz tecrübelerle, yani bütün âleme yaymaya hakkımız yok. Yeter sebep ilkesini ontolojik görmek, totolojik hükümlerin dışında, Asıl Varlıkta, sonsuz olarak muteber saymak demektir. Bu ilkeden vazgeçilirse sebeplilik, determinizm, tabiat kanunu, gayellilik, belirlilik hakkında bütün söylenenler temelsiz kalır. Sadece felsefe değil pozitif bilimler de temelsiz kalır. Nitekim duyu verileri dışında bir bilgi kaynağı kabul etmeyen, tecrübe sahasını aşan Varlıkla her türlü âlâkayı kesen görüşlerde (şüpheciler, maddeciler, sofistler v.b.) böyle bir temel yoktur. Oysa gerçekte bilim, bilim adamı hiçbir devirde sebep araştırmasından, kanun fikrinden, zaruretten, gayelilikten, belirlilikten, vaz geçemez. İçinde bulunduğumuz fenomenler âlemini, tecrübe dünyamızı ancak bu âlemi aşan, kuşatan bir Varlıkla temellendirebiliriz.¹⁷

Aşkın Varlığı ne süje, ne de obje olarak kavrayabiliriz. Bu yüzden Aşkın Varlıkla ilişkimize “bilgi” veya “düşünce” diyemeyiz. Gerçi içinde bulunduğumuz varolanlara kıyasla Aşkın Varlığı düşünebiliriz, ancak bu da doğrudan değil, analogik bir düşünceyle, vasıtalı kavramdır. Bu yolla Aşkın Varlığa nüfuz ettiğimiz söylenemez. Düşünce sadece zihnin kurallarına göre kavramlar arasında bir sonuçluluk kurduğu, özdeşlik ilkesine, totolojiye göre işlediği için, kıyasla içinde bulunduğumuz var olanlar (immanent) âlemini genişletmekten, ona benzer başka âlemler tasavvur etmekten ileri gidemez. Böylece bilme gibi düşünmenin de yetmezliğini ortaya koyar Ülken. Aşkın Varlığı, içinde bulunduğumuz fenomenler âlemine temel yapabilmek için onunla temas edebilecek tek yolumuz, Aşkın Varlık ile ilişkimizin biricik şekli İNANMAK’tır.¹⁸

Burada Ülken, felsefi inanmayı kasteder ve bunun her türlü ilmî bilgi ve düşüncenin temeli vazifesini gördüğünü düşünür. Gazâlî’ye atıfla, bütün safdilliliği ile hiçbir felsefi tenkit ve ilmî tahlil ihtiyacı duymayan, sadece taklidin kazandırdığı “kömürçünün imanı”, buna ek olarak sadece mantık kurallarını uygulayan “kelâmcının imanı”ndan çok daha değerlidir der. Fakat felsefi imanın tahlil, tenkit ve şüphe yollarından geçen bir zihnin bütün bilgi ve değerlere temel bulma ihtiyacı olduğu için hepsinden daha değerli olduğunu, çünkü felsefi imanla sadece gündelik hayatı değil insanî faaliyetlerin toplamını (doğru, iyi ve güzel araştırmasını) kuşatan bir zemine çevrildiğimizi öne sürer.¹⁹

DİNÎ İNANMANIN MAHİYETİ

Din alanındaki inanmanın mahiyetini araştıran Ülkene göre, çocuk en basit telkinlere, insan vehimlerine inanabilir. Fakat bu inanmaların geçerlilik ve devamlılıkları yoktur, vehimlerden kurtulduğunda gerçek insana yanlış inanışlar içinde bulunduğunu hatırlatır. Dinî inançla bunları ayırmak gerekir. Din, en ilkel şeklinde bile bir duyu veya zihin aldanışı değildir. Dinî inancın kabul ettikleriyle duyu ve zihin verileri birbiriyle ne çelişir ne de tamamlanır. Din bu verilerden tamamen ayrı, bağımsız işler.²⁰ Bir telkin inancı telkin kalktığında, bu halin gerçeğe uymadığı görüldüğünde biter. Fakat duyu tecrübeleriyle dinî tecrübe arasında böyle bir ilişki yoktur. Dinî inanış duyuları ve zihni aşan, onların tamamen güçsüz oldukları, bir sahaya aittir. Bu nedenle duyu tecrübelerinin dinî tecrübeyi sağlamlaştırması veya bozması söz konusu değildir. Bu arada dinî inanış tarihi, insanlık kadar eskidir.²¹

15 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 56–57; Ülken, Bilgi ve Değer, s. 117–125

16 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 57; Ülken, Bilgi ve Değer, s. 117–125

17 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 57; Ülken, *Tarih Boyunca İnsan İdeali*, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 3, İstanbul, 1954, s. 165–172; Ülken, *İnsanî Vatanserverlik*, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1998, s. 247–258

18 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 58

19 Ülken, Felsefeye Giriş I. s. 58

20 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 229

21 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 230; bkz. Ülken, *Tarih Boyunca İnsan İdeali*, s. 172; Ülken, *İnsanî Vatanserverlik*, s. 257–258

DİNİ HAKİKATTE VİRTÜEL SEZGİ

Dini, idealistler evrensel kavramlar ve idealler olarak görüyorlar, tarif ederken sadece geleceği, ideali, objeyi ele alıyorlar. Egzistansiyalistler ise dini insandaki gizem duygusu dinî kaygıyı (angoisse) olarak görüyorlar ve tarif ederken yaşanmış, hali, gerçeği, süjeyi dikkate alıyorlar. Oysa din bunlardan hiçbirisiyle tam olarak anlaşılabilir Üiken'e göre. Din kutsallık duygusu, gizem (mister) korkusu, dinî heyecan ve vecd olarak sübjektif olduğu kadar; bizzat Aşkın Varlık, İdeal ve Tabiat-Üstü Âlem, ve Allah olarak da objektiftir.²² Din (objektif ruhun en üstün derecesi olan dini değer) sübjektif ve objektif her iki cephesiyle birlikte kavranmadıkça kavranamaz.²³

Dinin objektif ve sübjektif manzaralarının ne şekilde birleşebileceklerini anlamak için Üiken, dinî tecrübeyi yapan insanın bilincini tahlil eder. Bilinç halleri bir zaman süresinde birbirine bağlı akıp giden, niteliğe ait değişimler manzarasıdır. Böyle bir bilinç sürecinde ortaya çıkan aktüel sezgi (Bergson'un sezgisi) yaşamakta olduğumuz hallerle yaşayacağımız halleri, yani geçmiş ve geleceği, ikisini birden kavrayamaz. Bir melodide en yakın geçmişle şimdi birbirine bağlı görünürse de, artık yaşanmayan hallerin canlandırılması böyle sürekli bir fiil içinde ortaya çıkmaz. Hele "şimdi"yi "gelecek"e böyle bir sezgiyle hiç bağlayamayız, çünkü "gelecek" henüz olmamış, daima imkânlar halindedir. "Şimdi" ise gerçek ve yaşanmıştır, dolayısıyla bilincimizin tecrübesinde şimdi ve gelecek daima ayrı kalır, buna bağlı olarak gerçek ve ideal, sübjektif ve objektif de ayrı kalır. Aralarında köprü kurulamaz. Aktüel sezgi zamanüstü Mutlak Varlığı kavrayamaz. Aktüel sezgi ya süjeye çevrilerek yalnız hâli, ona bağlı olan yakın geçmiş kavrar ve gerçeğin bilgisi olur; ya da objeye, geleceğe çevrilir ve sezgi olmaktan çıkarak geleceğin, idealin tasavvuru olur. Fakat bu sezgi ile bu tasavvuru aynı fiilde birleştirmeyiz. Kısaca dinin objektif ve sübjektif manzaralarının her iki cephesiyle aynı zamanda kavranması bilinç tecrübesinde, bilinç hallerinin mahiyetine göre, şimdiye ait aktüel sezgiyle imkansızdır.²⁴

İnsanın, bilinç hallerinin üstündeki değişmeyi, zaman içindeki anı, hareket içindeki sükûnu; yaşanmış ve yaşanacağı, gerçek ve mümkün (ideal) aynı anda aynı bilinç fiilinde zaman üstü bütün haline koyarak kavrayan bir "Virtüel Sezgi" yetisine sahip olduğunu öne sürer Üiken. Bu Bergson'un bahsettiği sezgi, kavramların veya ideallerin düşünülmesi veya yaşanmış halin sezilmesi değildir. Yaşadığımız hâl içinde "ezelî"yi yaşamaktan, hâlin değişmesi içinde ezelinin değişmezliğini yaşamaktan ibaret özel bir sezgidir. "Zamanî" ile "Zaman Üstü"nü, değişme ile değişmezliği "An"da birleştiren bu sezgi "Mutlak Duygusu"dur.²⁵

Ampirist bir psikolog, zamanı kronometreyle ölçmeye alışık olduğundan, "virtüel Sezgi"ye, "mutlak duygusu"na gülebilir. Oysa bilinç hallerinin kronometreyle ölçülemeyeceğini bilen hakiki psikolog kronometreyle ölçme tarzına güler ve bilinç hallerinin sürekli niteleyici bir oluş halinde olduğunu, maddeye özgü ölçünün ona uygulanamayacağını bilir.²⁶ Lâkin bu psikolog da psikolojik tecrübeye, biz yalnız bilinç süreci içinde yaşıyoruz ve yalnız orada tecrübe yapabiliriz düşüncesiyle, Virtüel sezgiye, mutlak duygusuna olumsuz yaklaşabilir. Üiken buna da itiraz eder. Biz, sadece "hâl"de değişen bilinç sürecini değil değişmeyen varlığı da yaşayabiliriz, bu tecrübemiz bilinç içindeki bir varlık tecrübesidir. Burada bilinç fiili artık kendi kendisini süje olarak değil "varlık" olarak kavrar. Bedenimize bağlı niteleyici bilinç değişmelerinden idrakler, heyecanlar, hazlar, elemeler, arzular ve hatıralardan ibaret olan hayatımızdan kurtulduğumuzu hissettiğimiz yerde, kısaca bütün değişimlere rağmen yine kendisi olarak kalan bir devam fiilinde bu bilincin asıl kendisiyle karşılaşırız.²⁷

Burada, ne atomcu psikolojinin unsurlar terkibi, ne objeye çevrilmiş "kastlı fiiller" demeti, ne dış âlemin bütün izlenimlerinden (duyulardan, fikirlerden) sıyrıldığında ortaya çıkan boş bir kalıp (tabula rasa), ne de niteleyici değişimler içinde sürüp giden akış halindeki bilinci kasteder Üiken. Bütün bunlar bilincin kendine nazaran birer vasfı veya fonksiyonudurlar. Bu bilinç Descartes'ın "düşünüyorum"u da değildir. Descartes'ın fikri bilinci "kendi başına varolan, varlığı için başkasına muhtaç olmayan ve kendi kendisine kaim olandır" diye tarif eden Ortaçağ filozoflarının, özellikle İbn Sînâ'nın "cevherî bilinç (uçan insan)" fikrine bağlıdır. Husserl'e de itiraz eder Üiken. Bilinç "bir şeyin bilinci" olmak zorunda değildir, yalnızca kendi kendisinin bilinci de olabilir. Günümüz felsefesi Descartes, Husserl ve Bergson arasında gidip gelmektedir. Fakat Descartes'ın tezinde, bilinç asla ulaşılamayan bir ideal, bir limit olarak kalır, Spinoza'nın ifadesiyle düşüncenin düşüncesinin düşüncesi şeklinde bir totolojiye gittiği için bilincin bir hareket noktası olarak alınamaz. Husserl tezinde, bütün "bilinç fiilleri"nin kendisinden çıktığı bir ilk "Ego"yu zımnen kabul eder, oysa kasdılı fiiller demeti ile asıl bilincin bir sayılması doğru değildir. Başka açıdan Bergson da aynı hataya düşer.²⁸

22 Üiken, Felsefeye Giriş II. s. 227-228

23 Üiken, Felsefeye Giriş II. s. 228, 230

24 Üiken, Felsefeye Giriş II. s. 228, 230, 260

25 Üiken, Felsefeye Giriş II. s. 230, 260

26 Üiken, Felsefeye Giriş II. s. 230

27 Üiken, Felsefeye Giriş II. s. 260-261

28 Üiken, Felsefeye Giriş II. s. 261; bkz. Üiken, Bilgi ve Değer, s. 81-83; zihnin boş bir kalıp, bir bal mumu toplumu da bir mühür olmadığı gibi,

Bu bilinç tariflerinin hepsinin sebebi olan, değişmeyen daha derin bir bilinç tarifi gerektiğini düşünerek Ülken, şu tarifi yapar: “*Şuur, psikolojik yaşanmış hallerin değişmeleri üstündeki sürekliliktir. Başka bir deyişle değişmeler içindeki devamdır ve her lâhzada değişmelere rağmen devamın varlığını sezebiliriz.*”²⁹ Bu Virtüel sezgi Bergson’un bilincin niteleyici değişmeler içindeki akışını kavrayan aktüel sezgisinden farklıdır. Aktüel sezgi ile sadece değişmeleri, Virtüel sezgi ile ise bütün bu değişmeler içindeki değişmeyi, hareketli oluş içindeki varlığı kavrarız. Virtüel sezgi açısından: sükûn, devam veya form zihin yollarından geçirilerek elde edilen soyut kavramlar değil, sezgiyle doğrudan doğruya elde edilen bir veridir. Sükûnla hareket, kavramla sezgi, düşünceyle yaşanmış tecrübe karşı karşıya, zıt değildirlir. Aksine hareket içindeki sükûn, değişme içindeki devam doğrudan sezginin verisi olarak kavranır. Burada Virtüel sezgi zıtların birleştiği paradoksal bir gerçeğe, varlığın özüne çevrilir. Henüz iç ve dış, obje ve süje ayırımını yapmamış olan bilinç, varlığın bir manzarası olan sükûnu (değişmezliği) kavramlarla ve geometrik figürlerle ifade etmediği gibi, varlığın diğer manzarası olan ruhî hareketi (değişmenin) de bir iç tecrübenin verisi olarak almamıştır. Değişmeler içindeki değişmezliği virtüel sezgi doğrudan veri alır.³⁰

Virtüel sezgi sanatkârın, ahlâkçının ve din adamının aşkın varlığa ait tecrübesinin hareket noktasıdır. Gerçi sanatkâr niteleyici bilinç fiillerini ifade eder, fakat sanatının gündelik hayattan ve psikolojik tecrübeden ayıran bilinç halleri içinde devamı sanatkâra has Virtüel sezgiden kaynaklanır. Ahlâkçı ve din adamında bu sezgi daha derinleşir, izafî ile mutlakin, sonlu ile sonsuz sınırı üzerinde dururlar. Bilincin bu paradoksal mahiyeti ahlâkçı ve din adamına Mutlak Varlığın sınırında ona doğru insanın yapabileceği hamlelerin en büyüğünü, gerçekte ideali birleştirme hamlesini yapmasına imkân verir.³¹

Bilinç tecrübesi bütün varlık tecrübesi de değildir. Örneğin “bilinçler arası birlik” bu tecrübenin dışındadır. Şimdi burada duyduğumuz, yaşadığımız bir hali başkası başka yerde yaşayabilir. Arada bağlantı olmasaydı “ruhların iştiraki”nden (participation) bahsedilemezdi, oysa insanlık kadar eski olan ahlâklar, cemiyetler ve dinler böyle bir iştirakin fiilen varlığını gösterir. Ayrılık olduğu söylenen yer ve alanlarda da görülmeyen iştirakleri “önceden duyuş”, uzaktan duyuş (telekinezi ve telepati her gün tecrübe etmekteyiz. Öyleyse “benim kendimde yaşadığım hallerden her birinde değişmeyen bir varlık, müşterek bir ruh duygusuna sahip olmam, zamanî oluş içinde zaman üstü ve ezeliyi yaşamam mümkündür”³² ve bu tecrübeyi günlük hayatta da yaşıyoruz. Sanat eserinde, ahlâk fiilinde mutlaklaşırız. Eser artık yaşanmış bir halin ifadesi değil, her zaman ve her yerde yapılması gereken fiillerin ifadesidir; böylece daha sanat ve ahlâk değerlerinde “Mutlak” sahasına doğru yöneliriz. Fakat sanatta duyu verilerine, ahlâkta kişinin fiillerine bağlı olduğumuz için “Mutlak” onlarda ancak bilinç tecrübeleri arasından görünür. Oysa “Mutlak”ın bütün bu görünüşleri kuşatması, her birinde görünen fakat ayrı ayrı hiçbir olmayana şey olması gerekir. Esasen “Mutlak”ı bütün aşkınlığı ve mutlaklığı ile “dinî tecrübe” ele alır ve orada virtüel sezgi mutlak duygusu olur.³³

Bununla birlikte Ülken, din adamının mutlak önündeki virtüel sezgisinin hayat boyunca istenildiği kadar uzatılmayacağını; bu sezgi, ya da tecrübenin, bilincin obje ve süjeye bölünmemiş fiili, yani zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan paradoksal fiili ile mutlak varlığın akıldışılığı (irrationel) arasındaki nadir uyumda ortaya çıkabildiğini öne sürer. Gündelik hayatın, “bilinç”i kendi akışına sürüklemesiyle dikkat eşyaya çevrilir, hal gelecekte, süje objeden ayrılır. Bu durumda bir yanda sübjektiflik içinde Mutlak’a doğru atılma, mistik korku ve kaygı (angoisse) tecrübesini yaşayan egzistansiyalist, öte yanda dinî idealin evrensel kavramlarını veren idealist; biri sübjektif öteki objektif din felsefesinin iki temsilcisi tekrar uyumlayacak şekilde ayrı kalırlar, birbirlerine dirsek çevirdikler. Onların metod ve dünya görüşlerinin barışmazlıkları konularının ortaklıklarına engel değildir. Her ikisi de aynı şeyi Mutlak varlığı isterler, izafiden ve tabiat bilgisinden kaçarlar. Kavramcılık ve sezgicilik bu iki zıt görüşü Mutlak’a ait aslî görüşten, virtüel sezgiden hareket ettikleri ve yolları sonradan ayırdıkları için aynı hedefte birleşirler.³⁴ Kutsallık tecrübesi bir müphem çift, hatta çok değerlilik tecrübesidir ki orada insan başka sahalardan ayırdığı zıt değer hükümlerinin aynı hüküm içinde birleştiklerini görür. “Allah hem câzip hem tehdit edicidir, hem güzel hem korkunçtur, hem af edici hem kahr edicidir. Bütün bu zıtların birleştiği yer ancak sonsuz varlık olabilir.” Platon, Plotin, Nicolas de Cusanus, Giordano Bruno, Schelling ve Kierkegaard gibi birçok filozofun bunu gördüklerini; mutlak varlık sahası olan dinde henüz değerlerin ayrılmamış olduğunu söylediklerini; özellikle Kierkegaard’ın “Din sahası paradoks sahasıdır. O akıldan mutlak olarak ayrıdır. Ona akılla hiçbir suretle nüfuz edilemez. İman, ahlâki değerleri yalanlar. O iyi ve kötünün üstünde kabul edilir. İsa Tevrat’ın mutlak değerleri yerine sevgiye dayanan yeni kanunu koyuyordu”³⁵ şeklinde düşündüğünü ifade eder.

bunun aksi, yani toplumdaki tamamen bağımsız bir yaratıcı da olmadığını düşünür. Bkz. Eğitim Felsefesi, s. 91–92

29 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 261

30 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 261–262

31 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 262

32 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 231

33 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 231

34 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 262

35 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 263

AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

İnsanlıkta değerlerin gelişimi açısından akıl-iman ilişkisi: Ülken’de akıl-iman ilişkisini öncelikle insanlığın geçirdiği değer gelişmeleri, değer evrimi noktasından bakmak gerekir. Kant’ın sadece ahlâki emirleri mutlak yükümlülük; ahlâk dışındaki bütün alanları, din dâhil, şartlı emirler sahası içinde saydığı; Volkelt’in de yükümlülüğün en önemli özelliği mecbur olmak, bir şeyi yapmaya kendini mecbur görmektir, hakikatin ölçüsü mecbur olmaktır dediğine dikkat çeker Ülken. Volkelt’e hak vermekle birlikte, mecbur olmak veya yükümlülük vasfının sadece ahlâk ve hakikate has değil, bütün değerler alanına yaygın olduğunu; değerlerin hepsinde norm bulunduğunu öne sürer. İrade seçme, mertebelendirme ve karar verme değil, verilen kararı icra etmektir. İrade filan eserin özel iradesi değil, icra iradesidir; bu bakımdan Schopenhauer’ın kör irade demekte haklılık payı vardır. İradenin gözü kendine ışık tutan değerlerle açılır, bu ışık olmasa gerçekten kördür. Değerlerin ışığında ilerleyen iradenin ahlâktaki boyutu ahlâkî bilinç (vicdan), sanattaki boyutu bedîî bilinç (sezgi), dindeki boyutu dinî bilinç (ilham), düşüncedeki boyutu bilimsel bilinçtir (akıl). Mutlaklık ve yükümlülük halindeki norm sadece ahlâkta değil, bütün değerler alanında vardır. Sanatçının sanat değerine, ahlâkçının ve dindarın değerlere karşı kendilerini yükümlü görmeleri, yani dindarın dinî inançla kendi başına sorumluluk yüklenerek gaye olarak bir şeyi yapması gerekir.³⁶ İşte bu noktada Ülken, insanda mutlaklık ve yükümlülük duygusuna doğru gerçekleşen devreleri, değer evrimini açıklamaya girişir.

Ülken, bilinç gelişimi fikrinden hareketle genetik olarak değerlerin gelişmesini üç safhaya ayırır. 1. Epijektif bilinç durumu, henüz ayrılmamış farklılaşmamış değer safhası; ilkel kavimlerin, çocuğun mitos safhalarıdır. 2. Değerlerin farklılaşmaya başladığı; bir yandan objektif değerlerin ayrıldığı, diğer yandan sübjektif arzular ve değerlendirmelerin, kişiliklerin kurulduğu; değer yaratıcı insan ve değerlerin meydana geldiği, fakat vasıtalar ve gayeler sisteminin tam mantıkî bir dünyaya götürdüğü safhadır. Mantığın değeri çevrelediği; hukukçunun bir hukuk, ahlâkçının bir ahlâk mantığı kurduğu safhadır. 3. Mutlak değerlerin ortaya çıktığı her değer kendine ait sorumluluğunun ortaya çıktığı safhadır. Bu üç safhaya paralel olarak “tarihî-genetik” bakımdan değerler üç manzara safhasından geçerek. 1. Mistik değerler; 2. Aklî değerler; 3. Kişisel-özerklik değerler safhaları. Buna göre değerler 1. basit eğilim safhasından geçerek, 2. vasıta ve gaye safhasına, 3. oradan mutlaklık, yükümlülük safhasına yükselmişlerdir; bir sanat normu, bir ahlâk normu, bir din normu, bir fikir normu kurulmuştur. Artık her normun kendi ölçüsü vardır ki bu değer çokluğudur ve bugünün dünyası muhtar-kişilerin meydana getirdiği değerler çokluğu dünyasıdır.³⁷

Bu üç safhanın tarih içinde gerçekleşmesi, birinden ötekine geçiş üzerinde durur Ülken. Birinci safhada henüz kişiler yoktur, sadece “büyücü” diye zümreden ayrılan bir tek insan tipi görülür. İkinci safhada ferdiyetler ortaya çıkmaya başlar, kudret teşekkül eder ve bu kudreti de başlıca rahip ve hükümdar tipleri temsil eder. Bunlar kapalı bir sistem oluştururlar, bazen birleşerek tek kudret halinde kapalılığı devam ettirirler. Bu kapalı sistemin yavaş yavaş çözülmesi, insanlığa doğru açılış, yeni bir takım insan tiplerinin doğmasıyla olur ki bu yeni tiplerin başlıcaları peygamberler ve bilgelerdir (hakîm=sage). Ülken, “Peygamber” tipini sırf kutsal değerlerin içinden doğmuş kişi, “Bilge (hakîm)” tipini kutsal değerlerle birlikte, fikir değerlerinin ortak alanlarından doğmuş kişi olarak niteler. Bu kişilerin ortaya çıkışı kişisel medeniyete, değerler plüralizmi medeniyetine doğru girişin başlangıcıdır.³⁸ Fakat bu arada biri “kahraman (heros)”, öteki “velî (Saint) olmak üzere bir takım yeni ortaçağ insan tipleri ortaya çıkar. Kahraman tipi kapalı medeniyet^{39*} sistemine karşı doğduğundan menfi bir tiptir. Herakles ve Prometheus’ta görüldüğü gibi Tanrılarla mücadele eden, Tanrılara karşı insanların hürlüğünü koruyan tiptir. Tanrılar hukukî-dinî kapalı sistemi temsil ederken, Kahraman bu sistemi kırmak isteyen, kişisel medeniyetin öncüsü olan insan tipidir. Fakat kahraman tipinin bu eski medeniyet yerine nasıl bir değer dünyasını getireceği belirsizdir.⁴⁰

Velî tipi geleceğe daha açıktır, kahramanın açtığı yoldan ilerler, tamamen yeni bir şey, vicdan dini getirir. Kapalı din, yani hukukî-dinî sistem velî tipiyle birlikte yıkılmaya başlar. Velî kendi şehitlik derecesiyle örnek insandır

36 Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, İstanbul Kâğıt ve Basım İşleri A.Ş. Matbaası, İstanbul, 1965, s. 18–19

37 Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 19–22; bkz. Ülken, *Üç Dünya Görüşü*, İnsan Dergisi, c. 3, sayı 15–17, 1941, s. 14–17; Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s. 147; her çağda yetişen İnsan tipleri ve her çağın insan anlayışları için bkz. Ülken, *Tarih Boyunca İnsan İdeali*, s. 165–172; Ülken, *Bugünün İnsanı I*, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 3, İstanbul, 1954s. 244–249; Ülken, *Bugünün İnsanı II*, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 5, İstanbul, 1954, s. 359–364; krş. Ülken, *İnsan İdeali*, İnsan Dergisi, c. 3, sayı 20, 1943, s. 1–2; Ülken, *Medeniyetimizin Değerler Sistemi*, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 1, İstanbul, 1953, s. 13–16; Ülken, İnsanî Vatanseverlik, s. 247–258, 259–267, 270–278

38 Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 22–23; krş. Ülken, *İnsan İdeali*, s. 1–2; Ülken, *Kültür ve Medeniyet*, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 3, sayı 13, İstanbul, 1954, s. 9; Ülken, İnsanî Vatanseverlik, s. 283–284

39* Ülken’in kapalı medeniyet görüşlerine karşı tavrı için bkz. Ülken, *Medeniyetin Yürüyüşü*, İnsan Dergisi, c.1, sayı 2, 1938, s. 84–91; Ülken, İnsanî Vatanseverlik, s. 289–299

40 Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 23; krş. Ülken, *Destan ve İnsan*, İnsan Dergisi, c. 3, sayı 22, 1943, s. 3–7; c. 3, sayı 23, 1943 s. 3–6; c. 3, sayı 24–25, 1943, s. 3–6

ve etkinlik içinde dinî inancı ifade eder. Fakat bu politik bir etkinlik gibi toplum üzerine doğrudan doğruya etki yapan bir etkinlik değil, toplum içinde bir değerün yüceliğini temin eden bir çeşit laikleşmedir. Velî tipiyle birlikte laiklik başlar. Laiklik, Avrupa'da devlet eliyle kurulmadan önce, İsâ, Saint Francois d'Assise, Madame Guyone gibi velîlerin elinde uyanır. İslâm dünyasında da Mevlanâ Celaleddin Rumî, Hacı Bektaş Veli ile laiklik başlar.⁴¹

Değerlerin birbirinden ayrıldığı, her birinin ayrı kendi ölçütünün olduğu zamanlarda, bir değerler çokluğuna rağmen hukukî-dini sistem kuvvet ve zorla devamını sağlamak için bir tahakküm ve fanatizm halini almaya başlar. Değerler evriminde kişisel-özerklik medeniyet veya kültür medeniyeti ile dinî-hukukî sistem arasındaki mücadeleler önemlidir. Bugünkü insanlık da aşağı yukarı bu çatışmanın içindedir. Bir yanda rahip ve kâhinin bekciliğindeki kapalı medeniyet; bir yanda velînin ilk örneğini verdiği açık medeniyet, yani vicdan dininin açılışı; bir yanda teşkilat halindeki bir değer düzeni (ki bu düzene dinî-hukukî sistem mührünü basmış ve diğer bütün değerler ona boyun eğmiş durumdadır); bir yanda dünya ve din alanlarının sınırını çizen ve bilimin, sanatın alanını onlardan ayıran bir din anlayışı bulunur. Böylece Avrupa'da olduğu gibi bizde de tekke ve medrese mücadelesi; bir yanda vicdan dini, öte yanda mantık ve teşkilat dininin mücadelesini yaşamış ve lâikleşme başlamıştır.⁴²

Bir kültür çevresi veya medeniyetin insan anlayışı onun kendine verdiği mâna, olmak istediği şeydir. Her çağ, insanı kendine göre anlar, fakat bu ayrılıklara rağmen insan anlayışı bakımından ortak noktaların bulunduğu düşüncesiyle Ülken, coğrafya ve iklim, kültür çevresi ve medeniyet farklarını dikkate alarak tarihî bir bakışla insan ideallerini ele alır ve ilkel insandan günümüze kadar insan tiplerini sıralar. Bu sıralama da yukarıdaki değerler gelişmesinin, ideal insan tiplerinin ortaya çıkış sırasının önemli rol oynadığını görülür.⁴³

Hiçbir çağın ötekini yıkmadığını, her çağın öncekilerin buhranlarını çözmeye çalıştığını ve her insan idealinin insanlığa daha geniş bir terkip kazandırdığını iddia eder Ülken. İnsan akılla buldukları inandıkları, bekledikleri ve muhtaç oldukları okyanus karşısında bir ada kadardır. Tabiatla hiçbir şeyi yaratmadığımız, her şeyi keşfettiğimiz gerçeği bile, bize tabiatın, zekânın ışığı ile ancak bir kısmını aydınlatabildiği, sonsuz bir düzen olduğunu gösterir. Eski çağlardan itibaren insan aklı aşan bir varlığa yönelmektedir. "Akı"ın kendine aşırı güveni yersizdir, aşırıdır ve her çağda yıkılışa, sukut-u hayale uğramıştır. Ancak bütün genişliğiyle değerler âlemi ve insan kuvvetleri ele alındığında aklın gerçek değeri ortaya çıkacak ve akıl rüyadan uyanacaktır. İnsana bir makine veya bir hayvan gibi görmenin zararları görülmektedir. Ülken, bütün kültür çevreleri ve tarihi devreleriyle birlikte bugünkü insanlığın, yeni bir ideal yaratmaktan ziyade kendi hayatının bilincine erme üstünlüğünü gösterdiğini söyler. Âlemin de pratik ve egoist zekâmıza görüldüğü gibi yalnızca makine parçaları, unsurlar ve maddeden ibaret olmadığını anlamak için artık bugünün biliminin insanlığın tecrübesiyle el ele verdiği kanaatindedir. Bugünün insanını, henüz tam şekli çizilemese de, tarihi bir yumak gibi kendi etrafında sararak genişleyen ve çağların tecrübelerine dayanan, zekâ ve maddeye manevî değerler ve bütün insanlık dereceleri içinde layık olduğu yeri veren zamanî varlık olarak tanımlar. Zihnî ve pratik, manevî ve maddî iki kabiliyetini aynı zamanda görmedikçe, hatta zihnî kabiliyetin pratik kabiliyetten önce geldiğini kabul etmedikçe, insanın tarih boyunca gelişmelerinin anlaşılamayacağını söyler.⁴⁴

Bugünün insanı, müphem ve bulanık bütün eşyaya yayılan mistik ruh görüşünden; klâsik çağın akıl ve duyuları iki merteye haline ayıran, gerçekle ilgisiz soyut akılcı görüşünden; akıl ve duyuları, mistik ile rasyoneli yan yana getirmekten ve kusurlarını büyütme başka bir iş yapmayan skolâstik görüşten hemen hemen sıyrılmıştır. Bugünün insanında kendine ve dışı çevrilen iki gözü tamamen ayrılmış, kendini ve dünyayı kavrama gücünün artmıştır. İnsan bu güçle İlkçağ bilgisini ihtirasla incelemekte, eski din ve kültürlerle, tarihe yönelmekte; tabiata nüfuz etmekte, kıtaları keşfetmekte, üzerindeki örtüleri birer birer kaldırmaktadır. Bu anlamda modern insan, filozof olarak Ortaçağ başlarında Augustinus'la uyanır, insanın artık olup bitmiş bir varlık değil, zamanda hatıralar ve ümitlerle geçmiş ve geleceğe doğru uzanan "tarihî" bir varlık olduğunu görmüştür. Bu insanın göz ve kulak gibi dışı gören duyu aletleriyle değil, iç duyu ve mahrem bakışla aydınlanabileceğini ve onun Mutlak'a ve Allaha giden yol olduğunu anlamıştır. Skolâstik düşüncenin unuttuğu bu fikir, Augustinus'tan habersiz yüzyıllar sonra, İslâm dünyasında Gazâlî'de canlanır.⁴⁵ Bununla birlikte Ülken, Gazâlî ve Paskal'ın akıl gözü ve kalp gözü ayrımlarına itiraz eder ki bu ilerleyen satırlarda değiniyoruz.

41 Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 23; krş. Ülken, *İnsan İdeali*, s. 1–2; Kültür ve medeniyetin birbirine etkisi ve laiklik'e dair görüşleri için bkz. Ülken, Türkiye'de Batılılaşma Hareketi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8, Ankara, 1960, s. 6–7

42 Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 23–24; bkz. Ülken, Türkiye'de Batılılaşma Hareketi, s. 6–7; Ülken, *Tarih Boyunca İnsan İdeali*, s. 165–172; krş. Ülken, *İnsan İdeali*, s. 2; Ülken, İnsanî Vatansızlık, s. 247–258

43 Ülken, *Tarih Boyunca İnsan İdeali*, s. 165–172; bkz. Ülken, *Medeniyetimizin Değerler Sistemi*, s. 13–16; Ülken, İnsanî Vatansızlık, s. 247–258

44 Ülken, a.g.m., s. 172; Ülken, *Bugünün İnsanı I*, s. 244–249; Ülken, *Bugünün İnsanı II*, s. 359–364; Ülken, İnsanî Vatansızlık, s. 259–267, 270–278

45 Ülken, *Bugünün İnsanı I*, s. 244–245; Ülken, İnsanî Vatansızlık, s. 259–261

Burada şunu ifade etmeden geçemeyeceğiz. Ülken çocuk denecek yaşta milliyetçi bir çizgi ile başlar, sonra bu düşünceyi terk ederek “İnsanî Vatanseverlik” fikrini benimser, milletleri uyandırarak “İnsanlık” çatısı altında birleştirmeyi, ekümenik bir medeniyeti ideal edinir. Ülken’de bu “İnsanlık” ideali vazgeçilmez bir tutku halini alır. Hatta bu ideal uğruna Tanrı’yı feda edecek kadar ileri gittiği zamanlar olur. Nitekim bu dönemlerde natüralist, hatta materyalist fikirlerin savunuculuğunu da yapar. Fakat daha sonra bu aşırılıktan dönerek “İnsanlık” idealini Tanrı’yla uzlaştırır. Tanrılı ya da Tanrısız düşüncesinin her döneminde Ülken, insanlığın gelişmesinin “İnsanlık” idealinde birleşmeye; kapalı toplumdan, açık topluma; kapalı kültürden, açık kültüre; kapalı uygarlıktan açık uygarlığa (ki batılılaşmayı bu anlamda anlar) doğru gittiğini düşünür. Bu yüzden Ülken için hümanizm, laiklik ve batılılaşma önemli kavramlardır.⁴⁶

Ülken’e göre artık kapalı kültürden bahsetmek gereksizdir.⁴⁷ Bugünün insanının özellikleri şöyledir: a. Madde ve mânanın birbirini tamamladığını, biri olmadan ötekini açıklanamayacağını görür. b. Üstün ve aşağı âlemlerin birbirine nüfuz ettiğini; mekânda ayrı sahalar işgal eden “dünya” ve “ahret” kozmogonileri yerine, manevî veya ruhanî âlemlerle tabiatın iç içe geçtiğini görür. c. Anarşiye yol açan tek başına fertçilik ve anonimleşme sebep olan cemiyetçilik yerine ikisini (bütünle parçayı) birleştiren şahsiyetçiliği savunur. d. Aşırı cemiyetçilikten doğan totalitarizm ile aşırı fertçilikten doğan demogoji ve anarşiden kurtulmaya çalışır. Bu kurtuluş henüz hiçbir yerde tam gerçekleşmemiştir, fakat insan bu yola girmiştir. Mertebeli değerler âleminde hürriyet ve disiplinin birleştiği, gaye-değerle vasıta değer ayrıldığı; vasıta değerde disiplin, gaye değerde hürriyet ortaya çıktığı için artık sosyal hayatta gaye-değerin vasıta değer haline getirilemeyeceğini ve manevî değerler sahasında yeni bir ufuk açıldığını ileri sürer Ülken. Artık komünist cemiyetin değerler düzenini tersine çeviremeyeceğini, insanların hürriyetini alarak sürü haline getiremeyeceğini söyler. İnsanı Makine-adam (sibernetik), rakam-insan (istatistikten ibaret), asi-adam (değerlere isyan eden, Nietzsche gibi), kendinden kaçan adam (a. Tarihe kaçarak, hatıra ve geçmişe sığınarak inkâr eden; b. Tabiata ya da başka yerlere kaçarak inkâr eden; c. Gelecek hülyasına dalarak inkâr eden) gibi yaklaşımlar henüz silinmemiştir. Ama bunlarla mücadele etmek gerektiğini vurgular. Nüfus ve ekonomi krizi, teknik kriz, bilgi ve iman krizi içindeki bugünün insanı bütün bunları aşma çabasıdadır. Eskiden bilim adamıyla iman adamı arasında tam uyumsuzluk olduğu, aklın gösterdiğini imanın reddettiği, imanın gösterdiğini aklın almadığı söylenirken; günümüzde akıl ilkeleri ve determinizmin küllî varlık ilkeleri olmadığını, varlığın diğer dereceleri gibi insanın akıldışı bir temele dayandığının anlaşılmasıyla bilgiyle yücelme imanı arasına sınır çizmeye gerek kalmadığını düşünür.⁴⁸

Bilimler sınıflaması açısından akıl-iman ilişkisi: Ülken’in akıl-iman çatışmasına bakışı ikinci olarak, tarihi süreçte ortaya çıkan ilimler sınıflamaları açısından incelenebilir. Ülken’e göre, 1. Mantık ve matematiği: soyutu, geneli, merkeziyetçiliği temele alan tümden gelime dayalı anlayışla 2. Ampirist: somutu, ferdi, merkeziyetsizliği temele alan tümevarıma dayalı anlayış çatışır. İlki Aristo mantığına dayanan ortaçağda Hıristiyan ve İslâm geleneklerinin özellikle kıyasa dayalı skolâstik düşünce yapılarıdır. Descartes ve Fransız düşüncesinin genel yapısı da böyledir. İslâm ortaçağında medreseler Mantık ve Kelâm temelinde İslâm doktrinine uygun rasyonel kafalar yetiştirmeyi amaçlarken, tekkeler duygu temelinde İslâm doktrinine uygun insanları yetiştirmeyi amaçladıkları için medrese-tekke çatışması ortaya çıkmıştır. Oysa Batıda manastır okulları ve gelişmelerinden doğan Üniversiteler iki amacı birleştirmişlerdir. Gazâlî bu çatışmayı kaldıracak metodu arar; bilgiyle inancı, Kelâm ile Tasavvufu uzlaştırmaya çalışır. Fakat medreseler bu uzlaştırmayı devam ettiremediklerinden sorun asırlarca sürer. Hocalar dervişleri dine kayıtsız kalmakla, dervişler de hocaları dar görüşlülükle suçlarlar. İnsan zihni tabiatı mantıkla kurduktan sonra tabiatüstünü, ilâhî âlemi de kıyasla ispat etmeye gittiği için Mantık Kelâm halini almış, Tefsir ve Hadis de bu ispat yolunun malzemesi yapılmıştır. Oysa Descartes ve S. Mill, kıyasın eksikliklerini dile getirir. Sabit sınıflama ve statik bilgiye dayanan skolâstik düşünce fikrin gelişmesine engeldir. İnancı kıyasa dayandırmak, inancın istediği

46 Bu fikirler için bkz. Ülken, *İnsanî Vatançılık I (Vakıa imanı ve Mefkûre İmanı)*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 7, 1931, s. 3–10; Ülken, *İnsanî Vatançılık II (Hakikat İmanı)*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 8, 1931, s. 6–11; Ülken, *İnsanî Vatançılık III (İnsan ve Muhiti)*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 9, 1931, s. 5–12; Ülken, *İnsanî Vatançılık IV (Şahsiyetçilik)*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 10, 1931, s. 16–21; Ülken, *İnsanî Vatançılık V (Zit Kuvvetlerin Yaradılışı)*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 11, 1931, s. 21–23, 29; Ülken, *İnsanî Vatançılık VI (Zit Kuvvetlerin Yaradılışı devamı)*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 12, 1931, s. 3–8; Ülken, *(Mülkiye Mektebi İçin) Üç Millet*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 10, 1932, s. 6–8, 15; Ülken, *İnsanî Ruhun Terakkisi I*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 15, 1932, s. 11–17; Ülken, *İnsanî Ruhun Terakkisi II (Teheyhüviyet ve Nehiy)*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 16, 1932, s. 7–10; Ülken, *Kıymetlerin Tekâmülü*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 14, 1932, s. 1–6; Ülken, *Şahsiyetin İctimai Şartları*, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 17, 1932, s. 7–10; Ülken, *Batıda ve Bizde İrtica*, Türk Düşüncesi, C.10, sayı 5, 1959, s. 7–11; Ülken, *İctimai Değişme ve İnkılâp*, Türk Düşüncesi, C.10, sayı.5, 1959, s. 4–11; Ülken, *Telifçiliğin Tenakuzları I*, s. 2–22; Ülken, *Telifçiliğin Tenakuzları II*, s. 2–11; Ülken, *Telifçiliğin Tenakuzları IV*, 8–21; Ülken, *Telifçiliğin Tenakuzları VI*, s. 3–14; Ülken, *Tarih Boyunca İnsan ideali*, s. 165–172; Ülken, *Bugünün İnsanı I*, s. 244–249; Ülken, *Bugünün İnsanı II*, s. 358–364; Ülken; Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 1–326; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997 (I. Baskı 1935; II. Baskı “İslâm medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri” adıyla 1947), s. 5–378

47 Ülken, *Türkiye’nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, Ankara, 1963, s. 30

48 Ülken, *Bugünün İnsanı I*, s. 247–249; Ülken, *Bugünün İnsanı II*, s. 358–364; bkz. Ülken, *Medeniyetimizin Değerler Sistemi*, s.13–16; Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 263–267, 269–278; Ülken, TMR, s.142-160

ruh zenginliğinden (duygulardan ve iradeden) insanı mahrum bırakmaktır. Tasavvuf belki bu yüzden medreseye cephe almış inancı şiirle, musikiyle, mistik felsefeyle beslemiştir. Skolâstik (kıyasa dayalı) öğretime rağmen İslâm dünyasında bireysel yetişmeyle bilim gelişerek birçok icat ve keşif yapılır. Fakat 16. asırda Batıdaki hızlı gelişme ve medreselerin bireysel gelişmeye baskısı karşısında 17. asırdan sonra Osmanlı kötü anlamıyla skolâstiğe düşer. İkinci, yani ampirist bilim anlayışı daha çok İngiliz düşüncesinde buluşur. Burada somuttan hareket edildiği için soyut düşünce, mantık ve matematiğin sonradan oluştuğu fikri hâkimdir ve temel metot olarak tümevarım görülür. İki bilim sistemi arasındaki fark zıt iki soyutlama teorisinden kaynaklanır. İnsan düşüncesinin gelişimine soyuttan başlamak aykırıdır somuttan başlamak daha uygundur, fakat birbirine bağlı bu iki metodun (tümünden gelim ve tümevarım) birlikte kullanılması en doğrusudur.⁴⁹ Bu arada Ülken somuttan soyuta (tümevarım) yolunun birlik fikrini zora sokacağını dikkate aldığını görüyoruz. Kaldı ki din alanı bu bilgi metotları sahalarını aşan, bir iman sahasıdır.

Akıl- iman ilişkisi noktasında, Wolf, Kant ve Dilthey'in görüşlerini temele alan tamamen ayrı iki bilim görüşünü (Alman eğitim anlayışını) doğru bulmaz Ülken. Kant "Saf Aklın Tenkidi"nde tabiat bilimlerini, "Pratik Aklın Tenkidi"nde ahlâki temellendirilerek bilimsel eğitimin izafilik fikrini, ahlâk eğitiminin mutlaklık fikrini verdiği ileri sürer. Dilthey de matematik açıklamaya dayalı tabiat ilimleri ve tarihî anlamaya dayalı manevî bilimler şeklinde bir ayırım yapar. Kant ve Dilthey'in düşündükleri gibi böyle bir kesin ayrılık yapılamaz.⁵⁰

Amerikan düşüncesinin temeline yerleşen Pragmatizm, ampirizmden ileri giderek hakikati pratik faydaya indirger, insanı homo faber (yapıcı insan) diye tarif eder; klasik akılcı görüşün aksine teorisinin pratiği değil pratiğin teorisini belirlediğini iddia eder. Hatta James insanı değerlerin yaratıcısı görür, din ve ahlâki buradan çıkarır, dinî hakikat önce bizi tatmin ettiği için doğrudur ve tabiata ait hakikati tamamlamalıdır der. Pragmatizmde, bilim-din çatışması ortadan kalkmış görünse de aslında "Hakikat" fikri ortadan kalkmaktadır. Ülken, hakikati pratik faydaya göre tarif etmenin hakikati yitirdiğini vurgular ve bu görüşü çok sakıncalı bulur.⁵¹

Ülken'in bilimler sınıflamasını, öğretim ve eğitim açısından akıl-iman ilişkisine bakışını şu cümlesi çok güzel özetler: "*Öğretimin metodu tecrübî-rasyonel, eğitimin metodu ihtiyaç mertebelerini uyandıran ve bilgiyi inançla tamamlayan diyalektik methodur.*"⁵²

Akıl-iman sahalalarının kesin ayrılığı meselesi kendisini zorla ortaya çıkarır, böyle bir paradoksal varlık sezgisinin kabulü kafamızı alt üst eder. Gündelik hayatın gereklerinden, basit teknik düşünceye, tabiat bilimlerine ve ideal bilimlerin (matematik ve formal mantığın) kanunlarına kadar bütün bildiklerimizi sarsar. Paradoksal varlığın bir tarafı bizi tesiri altına alarak ya bütün akla dayanan bilgilerimizin temelinden sarsılmasına, ya da akıldışı varlığa kulaklarımızı ve gözlerimizi tıkamamıza neden olur.⁵³ Bu buhran genellikle bilim-din çatışmasından kaynaklanır. Nitekim Akif-Fikret, Sebil ür reşad-İçtihat çatışmalarında görülen bu durumun sadece pozitivizmin çok yaygın olduğu son döneme ait bir olay değildir. Köklerinin İlkçağa dayanır: Sofistler-tabiat fizikçileri, Epikürçüler-Stoacılar, tabiat filozofları-İslâm'da Kelâmîciler ve Meşşâîler çatışmalarında görülür. Ülken, özellikle ışık (Lumière) felsefesi⁵⁴ döneminde maddecilerle ruhçular arasında başlayan çatışmanın günümüzde okul sıralarına kadar sokulduğuna dikkat çeker.⁵⁵

Tanzimat'tan sonra Osmanlı eğitim sisteminde ikilik, önce mekteple medrese arasında, sonra bizzat mektebin içinde buhranı derinleştirir. Tesir sadece mektepten değil, sokaktan, gazeteden, üstün medeniyetin ezici kuvvetinden, başarı ve zaferden geldiği göz önünde bulundurulduğunda bilim ve dinden ya da akıl ve imandan hangisinin gerileyeceği açıktır. Mektepte fizik ve "ulûm'u diniye" dersleri bu çatışmanın kaynağı olur, daha sonra tabiat bilimleri ve din dersleri çatışır, ders programının genişlemesiyle tabiat bilimlerini destekleyen felsefe derslerinin de katılmasıyla taraflar iyice kutuplaşır ve çatışma dinin aleyhine ilerler. Dinin sürekli gerilemesi, sadece batıdan gelen yeni bilgilerin başarı ve zafer bilgileri sayılmasından değil, aynı zamanda din derslerinin öğretim tarzının zayıflığındandır. Din dersleri dinî objenin "Akıl-üstü" mahiyetine, dinî duygunun ve tecrübenin orijinal değerine asla dokunmayan eski dogmatik metafiziğin imkânsız mantık oyunları içinde bocalamıştır. Bu

49 Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 229-259

50 Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 240-241; bkz. Ülken, Bilgi ve Değer, s. 24

51 Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 241-243; bkz. Ülken, *Tarih Boyunca İnsan İdeali*, s. 171-172; Ülken, *Bugünün İnsanı I*, s. 244-245; Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 256-258, 259-260; Ülken, TMR, s. 13-14

52 Ülken, Eğitim Felsefesi, s. 269

53 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 263

54* Lumière = nur, ışık, ilahî nur felsefesi İslam felsefesinde özellikle Suhreverdi'de İshrak felsefesi şeklinde ortaya çıkar. Ülken bu düşüncenin İbn Sînâ ve Sent Augustin'de de bulunduğunu ve her ikisinin de "akıl her bilgisi ilâhî nur'un bir tesirini içerir" şeklinde düşündüklerini, fakat "tesir" in her iki filozofta aynı şekilde geçerli olmadığını İbn Sînânın "meffum nur", Sent Augustin'in ise "hakikat nuru" anlayışına sahip olduğunu bunun önemli bir ayrılık olduğunu söyler. Bkz. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1982, s. 150

55 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 263

mantık oyunları tabiat ve matematik bilimlerinin müspet metotları karşısında zihinlere hükmetmekten çok uzaktır. Sosyal bilimlerin tenkitçi metodu ve felsefenin pozitivist bir açıdan tefsirinin de onlara eklenmesiyle din derslerinin başarısızlığı kesinleşmiştir. Bizde bilim ve din çatışmasının başladığı devirlerde, Batı düşüncesinin ışıkçılarının (Lumiére=nur) dar görüşleri yerine, Kant'ın geniş tenkitçiliği, ahlâk ve din felsefesi getirilseydi, tabiat bilimleri terbiyemizle din terbiyemiz arasında ahenk bir dereceye kadar sağlanabilirdi. Ama üniversitelerimize ve liselerimize bu düşünce çok geç girer. Geciken, kültürü sarsılan, Batının teknik üstünlüğü karşısında aczini her gün daha çok hisseden bütün Doğulu memleketler gibi bizde de pozitivism hayranlığı ve din aleyhtarlığı kolayca istilâ eder.⁵⁶

Oysa Doğuda dogmatik metafizikten dini kurtarmak, bilim-din ahengini bulmak için altı yüzyıl önce Gazâlî önemli bir adım atar, bu hamle bir müddet devam etse de medrese-tekke ikiliğini ortadan kaldıracak kadar hayata nüfuz edemez. Gazâlî'nin "kalp gözü" dünya ilimlerinin açıklayamayacağı derin mutlak hakikate açılır, bu gözle din ve imanı kurarız. "Dış gözü" tabiat ilimlerinin gözüdür, bununla dünyayı ve akli kurarız. Biri içe, diğeri dışa çevrilen bu gözler kesin bir saha ayrılığı koysa da tezat yoktur. Böylece Gazâlî her türlü kafa karışıklığını ortadan kaldıran bir çığır açabilirdi. Fakat insanda biri bilime öteki dine çevrilmiş birbirinden ayrı iki şahsiyetin yan yana bulunması mümkün değildir. Laboratuvarında bilim, camide iman zihniyetiyle hareket eden, ikisi arasında hiçbir çatışma yaşamayan iki şahsiyetli insan "bütün insan" mıdır? Tabiat bilgilerini yapan akılcı şahsiyet her an dindarın imancı şahsiyetini sorgular; laboratuvara giren camiye, camiye giren laboratuvarı unutamaz. İnsanın bir bütündür, iki şahsiyete katlanamaz, şahsiyet kavgası çıkar ve biri lehine kavgaya sona erer.⁵⁷

Batıda Gazâlî'nin yolunu deneyenler çıkar. Descartes'ın aşırı akılcılığına karşı Pascal akıl-iman ikiliğini koyar, matematikçi görüşün karşısına hakikat öteki yüzünü, sonsuza, derine götüren "kalb mantığı"ni öne sürer. Fakat fiilen Descartes kazanır, çünkü Pascal'ın düşüncesi derinliğine rağmen iki şahsiyeti sürdüremez.⁵⁸ Kant "Saf Aklın Tenkidi" ve "Pratik Aklın Tenkidi"nde iki ayrı görüş önerse de, felsefesinin derinliklerinde tekrar birleştirme gereğini hisseder. İskoçya filozofları (Hamilton, Dugald Stewart vd.) imancı (fideist) felsefeyi yeniden canlandırır. Akıl yalnız sınırlı şeyler hakkında hüküm verir, iman sınırsız ve sonsuz kavrar derler fakat bu basit ayrış yeni bir cevap getiremez,⁵⁹ Yine de, iman felsefesi, bilim-din çatışması çözme çabası, dinin kendine en emin psikolojik temeli bulması noktasında, din-bilim mücadelesinde pozitivism akımlarına karşı en sağlam dayanak olur.⁶⁰

Dinin akıl-üstü hakikati ile felsefenin akıl sahası nasıl uzlaşabilir? Ülken'e göre, bu soruya öncekiler iki çözüm yolu önerirler: 1. Mucize, vahiy ve harikalara dayanan dinî hakikati akla indirmek, bilimle bir kılma yolu. 2. Aklın yolunu son derece daraltmak, hatta aklın "kutsal bir kuvve" derecesinde kendi mahiyetinden ayrılarak bu vazifeyi gördüğünü söylemek. Birinci yol dinin "harikalı" vasfını ortadan kaldırmaya gider. İkinci yol da aklın mahiyetine aykırı hükümler vermesine gider. İslâm ve Hıristiyan ilâhiyatçıları bu güçlükler karşısında kalmışlardır. Fakat "tabiî, fitrî bir din" olduğunu bildiren İslâmiyetten ziyade Hıristiyanlık bu güçlükler içindedir. İslâmiyet temelinde irrasyonel ilkeye dayansa da bütün din aklileşmiş bir sistem halinde ifade edilir. Bu yüzden Kant İslâm ve diğer dinleri karşılaştırırken tabiî ve akli din olmak bakımından İslâm'ın üstünlüğüne işaret eder. Kant "*İslâm cesaret ve mertlikle temayüz ediyor. Zira imanını mucizelerle değil, zaferlerle yayıyor ve zahitçe cesarete dayanıyor. Bu mühim vasıf tabiatüstü tek Allah fikrini yayan kurucusundan ileri gelmektedir. Puta tapmaktan kurtulan bir kavmin asilleşmesi de bunda büyük âmil olmuştur. İslâmın ruhu iradesiz bir boyun eğişte değil, kutsal varlığa mutlak bağlılıkta kendini göstermektedir ki bu her şeyden önce asil ve yüksek bir temayüldür.*"⁶¹ der. Kant aşırı kuralcı dinlerin ibadet tarzlarına olumsuz yaklaştığı halde, İslâm dininin davranışından övgüyle bahseder. Hıristiyanlık ise ilkesinde, gelişme tarzında ve neticelerinde daima irrasyonel kalır. Çünkü bu din henoteizm,^{62*} çoktabircilik, Allah'ın hem bir hem üç sayılması şeklindeki akıl ilkelerine zıt bir paradoks esasına dayanmaktadır. İnsanları günahlarından kurtarmak için Allah'ın insan halinde yeryüzüne inip kendini feda etmesi de bu paradoksun gelişmesidir.⁶³

56 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 263-264; Ülken'in Tanzimattan kaynaklanan sıkıntılara dair görüşleri için bkz. Ülken, *Tanzimata Karşı*, İnsan Dergisi, c.1, sayı 1, 1938, s. 7-14; bkz. Ülken, *Türkiye'de Pozitivizm Temayülü*, İnsan Dergisi, c. 2, sayı. 11, 1939, s. 849-853; materyalizm ve pozitivismin Türkiye'ye girişi hakkında genel bilgi için ayrıca şu iki esere bakılabilir: Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 1-548; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan yayınları, İstanbul, 1986, s. 1-428

57 Ülken, Felsefeye Giriş II. s.244, 263-264; bkz. Eğitim Felsefesi, s.71-72

58 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 264-265; *Bugünün İnsanı I*, s. 245-246; Ülken, *İnsanî Vatandaşlık*, s. 259-262

59 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 244, 265; bkz. Eğitim Felsefesi, s.71

60 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 245

61 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 244; bkz. Ülken, *İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 10, Ankara, 1962, s. 27-28

62* Henoteizm: Diğer Tanrıların varlığını inkâr etmeden tek bir Tanrıya ibadet etmektir. bkz. Willard G. Oxtoby, *The Ancient World*, in (World Religions: Wester Traditions, 2nd Edition, Edited by Willard G. Oxtoby, Oxford University Press, printed in Canada, 2001), s. 22

63 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 244, 245; bkz. Ülken, *Tarih Boyunca İnsan İdeali*, s. 165-172; Ülken, *İnsanî Vatandaşlık*, s. 247-258

Ülken, akıl ve iman kesin ayrılığı yerine, şahsiyet bütünlüğünü bozmayan yeni bir fikir ortaya atar. Bu fikrin köklerini İlkçağdan itibaren birçok filozofa dayandırır. Ona göre, Sokrates “Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir” sözüyle dogmatik tabiat filozoflarına cevap verir ve bununla: “Mutlak hakkında hiçbir şey bilmiyorum, çünkü mutlak benim bilme güçlerimi aşar” demek istemektedir. Sokrates’in “Kendimizde varlığın hareket noktasını bulabiliriz” sözüyle iman-akıl birliği, mutlak ile insanın sınırları üzerinde doğan felsefe belirmeye başlamış. Plotinus’ta Bir’den çoğa doğru açılış fikri bütün insani bilginin gelişmesi ve mutlak imanın temeli olmuştur. Nicolas De Cusanus’ta Sokrates’in fikri canlanır, sonsuz varlıkla sonlu varlığın sınırı üzerinde durur ve bu çığır Kant, Fichte, Schelling ve Schleiermacher’de gelişerek Karl Jaspers’a kadar gelir.⁶⁴

Bu filozofları kendi düşüncesine hazırlık saymakla birlikte Ülken, onlardan ayrıldığı veya itiraz ettiği noktalara açıklık getirir. Kant, dinî hakikatle ahlâkî hakikatin zıt olmadığını, hatta ahlâkî görevin dinî hakikate götürdüğünü söylerken, egzistansiyalist Kierkegaard Kant’a cephe alarak Kant’ın görüşünün dinî hakikatin mutlaklığının aleyhine olduğu, dinî değerle ahlâkî değeri karıştırdığı gerekçesiyle itiraz eder. Kierkegaard, dinî hakikati akla aykırı, hatta saçma (absurd) olarak görür. Ülken, Kierkegaard’a itiraz eder: dinin en geniş anlamda Mutlak sezgisi olduğunu (bu anlamda geleneklerden, cemaat terbiyesinden, kültürlerin tarihinden kaynaklanan din anlayışlarının bir tarafa bırakılması gerektiğini), bu yüzden dinî sezginin başka bütün sezgileri zimnen içermesi gerektiğini ileri sürer. Ülken, Kant’a da itiraz eder: Ülken’e göre, din ahlâkî sezgiden değil, ahlâkî emir (insanî varlığın) dinî sezgiden çıkarılabilir. Dinin hedefi olan “Mutlak”, zıtların kuşatıcısı olarak belirsizdir ve bu yüzden dini varlık (Mutlak) ahlâkî zıddı değildir. Dinî varlık (Mutlak varlık) ahlâkî fiilin gerçekleşebilmesini, insanî varlığı mümkün kılar. İnsanî varlık ve ahlâkî fiil Dinî varlığı (Mutlak’ı) mümkün kılamaz, şartlandıramaz. Hz. İbrahim’in ilâhi emre itaat ederek oğlu Hz. İsmail’i kurban etmek istemesini, ahlâka aykırı fakat akıl-üstü dinî emre uygun gören Kierkegaard, burada dinle ahlâk arasında boşuna zıtlık aramaktadır. Bu zıtlık iki sahanın zıtlığından değil, “Sonsuz ve Mutlak” sahasıyla “insanî” saha arasındaki kaplam farkından kaynaklanmaktadır. İnsan Mutlak’ı kuşatamaz, Mutlak insanı kuşatır. Bu nedenle her dinî emir insanî değilse de, her insanî fiil Mutlak sahasının bir parçası, yani “kutsal”dır.⁶⁵

Kant’ın da “Ahlâk Metafiziki”nin son kısmında ahlâkın üstün derecesi olarak “Velilik” ve “Kutsallık”ı kabul ettiğine dikkat çeker Ülken. Dinî emirler tamamen insanî değildir; Mutlak mahiyeti gereği bilinemezdir; Allah’ın hikmeti sorgulanamaz. Eşariler bu düşünceyle Mutezileye hücum ederler. “Mutlak” insan aklını aşar. Fakat “mutlak emir”i insan aklı dinler, ifade eder, anlatır ve akifleştirir, işte imanla akıl burada iç içe gelir. Burada mucize-tabiat kanunu, hürriyet-zaruret, düzensizlik-düzen, sonsuzluk-sonluluk aynı varlığın iki manzarasıdır. Burada artık akıl-iman yabancı iki ayrı saha değildir. **Bu açıdan bakıldığında: bilim, temelinde ve hedefinde daima varlığın “akıldışı” mahiyeti ile temasını koruyan bir sahadır. Din de mitoloji ve hayalden uzak daima insan bilgisinin son sınırlara kadar birlikte yürümesi gerektiği ve bu sınırlarda ulaşılmaza temas eden bir sahadır. Dinin bilimden güç aldığı, bilimin de dinî hakikat için ufuklarını açık tuttuğu bu geniş dünya görüşünde şahsiyet bölünmesinin yeri yoktur.** Sokrates’ten Jaspers’a, Kant ve Bergson’dan geçerek birçok filozofta bu geniş görüşün başarılı merhalelerini görür Ülken. Dogmatik felsefenin fakirleştirmedığı din, dinin mitoloji haline sokmadığı bilim aynı varlık ortaklığıyla insanda doğan iki büyük arayıştır.⁶⁶

DİNDE KATEGORİK VE ŞARTLI EMİR AYIRIMI

Ülken, Kant’ın ahlâkî emirleri kategorik sayarak, şartlı emirlerden (teknik, pratik, pragmatik vs.) ayırdığına ve dinî emirleri de şartlı emirler sınıfına koyduğuna dikkat çeker. Kant’ın şartlı ve kategorik emre yaklaşımını şöyle açıklar: Şartlı (hipotetik) emir, gerçekleşmesi bir şarta bağlı emirdir. “Sağlık kurallarına uymalısın, yoksa hastalanırsın!”, “Allah’a itaat et, yoksa ceza görürsün!” şeklindedir. Ahlâkî emir (kategorik) ise “Görevini yapmalısın!” şeklinde bir şart ve kayda bağlı olmayan emirdir. Bu emir, “Görevini yapmalısın, yoksa ceza görürsün veya genel takdiri kaybedersin” şeklinde ifade edildiğinde ahlâkî özelliğini yitirir. Kant buradan hareketle İlkçağdan beri teklif edilen ahlâk teorilerini şartlı emirler içinde değerlendirerek, asıl ahlâkîliği sadece kendi mutlak ve şartsız ilkesinde, “yükümlülük”te bulur.⁶⁷

Ülken ilk olarak, Kant’ın ahlâkî fiilleri ikiye ayırması gerektiğini öne sürer: 1. Şartlı (hipotetik) emirlerle ifade edilen, duyular sahasına ait olan, gayesi saadet, refah, herhangi bir hedefin iyiliği vs. olan fiiller: Bu fiillerin gayesi kendi dışındadır ve bu gaye gerçekleşince ahlâkî fiil sona erer. Bu fiiller ahlâkî gibi görünmekle birlikte ahlâktan gayri bir gayeye hizmet ettikleri için doğrudan ahlâkî sayılamazlar, izafi olarak ahlâkîdirler. 2. Mutlak (kategorik) emirle ifade edilen, hiçbir şarta bağlanmaksızın mutlak olarak, mecbur olma fiili (Solen) ile ortaya çıkan fiiller: Bu

64 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 265

65 Ülken, Felsefeye Giriş II. s. 265–266

66 Ülken, FG II. s. 265–266

67 Ülken, Felsefeye Giriş II, AÜİF Yayınları, Ankara 1958, s. 266–267; bkz. Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 18–19

fiillerin gayesi kendi içindedir. Burada gaye “fiilin yapılmasından” ibarettir ve fiil devam ettikçe gaye de devam edeceği için ona ulaşmakla fiilin sona ermesi de söz konusu değildir. İşte asıl ahlâkî olan fiiller bunlardır.⁶⁸

İkinci olarak, Kant’ın ahlâkla diğer değerleri “mutlak” ve “şartlı” diye ayırmada; ahlâk sahasını “mutlak sahası”, diğer değerleri “şartlı yargı” sahası saymasının ne derece haklı olduğunu sorgular. Teknik, sağlık, refah, huzur ve bilgi gibi değerler için bu ayırışı doğru bulur. Bu değerler şartlıdır, çünkü teknik değerde bir makinenin çalışması belirli şartlara uyulmasına bağlıdır, “şu şartları yerine getirirsen bu aleti kullanabilirsin” denilir. Sağlık değerinde de bütün sağlık kuralları bize uyulacak şartları gösterir. Refah veya huzur değeri de şartlıdır. Bilgi değeri de açıkça şartlıdır. Bilgi değerinde mantık bize yanlıştan korunmanın şartlarını bildirir ki zaten “metot” da budur. Fakat Ülken, manevî değerler (sanat, ahlâk, din) alanında Kant’ın bu ayırışının geçerli olmadığını, burada durumun değiştiğini, daima iki manzaranın karşımıza çıktığını, bu değerlerin bir manzaralarıyla “şartlı” öteki manzaralarıyla “mutlak” olduklarını ileri sürer.⁶⁹

Bir sanat değeri, sanatkârın kendine veya esere verdiği yargıda şu iki şekilde ifade edilebilir: 1. O şekilde çalış ki eserin belirli şartlarda seni başarıya götürsün, yani “Şu şartlara riayet edersen başarı kazanırsın.” 2. Yine aynı sanatkâr şu hükmü de verir: O şekilde yap ki eserin bütün zamanlar ve mekânlar için güzel olsun, yani “Şartlardan müstakil olan güzeli aramalısın”. Bu ayırışın, sanat değerinin bir yandan duyu verilerine ve kavramlara bağlı, içkin (immanent) sahaya ait olmasından; öte yandan da duyuları aşan, aşkın (transcendent) sahaya ait olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Sanat değeri birinci manzarasıyla gayesi kendi dışındadır: ikinci manzarasıyla ise “sanat sanat içindir” ve gayesi kendi içindedir.⁷⁰

Sanat, ahlâk ve dinin birbirinin zıttı olmadıkları gibi birbirleriyle ilgisiz de olmadıklarını, kucak kucağa olduklarını düşünür⁷¹ Ülken. Sanatta olduğu gibi ahlâkta da çift manzaralılık görür. Sanat ve ahlâkın ortak taraflarının onları birbirine bağladığını söyler. Sanat ve ahlâk her ikisi de bir bakımdan duyulara, öteki bakımdan mutlak sahasına aittirler. Her ikisi de “insanî” içersinde sadece değişen bilinç içeriklerini değil, aynı zamanda mahiyeti, özü, mutlağı ararlar; bir manzaralarıyla “gerçek”, öteki manzaralarıyla “idealdirler.” Her ikisi de idealist ve manevi bir düzeni, üstün bir âlemi gerektirirler. Her ikisinin de amaçları insanlıktır. Her ikisi de eksik hakikat olan insandan, olgudan, somuttan, gerçeklikten hareket ederler, insana dayanırlar, hareket noktaları insandır. Sanat “mutlak”a, öze, ideale çevrildiği oranda ahlâka benzer ve mutlak bir değer olur ki bundan dolayı da ahlâkla sanat arasında ince ilişkiler ortaya çıkar: ideale çevrilmeleri bakımından ahlâkçı bir sanat olduğu gibi, güzel bir ahlâk da vardır. Biri idealist sanat, öteki zarafet ve güzel hareketle birleşen ahlâktır.⁷²

Sanatla ahlâk karşılaştırmasının, manevî değerlerin Aşkın varlıkla ilişkileri bakımından birleştiklerini gösterdiğini söyler Ülken. Dinî yargıda da çift manzaralılık görür ve sanat ile ahlâk arasında yaptığı karşılaştırmanın aynısını bu defa ahlâk ile din arasında yapar. Dinî yargının da ahlâkî yargı gibi bir manzarasıyla duyu verilerine ve “dünya”ya, öteki manzarasıyla duyu verileri ve dünyayı aşan Mutlak Varlık’a ait olduğunu ileri sürer.⁷³

Birinci manzarasıyla dinî yargı duyu verilerine dayanan hallere bağlıdır. Bu anlamda ancak “meczazî” bir şekilde dünyayı taklit eder ki bu yüzden dinî yargı öz bakımından mitolojiden ayrılmaz; Tanrılar insana benzer vasıflar alırlar; ahret dünyaya benzer imajlarla temsil edilir; uhrevî ceza ve mükâfat dünyadaki hukukî nizamın örneğinde kurulur. Bütün dünyaya ve duyulara ait yargılar gibi dinî yargı “şartlı”dır ve dinî yargı “İlâhî kanuna riayet etmezsen ceza görürsün!” şeklindedir. Buradan hareketle Ülken’in, dinde sembolik dili sadece bu birinci manzara çerçevesinde kabul ettiğini söyleyebiliriz. Öteki, yani ikinci manzarasıyla dinî yargı dünyayı kuşatan Aşkın Varlık’a aittir. Aşkın Varlık bütün varlıkları kuşatan ve ancak manevîliğimiz (Geist) vasıtasıyla temasa gelebildiğimiz kuşatıcı sonsuz varlıktır. Aşkın Varlık’ın bütün varlıkları kuşatabilmesi için madde ve hayat, cemiyet ve bilinç olması yetmez; bütün bu varlıkları kuşatabilecek sonsuz manevî varlık olması gerekir. Bu anlamdaki “Varlık” duyu verilerinden ve imajlardan hiçbirisiyle temsil edilemez. Aşkın Varlık temsil edilemez; ifade edilemez. “Aşkın Varlık”ı ancak varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz, âlemin kuşatıcısı; maddenin, hayatın, bilincin ve manevîliğin (Geist’in) kendisiyle kaim olduğu varlık olarak tasavvur edebiliriz. Böyle tasavvur ettiğimiz Mutlak Varlık’a ait yargılarımız da mutlak ve dinî yargı “İlâhî emre itaat etmelisin!” veya “O tarzda hareket et ki hareketin İlâhî Varlık’a uygun olarak mutlak olsun!” şeklindedir. Görüldüğü üzere, ahlâktaki gibi dinde de bir tarafta “şartlı emir”, öteki tarafta “mutlak emir” vardır ve asıl dinî değer “mutlak emir” sahasına aittir. Ahlâkta öz ve mutlak sahasına,

68 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 266–267, 269; bkz. Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 20–21

69 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 266–267; bkz. Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 20–21

70 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 267–268; bkz. Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, s. 21

71 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 267–271; sanat ve ahlâk ilişkisi için bkz. Ülken, İnsanî Vatanserverlik, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1998, s. 235–245

72 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 268–269; Ülken, İnsanî Vatanserverlik, s. 235–245

73 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 269

numene ait mutlak emir ve duyular sahasına ait şartlı emir olduğu gibi, dinde de mutlak varlık sahasına ait “mutlak ilâhi emir” ve mecazî anlamda olmak üzere duyular sahasına ait “şartlı ilâhi emir” vardır.⁷⁴

Aşkın Varlık ile duyu varlığının temasa geldiği manevî değer objelerine ait yargılarımızda, bizim temayüllerimizle ve ihtiraslarımızla olmak üzere iki türlü davranışımız, yargı vermemiz söz konusudur. 1. Temayüller basit organik gayelere çevrilmiş, ya da sosyal ideallere yükselmiş olabilirler. Organik temayüller doğrudan gayelere bağlı olduğu halde, sosyal temayüller bir gaye-araç sisteminde araçlı gayelere bağlıdırlar ki her ikisinde de temayülün tatmin edilmesiyle gayeye ulaşılmış ve hükmün çevrildiği fiil sona ermiş olur. Dolayısıyla temayüllerle ortaya çıkan bütün fiillere şartlı fiiller denebilir. 2. İhtiraslar ister organik olsunlar, ister sosyal hedeflere çevrilmiş olsunlar gayelerine ulaşıncaya sona ermezler. Çünkü ihtirasların gayeleri kendi dışlarında değildir; kendi içlerindedir. İhtiraslar fayda gütmez sonsuz temayüllerdir. İhtiraslar, temayüller çokluğunda birisinin ötekilere hâkim olmasından ve tek başına ruhî hayatı düzenlemesinden doğarlar. İhtiraslı fiillere bu yüzden “mutlak fiiller” denilebilir. İhtiraslı fiiller manevî değerler sahasında mutlak varlığa çevrilen mutlak yargıların “sübjektif manzarasını” teşkil ederler. Sanat, ahlâk ve dinin aşkın objesine çevrilen mutlak yargılarının psikolojik bakımdan aynı tarzda ifade edilmeleri bu yüzden dir.⁷⁵

*“Her ihtiras ‘mutlak emri’ meydana getirmedeği halde, her mutlak emir ‘ihtiraslı bir fiil’ meydana getirir.”*⁷⁶ Ülken’in bu cümlesi, mutlak yargıların objektif manzarası (ilâhi emirler) ve sübjektif manzarası (insanın ihtiraslı fiilleri), başka bir deyişle Aşkın Varlık ve insan arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmaktadır. Buradan hareketle Ülken’in Aşkın Varlık’ı (Allah’ı) ve O’ndan gelenleri (fiiller, emirler, vahiy, peygamberlik vs.) doğrudan kabul ettiğini, onlar hakkında yorum yapmadığını, onların mahiyetinin bilinemeyeceği noktasında agnostik tavır takındığını belirtmek gerekir. Allah ve Allah’tan gelenleri belirleyici ve kapsayıcı olarak kabul etmekle, Ülken’in düşüncesinin bu aşamasında, artık natüralist ahlâk anlayışından ayrıldığı açıkça görülür.

İhtiraslı fiillerin, manevî değerler sahasında mutlak varlığa çevrilen mutlak yargıların sübjektif manzarasını teşkil ettikleri noktasından hareket ettiği için Ülken, sanat, ahlâk ve dinde ihtiraslı fiillere sanat aşkı, ahlâk aşkı, din aşkı; başka bir deyişle aşk sanatı, aşk ahlâkı, aşk dini der.⁷⁷

Ülken’in bahsettiği “aşk” “cinsî aşk” (Libido) veya “Eros” aşkı (Platon’un) değildir. Bu “aşk”, temayülleri kendine yükselten ilâhî cezp ve sevgiden ibaret olan “agapé” ile ilgilidir ki buna ihtirasların üstün ideallere, Aşkın Varlık’a çevrilmek suretiyle yükselmeleri de denebilir. İhtiraslar sonsuzluk, tatmin edilmezlik, fayda gütmezlik, gayesi kendi içinde olma gibi vasıflara sahip olmakla birlikte, uzviyet ve cemiyeti aşarak manevî değerlerin dayanağı olan Aşkın Varlık’a çevrilmiş oldukları için “Sonsuz Varlık İhtirası” yani “aşk” halini alır.⁷⁸

“Aşk” sanat, ahlâk ve dinin kımıldatıcı kuvvetidir. Bu “aşk” mutasavvıfların “muhabbet-i asliye” veya “ilâhî aşk”ından, Jung’un “kozmik sevgi”sinden farklıdır. Onların kastettikleri “aşk”, “Eros”ta sembolleşen varlığın, bütün karşılıklı çekme cazibe, sempati ve vecdinden ibarettir ve maddeden ruha kadar varlığın bütün görünüşlerinde ortaya çıkar. Bu çekilme ve birleşme temayülü şeklindeki “aşk”lar, her şeyin asli birliğe dönüşünü ifade eder. Oysa Ülken’e göre, bütün varlık derecelerinin tek bir dünya ve âlemde birleşmesi, Dünya ile Mutlak Varlık’ın aynılığı düşünülemez. Sanatkârı, ahlâkçıyı ve din adamını harekete getiren “aşk” dünya ve Üstün Varlığın, gerçek ve İdealin, izafî ve Mutlak’ın, aynı sezgi içinde kavranmasına rağmen, daima ayrı kalmalarına dayanır ve ancak bu sayede mümkün olur. “Gerçek” “İdeal”den daima ayrı kaldığı, “izafî” varlığını “Mutlak” a borçlu olduğu halde “mutlak”ın hudutlarında durduğu için “gerçek”ten ideale doğru ulaşılmaz ve nihayet bulmaz bir “aşk” bulunur. “Gerçek” değer ve “ideal” değer, içkin (immanent) varlığın içinde birleşmiş olsalardı, “gerçek” idealle birleşir ve “aşk” da sona ererdi, ama böyle bir birleşme “İdeal”in, “Üstün Varlık”ın mahiyetine aykırı olduğu gibi ihtiras ve “aşk”ın da mahiyetine aykırıdır. Bu yüzden sanatın objesini süje içinde eriten romantik sanatta, ahlâkın objesini süjeye indirgeyen ahlâk görüşlerinde ve Aşkın Objeye ile dünyayı birleştiren panteizmde hakiki sanat, ahlâk ve din ortaya çıkamaz. Kısaca insanı Tanrılaştıran bütün dinler; Aşkın Varlık’ı sembollere feda eden, mitoloji halini alan bütün dinler, nihayet Aşkın Varlıkla dünyayı gerçeğe İdealî karıştıran panteizm hakiki din olamaz. Bunlar ancak

74 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 269

75 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 269–270; krş. Ülken, *Aşk Ahlâkı I*, s. 10–13; Ülken, *Aşk Ahlâkı*, YKY, III. Baskı, İstanbul, 1999 (Demirbaş yayınları I. Baskı 1931, II. Baskı 1958; YKY’de I. Baskı 1971)YKY, III. Baskı, İstanbul, 1999, s.44–47, 253–284

76 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 270

77 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 270; krş. Ülken, *Aşk Ahlâkı I*, s. 10–13; Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 44–47, 253–284 (Bu son iki eser tamamen bu konu etrafında işlenir)

78 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 270; krş. Ülken, *Aşk Ahlâkı I*, s. 10; Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 44–45, 253–284

mutlak sezgisine dayanan din adamının duyular dünyası içinde kaybolmuş tecrübeleri olabilir. Filozofun kâinat görüşünü çerçeveleyen **hakiki dinin** ancak duyular dünyasından sonsuzca uzakta ve dünyayı kuşatan Mutlak Varlık'a çevrilmiş sevgiden (mistiklerin "ilâhî aşk"ından farklı bir anlamda sonsuz varlığa çevrilen), ulaşılamayacak Sonsuz Varlık'a sevgiden ibaret "**Aşk Dini**" olduğunu ileri sürer.⁷⁹

Ayrıca, mutlak değerın ayırt edici özelliği kendini feda etmek, adamak, iradi bir şekilde nefsi kurban etmektir ki bu değerın en yücesidir. Kurban, değerlerden birinin tam hâkim olması için bütün öteki değerlerin feda edilmesini gerektirir. Bu derecenin psikolojik halle ifadesi "aşk"tır. Aşkta da bir seçme ve feda etmedir. Her aşk fiilinde sevilen varlık, diğer bütün varlıklardan üstün görülür ve diğer değerler onun için terk edilir. Allah sevgisi de, Allah için bütün başka değerleri feda etmek anlamına gelir. Fakat bu değer yetkinliği hiçbir zaman başka değerler üzerine bir tahakküm anlamına gelmez, yani fanatizm şeklini almaz. Bu sadece kurban veya nefsi feda fiili içinde o değerle bir olmak, o değeri mutlak hale getirmek anlamına gelir. Kısaca Ülken, Mutlak değerde kendi başına (en soi) varlık bulunduğunu, Kant'ın sadece ahlâk alanında gördüğü bütün sorumluluk ve yükümlülüklerin bu şekilde ortaya çıktığını ileri sürer.⁸⁰

İhtiraslı fiillerden hareketle yaptığı açıklama bakımından Ülken'in insanî noktadan düşünceyi yürüterek Din, Varlık ve Tanrı'yı açıklamaya giriştiğini anlıyoruz; yani dinin kavram ve problemlerine salt felsefî yoldan izah getirmeye çalıştığı, bu açıdan İslâm filozofları Fârâbî ve İbn Sînâ gibi hareket ettiği düşüncesindeyiz. Allah açısından olanın ve Allah'tan gelenlerin mahiyetini bilemeyeceğimizi, bu konuda agnostik tavır takındığını, İslâmî bir ifadeyle "Allah'ın hikmetinden sual olunmaz" şeklinde bir anlayışı benimseyerek onları kabul ettiğini görüyoruz ki bu bakımdan Gazâlî'ye daha yakın buluyoruz. Dolayısıyla onun Gazâlî ile Fârâbî ve İbn Sînâ'yı birleştirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Kant'ın düşüncesinde "Niçin Ahlâklı olmalıyız? Sorusunun cevabı açıklığa kavuşmazken Ülken'in düşünce yolunda bu sorunun cevap bulduğu görülür.

79 Ülken, Felsefeye Giriş II, s. 270–271; bkz. Ülken *Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar*, s.25–26

80 Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, s. 21

KAYNAKÇA

Hilmi Ziya ÜLKEN'in Kitapları

- Aşk Ahlâkı, YKY, III. Baskı, İstanbul, 1999 (Demirbaş yayınları I. Baskı 1931, II. Baskı 1958; YKY'de I. Baskı 1971)
Bilgi ve Değer, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2001
Değerler, Kültür ve Sanat, İstanbul Kâğıt ve Basım İşleri A.Ş. Matbaası, İstanbul, 1965
Eğitim Felsefesi, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001 (I. Baskı 1967)
Felsefeye Giriş I, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957
Felsefeye Giriş II, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958
İnsanî Vatanseverlik, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1998
Türk Tefekkürü Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1982
Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997 (I. Baskı 1935; II. Baskı "İslâm medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri" adıyla 1947)
Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968

Hilmi Ziya ÜLKEN'in Makaleleri

- İnsanî Vatancılık I (Vakıa imanı ve Mefkûre İmanı), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 7 1931
İnsanî Vatancılık II (Hakikat İmanı), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 8, 1931
İnsanî Vatancılık III (İnsan ve Muhiti), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 9, 1931
İnsanî Vatancılık IV (Şahsiyetçilik), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 10, 1931
İnsanî Vatancılık V (Zıt Kuvvetlerin Yaradılışı), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 11, 1931
İnsanî Vatancılık VI (Zıt Kuvvetlerin Yaradılışı devamı), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 12, 1931
Üç Millet (Mülkiye Mektebi için), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 10, 1932
İnsanî Ruhun Terakkisi I, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 15, 1932
İnsanî Ruhun Terakkisi II (Teheyvüviyet ve Nehiy), Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 16, 1932
Kıymetlerin Tekâmülü, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 14, 1932
Şahsiyetin İçtimaî Şartları, Mülkiye Mektebi, Mecmuası, sayı 17, 1932
Telifçiliğin Tenakuzları I, Mülkiye Mecmuası, sayı 19–20, 1932
Telifçiliğin Tenakuzları II, Mülkiye Mecmuası, sayı 21, 1932
Telifçiliğin Tenakuzları IV, Mülkiye Mecmuası, sayı 22, 1932
Telifçiliğin Tenakuzları VI, Mülkiye Mecmuası, sayı 24, 1933
Tanzimata Karşı, İnsan Dergisi, c.1, sayı 1, 1938
Medeniyetin Yürüyüşü, İnsan Dergisi, c.1, sayı 2, 1938
Türkiye'de Pozitivizm Temayülü, İnsan Dergisi, c. 2, sayı. 11, 1939
Üç Dünya Görüşü, İnsan Dergisi, c. 3, sayı 15–17, 1941
İnsan İdeali, İnsan Dergisi, c. 3, sayı 20, 1943
Destan ve İnsan, İnsan Dergisi, c. 3, sayı 22, 1943; c. 3, sayı 23, 1943; c. 3, sayı 24–25, 1943
Medeniyetimizin Değerler Sistemi, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 1, İstanbul, 1953
Tarih Boyunca İnsan İdeali, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 3, İstanbul, 1954
Bugünün İnsanı I, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 3, İstanbul, 1954
Bugünün İnsanı II, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 1, sayı 5, İstanbul, 1954
Kültür ve Medeniyet, Türk Düşüncesi Dergisi, c. 3, sayı 13, İstanbul, 1954
Batıda ve Bizde İrtica, Türk Düşüncesi, C.10, sayı 5, 1959
Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 7, Ankara, 1958–1959
İçtimaî Değişme ve İnkılâp, Türk Düşüncesi, C.10, sayı.5, 1959
Türkiye'de Batlaşma Hareketi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8, Ankara, 1960
İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 10, Ankara, 1962

Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, Ankara, 1963

Diğer Kaynaklar

AKGÜN, Mehmet, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988

KORLAELÇİ, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan yayınları, İstanbul, 1986

ÖZCAN, Hanifi, Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1997

OXTOBY, Willard G., *The Ancient World*, in (World Religions: Wester Traditions", 2nd Edition, Edited by Willard G. Oxtoby, Oxford University Pres, printed in Canada, 2001)