



Dr. Eyyüp Sanay

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

- PSİKOLOJİSİ
- SOSYOLOJİSİ
- FELSEFESİ



GAZİ ÜNİVERSİTESİ
BASIN - YAYIN YÜKSEKOKULU
MATBAASI

YA

928
ÜLK
101272

ANKARA - 1988

1988

DR. EYYÜP SANAY

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

- PSİKOLOJİSİ
- SOSYOLOJİSİ
- FELSEFESİ

Dr. Eyyüp Sanay

Gazi Üniversitesi Basın - Yayın Yüksekokulu
Sosyoloji Yardımcı Doçenti

Bununla beraber Hilmi Ziya Ülken ilmî çalışmayı putlaştırmamıştır. İnsana ilişkin her bilgi alanı onun ilgisini çekmiştir. Bir yandan İslâm felsefesi üzerinde çalışmasını sürdürürken, bir yandan da 1940'ların gözde filmi «Rüzgâr Gibi Geçti» yi tercüme etmiş, resim sergileri açmış, şiirler ve romanlar yazmış ve çeşitli ilmî toplantılara katılmış, milletlerarası ilmî toplantılarda fikirlerini dile getirmiştir.

Bir gün kendisine niçin bu kadar çok dağıldığı sorulunca, «ben yazacağım eserlerin kaynaklarını da bizzat hazırlamak zorundayım» diye cevap vermiştir. Gerçekten de bu eserler her sosyal araştırmacı için kaynaklık etmiştir. Bugün kırkbeş elli yaşın üzerinde olan ve sosyal ilimlere ilgi duyanlar arasında Hilmi Ziya Ülken adını duymayan, onun bir kaç eser veya makalesini okumayan hemen hemen yok gibidir. Ancak ne yazık ki, bu yaşın altında bulunan aydınlar arasında ise, onun adını bilen veya herhangi bir eserini veya makalesini okuyan kimseler bir elin parmakları adedinceidir.

(Hilmi Ziya Ülken bir mistik değildi, ama manevî hayatı derinlemesine araştırıp inceleyen bir fikir adamıydı. Taptuk Emre'ye bütün gönlünce bağlanıp O'na hizmet ederek yetişmiş olan Yunus Emre ve büyük velî Mevlânâ, O'nun için gerçekten büyük mutasavvıflardı. Ona göre gerçek manada büyük insan olan bu velîler insanların yürekten sevgi ile birbirlerine bağlanmalarında önde gelen mümtaz şahsiyetlerdi. O'nun düşünce hayatının gelişmesinde bu ve benzeri şahsiyetlerin büyük rolü ve tesiri olmuştur. Nitekim O'nun «Aşk Ahlâkı» adlı eserinde görülen Yunus ve Mevlânâ tesiri daha sonraki eserlerine de aksetmiştir.)

Hilmi Ziya Ülken, hiç vaktini boşuna geçirmemiş, kendisini daima yenilemiş bir kimsedir. Batı dünyasındaki felsefe ve sosyoloji hareketlerini yakından takip ettiği gibi, İslâm fikir hayatını da çok iyi bilen ve yorumlayan bir kişidir. O her filozof gibi, gerçek bir düşünürün fikirlerini oluşturmada önce, çok geniş malzeme toplamının, çağdaş ilimlerin özlerinden haberdâr olmanın gerekliliğine inanmış bir kişidir. O buengin ve derin bilgisiyle Türk düşünce ve eğitim hayatını etkilemiş; binlerce öğrenci yetiştirmiş unutulmaz kişilerden biridir.

Kısacası O, Türk çağdaş fikir felsefe ve sanat hayatında başlı başına mühim bir yeri olan ve yarım yüzyılı aşkın çalışmalarıyla Türk çağdaş fikir, felsefe ve sanat hayatında mühim roller icra etmiş ve tesirler bırakmış bir ilim adamıdır.

Derslerimde Hilmi Ziya Ülken'in eserlerine sık sık başvuruyorum ve yeri geldikçe de düşüncelerini özetliyorum. Bu sebeple; gerek öğrencilerimin ve gerekse Hilmi Ziya bey üzerine yapmış olduğum doktora çalışmamı duyupta bana başvuran kimselerin istekleri, beni «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in Fikirlerinin Gelişimi» adlı yayınlanmamış doktora tezimi bazı değişikliklerle bir yardımcı ders kitabı olarak yayınlamaya sevketti.

Burada da doktora tezimizdeki esasa bağlı kalınarak O'nun fikirleri; Psikolojisi, Sosyolojisi ve Felsefesi olmak üzere üç ana bölümde ele alındı. Ancak tezin giriş bölümünde yer alan eserleri ve makaleleri kitabın sonuna eklendi. Üslûp ve kelimeler üzerinde lüzumlu bir kaç değişikliğin dışında, pek fazla değişikliğe gerek görülmedi.

Bu kitabın esasını teşkil eden doktora çalışmalarında çok emeği geçmiş olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi değerli hocam Prof. Dr. Necati Öner'e, bu vesileyle minnet ve şükranlarımı bildirirken; bu çalışmanın «Yardımcı Ders Kitabı» olarak yayınlanmasına imkân veren Gazi Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Sayın Naci Kınacıoğlu'na, Basın - Yayın Yüksekokulu Müdürü Prof. Dr. Sayın Ahmet B. Ercilasun'a ve Yüksekokul Basımevi çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Ankara, 26.2.1988

Yrd. Doç. Dr. Eyyüp SANAY

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	XI

I. BÖLÜM

PSİKOLOJİSİ

1. RUH VE MAHİYETİ	1
2. RUH VE BEDEN İLİŞKİSİ	3
3. RUH, CEMİYET VE ÇEVRE İLİŞKİSİ VE SONUÇLARI	4
3.a. Beden ve Çevre İlişkisi	4
3.b. İnsan ve Toplum İlişkisi	8
b.a. Heyecan	11
b.b. Marazî Şuur	13
b.c. Ruhun Gelişmesi ve Kişiliğin Kurulması	17
1. Organik Şuur	18
2. Sosyal Şuur	19

3. Kişilik Şuuru	19
4. NATÜRALİST PSİKOLOJİ KARŞISINDAKİ TAVRI	23
ÖZET VE DEĞERLENDİRME	26

II. B Ö L Ü M

SOSYOLOJİSİ

1. METODU	31
2. CEMİYETİN TEŞEKKÜLÜNE DAİR ÇEŞİTLİ GÖRÜŞLER VE BUNLARIN TENKİDİ	38
2.a. Zoolojik Görüş	38
2.b. Biyolojik Görüş	40
2.c. Psikolojik Görüş	43
3. SOSYAL ŞUUR	44
4. CEMİYET VE MAHİYETİ	46
5. MERTEBELER CEMİYETİ VE SOSYAL FONKSİYONLARA GÖRE CEMİYETİN SINIFLANDIRILMASI	53
CEMİYET	61
6. İÇTİMAÎ İRK VE MİLLET	62
ÖZET VE DEĞERLENDİRME	69

III. B Ö L Ü M

FELSEFESİ

1. GENEL BAKIŞ	73
2. VARLIK VE İLK OLGU MESELESİ	78
3. BİLGİ VE DEĞER MESELESİ	87
4. AHLÂK MESELESİ	94
5. AŞKIN VARLIK	100
ÖZET VE DEĞERLENDİRME	111
SONUÇ	115
BİBLİYOGRAFYA	119
EK : ESERLERİ	123
İNDEKS	153

GİRİŞ

HAYATI

a) HAYATI

Hilmi Ziya ÜLKEN, 1901'de İstanbul'da doğdu. Babası Dr. Kimyager Mehmet Ziya Ülken, Alanya'lı Mahmut Efendinin torunu ve Abdurrahman Hilmi Efendinin oğludur. Annesi Müşfike Ülken, Kırım Savaşı sırasında Abdülmecid'e başvurarak ailesiyle Türkiye'ye göç eden Kazan'ın tanınmış müderrislerinden Kerim Hazret'in torunudur.

Hilmi Ziya Ülken, ilk öğrenimini özel «Tefeyyüz» mektebinde; orta ve lise öğrenimini de İstanbul Sultanisi'nde (Şimdiki İstanbul Erkek Lisesinde) yaptı. 1918 yılında liseden mezun olarak Mülkiye'ye kaydoldu ve 1921'de Mülkiye'den Pekiye derece ile mezun oldu. Mezuniyetini müteakip İstanbul Edebiyat Fakültesi Coğrafya asistanlığına tayin edildi. Bu görevi sırasında Fakülte kütüphane memurluğuna da vekâlet etti. Felsefe bölümünden Ahlâk, Sosyoloji ve Felsefe Tarihi sertifikalarını aldı. 1924 Şubatında Hatice Ülken ile nişanlandı ve Bursa Lisesi Coğrafya öğretmenliğine, aynı yıl sömestre başında Ankara Lisesi Felsefe, Öğretmen Okulu Tarih ve Coğrafya öğretmenliklerine atandı. 1925 yılında lise dersleri ek görev olmak üzere Maarif Vekâleti İstatistik Dairesi Tercüme Heyeti üyeliğine tayin edildi. Ertesi yıl askerlik görevini yapmak üzere İstanbul'a gitti ve terhisinden sonra Çapa Kız Öğretmen Okulu Tarih ve Psikoloji, İstanbul Erkek Lisesi Felsefe öğretmenliğine tayin edildi. 1933'e kadar İstanbul Erkek Öğretmen okulu, Galatasaray ve Kabataş Liselerinde Felsefe ve Sosyoloji öğretmenliği yaptı. O yıl yeni kurulan Üniversiteye Gazi Mustafa Kemal tarafından Türk Medeniyeti Doçenti olarak tayin edildi ve aynı zamanda bu konuda araştırma yapmak üzere Berlin Üniversitesi Devlet Kütüphanesine gönderildi. Dönüşünde, kendi arzusu üzerine, Felsefe grubunda Türk Tefekkürü Tarihi ve Sosyoloji dersleri verildi. Doçentler

için verilen karar gereğince agrégation imtihanından geçti, 1941'e kadar doçent olarak bu dersleri okuttu. Prof. Von Aster ve Prof. Ş. Yaltakaya'nın teklifleri üzerine Fakülte Kurulu kararı ile Felsefe profesörlüğüne tayin edildi. Maarif Vekâleti (Millî Eğitim Bakanlığı) 1944'de Sosyoloji dersini Kürsü haline getirerek yönetimini Hilmi Ziya Ülken'e verdi. Aynı yıldan itibaren 1948 yılının sonuna kadar, ek görev olarak, Teknik Üniversite'de Sanat Tarihi derslerini okuttu. Edebiyat Fakültesinde görevlerinin artması üzerine bu ek görevi bırakmak zorunda kaldı. Prof. Von Aster'in arzusu üzerine Felsefe Grubunda Mantık ve Sosyoloji kürsüsünde Değer Teorisi derslerini okuttu. Bu sırada okutmakta olduğu Sosyoloji ve İslâm Felsefesi derslerini de okutmaya devam etti. Von Aster'in 1948'de ölümünden sonra, yeni profesör olan Doçentler Fakülte işlerini ellerine alarak oy birliği ile kürsüleri değiştirdiler ve Hilmi Ziya Ülken'in Sosyoloji ve Ahlâk kürsüsündeki Ahlâk dersi ile Sistemantik Felsefe derslerini aldılar. Böyle yapmakla Hilmi Ziya Ülken'in okutmakta olduğu Değerler Teorisi derslerini okutmasına mani olmak istediler. Fakat, o sırada Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde açık bulunan Sistemantik Felsefe kürsüsüne davet olundu ve bu yeni dersi ek görev olarak kabul etti. 1957'de kurulan bir jüri tarafından eserlerinin tetkiki üzerine Ord. Prof.liğe yükseltildi. 27 Mayıs 1960 askerî ihtilâl hükümeti, sebeplerini açıklamaksızın 147 üniversite profesörünün görevlerine son verirken, ayrı bir madde ile de Hilmi Ziya Ülken'in yalnız Ankara Üniversitesindeki kürsüsünü bırakarak İstanbul'daki derslerini aldı. Basının ve Millet Meclisi'nin teşebbüsüyle bu haksız kanun değiştirilerek profesörler yerlerine iade edilmiş; fakat Hilmi Ziya Ülken de İstanbul'daki kürsüsüne çağırılmış ise de, durum tam olarak açıklığa kavuşturulmadığı için, bu daveti kabul etmemiştir. Ankara Üniversitesi'ndeki kürsüsünde derslerini vermeye devam etmiştir. 1968 yılında yeni açılan Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde açık bulunan Eğitim ve İlim Felsefesi Profesörlüğüne ek görevle atandı. Bu görevde üç yıl çalıştı. Fakülte ders programının değiştirilmesi üzerine Hilmi Ziya Ülken buradaki ek görevini bırakmak zorunda kaldı. 1971 yılında 70 yaşını dolduran Hilmi Ziya Ülken emekliye ayrıldı. Ancak Hilmi Ziya Ülken'in İlahiyat Fakültesi'ndeki görevi İlahiyat Fakültesi profesörleri ve Ankara Üniversitesi Senatosu kararı ile bir yıl için uzatıldı. Böylece bir yıl daha görevde kalan Hilmi Ziya Ülken 1973 yılı Temmuzunda İlahiyat Fakültesi'ndeki görevinden ayrıldı.

Yakalandığı kalp ve beyin rahatsızlığından kurtulamıyarak 5 Haziran 1974'de İstanbul'da vefat etti.

İlmî çalışmalarının yanı sıra edebiyat ve resim çalışmaları da yapan Hilmi Ziya Ülken, Fransızca, İngilizce, Almanca ve Arapça bilmekteydi (1).

b) ÜNİVERSİTE DIŞI MESLEKİ VE SOSYAL ÇALIŞMALARI

Hilmi Ziya Ülken Üniversite içi çalışmalarının yanı sıra üniversite dışında da meslekî ve sosyal faaliyetlerini sürdürmüştür. Üniversiteden artan zamanlarında bir yandan edebiyat ve resimle uğraşırken, bir yandan da çeşitli sosyal faaliyetlerde bulunmuştur. Ben burada, yazarın bu faaliyetlerini kısaca aktaracağım.

Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Felsefe grubundan öğrencilik arkadaşı Yusuf Ziya Yörükân'la beraber 1923'de felsefî-edebî «Mihrab» dergisini, aynı yıllarda Mülkiye ve Edebiyat Fakültesinden bir kısım arkadaşlarıyla birlikte «Anadolu» dergisini çıkardı. Her iki dergide ve «Derghah» dergisinde devamlı yazılar yazdı. Ankara Öğretmenler Birliğinin «Muallimler Birliği» mecmuasında çalıştı. Yine bu sırada «Türk Yurdu» dergisinde de yazıyordu. 1927'de Servet Berk'in teşebbüsü ve bir kısım lise öğretmen arkadaşları ile birlikte «Felsefe ve İctimaiyat Derneği»ni ve aynı addaki dergiyi kurdular. Bu dernek Darülfünun felsefe hocalarını davet ederek felsefe konuları üzerinde tartışmalı tebliğler hazırlamakta idi. Dernek ve Dergi İstiklâl Özel Lisesi müdürü Agâh Sırrı tarafından maddî ve manevî destek görüyordu. 1929'da faaliyetin kesilmesi üzerine, Hilmi Ziya Ülken yarım kalan bu teşebbüsü yeniden canlandırmaya çalıştı. Derneği tekrar Prof. Şekip Tunç'un başkanlığında kurdu. Bu ikinci teşebbüse Şevket Aziz Kansu ve Kerim Erim de katılmıştır. Ancak bu da iki yıldan daha fazla yaşayamadı.

1937'de Maarif Vekâleti (Millî Eğitim Bakanlığı) Hilmi Ziya Ülken'i Şekip Tunç'la beraber Paris'teki 9. Milletlerarası Felsefe Kongresine gönderdi. 1939'da Istitut International de Sociologie'nin Bükreş'te toplanan 14 üncü kongresine tebliğlerle katıldı. Fakat 2 nci Dünya Sa-

(1) Çankaya, Ali; Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-1969, C. IV, ss. 1678-1687; Balakbabalar, Muhsin; «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken», İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1975, C. XX, ss. V-XXI; Balakbabalar, Muhsin; «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken ve Eserleri», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara 1974, C. 20, Sayı : 229-230, ss. 5-10; Somar, Ziya; «Türk Düşüncesi ve Hilmi Ziya Ülken», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara 1974, C. 20, Sayı : 229-230, ss. 11-13; Toncor, Ferit Ragıp; «Değerli Felsefecimiz Hilmi Ziya Ülken'in Hayatı ve Eserleri», a.g. dergi, ss. 30-32; Bolay, Süleyman Hayri; «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken», Diyânet Gazetesi, Ankara 1 Kasım 1974, c. 5, sene : 6, sayı : 104, s. 3.

vaşının patlaması üzerine üyelerden çoğu gelmediğinden kongreden beklenen netice alınamadı. Fakat, yine de, kongre Actes'leri 3 kitap halinde yayınlandı.

Hilmi Ziya Ülken, 1943'de Felsefe Derneğini üçüncü defa kurma-ya teşebbüs etti. Derneğin merkezi Hayriye Özel Lisesi idi. İlmî çalışmalarına yeniden başlayan dernek, lise binasının yanması üzerine çalışmalarına yine ara verdi.

Hilmi Ziya Ülken, imtiyaz sahibi olduğu Galatasaray Dergisinde, Mülkiye Dergisinde 1933'den beri devamlı yazılar yazdı. 1938'de Celalettin Ezine'nin malî desteğiyle «İnsan» dergisini çıkarmaya başladı. Az sonra dergiyi kendi malî imkânlarıyla ve bazı aralıklarla 1943 yılına kadar çıkardı. Buna paralel olarak Sosyoloji Kürsüsünde «Sosyoloji Dergisi» adlı bir yaylığı 1960 yılına kadar çıkartmaya muvaffak oldu.

1949'da Unesco merkezinin teşebbüsü ile Oslo'daki Association International de Sociologie'nin kuruluşuna katıldı. Institut International de Sociologie'nin kuruluşuna katıldı. Institut International de Sociologie'nin 1950'de Roma'da yaptığı kongreye beş tebliğle katıldı. Kongre Hilmi Ziya Ülken'i Genel Sekreter seçti. Hilmi Ziya Ülken'in teklifi üzerine, kuruluş, 15 inci Milletlerarası Kongresini 1952 yılında İstanbul'da yaptı ve yine Hilmi Ziya Ülken'in teşebbüsüyle Kongre Actesleri iki cilt halinde basıldı. Oslo'da verilen karara göre üyeler memleketlerine dönünce Millî Sosyoloji Dernekleri kuracaklardı. Hilmi Ziya Ülken de bu karara uyarak İstanbul'da meslekdaşlarını toplayarak Türk Sosyoloji Derneğini kurdu.

1951'de Unesco Merkezinin Yeni-Delhi'de topladığı Humanisme et Education en Orient et en Occident konferansına çağrıldı. Burada okunan raporlar; Fransızca, İngilizce, Almanca ve Arapça olarak yayınlandı. Ayrıca özet olarak Türkçesi de çıktı.

1954 yılında Şam'da Unesco yardımıyla toplanan «Orta Doğu Memleketleri Sosyal İlimler Öğretimi» konferansına katıldı. Burada ki tartışmaları da Fransızca ve Arapça özet olarak yayınlandı.

1956'da Amsterdam'daki 3 üncü Dünya Sosyoloji Kongresine üç tebliğle katıldı ve Association International'in başkan vekilliklerinden birine seçildi. Yine aynı yılda Zagreb'de Les Classas moyennes dans les Pays méditerranéens konferansına Unesco tarafından davet olundu. Buradaki tartışmaları Fransızca olarak yayınlandı. Yine bu yıl Sèvres'de toplanan Les Méthodes d'Enseignement dans les Pays Européens konferansına Millî Eğitim Bakanlığı tarafından gönderildi.

1960'da Mexico'daki Sosyoloji kongresine tebliğ gönderdi ve bu tebliği, toplantıya bizzat katılamamasına rağmen, yayınlandı. Yine aynı şekilde, 1961'de Kahire'de toplanan İbn Haldun kongresine şahsen katılamadı, fakat tebliğ gönderdi.

1962'da araştırma yapmak üzere Viyana'ya gönderildi. Aynı yıl Bağdat'ın ve El-Kindi'nin 1000 inci yıldönümü Kongresine tebliğlerle katıldı. 1966 yılında araştırmalarda bulunmak üzere, üç ay süre ile İngiltere'ye gönderildi. 1968'de Viyana'da yapılan Milletlerarası Felsefe kongresine katıldı ve tebliği kongre Acteslerinde yayınlandı. 1970'de Strasbuorg'da toplanan Türkoloji kongresine Les vestigens parfennes dans les mœurs anatoliennes adlı tebliği ile katıldı. Aynı yıl İstanbul'da Yunus Emre seminerine de bir tebliğle katıldı. Yine bu yıl Varna'daki 7 nci Dünya Sosyoloji kongresine tebliğle katıldı. 1971 yılında Erzurum'da Malazgirt Zaferi seminerine başkan seçildi ise de, rahatsızlığı sebebiyle, seminere şahsen katılamadı, ancak bir konferans metni gönderdi.

Yazarın bunların dışında pek çok seminer çalışmaları, konferansları ve açık oturumları vardır. Burada fazla yer tutar düşüncesinden hareketle, onları burada teker teker anlatmayı veya zikretmeyi fazla bulmaktayız. Hem zaten konumuz da yazarın sosyal yönü değil; eser ve fikirleridir. Onun için, bu konuya daha fazla yer ayırmıyoruz (2).

(2) Yazarın sağlığında bana özel olarak tutturmuş olduğu notlar.

I. BÖLÜM

PSİKOLOJİSİ

1. RUH VE MAHİYETİ

Genç yaşta felsefi çalışmalara başlayan Hilmi Ziya Ülken için en mühim mesele insan ruhunun açıklanmasıdır. Ona göre ancak ruh ve mahiyeti bilindiği takdirde, sosyoloji ve felsefe konuları açıklanabilir. Aksi takdirde Felsefe ve Sosyoloji kısır çekişmelerden kurtarılamaz.

(Hilmi Ziya Ülken'e göre mutlak ruh yoktur. Ancak ruhun kendisi değil faaliyetleri vardır. Onun için Psikolojinin konusu ruh değil, ruhi faaliyetlerdir. Ruh sonlu bir varlıktır. Ruh eşya ile kendisinden ibaret birliğin şuurudur. Tabiatın birliğini temin eder; âlemin olgunluğu eşyanın son ucudur. Tabiat bütün dehasını ve kudretini ruh ile meydana koymuştur. Medeniyet onun eseri; felsefe ruhun hürliğünden doğmuştur (1).)

Ruh gizlilikleri veya sırları saklayan bir varlık değildir. Onda esrar ve karanlık yoktur. Ruh, açıklığın ve aydınlığın en olgun halidir. Âlemin karanlık, gizli ve bulanıklığı ruhla açıklığa kavuşturulabilir. Ruh ile perişanlığa düzen ve karanlığa ışık verilebilir. Ruh âlemin aynasıdır. O ne kadar temiz ve açık ise, içindeki akisleri de o derece belli ve gerçektir. Hakikat ruhta ve ruh her yerdedir (2).

Fikirler, teşkilâtlar, idareler, partiler, siyasetler ruh üzerine kurulur ve ona dayanır. O yoksa bunlar da yoktur; o sağlamsa bunlar da sürekli ve sağlamdır. Teşkilât ruha kuvvet verir ve servet teşkilâtları icat eder, diyenlere karşı yazar, hazinelerin ruh kudretinin eseri olduğunu ileri sürüyor. O ruhu maddeye indirenlere şöyle cevap verir: «Hangi kalbi kararmış Karun teşkilât yapmıştır, hangi teşkilât ruhsuzlara ruh, ahlâksızlara ahlâk bahşetmiştir? Kanunların bazı topraklarda mesut, bazı topraklarda berbat olması bundandır. Ruh şevk demektir.

(1) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhیات, İstanbul 1928, ss. 51-55; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 5-6, 41, 63-66, 160-166, 183.

(2) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 23-24.

Birşeyi istemek ve bir şeyin arkasından koşmak demektir. Ruh maddeyi istemektir. Maddeyi isteyen ruh onun evlâdı değildir. Ruhun şevkle atıldığı madde, onun yarattığı olamaz. Maddeye değer veren; ruhun ona olan aşkıdır. Ruha kuvvet veren, onun maddeye olan tutkusudur. Ruh bütün bir âlemdir. Bunun açığa çıkışı, gerçekleşmesi ise, kişiliktir. Biz kişiliklere dayanacağız ve onunla âleme hükmedeceğiz» (3).

Ruhu sonlu kabul eden yazara göre ruhu inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü onca ruhun inkârı, bütün gerçeklerin inkârı olur. Ruh yoktur, yalnız madde vardır, herşey maddeden ibarettir, diyenlere yazar, fizikçi Heissenberg'den esinlenerek şöyle diyor :

«Neden tabiatı açıklamak için enerjiye, kendiliğinden oluşa, dinamizme baş vuruyorsunuz? Neden hayatın doğuşunu laboratuvara sokmak için boş ve neticesiz vaadlerinize müspet hiçbir şey katamıyorsunuz? Niçin hayvan cemiyetlerinin cansız bünyesinde hiçbir hareket ve gelişme uyandıramıyorsunuz? Nihayet niçin sonu başlangıçla, bilineni bilinmeyenle ve açığı en müphemle izaha çalışıyorsunuz? Eğer hayat ve ruhî faaliyet maddeden çıkmış ise; ya maddenin aynıdır ki, o zaman neden ondan başka türlü özellikleri olduğunu size sorarım. Veya maddenin zıttıdır ve sonradan meydana gelmiştir denirse, o zaman nasıl olupta onu madde doğurmuştur? diyebiliriz. Ya da ondan önce potansiyel halde vardır dersiniz, daha esaslı bir güçlük içine düşersiniz. Çünkü görünen ruhî faaliyeti açıklamak için, maddede görülmeyen ve tespit olunamayan esrarlı prensipler aramaya, aynı zamanda, kendiliğinden ve dinamik gibi tasavvurlara mecbur olursunuz. Şunu da söyleyeyim ki : fikirlerin ve tasavvurların gerçeklerini inkâr ederek madde üzerine bir teori kurmak istediğiniz zaman unutup olursunuz ki, yine fikirler ve tasavvurlara dayanıyorsunuz. Siz hayalcilik ve fikirciliğin zıttı maddeciliktir zannederek hataya düştünüz. Çünkü hayalciliğin zıttı gerçektir ve gerçek madde gibi hayatı ve ruhu içine alan birlikte ve tabiattadır. İnsan onun hülasası ve en olgun şeklidir. Maddemiz simyanın **hacer-i felsefesi**, hayatımız ilmi cifrin **maî hayatı** olmadığı gibi, ruhumuzda mitolojinin ve mevhumelerin **akıcı ve uçucu** olan **ruh-u ebedisi** değildir. Fakat o bir nevi faaliyet ve olgular akışıdır. Onu inkâr etmek varlığın açılmalarını görmemektir; medeniyete göz yummaktır. Onu inkâr etmek bir mevhume yüzünden hakikat karşısında inat etmektir. Eğer madde basit ve gözle görülür, elle tutulur olduğu için mevhumelere inanmaktan, aldatılmaktan bıkan kütlelere

en elverişli bir hakikat diye telkin edilecekse, madde parçalandıkça enerji haline geliyor, enerji de sonsuz küçük parçalara ayrılıyor. Kesinlikle bu parçaları bilmiyoruz. O zaman insan yeni mevhumeler karşısında kalacaktır. Bu ise insanı yeni bir puta taptırmaktan başka birşey değildir» (4).

Görüldüğü gibi Hilmi Ziya Ülken, ruhun inkârının mümkün olamayacağını kesinlikle belirtiyor ve bütün fiil ve hareketlerimizin kaynağının ruh olduğunu göstermiş oluyor. Fakat unutulmamalıdır ki, onun için mutlak ruh değil, ruhun fiilleri önemlidir ve biz ancak bu fiiller sayesinde ki bir Psikoloji ilminden söz edebiliriz.

2. RUH VE BEDEN İLİŞKİSİ

Hilmi Ziya Ülken ruh ve beden ilişkisini bir bütün olarak ele alır. Ona göre ruh ve beden, bir bütündür. Birbirlerinin tamamlayıcısıdır, ama aynı zamanda birbirine zıttırlar. Ruh bedenle birdir; madde mananın aynıdır. Beden ruhun şartıdır. Bedensiz ruh bir hayal, maddesiz mana bir vehimdir. Ruh ve beden bir oluş, bir nehirdir. Fikirler ve haller silsilesidir. Ondan hiçbir şey çıkarılamaz, hiçbir şey yok edilemez. Meselelerin meselesi ruh ve beden meselesidir. Ancak o temel üzerinde ki ahlâk meselesini kurmak mümkündür ve ahlâklı bir zemin üzerinedir ki cemiyet, siyaset ve iktisat meselelerini koymaya yetki kazanırız (5).

Onun için, yazar, insanı düşünce ve bedenden ibaret iki ayrı cevher olarak görmez. Onca böyle bir cevher görüşü savunulamaz. Çünkü insan bölünmez bir birlik, somut bir bütündür. İnsan, ruh ve beden bütünüdür. Ruh bedeninin eseri olmadığı gibi, beden de ruhun eseri değildir. Ruhla beden bir bütündür ve asla birbirlerinden ayrı düşünülemez.

ℳ Ruh - beden bütün ilk olgu olarak dıştan gelen etkilerin toplamı olmadığı gibi, onların sonradan elde edilen toplamı da değildir. İnsan biyolojik fonksiyonlarını ruh - beden bütünü arasında var olan ahenk sayesinde yapabilir. Onda ne ruhî fonksiyonlar beden fonksiyonlarının, ne de beden fonksiyonları ötekilerin sonucudur. Ayrıca ruh ve be-

(3) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 13.

(4) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 14.

(5) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhîyat, İstanbul 1928, s. 62; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 13-15, 23; Felsefeye Giriş, II. Kitap, Ankara 1958, s. 14.

den birbirleriyle ahenkli iki ayrı fonksiyon da değildir. Onlar insan bütünü zıt ve tamamlayıcı iki manzarasıdır (6).

Bundan dolayı yazara göre her ikisi de aynı asıl tarafından yaratılmıştır. Bedeni eğitirken, onu eğitilmiş bir ruh üzerine oturtmak gerekir. Bedenle ruhun eğitiminde sadece birinin eğitimini ön plânda tutmak insan kişiliğinin ve bütünlüğünün mahvına sebebiyet verir. Ruhu terkederek yalnız bedeni eğitmekle ancak insan yerine makina meydana getirilmiş olacaktır. O manasız bir madde ve ruhsuz bir kalıptır. Çünkü yol yanlış tutulmuş ve hakikatin tersine yürünmüştür. Ruhun bedenle birliğinden habersiz olanlar yaptıkları topraktan putlara boş yere ruh üflemeğe çalışacaklardır ve akıbet bir türlü canlanmayan putları kıracaktır. Oysa ölü maddeye can katmak, ruh üflemeğe imkânsızdır. Ancak iyi yetiştirilmiş ruh ağacına fikir aşısı yapılabilir; faaliyete getirilmiş insana idealler teklif edilebilir (7).

İnsanın ruh ve madde yahut zekâ, ruh ve beden halinde bölünmesi indî olarak onun şeklini değiştirir. Bedeni ruhla madde arasında bir alet sayan Bergson, ruhu maddeye ırcaya çalışan maddeci görüş, tarihî materyalizm, maddeyi ruha ırcaya çalışan ruhcu görüş hatalıdır ve zararlıdır (8).

Bu yüzden Hilmi Ziya Ülken'e göre insan, bu bütünlüğü içinde ele alınmalı; tabiatla manayı karşı karşıya koyacak ve insandan aşağı derecede bir varlığa ırca edecek yerde, insan ilmine dönerek, insan kendi özü ve mahiyeti ile tetkik edilmelidir (9).

3. RUH, CEMİYET VE ÇEVRE İLİŞKİSİ VE SONUÇLARI

3.a. Beden ve Çevre İlişkisi

Hilmi Ziya Ülken bedeni çevre ile birlikte inceler. Beden, herşeyden önce çevre ile beraber dikkate alınması gereken hayatî faaliyetler toplamıdır. Ruhî ve manevî çevre ile teknik çevre, birbirinden çok uzak hatta yabancı görünmelerine rağmen, gerçekte birbirlerine karşılıklı bağlı olan iki kısımdır. O derecedeki bunlar aynı bütünün iki parçası, âdetâ aynı cevherin iki ârâzî olarak telakki edilebilirler. Ruhla

(6) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 135-6.

(7) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 135-136.

(8) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943 (Remzi Kitabevi), s. 39; Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 182; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 232-233.

(9) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 183; Felsefeye Giriş, II. Kitap, Ankara 1958, s. 15.

toplum birbirinin tamamlayıcısıdır; birbirlerine etki ederler. Karşılıklı bu etkiler, birbirlerine baskı değildir. Eğer öyle olsaydı, ruhî gelişme açıklanamazdı. Eşyada maddî, şuurlarda manevî olarak tezahür eden bu çevreye, genel ve ortak bir adla «İctimaî Muhit» (Sosyal çevre) diyoruz. Çünkü o, bir takım unsurların tesadüfî bir surette yanyana gelmesinden hasıl olmuş bir yekûn, bir takım ilişkiler toplamı değildir. Nasıl fizikoşimik ilişkilerden hasıl olan uzviyet başlı başına yeni bir olaylar silsilesi meydana getirmekte ise, aynı surette insanların bedenî ve ruhî ilişkilerinden doğan cemiyette yine öyle bağımsız bir olaylar silsilesi meydana getirmektedir (10).

Cemiyet hiçbir yerde beden ve şuuru kendisine uymaya eğilimi olan sabit bir muhit, faal bir varlık değildir. Bilakis, cemiyet öyle karışık bir takım ilişkiler sistemidir ki, kendisine dahil olan olaylar ve bilhassa bedenî eğilimleri üzerine etki ederek onlara şekil vermeye çalışır (11).

Diğer taraftan beden de dıştan her çeşit uyarıları almaya elverişli boş bir levha, mührün izini zaptetmeye hazır bir balmumu değildir. Herşeyden önce faal ve çevreye yönelik bir eğilimler silsilesidir. O, sosyal etkileri heran karşılamaya ve çevre üzerine mukabil etkiler yapmaya elverişli dinamik bir faaliyettir (12).

Öte yandan sosyal baskı uzviyete yeni davranışlar vermekle kalmaz; aynı zamanda onların cereyan tarzlarını da değiştirir, sentez haline getirir. Bu sentezler bir defa tespit edildikten sonra irsen intikal ederek yeni nesillerde bedene ve sinir sistemine ait kabiliyetleri meydana getirirler. Bu yüzden yazara göre kendi başına bir ruhî irsiyet yoktur. Ancak bedenî filan veya falan halde bulunması, onda ruhî olayın şu veya bu şekilde ortaya çıkmasına sebep olduğu için, bedene bağlı bir ruhî irsiyet vardır. Gerçek anlamıyla ancak uzvî irsiyet vardır. Ruhî irsiyet çevrenin beden üzerindeki etkisinin devamlılığından başka bir şey değildir. Rüşeymin sakladığı asıl bir psikolojik irsiyet yoktur (13).

(10) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», Felsefe Yıllığı, İstanbul 1932, C. I, s. 93-94; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1932, s. 132.

(11) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, s. 99.

(12) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, s. 73; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 100-102; «İnsan Ruhunun Terakkisi», Mülkiye Mecmuası, İstanbul 15 Haziran 1932, Sayı: 16, s. 15; «Heyecan ve Teheyycüyet», Felsefe ve İctimaiyat, İstanbul 10 Haziran 1927, Yıl: 1, Nr: 2, s. 99; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, ss. 119-120; Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 182.

(13) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 77-81.

Kısacası, yazara göre kendi muayyenliğine, kendi kanunlarına tabi olan sosyal hayatın karşısında yine belli ve zaruri olan hayat fiilleri silsilesi birbirleri üzerinde karşılıklı etki yapan; devamlı bir çarpışma halinde bulunan iki gerçek vardır. Onlar da beden ve çevredir. Çatışma olayı bu iki gerçek arasında meydana çıkmakta olup, bütün marazî şuur görünümleri de bu çarpışmanın ve uyumun belli oran ve şekillerdeki olumsuz sonuçlarıdır (14).

Ruhî gelişmede sosyal çevrenin baskısının çok ağır olduğunu savunan Hilmi Ziya Ülken'e göre sosyal baskı, beden üzerindeki baskı-sını iki yolla hissettirir :

Önce, sosyal emir ve yasaklar ile eğilimler arasında zıddiyet doğurur. Burada sosyal baskı henüz bedeni terbiye etmemiştir. Henüz insan dış uyarımlara karşı direnebilecek güç ve eğitimden yoksundur. İnsan kendini eşya ile aynı görmektedir. Çevreye intibaksızlık vardır : korkular, heyecanlar kolektiftir.

Fakat daha sonra devamlı alıştırma ve eğitim bedende direnme ve denetleme yeteneklerini uyandırır. Şuur, kendi kendine **emirleri** yapabilecek ve **yasaklardan** kaçabilecek, onlardan sakınabilecek hale gelir. Bu ise, şuurda cemiyet tarafından uyandırılmış olan **nehiy** (=yasaklama) kudretidir. Artık insan kendini bu sayede eşyadan ayırmıştır. İnsan çevreye rahatlıkla uyabilecek durumdadır. Şahsiyet bu etki ile birlikte ortaya çıkmaya başlar (15).

Onca çocuk ve ilkel, **teheyyüciyet** (=duygusallık) halindedir. Çocuğun ve ilkelin gelişmesiyle toplumda işbölümü artar. İnsanda sorumluluk duygusu, şahsiyet hissi, nefsi denetleme yetenekleri doğar. Böylece **teheyyüciyetin** yerini yavaş yavaş **nehiy** almaya başlar (16).

Birbirinin zıttı olan bu hal birbirini takiben meydana gelir. Çocuktan önce **teheyyüciyet** sonrada **nehiy** kurulur. Çocuk gelişmiş bir toplumda doğmuş ise, çocukta **nehiy** hemen gelişir. İlkel insan, **primitif** bir toplumda bulunduğundan çocuğa bu direnme ve alışkanlığı veremez. Onun için yazara göre eğitimin bütün rolü gelişmiş toplumda çocuğun şuurunu geliştirmek için, onda **teheyyüciyet** yerine **nehiy** yete-

(14) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 5-6; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, s. 104; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 14, 344-352.

(15) Ülken, Hilmi Ziya; «Heyecan ve Tehehüciyet», a.g. dergi, s. 100; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, s. 74; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, s. 103; İnsani Vatanperverlik, İstanbul 1933, ss. 121-122.

(16) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, s. 75; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, s. 104; İnsani Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 132.

neğini kazandırmak olmalıdır. Bu ise, çocuğun kazanacağı devamlı ve muntazam alışkanlıklara bağlıdır. Yazar **nehiyin** gelişmesini **kısrın** gelişmesine değil, alışkanlıkların kazanılmasına bağlar. Ona göre çocukta dimağın, muhakeme ve akıl yürütmenin teşekkülü merkezî sinir sistemine, merkezî sinir sisteminin teşekkülü nehye, nehiyin teşekkülü de alışkanlıklara bağlıdır (17).

Yazara göre alışkanlıkları, toplumun **emir** ve **yasakları** meydana getirir. Birincisi içdürtüleri durdurur, kendi kendimize hakim olmaya yaradığı için iradeyi; ikincisi çeşitli alışkanlıkları karşılaştırarak aralarında ilişkiler ve genel fikirler kurmaya yaradığı için zihnî hakimiyeti doğurur (18).

Teheyyüciyet ve alışkanlıkların birbirlerini takiben meydana gelmeleri bütün ruhî hayatın teşekkülünü açıklar. Ruhî hayatımızın teşekkülü tamamen **teheyyüciyet** ve **nehye** bağlıdır. Diğer yandan doğuştan herhangi bir meleke ile gelmiyoruz. İnsanın ruhî yetenekleri aynı anda meydana gelmiyor : Önce **duygusal** yeteneklerimiz, daha sonra **iradî** ve **zihnî** yeteneklerimiz teşekkül ediyor. Zihnî ve dimağı gelişmemiz alışkanlıklarımızın, onlar da toplumun emir ve yasaklarının eseri olduğu için zihnimiz, dimağımız ile cemiyet arasında paralel bir bağıntı vardır. Toplum mükemmelse, dimağ ve zihnî yeteneklerin teşekkülü de mükemmeldir. Cemiyet gelişmemiş bir toplumsa zihin ve dimağ yetenekleri de tam teşekkül etmemiştir. Emir ve yasalara uymak toplumun kuvvet ve disiplinine bağlıdır. Ancak ona göre kendini bu kadar kuvvetli duyuran cemiyetin yaptığı baskı umumî değil, belki ferdidir, türseldir. Meselâ günlük hayatında çeşitli kişilerle karşılaşan insanlar gibi. Bu insanlar cemiyetten tek telkin almazlar, çeşitli telkinler alırlar (aile, okul, kulüp, vs.). Böylece çeşitli alışkanlıklar kazanırlar. Onun için bir insanın alışkanlıkları bulunduğu ortamın şartları ile kayıtlıdır (19).

Kısacası, yazara göre sosyal gelişme, muhayyelenin gittikçe daha çok aklî faaliyet haline geçmesini teminde önemli bir rol oynar. Onun için ancak olgun seviyeye ulaşmış cemiyetler gelişmiş ve mükemmel zekâ ve dimağa sahip insanlar doğurur. Aksi de zekâ bakımından az gelişmiş insanları doğurur.

(17) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 112-119; «Çocuk Ruhunun Teşekkülü», İş Dergisi, İstanbul, Nisan 1943, C. 9, Sayı : 34, ss. 79-83.

(18) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 119-124.

(19) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 121-123; İnsani Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 121, 137.

Yalnız bütün bunlara rağmen yazara göre insana özgü olan değer yaratıcılık vasfı göz önünde bulundurulmadıkça, insanî sahada ne verasetin, (katılımın) ne de sosyal çevrenin rollerini tayin etmeye veya bunlardan birine dayanmaya imkân vardır. Fakat insan tabiatının hayvandan üstün bir mertebesi, iç ve dış âlemleri vücuda getiren bir mana mertebesi gibi alındığı zaman veraset ve sosyal çevre aynı faaliyetin iki görünümü halini alacaktır. O suretle ki, insanî sahada veraset değerlendirmenin insan bedenine ait olan potansiyeli, sosyal çevre de bu fiillerin meydana getirdiği müşterek dünya, yani biz olacaktır. Ve böyle bir görüşte her potansiyel yani veraset bir terbiye, yani çevreyle ve her çevre bir verasetle meydana çıkarılacaktır. Bizzat insanların değerlendirici faaliyetlerinden doğan karşılıklı ilişkiler sistemi olmadıkça insanî manada ne verasetin, ne çevrenin anlaşılması mümkündür (20).

3.b. İnsan ve Toplum İlişkisi

Daha önce gördüğümüz gibi, ruhu bedenden, bedeni çevreden ayırmayan ve onlara bir bütün olarak bakan Hilmi Ziya Ülken'e göre insanî cemiyetten, toplumdan ayrı düşünmek imkânsızdır. Ancak toplum insanı çepeçevre çevirmiş ve ne emrederse insana yaptıran bir güce sahip midir? Yoksa insan hür olarak dünyaya gelmiş ve toplumun baskısına boyun eğmeme gücüne haiz midir? sorusu uzun müddet Hilmi Ziya Ülken'i uğraştırmıştır. Gaston Rischard'ı tanıyınca kadar Durkheim'in etkisinde kalarak, insanın hürlüğüne pek kabul etmemiştir. Ama yine de onun zihninde insanın hürlüğü veya boyun eğişi bir soru olarak kalmaktaydı. Çünkü Gaston Rischard'ın sosyal gereklilik karşısında insanın hürliğini bir postüla gibi koyması onu ikna edemediği gibi; sosyolojik görüşün sosyal gerekliliği de savunulamazdı. Bu sebepten O'na göre bu görüşlerden her ikisi de haklıdır. Bunlar ayrı ayrı bir gerçeğin birer yüzünü aydınlatıyorlardı. Bundan dolayı Hilmi Ziya Ülken'e göre insanın sosyal gereklilik içindeki yeri, inkâr götürmez bir gerçek olduğu kadar, ilkel toplumlardan beri türlü şekillerde tezahür eden hürlüğü de inkâr götürmez bir gerçektir.

Yazar daha önce başlattığı sosyolojik çalışmalarında, Türkiye'deki geleneğe uygun olarak, Durkheimci bir yol tutmuştur. Fakat daha sonraki çalışmalarında, bilhassa Gaston Rischard'ın «Sosyolojide Başlangıç Bilgileri» adlı eserini okuyup Türkçeye tercüme ettikten

sonra, Durkheimci fikirlerinden vazgeçmiştir. Ama biz O'nun bu fikirlerini, daha sonraki eserlerinde halâ devam ettirdiğini görürüz. O'nun «Umumi Ruhîyatı», bir ders kitabı olmakla beraber Gaston Rischard'ın etkisinde kalınarak yazılmış bir kitaptır. Onda yazar sosyo-psikolojik bir yol izler. Daha sonra kaleme aldığı, «Aşk Ahlâkı» ve «İnsanî Vatanperverlik» adlı kitaplarında ise, Durkheimci görüşü halâ sürdürür.

İnsan kişiliğinin kurulmasında toplumun önemi büyük olduğundan, önce, insan ve toplum münasebetini görmek daha yerinde olacaktır. Önce bu ilişkiyi görelim.

Hilmi Ziya Ülken'e göre insan, toplum içine dalmıştır. Daldığını da başkalarının varlığı ile duyar. Onlardan çeşitli etkiler alır. Fakat insan kişiliğini yitirmez. İnsan bir kişi olarak hem kendisidir, başkasından farklıdır ve hem de başkasıdır. Başkası olmadan kendini bulamaz. Başkasından farklı olmadan da kendi olamaz. Hem başkasında var olma bakımından onunla kaimdir; hem de kişi başkasından farklı olduğu için kendi özelliği ile kendi başına vardır. Yani bir bakımdan toplum, başka bakımdan ferttir. Toplum ve fert vasıflarını aynı anda gerçekleştiremez. Toplum olunca fert olamaz. Fert olunca toplum olamaz. Bu zıt ve tamamlayıcı vasıf ancak nöbetleşe gerçekleşir. Bu iki gerçekleşme toplum ve fert ritimlerini meydana getirir. Bu iki ritim nöbetleşe o kadar ardarda gelir ki toplumun nerede başladığını, ferdin nerede bittiğini söylemek güçtür. Onun için, yazara göre sosyolojik (Durkheim, Tönnies, Max Weber) ve psikolojik (Tarde, Wunt) fark, ancak, her iki ritmi görmekle, kaldırılabilir. Toplum ve fert kişinin iki manzarası olduğu için ne toplumu ferde, ne de ferdi topluma irca doğrudur. Hiç biri diğerine feda olunamaz. İnsanın bu iki yönünü inceleyebileceğimiz, onların dillerini birbirine tercüme edebileceğimiz bir alet var. O da : nöbetleşe iki manzarayı testlerle inceleyen **Sosyal Psikolojidir** (21).

Fert ve toplumu böylece birer gerçek alanı olarak tesbit ettikten sonra, yazara göre insan, eksik olarak, kriz halinde dünyaya gelir. İnsan doğuştan güçlü değildir. Birçok güçlerini sonradan elde eder. İnsanın manevî hayatı doğuştan getirilmiş olmayıp, bilakis yaşamakla elde edilen bir hayattır (22). İnsan doğuştan yetmezliğinin krizini ritimlerle aşar. Bu ritimler onun bazen fert ve bazen de toplum olarak görünüşüdür. İnsan şuurunun iki kutbu, objektif ve subjektif kutbu, şuurun iki yönde gerilme ve genişleme halinde birbirini tamamlayan ri-

(20) Ülken, Hilmi Ziya; «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1949, Sayı : 4-5, Yıl : 1947-1949, s. 32.

(21) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 273-4.

(22) Ülken, Hilmi Ziya; a.g.e., s. 142; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 281.

timli iki kavis teşkil eder (23). Bu yönüyle insan bitki ve hayvana benzer. Ancak insan kriz halinde bulunduğunu bilen biricik varlıktır. O hem çevreye dalmış, hem de onunla mücadele eden bir şura sahibidir. O hem **evet**, hem **hayır** diyen tek varlıktır (24).

İnsan yakın çevresine bağlı değildir. Çevresini bizzat kendi yapar. Değerleri, inançları ve yapılmış eşyası ile etrafında **medeniyet** dediğimiz çevre onun tarafından yapılmıştır. Tecrübelerini biriktirebilir; bunlar yardımı ile geçmişe uzandığı gibi, geleceği de tahmin edebilir. Bu suretle mekânda olduğu gibi zamanda da etrafa yayılır ve uzanır. Bunun için yazar insana «tarihî varlık, çevresine tesir eder, gelecek hakkında kehanette bulunur», diyor. Bütün bu vasıflar onun madde, bitki ve hayvana göre daha üstün bir muhtarlığa sahip olduğunu gösterir. Fakat bu muhtarlık, **mutlak hürlik** değildir (25).

İnsan hayvan üstü bir varlıktır, diyor Hilmi Ziya Ülken'e göre insan, hayvan üstü bir varlık oluyorken yalnız ruhî, manevî hayatı ile değil, bütün kuvvetleri ile birlikte bu hayatı kazanıyor. İnsan hayvandan yalnız manevî varlığı olduğu için değil, bedenî ve kullandığı eşyası ile birlikte tamamen farklı ve yeni bir bütün olduğu için ayrılıyor. İnsan alet yapan değil, değerler yaratan ve bu yüzden maddî ve manevî bütünlüğü ile tabiatıta yeni bir varlık derecesi teşkil eden varlıktır. Onun için yazara göre, **Home faber'i home spiens'**den ayırmaya imkân yoktur. Alet yapmak için aynı zamanda bilmek ve inanmak lâzımdır. İnanmak; duyularla kavranan eşya ile kanmamak, daima ulaşmak için çarpınılan aşkın bir âlem kabul etmek demektir (26).

Ona göre insan, toplum içinde olduğunu başkalarının dayanışmalarıyla, kalabalığın zorlamaları, sanıların ve inançların, örf ve âdetlerin baskıları ile duyar. Çocukluğundan itibaren herbirinden müsbet-menfî etkiler alarak yaşar. Sonunda kendini kuşatan bir çevre içinde, ikinci şuur varlığı, alışkanlıklar ve otomatizmden ibaret bir kuşak varlığı meydana getirir. Bu ikinci şuur sosyal şuurdur. Sosyal şuurun insanî varlık üzerinde etkisi büyüktür. Fakat sosyal şuur biricik şuur değildir. Organik şuur ona irca edilemez. O daima organik şuurla temas halindedir. Her ikisi de karşılıklı insanın oluşunda rol oynarlar ve

(23) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 100; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 209.

(24) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 221.

(25) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963 (Remzi Kitabevi), s. 89.

(26) Ülken, Hilmi Ziya; a.g.e., s. 234-235; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 212-213.

onlar çatışkan bir vasma sahiptirler. Onların bu çatışkan gelişmesi insanda kişilik mertebelerini meydana getirir, kişiliğin gelişmesini temin eder (27).

Cemiyetin sıhhatli olması için herkes ahlâklı olmaya mecburdur. Ahlâklılık, sanatkârlılık gibi bazı insanlara özgü bir özellik değildir. Fakat insan bünyesi ve mizacı ile birlikte olduğu gibi, ahlâkiliği ile birlikte dünyaya gelmez. Onu hareketleri ile kazanır ve bütün bir ömür boyunca elde eder. Son nefesinde bırakacağı en büyük miras odur. Cemiyetle arasındaki sonsuz pazarlığın mukavelesi orada akdedilir.

Yaşadıkça her nefesimizde ahlâkî varlığımızı biraz daha teşkil ediyoruz. Öyle ise şahsiyetimizi bir bina kurar gibi kuruyoruz. Ham-maddesini seçmeye hakkı olmayan bir mimar nasıl yalnızca bu maddenin imkânları içinde hertürlü hürriyete sahipse, biz de veraset ve çevre şartlarının verdiği muayyen bir madde, yani insanî şartlar içinde kendi kendimizi inşa etmek hürriyetine sahibiz. Bu hürriyeti fazla görerek ye'se düşmemelidir. Veraset ve çevre her şey demek değildir. Şuurumuz ve kararımız heran bu iptidai maddelerden yeni terkipler yapmaya kadirdir. İradeli ve düşünceli olan her hareketimiz, belirsiz olan istikbale doğru atılmış teşkil edici ve yaratıcı hür bir adımdır (28).

Hilmi Ziya Ülken'e göre sosyal çevre ve insan bedeninin karşılıklı ilişkisinden önce heyecan, sonra heyecanlılık, marazî şuur ve nihayet kişilik meydana gelir (29).

b.a. Heyecan

Yazar için heyecan olayı, ne uzvî ve hissi hayattan ayrı olarak, ne de kendi başına müstakil bir olaymış gibi ele alınabilir. Heyecan, bedenle cemiyetin karşılıklı etkileri dikkate alınmadan tetkik edilemez (30).

Heyecan bir uyumsuzluk hali değildir. Çünkü aslî heyecanlarda temel esas, onların anî ve şiddetli oluşudur. Bunun için **heyecan** anî intibaksızlıktır diye tarif olunur. Uzvî heyecanların bir kısmı anî tehlikeler karşısında meydana gelen uyumsuzluk halleridir. Diğer uzvî istikrarı temin için dışa yöneliktir. Sebebi **ihtiyaç** olan uyumsuzluktur. Biri merkeze doğru, diğeri merkezden dışa doğrudur. Birinci sınıf he-

(27) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 170-172.

(28) Ülken, Hilmi Ziya; «Biz Cemiyete Ne Borçluyuz? Bir Ömür mü? Bir Jest mi?», İstanbul Dergisi, İstanbul 1946, Sayı : 60, C. 6, ss. 3-4.

(29) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 347-352.

(30) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 254-257.

yecanlar, nahoş heyecanlar; ikinciler hoş heyecanlardır. Merkeze doğru heyecanda, bedenin sükûn ve devamlılığı başlangıçta dış bir uyarıcı ile bozulur; bundan dolayı uzvî değişiklik kendi şuuruna, ifade heyecanına baskın gelir. Merkezden dışa doğru olan heyecanlarda ise, uzviyet, devamlılık ihtiyacı ile tahrik edildiğinden, önce dış obje uyumsuzluğun şuurunu meydana getirdikten sonra uzvî değişiklik ve ifade onu takip eder. Hayvan hücumu uğradığı zaman, kaçır ve kaçtığı içinde korkar. Fakat diğer tür heyecanda ise acıktığı için heyecanlanır ve onun sonucu olarak da hücum eder (31).

Bunlardan da açıkça anlaşılacağı üzere, yazar, **merkezci ve muhitçi** görüşleri birleştirmeye gayret etmektedir. İki görüşü birden gözönünde bulunduran yazar, heyecanı şöyle tarif ediyor :

«**Heyecan, biran için aksülamelleri (tepkileri) dış uyarıma uygun bir hale koymak imkânsızlığıdır**». Açık bir ifade ile bu şu demektir : Heyecan, hareketlerimizin bir an dış uyarıcılar karşısında uyumsuzluk göstermesidir. Onun için ona göre intibaksızlık, uyumsuzluk ortadan kalkıp eski istikrar geri gelinceye kadar heyecan devam eder. İntibakın iadesi ise hazzı değil, belki alakasızlığı doğurur (32).

Onca heyecan, toplumun fertler üzerinde baskı meydana getirmek için, toplum fertleri arasında meydana getirdiği yaygın ve sirayet edebilir bir ruh halet-i ruhiyesidir, bir ruh durumudur. Heyecan ayın ve merasimler halinde tekrar edilebilirler ve nesilden nesile devam ederler. Toplum içerisinde bir değer hükümleri dairesi içine giren **ortaklaşa** bir hal alır. Yani nesilden nesile geçiş, baskı ve inanç suretiyle insanın bütün heyecanları yeni bir takım özellikler kazanır. Aslında bedene ait ve toplum dışı olduğu halde heyecanların yalnız kendi değişmemiş, hatta işleyiş tarzı bile esaslı bir değişikliğe uğramıştır. Yazara göre bu değişiklik, heyecanın **ifade** şeklinde, **alışkanlıklar** da ve **teheyyüciyet**tedir (33).

Bedenî hayatımızla ruhî hayatımız birbirinden ayrılmaz oldukları için tek bir fert haline gelme imkânına sahip değiliz. Bu sebeple heyecanlarımızın sosyal ifadesini fizyolojik ifadedden ayıramıyoruz. Sosyal baskı üzerimizde daima bir tazyik yapmaktadır. Çoğu kere onun bu etkisinin farkına varmıyoruz. Hulasa sosyal değerler, yayılma suretiyle ve baskısıyla inanç haline gelerek bütün heyecanlarımızın **ifadesini**

(31) a.g.e., s. 261.

(32) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhیات, İstanbul 1928, s. 262; «Heyecan ve Teheyyüciyet», a.g. dergi, s. 81.

(33) a.g.e., s. 280; a.g. dergi, ss. 3, 168, 178.

kendi **emir** ve **nehiy** kadroları içine alıyor. Toplum, bir yandan **menetme** (yasaklama) ve **hapsetme** (durdurma) leriyle vehimler, asteniler, tasallutlar (agresifler) sınıfını; diğer yandan **emir** ve **yasakları** ile isteri ve fikri sabitleri doğurur (34).

Heyecanlarımızı durdurmak veya onlara âzamî serbestiyi vermek, susmak veya coşmak ancak toplum içinde mümkündür. Biz bu fiilleri istediğimiz için değil ve belki mecbur olduğumuz için veya farkına varmadığımız için yapıyoruz. Toplum, uzviyetin üstünde ve ona göre daha gelişmiş olduğundan uzvî heyecanları durdurmak veya onlara yeni yön vermek kudretine sahibiz. İsteyerek menetme iktidarına sahip olan bizzat insan değildir. Fakat sosyal hayatın beden üzerindeki etkisine vasıta olmak yönüyle insandır (35).

Bir olay karşısında duyulan heyecan, olayın kalkmasıyla kaybolmaz, devamlılık gösterirse bu heyecan **marazî**dir. Onun normal heyecandan farkı sebepsiz ve devamlı oluşudur. İşte bu heyecan haline **teheyyüciyet** denir. Teheyyüciyet, herhangi bir arıza karşısında heyecanlanmak için gerekli uzvî ve ruhî şartların toplamıdır. Heyecan normal bir davranış olduğu halde teheyyüciyet marazî bir haldir. Heyecan nasıl toplumun eseri ise, teheyyüciyet de toplumun baskısının bir sonucudur. Teheyyüciyet, duygululuk uzviyet ve cemiyetin çatışmasının bir ürünüdür. Toplumun hem eksik ve hem de sürekli olan baskısı uzvî heyecanı devamlı ve temelli kılmıştır. Onun için yazara göre teheyyüciyet, normal bir davranış olmayıp marazî bir haldir (36).

b.b. Marazî Şuur

İnsan ve toplumun karşılıklı ilişkilerinden doğan bir diğer durum da **marazî şuur**dur. Marazî şuur, insanın davranışlarında topluma ayak uyduramamasıdır, bir nevi ruhî hastalıktır. Biliyoruz ki ruhî hastalıklar iki çeşittir : **Nevrozlar** ve **Psikozlar**. Birincisi daha çok bedeninin sinir sistemi ile ilgili sinir bozukluklarıdır. Hilmi Ziya Ülken; ikincisi üzerinde durur. Ona göre psikonevrozlar, normal ve marazî hayatımızın büyük bir kısmını teşkil ederler (37). Psikonevrozları, genellikle, tıbbî hastalıklardan ayrı olarak tetkik etmek gerekir. Aksi takdirde maddî ve manevî ruhî sebepler ayrı ayrı alınmadıkça, hastalığın sadece mad-

(34) Ülken, Hilmi Ziya; «Heyecan ve Teheyyüciyet», a.g. dergi, s. 101; Umumî Ruhیات, İstanbul 1928, s. 272.

(35) a.g. dergi, s. 100; a.g.e., s. 275

(36) a.g. dergi, s. 84; a.g.e., ss. 189, 280; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 83.

(37) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 42, 142; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 215.

dî sebeplerde veya sadece manevî sebeplerde arayan eski metafiziğin düştüğü zorluktan çıkılamayacaktır. Çünkü maddeci açıklama ruhcu açıklamayı, ruhcu açıklama maddeci açıklamayı inkâr etmektedir. Zıt görüşler arasında bir uzlaştırma yapmaya da çalışmamalıdır. Akıl hastalıklarının tetkikinde takip edilecek yol, herşeyden önce, biyolojik ve enérgetique bir yol olmalı ve çeşitli açıklamalar o esaslar çerçevesince ele alınmalıdır (38).

Yazara göre hiç bir olay, tek başına alındığı takdirde **marazî** değildir. Ancak diğer bir olaya veya mevcut olan şeye nazaran marazîdir. Katl (adam öldürme) harpte suç olmadığı halde, bir cemiyet içerisinde suçtur. Bir mikrop kendi kendisine marazî değildir, fakat içinde asalak olarak yaşadığı daha büyük bir uzviyete nazaran marazîdir. Ayrıca herhangi bir uzviyet, noksan veya fazla teşekkülünden dolayı çevresine uyum sağlayamadığı için de marazî olabilir. Bu marazîyi diğerlerinden ayırmak gerekir. Çünkü burada marazîliğin sebebi **haricî** değil, **dahilidir**. Bu suretle marazînin üç özelliği ortaya çıkıyor : **Hayatîyet, hariciyet ve yetmezlik** (39).

Yazara göre ruhî olaylar, karmaşık ve mürekkep oldukları için, tetkiklerine daha basit olan uzvî ve sosyal olaylardan başlanılmalıdır. Daha sonra, ruhî olaylar yalnız sujede tezahür eden ve tek başına alındıkları takdirde subjektif ve gayri ilmî bir metodla tetkik edilebilen olaylar olduğu için, yalnızca objektif düşünülen beden olayları ile aynı zamanda hem objektif ve hem de subjektif olarak düşünülen sosyal olaylarla ilgili tetkiklere dayanması gerekir. En son olarak da marazînin biraz önce zikredilen özellikleri dikkate alındığı zaman görülür ki her şeyden önce onun dışa ait bir müdahaleden doğması lâzımdır. Bu müdahale cansız tabiattan doğmamış ise cemiyetten doğmuş olabilir (40).

Hilmi Ziya Ülken'e göre zıt özellikleri olan olaylar arasında meydana gelen çarpışma olayı, ruhî hayatımızın teşekkülünde esaslı bir rol oynar. Kanun, şuursuz veya şuuraltı faaliyetler hep onun eseridir. Bunun gibi **Psikonevrozların** büyük bir kısmı da insan - toplum çarpışmasından doğmuştur. Sosyal hayat emir ve yasaklar ile teheyyciyet (heyecanlılık), marazî şuur üzerinde büyük rol oynar. Marazî şuur açık-

(38) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhiyat, İstanbul 1928, ss. 183-185; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. dergi, C. I, ss. 43-53.

(39) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, C. I, s. 29.

(40) a.g.m., s. 30.

lanırken, cemiyetin ruhî hayatımız üzerindeki baskısı dikkate alınmalıdır (41).

Öyle ise diyebiliriz ki : Yazara göre marazî şuur cemiyetle uzviyetin çarpışmasının bir sonucudur. Marazî şuur, zıtların çarpışmasından doğan nehyin (yasaklamanın - engellemenin) gevşemesinden ve uyumun kaybolmasından ibarettir. Çarpışma olayı insanda uzvî eğilimlerle sosyal emirler, yasaklar ve baskılar, terbiye, örf ve âdetlerin sosyal alışkanlıklar ve fikirlerin; sosyal hayatı ve bunun doğurduğu mecburiyetlerin; sosyal sınıf, zümre, aile ve cinsî iktidar farklarının arasında var olan aslî zıddiyetten doğmaktadır. Beden ile toplumun çarpışması nehyi, (engellemeyi) nefse hakimiyet denilen iradî kudretleri ne derecede doğuruyorsa, başka bir deyişle sinir sisteminin nehyedici (engelleme) kudreti ne kadar artarsa, bedenle ruhî hayatın topluma uyumu da o kadar artar. Bundan dolayı çarpışmanın gelişmesi, insan şuurunun yüksek tezahüründen topluma normal uyumu temin eder. Şu halde marazî şuurun ortak arazları arasında mühim bir vasfı da **intibak**, uyumdur. Bütün marazî tezahürlerde ya marazî bir **çarpışma** veya marazî bir **intibak**, uyum, yani uyumsuzluk vardır. Bundan dolayı her marazî şuur olayında mutlaka toplumsal ve organik değişmelerin çarpışması vardır (42).

Yazara göre marazîde ruhî melekeler bozulmamıştır. Şu kadar var ki yalnız ruhiyata (psikolojiye) mahsus olup diğer ilimlerde rastlamadığımız bu sınıf hastalıklar, ruhî faaliyetin tamamen dışa yönelerek subjektifliğini kaybetmesi veya tamamen içe hapsolmuş olarak dışla alakasını ve bağını kesmesi **marazî** dediğimiz hali doğurur. Şu halde marazî, ruhî bir bütünün yarı kalmış kısmıdır. O, bir nevi içerisinde istisna olmadığı gibi, hissî veya zihnî kuvvetlerimizdeki herhangi bir tezelzül (sarsılma) de değildir. **Bütünün** bir parçası olduğu için diğer parçalarıyla tamamlandığı zaman tam bir ruhî faaliyet doğabilir. Bundan dolayı marazî, bize ruhî davranışlarımızın nasıl işlediğini göstermez, fakat ruhî terkinin ne suretle meydana geldiğini anlatır. O, ruhun teşekkülünde bir merhale olduğu için de bir yönden tekevvünî ruhiyatla (psikolojik oluşla) birleşir (43).

(41) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 63-71, 109; «Heyecan ve Teheyyciyet», a.g. dergi, s. 101; Umumi Ruhiyat, İstanbul 1928, s. 272; Aşk Ahlakı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 378.

(42) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 72, 128-129; Aşk Ahlakı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 350-352; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, ss. 48-49, 58.

(43) Ülken, Hilmi Ziya; «Heyecan ve Teheyyciyet», a.g. dergi, s. 172; Umumi Ruhiyat, İstanbul 1928, ss. 190-191.

Organik etkiler **maddî** ve **ruhî** olmak üzere iki şekilde tezahür ettiği gibi; sosyal baskılar da aynı şekilde **maddî** ve **ruhî** iki ayrı olay şeklinde tezahür eder. Marazî olayın meydana çıkışında bu iki olay silsilesinin etkisi ihmâl edilemez. Hatta marazî olay bu iki olay silsilesinde aranmalıdır. Yazara göre bünyeler, marazî şuura zemin görevi görürler. Bu bünyeler sabit ve durgun şekiller değildir, fakat bütün hayatî fonksiyonun çevre ile ilişkilerinden doğan ve daima yeni faaliyet şekilleriyle değişikliğe elverişli bulunan dinamik ve faal tiplerdir. Bundan dolayı bedenün çevre ile ilişkisinden ibaret olan durumlarda, **biopsikolojik** her yeni değişik bünyede de bir değişiklik doğuracak; geçim şartları, yaşama şartlarının değişmesi, alışkanlıklar, heyecanlar v.d. iç guddе salgısı ve bu vasıta ile bütün hayatî fonksiyonlar üzerinde etkili olacaktır. Onun kanaatine göre çevre ile bedenün karşılıklı bu etkilerini anlayabilmek için, önce görüşlerimizin çok çeşitli şartlar, yani ayrı ayrı zümreler, cemiyetler ve sınıflar içinden seçilmiş olması lâzımdır. Daha sonra sabit ve hayatlarının belli bir anına ait olan şekillerini inceleyecek yerde çevre ile ilişkileri ve karşılıklı etkileri sırasında onları takip etmelidir. Ancak bu şartlar içerisinde bünye ile cemiyet arasındaki ilişki açığa çıkarılabilir (44).

Hilmi Ziya Ülken'e göre normal şartlarda beden ile çevrenin karşılıklı etkilerinden normal şahsiyetler ortaya çıkar. Olağanüstü şartlarda (ayınlar, mitingler, grevler, ihtilaller, harpler, buhranlar v.s.) ise, şahsiyet sapmaları ortaya çıkar. Bu şahsiyetler marazidirler. Maraziler yardımıyla psikolojik hayatın gelişmiş iki olay silsilesi **teheyyüciyet** ve **nehiy** ortaya çıkar (45).

Diğer yandan yazar, insanın doğuşundan itibaren bütün gelişmelerinde görülen gerilme ve genişleme ritimlerinin de maraziye doğurabileceğini ileri sürüyor. Ona göre insan, gelişmesinde gerilme ve genişleme ritimlerine yöneliktir. Bu ritimlerin bir yükseliş ve bir de alçalış ritmi vardır. Bir ritmin, eğiliminin en yüksek derecesine çıktıktan sonra şiddet ve hızından kaybederek alçalmaya başlaması onun normal akışıdır. Bir eğilimin, en yüksek şiddete ulaştıktan sonra, aynı halde kalmak veya bu dereceyi aşmak istemesi onun kırılması ve düşmesidir; ki bu hal onun kaderidir. Bu hale yazar, eğilimlerin tükenmesi diyor. Bu hal onca bir hastalık halidir. Bunun için ona göre

(44) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 90, 105-107; Umumi Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 186-190; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 349-350; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, s. 35.

(45) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, s. 110.

marazî eğilim, normalin aşırı hali değildir. Ancak normal ritmin tamamlandığı kavisten sonra devam için yapılan çabanın ritmi imkânsız bir hale koyması, bu eğilimin birden bire düşmesi veya tükenmesi marazî denilen durumu meydana getirir. Ayrıca her tükenme veya düşme marazî değildir. Ancak bir daha yükselemeyecek hale gelenler, yahut yükselmek için yaptığı çabalar yüzünden eğiliminin yerini alan bir bocalama ve taşma hali gösterenlerin meydana getirdiği durum marazîdir (46).

Kısacası, yazara göre uzviyet ve çevrenin karşılıklı ilişkileri normal olmaz ve suje ile obje tam bir uyum sağlayamazlarsa, marazî şuur meydana gelir. Fakat her uyumsuzluk marazî olmayıp, devamlılık arzeden uyumsuzluklar marazîdirler. Marazî şuur olayı, ruhî faaliyetlerimizin işleyişini değil, bilakis ruhî bir olayın bir bütün olarak nasıl meydana geldiğini açıklar.

b.c. Ruhun Gelişmesi ve Kişiliğin Kurulması

(Beden ve çevre ilişkisinin en son ürünü **kişiliğin kurulmasıdır**. Yazar ruhumuzun gelişmesini ve belli bir şahsiyete ulaşmasını toplum ve insan ilişkilerine bağlar. O bu konuda William James, H. Bergson ve E. Husserl'den farksız düşünmez. Ancak onların şuuru beden ve toplumdan tamamen ayrı ve kopuk bir alan olarak ele almalarına katılmaz ve hatta bu konuda onlara itiraz eder. Şuuru çevre etkilerinden doğan tepkilere indiren bihaviorist görüşü tenkit eder. Ruhun gelişmesini naturalist metodla biyoloji ve psikoloji verilerine ve onların karşılıklı etkilerine göre açıklayan genetik görüşe katılır. Ona göre bu üç gerçek arasında devamlı karşılıklı etkiler kişilik şuurunun gelişmesini açıklamaya yardım eder. Böylece Hilmi Ziya Ülken şuuru beden ve toplumdan uzak birer alan olarak almaz; bilakis şuuru tekrar kendi varlık şartları ile çevrelenmiş karşılıklı etkilere bağlı **détérmination** alanı olarak görür ve ele alır (47).

(Ona göre ruhî gelişme, bu determinist alan içerisinde insanın kişilik kazanmasını temin etmiştir. Bir insanın kişilik kazanması, toplum içinde içsellik kazanarak topluma aktif bir surette uymasındır (48).

(46) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 116; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 243.

(47) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhîyat, İstanbul 1928, s. 140; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 325.

(48) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 282.

Yazar şuuru önce en basit olaylardan başlayarak en karışık ve mükemmellerine doğru tetkik eder. Ona göre ilk şuur tezahürleri yalnız duygusaldır. Cemiyetin etkisiyle şuur, geliştikçe, yavaş yavaş nehiy terbiyesini kazanır ve böylece de iradî ve zihnî kabiliyetler ortaya çıkar. Şuurun gelişmesi şahsiden mücerrede doğru bir görünüm arz eder. Bu gelişme sayesinde yavaş yavaş ruhî olayların yüksek fonksiyonları birbirinden ayrılır. Bu silsilenin tamamına yazar **şuurun tekâmül vukuat silsilesi** (şuur olayının gelişme zinciri) ismini veriyor (49).

Hilmi Ziya Ülken'e göre insanda, biri topluma, öteki ferde ait iki ayrı alan yoktur. İnsan bir manzarası ile sosyolojinin, bir manzarası ile psikolojinin inceleme ve araştırma alanlarına girer. Şu kadar varki, insana ait olayları tetkik ederken başlangıç olaylardan işe başlayarak şuurun gelişmesi açıklanmalıdır. Bu temel fikirden hareket eden yazara göre şuur, şu üç safhadan geçerek olgunlaşır ve kişilik kazanır. Daha önce de geçtiği gibi, yazar bu safhalara toptan bir isim verir ki o da **şuur tekâmül vukuat silsilesi**dir. İşte bu safhalar yazara göre üç merhaleden ibarettir. Onlarda şunlardır (50) :

1. Organik Şuur,
2. Sosyal Şuur,
3. Kişilik Şuuru.

1. ORGANİK ŞUUR : Buna Cemiyetten Önceki Ruh (**Pysyché pré social**) da diyor.

Bu safha ruhun içgüdüler, ihtiyaçlar, eğilimler, reflexler ile idrak halinde sosyalleşme safhasıdır. Ruh bu safhada henüz organik bir safhadadır. Organik şuurda eğilimler, hedeflerine ulaşınca sona ererler. Hiç bir organik şuur yalnızca reflex, duyum ve şartlı reflexlerden ibaret değildir. Ancak onlarla şartlandırılır. Bu başlangıç halindeki ruhî fiiller olmadan, kompleks organik şuurun bu başlangıçta pasif olaylardan doğduğunu iddia etmek yanlış olur. Yazara göre **Reflexologie** ve **Bihaviorisme**'in yapılması bütün organik şuur bu başlangıç şartlara irca etmeye çalışmalarından ileri gelmektedir. Oysa onca bu şartlar, çevrenin beden üzerindeki etkilerinden doğan pasif cevaplardan ibarettir. Bunlarda henüz uzviyete vergi olan hiçbir şuur faaliyeti uyan-

(49) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhیات, İstanbul 1928, s. 141.

(50) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlakı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 280.

mamıştır. Halbuki uzviyetin bu şekildeki başlangıç hali, bitki süreçlerinde dahi, çevre üzerinde aktif bir rol oynar. Bu faaliyet hayvan ve insanda daha gelişmiş, çevreye göre uzviyetin özelliği daha da artmıştır (51).

2. SOSYAL ŞUUR : Yazar buna Cemiyet İçinde Ruh (**Psché social**) da diyor.

Ruhun alışkanlıklar, kavramlar, şuuraltı komplekslerle sosyal değer ve kurumların baskısı altına girdiği, onların şeklini almaya başladığı safhadır. Yazarın organik şuurun üzerinde daha üstün derecede gördüğü safha bu safhadır. Ona göre sosyal bir teşkilât içerisinde gelişen insan şuur, mahiyetçe henüz sosyalleşmemiş insan şuurundan veya sosyalleşmiyecek olan hayvan şuurundan farklıdır. Sosyal şuurun ağırlık merkezi değer gayeliliğidir. Burada fert eğilim vasıtasıyla değerlere çevrilir. Bütün fiilleri bu değerler ölçüsünden geçer. Bundan dolayı sosyal şuurun fiilleri **değerlendirme** fiilleridir. Sosyal bir organizasyon içerisinde gelişen şuur belirli bir değerler levhasına göre ayarlanmıştır : O her fiilin faydalı, kullanışlı, iyi güzel, doğru, meşru v.b. olmasına dikkat eder. Aynı suretle zararlı, kullanışsız, kötü, çirkin, yanlış ve meşru - değil v.b. den kaçınır. Her sosyal kurum bir değer levhasıdır. Her değerler levhasıda bir gaye vasıtalar sistemidir. Onun için yazara göre sosyal şuur bütün fiillerini değerlere nazaran ayarlamak zorunda olduğundan, orada, ortaya bir gayelilik çıkar. Fakat bu gayelilik organik şuurun gayeliliğinden farklıdır. Çünkü burada gayeler belirli bir eğilim sürecinin dışında ve üstündedir. Gayeler sanki cemiyetin üstünde, ulaşılması gereken aşkın hedeflerdir. İnsan onlarla doğrudan doğruya temasta değildir. Ancak vasıta —değerler yardımıyla bu gaye— değerlere çevrilirler ve onları derece derece gerçekleştirirler (52).

3. KİŞİLİK ŞUURU : Yazar buna Cemiyetten Sonraki Ruh (**Pysché hypér social**) da der.

Ruhun toplum üzerine çıkarak toplum üzerine baskı yapan ve hakim olan şahsiyetler halini alması safhasıdır. Bu üstün şuur derecesi

(51) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhیات, İstanbul 1928, s. 140; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, s. 170; Aşk Ahlakı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 293; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. X.

(52) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhیات, İstanbul 1928, s. 140; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 170-171; Aşk Ahlakı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 295-296; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. X; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 97-98.

ancak sosyal şuurun gelişmesinden sonra doğabilir. Kişisel şuur insanın organik şuurundan başlayan temel yapısına dayanır. Fakat sosyal şuurda üstün bir terkip halinde ortaya çıkar. Sosyal şuur vasıtalı bir gayeler sistemi olduğu için orada, tasavvurlarla fiiller birbirinden ayrılmaya meyleder. Cemiyet kendi kurumları içinde bulunan şuurlu varlıklar üzerinde bir emirler ve yasaklar sistemidir. Organik şuurun bütün eğilimleri, temayülleri bu emir ve yasak sistemine bağlıdır. Organik eğilimlerden bir kısmı yasak olduğu için durdurulur; bir kısmı emredildiği için, fazlasıyla icra edilir. Bir kısmına da sadece müsaade edilir. Eğilimlerin bu suretle parçalanması sosyal şuurda tasavvurlarla fiillerin birbirinden ayrılmasına sebep olur. Bir yandan fiil halini almayan tasavvurlar, öte yandan tasavvur halini almayan fiiller meydana gelir. Tasavvurlarla fiiller arasındaki intibaksızlık bir nevi ruhî bütünlüğü kaybetmeyi doğurur. Bundan dolayı, ya fiiller tasavvurlardan, ya tasavvurlar fiillerden daha geniş olacak ve organik şuura göre intibaksız bir şuur hali meydana gelecektir. Yazar bu hale özel anlamda **marazî şuur** adını veriyor; ki marazî şuurun ne demek olduğunu daha önce görmüştük. Yazara göre organik şuurda tasavvurlar ve fiil halindeki eğilimler bir bütündür. Sosyal şuurda bunlar birbirinden ayrılmışlardır. Kişilik şuurunda ise bu birbirinden ayrılmış eğilimler yeniden birleştirilirler (53).

Kişilik şuur, her organik şuurun bir sosyal şuur çözülüşünü tamir suretiyle meydana getirdiği üstün bir yaradıdır. Durkheim gibi bazı sosyologlar bu kuruluşu doğrudan doğruya cemiyetin bir ürünü sayarak buna sosyal kişiliğin kuruluşu demişlerdir. Psikologlar da bunu ruhî hayatın kendiliğinden gelişmesi ve olgunluğu sayarlar. Yazara göre ise organik şuurla sosyal şuur veya cemiyet arasındaki çatışma, çözülme ve tekrar intibak süreci gözönüne alınmaksızın kişisel şuurun ve kişiliğin kuruluşunu açıklamaya imkân yoktur. Ona göre bu süreçte hakim olaylar duygu hayatında ihtirasın, zihnî hayatta aklın, fiilî hayatta iradî süreçlerin süreçleridir (54).

Hilmi Ziya Ülken'e göre insan ruhunun gelişmesi, ne biyolojik ne de sosyolojik amillerin sonucudur. O **organizma** ile **cemiyetin** karşılıklı etkilerinden doğan yeni bir birlik silsilesinden ibarettir. Karşılıklı bu etki ilkel hayvan şuurundan gelişmiş insan şuurunu doğurmuş ve organizma ve toplumu meydana getirmiştir. Karşılıklı etki **mitolojik** dev-

(53) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhیات, İstanbul 1928, s. 141; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, s. 171; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), ss. 297-298; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 88-89.

(54) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 300.

rin gelişmesinde amil olduğu gibi, **Kastlı** toplumların ve sınıf rejiminin siyasî hakimiyeti ile doğurduğu **nehiy** ve **irade** kudretleri de, yeni demokratik toplumların gelişmesindeki etken amillerdendir.

«Uzviyetle cemiyetin, başka bir deyişle, organik şuurla sosyal şuurun karşılıklı etkisi sonucu, önce insan eşya ile kendini bir saydığı **teheyyüciyet** (55); sonra kendini eşyadan ayırarak kendini alemin mihriveri saydığı **projektif şuur** (56) safhasını aşarak, nihayet **tranjektif şuur** (57) safhasına varır. Artık bu safhada insan doymak bilmeyen, tatminle sona ermeyen bir şahsiyet kazanır. Gerçek kişiliği elde etmiştir. Bu safhada insan, en feyizli ve verimli hale gelmiştir. Asıl şahsiyet bu safhada teşekkül eder. Medeniyet insanın bu şahsiyet döneminin eseridir. İnsan bu safhada insanî vatanperverliğe ulaşır. Yazarın kendi ifadesiyle insan bu safhada «hakiki ve normal şahsiyetlerin bir azınlık halinde kütleleri yönetmekten çıkarak bütün cemiyeti teşkil edecek kadar çoğunluk kazandıkları ideal cemiyet şekli olan insanî vatanperverlik»e (58) mensup olmuş olur.

İnsan kendi kendini, üstün organik ve sosyal gerçeklere dayanan ve onları aşan üstün kişiliğini, ruhî faaliyeti ile meydana getirmektedir. Değerler sadece **morfolojik** ve **coğrafi** şartlara bağlı olarak anlaşılan cemiyetin eseri değildir. Bunlar cemiyetin şu veya bu tarzda olmasını hazırlayan şartlardır. Asıl cemiyetin doğması için yetersizdirler. Bundan dolayı yazara göre sosyal şuurun, onları harekete getirmesi gerekir. Sosyal şuur ise hayatın belirli bir gelişme derecesidir. Değerlerin doğuşu, cemiyetin varlık şartlarının değil, asıl sosyal şuurun yani sosyal ruhî faaliyetin eseridir (59).

Ona göre ruhun kendi kendini yaratması, derece derece organizmi, cemiyeti, hatta kendi kendini aşmasına sebep olur. Ruhî faaliyet organik şuur derecesinden sosyal şuur derecesine yükselir. Organik hayatı daha üstün dereceden bir **détérmination** içine alır. Sosyal şuur, organizme nazaran daha özerktir ve bundan dolayı da onu gerektirme gücüne sahiptir. Cemiyetin emir ve yasak sistemi veya baskı olması bu demektir. Ruhun gelişmesi daha üstün derecedeki kişilik şuurunu halini alır. İhtiras, zekâ ve irade kişiliğin üç cephesidir. Bu derecede ruhî faaliyetin hürlüğü daha üstün ve bundan dolayıda sos-

(55) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 243; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 265, 267.

(56) a.g.e., s. 244; a.g.e., s. 295; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 174.

(57) a.g.e., s. 248; a.g.e., s. 321; a.g.e., s. 176.

(58) Ülken, Hilmi Ziya; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 177.

(59) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 325.

yal şuuru gerektirme gücü daha fazladır. Sosyal şuur organik şuuru, kişilik şuuru da sosyal şuur gerektirir. Ruhun bu derecesi kendi kendini aşma safhasıdır (60).

Hilmi Ziya Ülken'e göre henüz kurulmamış insanın organik hayatı, organik şuura aittir. Burada objektif kurumlarla organizm arasında çatışma ve intibak olayı ortaya çıkar. Türlü kültür çevrelerinde ayrı ayrı manzaralar alan bu çatışma çocukluktan olgunluğa doğru herbirinde süresi değişmek üzere, bir ruhî dönüş süreci doğar. **Hypérsocial** işte bu kültür çevrelerine göre ayrı manzaralar alan kişiliğin ve ruhî bütünlüğün kazanılmasıdır. Bu devreyi sosyolojik araştırmalara bağlayamayız. O cemiyetin sırf kompleksleşmesi değildir. Uzviyet ve sosyal gerçekler arasındaki çatışmanın ürünü olan yeni gerçek, üstün dereceden **hypérsocial** ruhî gerçektir (61).

Organik şuurun gözü yalnız eğilimin devam ettiği süreyi görür, hafızası yoktur. İhtiyaç, arzu, tatmin kapalı süreci ile bağlı olduğu çevrenin eseridir. Sosyal şuurun gözünde renkli camlar vardır. Değerler levhasının camları. O eşyaya faydalı, iyi, güzel, haklı, kutsal, geleceğe uygun, meşru olup olmadığına göre bakar. Onları oldukları gibi göremez. Sosyal şuurun renkli camları insana **caléidoscopiqere** ve geniş bir manzara verir, fakat gerçeğin kendisini vermez. «İşte arkadaşım Mehmet karşımda eti ile kemiği ile duruyor.» Bu bir gerçektir. Fakat onun hakkında hüküm verirken, onun içinde bulunduğu **dünyayı** sağduyunun gözlüğü ile tanırken, bu renk hayal aleminden başka bir şey elde edemem. Böylece organik şuur ve sosyal şuur gerçeğin kavranılmasına elverişli değildir. Ona göre yalnız ihtirâs ile gerçeğin bir parçasını aydınlatmak imkânı vardır. Bu aydınlatışta organik ve sosyal şuur aşılır. Çünkü şuur, aydınlanan gerçek parçasına bütün gücü ile, arzu, tatmin ve değer süreçlerinden bağımsız olarak çevrilmiştir (62).

Yazara göre eğilim seviyesinde organik şuur hareket ve fiilin bütünlüğüne dayanır. Sosyal şuurda hareketler ve tasavvurlar gittikçe birbirinden ayrılır. Hareket halini almayan fikirlerle, fikir halini almayan hareketler iki ayrı alan teşkil eder. Buradan iç ve dış hayatın ikiliği, marazî şuur ve yalan çıkar; sosyalleşme süreci genişledikçe bu fark büyür. Fakat her farklılaşma organik şuurun aslî bütünlüğü ile çatışır. İlk gerçeklik olan organik şuur sosyal şuurun parçaladığını tekrar birleştirmeye çalışır. Bu suretle ruhî bütünlüğe doğru yeniden ha-

reket başlar : Ancak bu hareket organik şuura, çocukluğa dönüş değildir. Yeni bir kuruluş ve üstün bir gerçeklik doğuşudur. Yazar, sosyal şuurun doğuşunda alışkanlığın, kişilik şuurunun doğuşunda da ihtirâsın ve kişiliğin birinci derecede rol oynadığını savunuyor (63).

Organizma ve cemiyetin karşılıklı etkilerinin sonucu olan ruhî gelişme yazara göre, iki türlü bir gelişme göstermiştir : Biri çocuktan yaşlı insana doğru, diğeri ilkel insandan olgunlaşmış, medenî insana doğru. Bunlardan birincisi her insanın, ikincisi bütün insanlığın hayatına aittir. Birincisi küçük gelişme, ikincisi büyük gelişmedir (64).

Birbirinden ayrı olan bu iki gelişmenin birbirleriyle ortak dört yanı vardır :

1) Gerek çocukta, gerek ilkelde ilkin duygusal hayat uyanır; heyecan, elem, haz, bunların şuuruna hakimdir. İradî davranışlar daha sonra ortaya çıkar.

2) Çocuk ve ilkelin şuur faaliyetlerinde yalnız taklit ve enfüsileşme (öznelleşme) fiilleri vardır. Çocuk ve ilkel her ikisi de eşyaları kendi nefesine benzetirler; eşyaya masallar uydururlar ve her ikisi de **mittiyomandır**.

3) Her ikisi de **egoisttir**. Sanki her şey onlar için yaratılmıştır. Onun için kendilerini her şeyin merkezi olduklarını sanırlar.

4) Çocuk ve ilkel yavaş yavaş eşyayı canlı kabul etmekten vazgeçerek sosyalleşirler ve nihayet kişilik kazanmaya başlarlar (65).

Beden ile cemiyetin karşılıklı etkisi sonucu ortaya çıkan en son ürün kişilik kazanmaktır. Buda üç safhadan geçerek nihaî durumunu kazanıyor. Bu safhaların her biri kendine mahsus zamanları kapsar, safha safha gelişirler ve sonunda, görüldüğü üzere, insan kişiliği kurulmuş olur.

4. NATÜRALİST PSİKOLOJİ KARŞISINDAKİ TAVRİ

Aşk ahlâkında natüralist bir yol izleyen Hilmi Ziya Ülken, zamanla bu fikirlerinden vazgeçerek natüralizme karşı tavır almıştır. Oysa o eserinde, o, tek çıkar yolun tabiatçılıkta olduğunu savunur. Fakat

(60) a.g.e., s. 326.

(61) a.g.e., s. 280.

(62) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 308.

(63) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), ss. 320-321.

(64) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, s. 107; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 391.

(65) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, ss. 108-111.

zamanla fikir ufkunun genişlemesi, yazarda, bu önceki fikirlerinde bazı sapmalar yapmayı zorunlu kılmıştır. Ben burada yazarın natüralist psikolojiye hangi noktalarda itiraz ettiğini özet olarak arzedeceğim.

Hilmi Ziya Ülken'e göre Behaviorisme, beden konusundaki açıklamasını maddeci bir esasa bağladığı için, materyalist bir psikolojidir. Ona göre Behaviorisme ruhî olayları birtakım cevaplar halinde ele almıştır. Hiçbir manevî cevher birliği düşünmemiştir. Duyulardan değil reflekslerden işe başlamıştır. Bütün cevaplar uyarılara bağlıdır. Böylece ruhî hayatı mekanik olaylara indirmektedir. Mekanik her tepki nasıl bir etkinin eseri ise, bu görüşte ruhî cevapta bir çevre uyarımının eseridir. Bu dar görüş yüzünden tıpkı **psiko - fizik** gibi başarısız olmuştur. Yüksek olaylara doğru çıkıldıkça açıklama imkânları zayıfladı. Psiko-fizikçiler nasıl duyular derecesine saplanıp kalmışlarsa, buda refleks derecesine saplanıp kaldı. Ona göre **Pavlov**'un köpekler üzerindeki deneylerinin doğruluğu herşeyden önce **şartlı refleks** ile **hayal** olaylarının aydınlığını ispata bağlıdır. **Tecrübi psiko-loji** bundan yoksundur. Çünkü biz, tatlı bir şeyin hayalini hatırlayınca ağızımız sulanır. Halbuki şartlı refleksde durum başkadır. Ayrıca bütün araştırma köpeği iki şarta bağlı refleksden fazlasına çıkaramadı. Halbuki hedef son derece kompleks bir sosyal çevredeki sayısız şartlar tarafından tayin edilen reflekslerle insana ait bütün çağrışımları, hayal hatıraları açıklamaktadır. Şartlar toplamı ile tekrar eden refleksler arasında münasebet olduğunu açıklamaya çalışırken, ikisi arasına yeni bir olayın karıştığı unutuluyor. O da **hayal**dir. Hayal ise, mahiyet bakımından şartlı refleksden de, refleksden de ayrıdır. Her ikisine de irca edilemez. Asıl ruhî âlem buradan başlamaktadır. Böyle bir hareket, hayatın yandaşları olan fiziko-şimik olaylara ırcadan farksızdır. Hasılı varlığın daha aşağı dereceleriyle uğraşan ilimlerde olduğu gibi, insanla ve onun ruhî dediğimiz faaliyeti ile uğraşan ilimde hayvanla insan arasındaki duvarı kaldırmak imkânından uzak bulunmaktadır. Ruhî olaylar silsilesi ancak çevreyle uzviyet arasındaki karşılıklı etkiler ve çarpışmaların dinamik ve değişken eseridirler. Onun için ruhî olayların açıklanmasında bu durum unutulmamalıdır (66).

◀ Hilmi Ziya Ülken, Gestaltçıların maymun ve tavuklar üzerindeki deneyleriyle de insanın ruhî varlığının kavranılamayacağını ileri sürü-

yor. İnsan eşyayı, yaşanmış bir zaman oluşu içinde kavlıyor. Hayvanlarda da böyle bir hafızanın bulunduğu dair elimizde delil yok. Tam tersine hayvan hafızası mekanik ve zamansız hafıza olarak görünüyor. İnsan kendini ve dış dünyayı ayırdığı gibi, kendi ruhî hayatını da dış dünya haline koyabiliyor. Yani objeleştirebiliyor. Bu olaylar insana mahsustur. Hayvanlarda bunu görmek imkânsızdır (67).

◀ **Freud** ise, şuur altını meydana getirdiğini iddia ettiği kompleksleri, cinsiyet içgüdüğü ile korunma içgüdüğünün doğurduğunu iddia ediyordu. Oysa kompleksleri doğuran çatışmalarda faktörlerin derece ve mahiyetçe farklı olması lâzım gelir. Bu da, ancak, ruhî ve uzvî, ictimai ve uzvî, başka deyişle insanî ve uzvî iki varlık derecesi arasındaki çatışma ile açıklanabilir (68). ▶

Yazara göre ruhî hayatın içyapısını biyolojik kanunlara indirmek mümkün olmadığı gibi, bu dar biyolojik açıklama yardımıyla cemiyeti, sosyal değerleri ve insanları açıklamak kabil değildir. Freud'un kullandığı deliller de gayet basit; bazı anolojilerinde son derece zayıf, temelsiz faraziyelerdir. Meselâ dinlerdeki **haram** ve **mukaddeslik** fikrini açıklamak için cinsiyet temayülünün baskıya konmasından ibaret ruhî komplekse başvuruyor. Halbuki bazı etnologlar ve kültür antropologları gösterdiler ki ruhî kompleks kültür çevreleri arasında değişmektedir (69).

Hilmi Ziya Ülken, böyle zıtlık ve yetersizliklerle dolu olan psikolojiler yerine **Anlayışçı** metodla tamamlanmış bir derinlik psikolojisi teklif ediyor. Ona göre bu psikolojinin Behaviorisme, Relexologie ve diğer natüralist psikoloji cereyanları ile alakası yoktur ve insanı kendine özgü karakteri içinde açıklamaya elverişli bir psikolojidir (70).

(67) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş, 2. kitap, Ankara 1958, s. 71.

(68) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 93-96; Umumi Ruhیات, İstanbul 1928, ss. 5-6; Felsefeye Giriş, 2. kitap, Ankara 1958, s. 72.

(69) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş, 2. kitap, Ankara 1958, s. 73.

(70) a.g.e., s. 74.

(66) Ülken, Hilmi Ziya; «Cemiyet ve Marazî Şuur», a.g. yıllık, ss. 87-92; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. Baskı), s. 324; Felsefeye Giriş, 2. kitap, Ankara 1958, ss. 66-68; Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972, s. 52.

ÖZET VE DEĞERLENDİRME

Hilmi Ziya Ülken'in Psikolojisinin, Sosyolojisinin ve Felsefesinin temel taşı **ruh**dur. Ruhun varlığını kabul etmeden ve ruhun mahiyetini anlamadan hiç bir fikrin sağlam bir temele oturtulamayacağına kanidir. Mutlak ruhtan değil, ruhun fiillerinden bahseder. Bu demektir ki psikolojinin konusu ruh değil, ruhî olaylardır.

Ruhu bir yanda âlemin olgunluğu, eşyanın son ucu olarak kor; diğer yandan onu eşyaya bağlı ve eşya ile var ve eşya ile yok olan bir varlık olarak kabul eder. Yazarın bu fikirlerinin kökü Aristoteles'ya kadar uzanır. Onun kanaatine göre Aristoteles'nun «ruhun bedene bağlı ve bedenle yok olduğunu» kabul etmesi, çağdaş psikoloji ilmine doğru atılmış bir adımdır (71).

Ancak Aristoteles'nun ruh ve bedeni ayrı ayrı birer cevhermiş gibi görmesine katılmaz. Ona göre ruh ve beden aynı bütünün iki manzarasıdır. Ruh beden birbirine zıttır ve birbirinin tamamlayıcısıdır. Bu yüzden yazar hertürlü cevherci anlayışa karşıdır. Hilmi Ziya Ülken, daha ziyade **çoklukta birlik** (kesrette vahdet) görüşünü benimser. Bugünkü ifadeyle diyecek olursak, yazar **Gestaltçı** mektebe mensuptur.

Çünkü Hilmi Ziya Ülken'e göre ruhun fiilleri söz konusudur. Gestaltçılara göre de ruhun fiilleri söz konusudur ve hayat daima gölgelerden, şekillerden ve görünümünden ibarettir. Ruh ve beden, suje ve obje gibi, zıt ve tamamlayıcı bir karakter taşır. Birinin diğerine karşı öncelik ve sonralık diye bir durumu yoktur. Yani ruh bedene etki eder veya beden ruha etki eder denemez; bilakis bunlar birbirlerine karşılıklı etki ederler. Fakat bu etkide ve ilişkide öncelik veya sonralık söz konusu olamaz. Her ikisi de asli bir birlik teşkil ederler (72).

Gestaltçıların özetlediğimiz bu fikirleri Hilmi Ziya Ülken'in psikolojik görüşlerini etkilemiştir. Ancak Köhler'in mekanik düzenle dinamik düzen arasında zıtlık kurması ve yalnız dinamik görüşe bağlan-

masına itiraz eder. Bunu Köhler'in yanılması olarak değerlendirir (73). Çünkü yazara göre beden-ruh bir bütündür. Beyindeki zedelenmeler organizma tarafından zamanla yeniden yenilenebiliyor. Böylece ruhî görevlerde eskisi gibi yeniden işlemeye başlıyor.

Hilmi Ziya Ülken'in psikolojisinde insan yapı itibarı ile üç buutlu bir görünüme sahiptir. Bunlarda; **ruh, beden ve çevredir**. O insanın bu üç realitenin dışında düşünülmesiyeceğini ısrarla savunur. Bu üç realiteyi hem birbirinin zıttı ve hem de birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. Bu üç gerçeğin çatışması, bizim değerler âlemimizi, kavramlarımızı, akıl prensiplerimizi meydana getirir. Bilhassa çevrenin insan yapısı üzerindeki etkisi insan ruhiyatının gelişmesinde önemli bir faktördür. Ona göre şahsiyetimizi hemen hemen çevrenin beden üzerinde yapmış olduğu etkiye borçluyuz. Fakat insanın bedeni çevrenin baskılarını almaya hazır bir balmumu değildir; çevrenin baskılarını karşılamaya muktedirdir. Yazar her ne kadar çevre ve beden ilişkisinde, birini diğerine tercih etmiyor görünse de, vardığı sonuçlar itibarıyla çevreye öncelik tanıdığı açığa çıkmaktadır.

Çünkü ona göre irsî veraset söz konusu olamaz. Asıl veraset, bizim nesiller boyu alageldiğimiz sosyal verasettir. İnsan şahsiyetini bu sosyal verasete borçludur. Ziya Gökalp, Durkheim, Auguste Comte ve taraftarları gibi, Hilmi Ziya Ülken de, bir çok psikolojik olayın, bilhassa heyecan, teheyyüciyet ve marazî şuuru beden ve toplum çatışmasından çıkarır ve burada sosyal baskı ön plandadır (74). İnsan kışırının gelişmesi insan ruhunun oluşmasında pek önemli bir rol oynamadığı görüşündedir. Oysa günümüzün gelişmekte olan labaratuvar psikolojisi insanın şahsiyet kazanmasında irsî verasetin, yani kışırın gelişmesinin de önemli rol oynadığını ileri sürmektedir. Meselâ İngiliz psikolog J.R. Smythies (75) ile D. Hess (76) gibi psikiyatristler insan şahsiyetinin gelişmesinde genetik faktörün öneminin büyük olduğunu yaptıkları incelemelerle ispatlamışlardır. Öte yandan Glees'in ileri sürdüğüne göre insanın beyni, bütün faaliyetlerimizin merkezi olup insanın bir şahsiyet haline gelmesi beynin teşekkülüne bağlıdır. Hatta insanın kaderini bile, bu genlere bağlıyacak kadar ileri gidiyorlar (77).

(73) Ülken, Hilmi Ziya; Genel Felsefe Dersleri. Ankara 1972, s. 121.

(74) Doç. Dr. Öner, Necati; Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantiğin Menşei Problemi, Ankara 1965, s. 10.

(75) J.R. Smythies, Biologische Psychiatrie, Stuttgart 1970, s. 118.

(76) D. Hess; Fahrplan der Gene, Stuttgart 1972, ss. 14 ve 85.

(77) Winfried Rorarius, Persönlichkeit und Wille, München 1974, s. 15; P. Glees, Das menschliche Gehirn, Stuttgart 1968, s. 11.

(71) Ülken, Hilmi Ziya; Umumi Ruhیات, İstanbul 1928, s. 14.

(72) Winfried, Rorarius, Persönlichkeit und Wille, München 1974, ss. 63-64; V.v. Weizsaecker, Der Gestaltkreis, Stuttgart 1947 (3. Baskı), s. 136; The v. Uexküll, Grundfragen der psychomatischen Medizins, Reinbek b.Hamburg 1972, s. 121.

Böyle birbirine zıt fikirler bulunduğu müddetçe, insanın şahsiyet kazanmasını sosyal baskıya dayandırmak pek ikna edici görünmese gerektir.

◀ Hilmi Ziya Ülken, ruhun gelişmesini açıklarken, William James, H. Bergsen ve E. Husser gibi düşünürlerden ziyadesiyle etkilenmiş ve faydalanmıştır. Onlar şuuru cemiyetten tamamen uzak bir alan olarak kabul ederler, fakat Hilmi Ziya Ülken onların bu görüşüne katılmaz; şuur-cemiyet ilişkisinden hareket eder. Şuur ve çevreyi karşılıklı birbirine bağlı kabul eder. Buna karşılık şuuru sadece çevre etkilerinin bir sonucu sayan Bihavörist görüşü de reddeder. Daha çok o, ruhun gelişmesinde natüralist bir metodla, beden-ruh-cemiyet üçlüsünü karşılıklı etki ve tepki münasebeti içerisinde gören Genetikçi bir yol izler. Bu üç realite arasındaki karşılıklı etkiler kişiliği oluşturur. Şuur kendi varlık şartları ile çevrilmiş karşılıklı etkilere bağlı bir détermination alanıdır. Bütün şuur olayları bu détermination alanı içinde vücut bulur. Yazarın burada sözünü ettiği şuur olayları kasıtlı şuur fiilleridir. Yazar kasıtlı şuur fiillerini açıklarken E. Husser'den yararlanır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Hilmi Ziya Ülken, ruhun gelişmesini her ne kadar uzviyetle çevrenin karşılıklı etkisinin bir sonucu saysada, sosyal baskının daha etkin olduğu görülmektedir. Çünkü sosyal hayat emir ve yasakları ile bedenimiz üzerinde etki ederek, beden ve ruhun çeşitli şekiller almasını temin eder. Hatta Heyecan, Teheyyüciyet ve Marazî Şuur gibi şuur olayları bu etkinin sonucu olarak görülmektedir.

Hilmi Ziya Ülken, normal şuurla marazî şuur (hasta şuur) karşılaştırırken, Ch. Blondel'in «Marazî Şuur»adlı kitabından esinlenmiştir. Çünkü (Blondel'e göre bu iğreti (geçici) şuur intibaksızlıkları topluma ve onun ifadesi olan mantikî düşünceye uymanın kaybolduğu zamanlarda ortaya çıkıyor. Bu hastalar tedavi olunabiliyorlar. Bunlar alıştırmalarla mantikî düşünceye ve dile intibak ettikleri, yani sosyalleştikleri oranda normalleşiyorlar. İşte Hilmi Ziya Ülken de aynı noktadan, yani normalle anormal kiriterinin sosyal uyum veya uyumsuzluk olduğu noktasından hareketle marazî şuur olaylarını tetkik ediyor. Ancak yazar Blondel'den şu noktada ayrılıyor : Blondel, marazî olaya sadece intibak yönünden baktığı halde, Hilmi Ziya Ülken intibakın kendi kendine meydana gelmediğini uzviyet ve toplumun karşılıklı etkisinin bir sonucu olduğunu ileri sürüyor.

Yazar 1929 yılına kadar ruhî kişiliğin kuruluşunda toplum ve uzviyet çatışmasını görüyor ve gerginlik ifade eden bir tutum içindeydi. Fakat yazarın 1929'da Edremit'de askerliği sırasında gördüğü bazı dervişler, yazarın görüşlerine yenilik kattılar. Yazar onlarda gevşeme ve kendinden geçmeyi müşahade etmişti. Bu durumu gören yazar, psikolojik görüşüne bir de gevşeme, **enkonsion** (unbewustsein) ve **suggestion** olayını kattı. Bu çalışmalarında yazar Hiebanld, Bernstein, Coué gibi psikologlardan yararlandı. ▶

Yazarın 1928'den önceki çalışmalarına (Heyecan ve Teheyyüciyet, Umumî Ruhیات) bakılınca, bir tansion, gerilme psikolojisi görülür. Daha sonraki çalışmalarında gerilme ve gevşeme psikolojilerini bir arada ele alır. Bu fikirlerini, sistematik olmamakla beraber, ilk defa Aşk Ahlâkında görmek kabildir. Yazarın bu fikirlerini bilhassa 1945 yılından sonraki çalışmalarında izaha çalıştığını görüyor; «Felsefeye Giriş» kitaplarında, «Bilgi ve Değer», «Eğitim Felsefesi» ve «Varlık ve Oluş»'da aynı noktadan hareket ettiğini tesbit ediyoruz.

II. BÖLÜM

SOSYOLOJİ

1. METODU

Hilmi Ziya Ülken, sosyal olayı bütün karakterleri ile ele alır. Ona göre sosyal olay bir bütündür. O bu bütünlüğü içinde tetkik edilmelidir. Meselâ bir kömürün yanması olayı, bir toprağın ekilmesi, bir mabetteki heyecan veya bir panik, bir ölüm olayı v.s. bir yandan fizik, kimya, beşerî coğrafya, psikoloji gibi ilimleri ilgilendirdiği gibi bir yandan da sosyolojiyi ilgilendirir. Bir toprağın ekilmesi ile **beşerî coğrafya** ve botanik ilgilenir. Fakat bu olay sosyolojiyi de alakadar eder. Çünkü burada bir köy işletmesi, aile veya çiftlik şeklinde sosyal zümreler işe karışır (1).

Herhangi sosyal bir olayı bütünlüğü içinde ele alarak inceleme yaparken, yazara göre, şöyle bir sıra takip etmek lâzımdır :

- 1) Sosyal olayların değil, sosyal bünyeler ve zümrelerin tetkiki ile işe başlanmalıdır,
- 2) Sosyal bünye ve zümrelere ait yaptığımız monografikler yardımıyla çeşitli sosyal faktörler arasında çok karmaşık karşılıklı etkiler tetkik edilmelidir,
- 3) Böylece en cüz'î ve özel karşılıklı etkilerden başlayarak en karmaşık ve genişlerine kadar ihtimalî determinizme yükse-
linmelidir.

Görüldüğü üzere, yazar, mutlak bir determinizm ile değil bilakis ihtimalî bir determinizm ile olayların tetkikine girişiyor. Ona göre sosyal kuruluşları tetkik etmedikçe, onlar hakkında monografiler yapmadıkça, o topluma uygulanacak bir rasyonalizasyon mücerret ve fay-

(1) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, ss. 2-3; Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji Problemleri, İstanbul 1955, s. 15.

dasız kalacaktır. Bunun için de sosyal olaylar yukardaki sıraya göre ihtimali sebep-sonuç bağıntısı içinde incelenmelidir (2).

Monografiler yapılırken de şu yol izlenmelidir (3).

- a) Bir cemiyetin tetkikine belli bir sanata kendini vermiş olan bir işçi ailesinin monografisinden başlamalıdır;

Önce patron ailesinden değil de, işçi ailesinden işe başlanması-
nın sebebine gelince : Yazara göre işçiler, çalıştıkları yere bağlıdırlar. Bunun için onlar, mahallî faaliyete iştirak etmemelik edemezler. Nüfusun çoğunluğunu teşkil ederler; toprak ürünlerinin en çok tüketici-
leri bunlardır. Kısaca onlar, maddî çevre tarafından yüklenen şartla-
ra en fazla maruzdurlar.

Patronlar ise, çevrenin direkt etkisinden kaçınma imkânına sa-
hiptirler. Terbiyeleri kısmen dıştan verilmiştir. Seyahat edebilir ve tipi
az çok değişebilir. İşte bu yüzden, işçi ailesi sosyolojinin basit mad-
desi ve ölçü birimidir.

- b) Belli bir sanat dalında çalışan işçi aileleri arasında saf ve
tam bir tip seçilmelidir. Başlıca ailelerin baba, anne ve ço-
cuklarından ibaret olmasına dikkat edilmelidir. Noksan aile-
lere ancak bundan sonra, karşılaştırma yapmak için, geçil-
melidir.
- c) İşçi aile monografileri, ailenin iç ve dış ilişkilerini ihtiva et-
melidir.

Fakat buna rağmen, yazara göre, sadece işçi ailesinin tetkiki ye-
terli değildir. Burada işçi ailesinin monografisinin yapılması gereği,
sadece işçi ailesinin, yukarda söylediğimiz gibi, araştırmaya daha el-
verişli olmasıdır. Çünkü işçi ailesi diğer unsurlarla pek fazla karışma-
mıştır ve toplumun basit bir unsuru durumundadır.

Ona göre sosyal olay, konuları itibarı ile birbirinden çok farklı ve
ferdî objelerdir. Onun için ferdî ve tecanüssüz bünyelerin morfolojik
tetkiki ve sınıflaması ile işe başlamak zaruridir. Bu olaylarda herhan-
gi bir kanun araştırması bütün bu safhaların tamamlanmış olmasına
bağlıdır. Aksi takdirde bu olayların bazı manzaralarına aldanarak ve-

(2) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 6; «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1942, Sayı : 1, ss. 31-32; Telifçiliğin Te-
nakuzları, İstanbul 1933, ss. 71, 75.

(3) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, ss. 72-73; Ülken, Hilmi Zi-
ya; Sosyoloji Problemleri, İstanbul 1955, s. 156 ve devamı.

rilen hükümler tamamen yanıltıcı olur. Tarihî materyalistler sosyal
birliklerin, zümrelerin somutluğu ve **hétérogéné** (ayrı cinsten)liğini
görmeyerek iktisadî manzaraları üzerinde durmuşlar; orada tesbit et-
tiklerini sandıkları bazı ilişkileri bütün cemiyetlere, hatta cemiyetle-
rin bütün tarihine ve bütün cemiyet olaylarına yayma hatasına düş-
müşlerdir. Onları bu aşırı hatalı görüşe götüren, Darwin zamanından
beri **tekamül** teorisinin biyolojik ilimlerden sosyal ilimlere doğru ya-
yılması olmuştur. Oysa ki asıl önemli olan nokta bu teorisinin ne dere-
ceye kadar isabetli olduğunu tetkik etmek gerekiyor. Hiçbir esaslı il-
mî veri bu teoriyi bir **kanun** veya **postüla** haline koymaya elverişli de-
ğildir (4).

Hilmi Ziya Ülken'e göre insan, bir yandan kendi objesini tekra-
rıyle kuvve haline getirir, mücerretleştirir ve fikir haline koyar; diğer
yandan kendi sujesini obje gibi alır; gözünü kendine çevirir ve iç âle-
mini kurar. Değerlerden önceki hazlar ve elemeler çevresinden başla-
yarak hayatî, iktisadî, bedîî, ahlâkî, hukukî, fikrî değerleri meydana
getirir. İşte buna **ictimai-ruhî hayatın** doğuşu diyoruz. Gerçi, çocuk
doğduğu zaman kendini böyle bir sosyal çevrenin içinde buluyor. Fa-
kat unutulmamalıdır ki her çocuk bu çevreyi meydana getirmek ve ön-
ceden var olana birşeyler katmak zorundadır. Durkheim'ın cemiyet
tarihi bundan dolayı kurulan ve meydana getirilen değerler âlemini
değil, önceden kurulmuş ve normlar, âdetler haline gelmiş olan de-
ğerleri gördüğü için eksik ve yanıltıcıdır (5).

Ayrıca, yazar, Durkheim sosyolojisinin uzlaşması imkânsız iki zıt
görüşü, idealist ve materyalist görüşleri yan yana getirmek istediğini,
fakat bu iki zıt görüşün müdafaasının imkânsız olduğunu ileri sürüyor.
Durkheim sosyolojisi cemiyeti mahiyetçe ideal saymakla beraber, il-
mî olarak incelerken, cemiyetin maddî cephesine bakmaktan başka
bir şey yapmıyor. Durkheim aslında **spiritualist** görüşle **ilimci** görüşü
birleştirmeye teşebbüs etmiştir. İki görüş arasındaki zıtlık dolayısıyla
muvaffak olamamıştır. Durkheim, sosyal olguyu «bir fikir gibi değil,
bir şey gibi» tetkik etmek gerektiğini ileri sürmekle beraber, sosyal
olayın aslında bir şey değil bir fikir olduğunu ileri sürüyor. Bu ise
«fikrin bir takım şeylere aksettığını iddia etmek» demektir. O zaman
sosyolog, sosyal olayların kendini değil, ancak, gölgelerini yakalaya-
bilecektir. Olayın hangi cephesine önem verirse, o cephesi açığa çı-
kacak, fakat öteki cephesi silinecektir. Nitekim **ictimai işbölümü in-**

(4) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 28; Felsefeye
Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 51.

(5) Ülken, Hilmi Ziya; «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», Sosyoloji Dergisi, İstan-
bul 1949, Sayı : 4-5, s. 23.

celenirken, **hacim** ve **yoğunluk** üzerinde duruluyor ve ikinci cephesine önem verilmiyor. Dinî hayatı incelerken de birinci cephe üzerinde durarak ikinci cepheyi karanlıkta bırakıyor. Bütün ilimler de olduğu gibi, burada da zıtlar birarada bulunuyorlar. Sosyal olayın bu zıt manzarası gözönünde bulundurulmadan yapılacak açıklamalar, birini diğerine ırca etmekten ileri gidemeyecektir (6).

Amerikan **psiko-sosyal** araştırmalarının temel fikri **behavior**'dur. Bu fikir uzviyetle çevre arasındaki karşılıklı münasebetten hareket etmekle beraber ilk hareketi çevreye verdiği için, uzviyetin hareketini yalnız **mekanik** ve **pasif** bir cevap derecesine indirmektedir. Burada şuur prensibine başvurulmadan bütün ruhî hayatın izahına çalışılmaktadır. Tabiatın gelen tesir kadar organizmanın tabiata çevrilen tesirinin de **aktif** ve **ilk hareket** olması mümkündür. İçgüdüleri, eğilimleri ve etkileriyle birlikte zengin bir psikobiyojik kompleksin aktif rolünü hesaba katan bilginler, bu ilk **mekanik behavior** görüşü yerine **dinamik davranış** fikrini koydular. Fakat bu, kontrol merkezi olan ruhî faaliyetlerin çevre yaratan **suje**den başlayarak iç âlemi ve **obje**den başlayarak dış âlemi aşan faaliyetler haline nasıl geçtiği ve şuur fiillerinin bir **Ben** merkezine nasıl bağlandığı, hatta daha ileri giderek, Benler arası münasebetlerden **Biz**'in nasıl doğduğu anlaşılamayacaktır. Bunun içindir ki psiko-biyolojik âlemden değerler âlemine, basit hedefli hayat fiillerinden Benlik merkezine dayanan, âleme ve diğer şuurlara açık şuur fiillerine yükselmedikçe **psiko-sosyal âlemi** açıklamaya imkân yoktur. Bu suretle **madde-enerji** âleminden **psiko-vital** âleme yükseliş nasıl alalade bir derece farkı, mekanik bir yükseliş değil de, **dialektik** bir gelişmenin doğurduğu **kalitatif** ve yeni bir varlık mertebesi ise, aynı suretle, psiko-vital âlemden değerler âlemine yükseliş de basit bir unsur birikmesi, mekanik bir yükseliş değildir; kalitatif ve yeni bir varlık mertebesi karşısındayız (7).

Psiko-biyoloji nasıl kontrol gücü olan hayatî faaliyet derecesine aitse, psiko-sosyoloji de aynı suretle insan şuurlarını birbirine bağlayan manevî hayat ve değerler âlemi sahasına ait bulunmaktadır. Burada yine iptidai şuur hayat derecesinden insanî mana ve değerler derecesine yükseliyoruz. Varlığın yeni bir derecesiyle karşılaşyoruz.

(6) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 43; Boran, Behice; «Hilmi Ziya Ülken'in Sosyolojisi Üzerine Görüşler», Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara 1943, c. I, Sayı : 4, ss. 103, 104; Ülken, Hilmi Ziya; Telifçiliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, s. 48; Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji Problemleri, İstanbul 1955, ss. 110-116.

(7) Ülken, Hilmi Ziya; «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», a.g. dergi, s. 28.

Buna yazar «insanî varoluş» diyor. Bütün zıtlıkları ve tamamlayıcılıkları ile varlığın içinde ve varlıktan bir parça olan «insanî varoluş» tabiatla ve diğer insanlarla çatıştıkça, tekrarlarıyla kaideleri ve örfleri; içe katlanmalarıyla kendi kendini yaratan insan, çift faaliyeti yüzünden bize hem cemiyetin hem ferdin hareket noktasını vermektedir (8).

Onun için yazara göre her şahıs, her hangi bir insanî sistemin tamamlayıcı unsurlarını kendine aksettiren bir ferttir. Karşılıklı tesirlerden ibaret bir sistem içinde her unsur o sistemin bir ferdidir. Aynı karşılıklı tesir sistemindeki tamamlayıcılığa **zümre** veya **cemiyet** denir. Her şahıs (veya karşılıklı tesir kompleksi) kendi potansiyelinin tamamlayıcı potansiyeller tarafından hapsedilmiş (non reffoulé) kısmının gerçekleşmesi (réalisation) olduğu için, her şahıs bilfiil yani fiilleşme olarak bir cemiyettir. Nitekim her şahsiyet (kişilik) objektifleşme (veya haricileşme) olmak bakımından cemiyet, subjektifleşme (de-rünileşme) olmak bakımından bir ferttir (9).

Yazar, görüldüğü gibi, insanî varlığın **suje** ve **obje** ikiliğinden ibaret olan insanın kendisini obje gibi olan ilk ve paradoksal mahiyetinden hareket ediyor. Bundan dolayıdır ki yazara göre **genetik reflexion** bizi bir yandan objenin, öte yandan sujeleşmenin sonuçlarına kadar götürüyor. Bu suretle objenin mantikî kuruluşundan, türlü değerlere ait bütün normatif bilgileri ve gaye sistemlerini, insanlar arasında müşterek olgular olmak bakımından, bunları ictimai gerçekler (kurumlar) halinde tetkik eden sosyolojiyi, sosyal olayların frekanslarını araştıran ihtimalî kanunları tetkik eden bir ilim olarak anlıyoruz. Fakat bu iki zaruretin kökünde daima insanî varlığın hürlüğü yani zıt ve tamamlayıcı ilk varlıkta her iki istikametinin kendiliğinden başlangıcı duruyor (10).

Yazarın burada andığı **hürlük**, tabiat düzenini sarsan bir anarşi hali, yahut sebepleri bilinmeyen keyfi bir fiil değildir. Ona göre **hürriyetten kasıt**, insanın kendinden önceki varlık derecelerine nazaran muhtarlığı ve onlar üzerindeki nüfuz ve etkisidir. Böyle bir hürlük ise insanın sun'î ayırımlarla elde edilen çevre, beden, veraset, manâ ve ya diğer zaruretlerden birine ırca edilmemesi, onun hayatı boyunca gelişen faaliyetleri sırasında kendini madde, bitki ve hayvandan ayıran vasıflarıyla birlikte bütünlüğü ile görülmesi sayesinde elde edilir (11).

(8) a.g. dergi, ss. 22-23.

(9) a.g. dergi, s. 33.

(10) Ülken, Hilmi Ziya; «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», a.g. dergi, s. 42.

(11) a.g. dergi, s. 44.

rasıdır. İnsanın yalnız **dyadologique** görülüşü sayesinde ki onu, bütün olarak kavrayabiliriz ve bu dyadologique görüşün aklileştirilmesi de kendini kuşatan **inanç** ile kavrayabileceğimiz **aşkın varlık** sayesinde mümkündür.

2. CEMİYETİN TEŞEKKÜLÜNE DAİR ÇEŞİTLİ GÖRÜŞLER VE BUNLARIN TENKİDİ

İnsan cemiyetlerinin teşekkülünü çeşitli yollarla açıklayan görüşler vardır. Bunların başlıcaları : **Zoolojik** görüş, **Biyolojik** görüş, **Psikolojik** görüş... Her görüş kendi açısından cemiyet ve cemiyet olaylarını tetkik ederek, insan cemiyetlerini kendi görüşleri doğrultusunda bir temele oturtmaya, başka deyişle irca etmeye gayret sarfetmişlerdir. Hilmi Ziya Ülken, insan cemiyetlerinin herhangi bir olaya irca edilemeyeceğini savunuyor; ki bu konudaki fikir ve görüşlerine daha önce kısaca işaret etmiştik. Yazar bu görüşlerin üzerinde ayrı ayrı durarak, onların yanlışlarını tesbite çalışır. Biz de burada yazarın insan cemiyetini açıklamaya çalışan görüşler hakkında ileri sürdüğü fikir ve kanaatını tesbite çalışacağız.

2.a. Zoolojik Görüş

(İnsan cemiyetlerini hayvan cemiyetlerinin gelişmesinin bir sonucu sayan görüştür. Bu görüş mensupları, insan cemiyetlerini hayvan cemiyetlerine dayandırır. Bu görüşün yanlışlığı, yazara göre, herşeyden önce, insanla hayvan cemiyetleri arasındaki asıl farkları görmemekten ve insana vergi özellikleri hayvanlarda aramaktan ileri geliyor.) Meselâ, Karınca cemiyeti üzerinde yaptığımız bir tecrübede, ancak, biz karıncaların neler düşündüğünü değil, bilakis doğrudan doğruya kendimizin o konuda ne düşündüğümüzü, eğilimlerimizi aramaktan başka bir şey yapmış olmayız. Karıncaların yuvalarını bulmaları içgüdülerinin eseri değildir; ağızlarından çıkan karınca asidi ile karıncalar yuvalarını bulurlar. Onun için insan zekâsını karıncada aramak ve insan cemiyetlerini karınca cemiyetlerinden çıkarmak yanlış ve boşuna bir gayrettir.)

Ayrıca iş organizeleri ve bunların görünümü olan kolektif değerler insan cemiyetinin en önemli yanıdır. Sosyal şuurun yayılıcı olan vasfı en ilkel insan cemiyetlerinden en modern insan cemiyetlerine kadar hepsinde vardır. İnsan topluluklarında toplantı ve ayinler sırasında taşkınlık ve kendinden geçme (extase) en göze çarpan bir özelliktir.

Bu, ferdî heyecan gibi, sadece ruhî değildir. Yayılıcı ve kolektif ruhî bir taşkınlık halidir. Yani sosyal hayatın ruhî ve manevî şekilde görünüşüdür. Buradaki heyecan kişiliğimize ait olmayıp salgın ve yayılıcı vasfı haiz bir heyecandır. Cemiyet o sırada kendini gösterir. Hayvan cemiyetlerinde ise böyle bir olay tesbiti imkânsızdır (17).

İnsan, değerler meydana getiren bir varlıktır. İnsanla hayvan arasındaki fark burada kendini gösterir. Bu ne içgüdülerin tekâmülü, ne zekânın daha karmaşık bir şekil alması, hatta ne de onun bir neticesi olan alet yapma gücüdür. Bütün bu hususlarda insanla hayvan arasında mahiyet (öz) değil, ancak, derece farkından söz edilebilir. En esaslı fark sembolik dilin, mânâ âleminin kuruluşu ile başlar (18).

Hilmi Ziya Ülken'e göre insan, Franklin ve Marx'ın iddia ettikleri gibi, alet yapan ve bununla üretimde bulunan bir hayvan değildir. İnsan hayvan üstü bir varlıktır. İnsan sadece ruhî-manevî hayatı ile insanüstü varlık olmuyor. Bütün kuvvetleri ile birlikte bu hayatı kazanıyor. İnsan hayvandan, yalnız, manevî hayatı ile değil, bedeni ve kullandığı eşyası ile birlikte tamamen farklı ve yeni bir bütün olduğu için ayrılıyor. İnsan alet yapan değil, değerler yaratan ve bu yüzden madî ve manevî bütünlüğü ile tabiatı yeni bir varlık derecesi teşkil eden varlıktır. Onun için, **Homo faber**'i **homo sapiens**'den ayırmaya imkân yoktur. Alet yapmak için, aynı zamanda bilmek ve inanmak lazımdır. Hayvan cemiyetleri sabit cemiyetlerdir, donup kalmış bir haldedirler. Halbuki insan cemiyetleri sürekli değişimler geçiriyor : **klan, kabile, feodal, üretim, site, millet** v.s. Hayvan cemiyetlerinde görülen işbölümü organik ve soydan gelmedir. Meselâ, arılarda arı kraliçesinin durumu gibi. Halbuki insanlarda işbölümü cemiyetin evrim şekline göre değişir, meslekler evrimlere uygun olarak çeşitlidir. Bu yüzden insanlar ictimâî fonksiyonlarını az-çok kendileri temin ederler (19).

Hayvan zümrelerinde görülen hemcinsini koruma olayı ise, içgüdülerin kalıtım yoluyla nesle geçerek fertler arasında ortaklaşa özellikler doğurur. Bundan dolayı aynı türe ait fertler mücadelede birbirlerine bağlanırlar. Hayvan cemiyetleri, yani sürüleri, kalıtımla diğer fertlere geçen verasetin bir sonucudur (20). Oysa insan cemiyetlerin-

(17) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 38; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, ss. 234-235; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 388-390.

(18) Ülken, Hilmi Ziya; «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», a.g. dergi, s. 23.

(19) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 39; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 89.

(20) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 103.

de insan toplumdan bir takım tesirler almakla kalmaz, bilakis bu bas-kılar sonucu davranış tarzlarının cereyan şekli de değişir. Sosyal bas-kı insanın davranışlarına şekil verir ve onları birleştirir. Bir defa tes-bit edildikten sonra yeni nesillerde devam eder. Onun için insan ce-miyetlerinde, hayvan cemiyetlerinde olduğu gibi, herşey kalıtım yolu ile nesilden nesile geçen **embiryonik** veraset pek mühim rol oynamaz (21).

İnsanların mesken kurma ve gıda biriktirmelerini, hayvanların me-kan kurma ve gıda biriktirmelerine bağlamak mümkün değildir. Zira bazı hayvanların mesken kurma ve gıda biriktirmeleri şiddetli tesirlere karşı koyma ve korunma içgüdüsünün eseridir. Oysa insanda birik-tirme ve mesken kurma daima gelecek şuuru ile yapılır. Aynı zaman-da bu insanda bir değerdir. Bilhassa mafsallı hayvanlarda görülen bi-riktirme ise çevre şartlarının hazırladığı bir sonuçtur (22).

2.b. Biyolojik görüş

Bu görüşün mensupları insanı ve insan cemiyetlerini iki yolla açıklamaya çalışırlar : biri benzetme yolu, diğeri menşe (köken) yolu.

1) Benzetme Yolu ile Açıklama

(Bu görüş, hücre ile organizma arasındaki ilişkiden hareketle, **fertle cemiyet** arasındaki ilişkinin de **hücre ile organizma** arasındaki ilişkinin aynı olduğunu ileri sürüyor. Yani **sosyal** kanunları **biyolojik** kanunlarla açıklamaya çalışıyor; cemiyet kanunlarını biyolojik kanun-lara irca ediyor.)

Hilmi Ziya Ülken'in bu görüş hakkındaki fikirlerini şöylece özet-leyebiliriz :

İnsan cemiyetlerinin son tahlilde organizmalara istinat etmesi, onların yalnız, biyolojik kanunlarla açıklanması için yeterli bir sebep değildir. Eğer böyle olsaydı, biyolojik kanunları fizikilere, onları da matematik münasebetlere indirgeyerek bütün tabiat münasebetlerinin yalnız **dört işlem** ile izah edileceğini söylemek mümkün olurdu. İnsan cemiyetlerini oluşturan fertlerin uzvî kanunlara tabi olmaları, bunla-rın meydana getirdiği çok karmaşık teşekküllerin yeni bazı münase-betler arzemesine ve bu münasebetlerin kendilerine mahsus kanu-

(21) Ülken, Hilmi Ziya; «Heyecan ve Teheyhüciyet», Felsefe ve İctimaiyat, İstan-bul, 10 Haziran 1927, Yıl : 1, Nr. 3, s. 100; Umumî Ruhîyat, İstanbul 1928, s. 74; «Cemiyet ve Marazî Şuur», Felsefe Yıllığı, İstanbul 1932, c. I, s. 103; İnsani Vatanperverlik, İstanbul 1933, ss. 119-122.

(22) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 109.

niyetleri olmasına engel teşkil etmez. Bundan dolayı sosyal münase-betlerin kabataslak organik münasebetlere indirgenmesi yanlış olur.

Bundan başka organizmanın eğilimleri ile hücrenin eğilimleri bir-birine zıt değildir. Hücre yemek istiyorsa, organizma da aynı şeyi is-ter. Sindirim, solunum hareketleri gibi olaylarda hücrelerin yaptığı iş-lerin topunu organizma da yapar. Halbuki, cemiyet fertlerin üzerinde maddî ve manevî bir disiplin ve baskı şeklinde tezahür etmektedir. Ahlakî yükümlülükler, kanunlar, dinî yasaklar halinde ferdin eğilim-lerine zıt bir görünüm arzeder. Bu tezat bilhassa **vazife-içgüdü** tezadı şeklinde kendini gösterir.

Organizma şuurdan habersizdir. Hareketleri mekaniktir. Halbuki cemiyetin subjektif ve manevî bir varlığı vardır : **Din, ahlâk, gelenek** v.b. gibi. Cemiyette tabakalanma sınıfları doğurur. Sınıflar arasında sınıf şuuru ve sınıf mücadeleleri vardır. Organizma böyle bir şuur ve mücadeleden yoksundur.

(Organizmada hücrelerin ayrı ayrı şuurları yoktur. Halbuki cemi-yette fertlerin de şuuru vardır. Eğer ictimai sınıflar ve zümrelerde kendini gösteren bir maşerî şuur (kolektif şuur) varsa bile bu ancak ferdî şuurlarda ve onların vasıtasıyla ortaya çıkar.)

Organizma geçici devamlılık halleridir. Cemiyetler ise, onlarla kıyas göstermeyecek kadar, sürekli ve devamlıdır. Cemiyet şeklini değiştirebilir. Ama başka şekil altında devam eder. **Şuur, hatıra ve tarih** bu bağlılığı temin eder. Organizmada böyle bir durum söz konu-su değildir.

Biyolojik türlerde görülen değişiklik çok yavaştır. Hemen hemen deneme ve görgü ile kavranması imkânsızdır. Halbuki cemiyetlerin evrimi süratlidir ve gözlenmesi de mümkündür. Meselâ, bir maymu-nun insan olması veya bir bitkinin hayvan olması o kadar ağırdır ki bunu tesbit etmek kabil değildir. Bu sebeplerden ötürü, benzetme gö-rüşü yanlıştır; İnsan cemiyetlerini açıklamaktan uzaktır (23).

2) Menşe (=Köken) Yolu ile Açıklama

Bu görüş, insan cemiyetinin kökenini psikolojik, biyolojik, sosyo-lojik olaylarda veya insanî yetilerde arayan ve insan cemiyetlerini bu olaylara indirgeyen bir görüştür. Yazara göre böyle bir görüş savu-nulamaz.

(23) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 42; İctimai Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940, ss. 216-217; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, ss. 189-190; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 40.

Çünkü, ona göre, her şeyden önce, cemiyetin kökeni olarak alınan ruhî olaylar çoğu kere sosyal olayların bir sonucu olarak meydana gelirler. Cemiyetten önce ruhî olaylar olsa bile (duyular, heyecanlar v.s.) bunlar, ancak, içinde bulundukları toplumun şekillerine büründükten sonra sosyal olay haline gelirler. Meselâ, bir miting sırasındaki heyecan, bir panik heyecanı ile, korkudan doğan heyecan aynı değildir. Birisi yayılıcı, diğeri bir kişiye bağlıdır.

Biyolojik olaylar, sosyal olaylardan daha basittir. Bu basitlik sosyal olayların kendisine indirgenmesini gerektirmez. Nitekim matematik münasebetler, fiziğe nisbetle daha basit olduğu halde, fiziği ona indirgemenin imkânsız olduğu gibi.

Cemiyet hayatı insanların tabiatı zümreler halinde yaşamasından doğan yeni bir hayat şeklidir. İş organizelerinin ortak duyguların kurduğu birlik, ona dahil fertlerin teker teker ruhî ve biyolojik varlıklarından farklıdır. Onların toplamından fazla bir şeydir. Onlardan bütünü ayrı bir gerçeklik alanıdır. Suyu tahlil edince H₂O elde edildiği gibi, cemiyeti tahlil edince de ferdî yetkileri bulamayız. Onun için tabiatı bulan bu yeni gerçek alanı fertlerin birbirine karışması ve kaynaşmasının üstünde bir şey, bir bütündür. Ziya Gökalp'in buna kaynaşma (imtizaç) demesine karşılık, yazar, yeni bir gerçeklik alanı, fertlerin üstünde **nev-i şahsına münhasır** bir bütün demenin daha uygun olacağını söylüyor.

Onun için ona göre cemiyeti meydana getiren fertlerin yetilerinin toplamına cemiyet denemez. Çünkü bu gerçek ferdin yetilerini aşar. Meselâ, klanlarda, fertlerin şahsî özellikleri bize benzediği halde cemiyetlerinde bizim dünya görüşümüze raslamak imkânsızdır. Kısacası hangi yönden bakarsak bakalım, ferdî özellikler toplamına cemiyet denemez. Cemiyet, insanın duygu, düşünce ve diğer özelliklerine indirgenemez (24).

İnsan cemiyetlerinin ve tarihinin amilleri o kadar kompleks ve birbirine karışık ki her basitleştirici doktrin ilk sebebi bulmaya kalktığı zaman hatalı sonuçlara ve tatbikata doğru sürüklenmeye mecbur olur. Nitekim aynı cinsten bir amilin zaman içindeki akışına bakarak, önce gelenin sonra geleni tayin ettiğini söylemek de geliş güzel **sinematografik** bir geçit yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü zaman içinde **öncelik-sonralık** ilişkisi hiçbirşeyi açıklamaz (25).

(24) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, ss. 43-44; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, ss. 40-41.

(25) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 187.

c. Psikolojik Görüş

Sosyal olayları psikolojik olaylara indiren bir görüştür. Bu görüşe göre sosyal olaylar fertlerin birbirlerine etkisinden doğar. Önce biri yapar, sonra yaygınlaşır ve o şahsî olmaktan çıkarak toplumsal bir hal alır.

Yazara göre, ferdî hayatı **asli**, toplum hayatını **adi** ve **bayağı** saydığı için bu görüş savunulamaz. Zira :

Sosyal olaylar, ruhî olaylardır. Fakat bu ferdin tek başına bulunuşuyla değil, toplum halinde bulunuşu ve heyecanın belli bir noktaya çıkışıyla meydana gelir.

Taklit sonsuzca yayılabilen bir olay değildir. Her şey her zaman taklit edilemez. Taklidin belirli bir yapıma ortamı vardır. O ortam da bir toplumdur veya birbirini aynı olan toplumların toplamı demek olan medeniyettir. Demekki taklit insan toplulukları ve medeniyet çevreleri ile sınırlıdır. Bu da bize taklidi belirten sosyal sebeplerin olduğunu gösterir (26).

Yaratmalar tesadüfî ve ferdî etki sonucu değildir. Her yaratış kendinden önceki çalışmaların sonucudur. Bu çalışmalar ise birleşik ve kolektiftir. Bundan dolayı tek adamın eseri sandığımız bir çok icad da, doğrudan doğruya, kolektif çalışmaların rolü vardır. Bir makina bir Arap kabilesi içinde icad edilemez; veya bir ortaçağ Hristiyan tarikati bugünkü Batı düşüncesi içinde taklid edilemez. Durkheim'in de gösterdiği gibi, taklidin sosyal hayatı meydana getirmesi şöyle dursun, aksine, sosyal hayat taklidin ne şekilde meydana geldiğini gösterir (27).

Yazara göre bütün sosyal olaylar ve fikirler, taklit olunabilirler. Bu özelliğe sosyal olayların yayılıcılığı denir. Öyle ise bütün sosyal olaylar ve tasavvurlar yayılıcıdır. Psikolojik taklit kökeni itibarı ile biyolojik ve sosyaldır. Çocuk ve hayvanların taklidi iradi değil, otomatiktir. Sosyal baskının etkisiyle çocuktaki otomatik taklitler iradeye dönüşürler, fakat hayvanlardaki taklit ise olduğu gibi kalır. Başlangıçta biyolojik ve hayvanî olan taklit, sadece mevcut olan sosyal değer ve kurumları yeni nesle aktaran bir vasıta görevini görür (28).

(26) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhیات, İstanbul 1928, s. 352; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 46.

(27) Ülken, Hilmi Ziya; Umumî Ruhیات, İstanbul 1928, s. 352; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 46.

(28) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 47; İctimaî Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940, s. 228.

Sosyal hayat duyulara indirilemez. Mantık ve sağduyu ferde ait olamaz. Çünkü ilkel dinlerin tetkiki bile gösterirki **cins, tür, zaman ve mekân** gibi mücerret kavramlar bize cemiyetten gelmektedir. Bütün sosyal kanunlar sürekli ve sosyaldır. Sosyal hayat sürekli ve örf, âdet, hatıralar, tarih suretinde uzayıp giden bir hayattır. Sosyal hayat orjinaldir. Her devrin değerleri, dünya görüşleri âdetleri kendilerine özgü özelliğe, orjinallığe sahiptir. Ancak müşterek ve genel olan bu inançlar ve değerler her insanda onun mizaç ve karakterine göre bir takım özellikler arzeder. Fertleri birbirinden ayırdeden de bu özel hallerdir (29).

◀ Kısacası yazara göre, cemiyet kendinden daha aşağı bir olayla açıklanamaz. Onu kendi orjinallığı içerisinde ele almak lâzımdır. Cemiyete bir temel arama sevdasından vazgeçmek lâzımdır. Fert topluma, toplum ferde feda edilmemelidir. Çünkü fert ve toplum görünümü sosyal olayın iki ucunu teşkil ederler. Fert yönüne bakarsak toplum kaybolur; toplum yönüne bakarsak fert kaybolur. Bu iki olay birbirinin zıttı ve tamamlayıcısıdır. Fert olmayınca toplum olmaz; toplum olmayınca fert olmaz (30).

Onun için sosyolojik (Durkheim, Tonnies, Max Weber) ve psikolojik (Tarde, Wunt) görüşler sosyal olayın sadece birer yanına bakarak açıklama yaptıkları için, ancak sosyal olayın birer yönünü aydınlatabilirler. Birini diğerine dayandırmak veya birini diğerine indirgemeye çalışmak doğru değildir. Toplum her an değişen bir hayatın üstünde **değişmeyen bir benliğe** sahiptir. Değişmeyen bu benlik, **sosyal şuurdur** (31).

3. SOSYAL ŞUUR

Daha önce, ruhun tekamül safhalarından biri olarak, açıkladığımız **Sosyal Şuur** bu defa da sosyolojik yönden yazara göre ne ifade ettiğini anlatacağız.

Hilmi Ziya Ülken'e göre nasıl uzvî değişmelerimizin üzerinde devam etmemizi sağlayan bir benliğe ve ferdî şuura sahipsek, sosyal olayların zaman içindeki değişimleri ve bünye değiştirmeleri üstünde de ,aynı suretle, **ictimai bünye ve şuura** sahibiz (32).

(29) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 48.

(30) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 273.

(31) a.g.e., s. 274.

(32) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 55; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 270.

Yazara göre sosyal şuurla değişmeyenler arasında bir ahenk vardır. Eğer toplumda değişen hiçbir şey olmasaydı, sosyal şuur sabit bir levhadan ibaret kalır ve sosyal hafıza teşekkül edemezdi. Eğer toplum değişmelerden ibaret olsaydı, çeşitli değişmeler arasında bağlantı ve onların aynı topluma ait olduklarını söyleyecek bir benlik bulunmazdı. Her iki halde de toplumun teşekkülü imkânsız olurdu. Kısacası sosyal şuur değişmeler arasında sabit kalan kolektif bir varlığın şuurudur (33).

Hilmi Ziya Ülken'e göre sosyal şuurun iki özelliği vardır: **Hafıza ve İctimai Mantık** :

- a) **Hafıza** : Mitolojiler, destanlar, tarihler, hatıralar şeklinde kendini gösterir. Bunun en mühim kaynağı sosyal duygululuktur. Ferdî hayatımızın en önemli kısmı teessürî hayatımız olduğu gibi, sosyal varlığımızın en mühim kısmı da kolektif teessürî hayatımızdır; kolektif kinlerimiz, gurur ve ümitlerimiz, korkular ve cüretlerimizdir.
- b) **İctimai Mantık (=Sosyal Mantık)** : Cemiyetin bir de dış âleme çevrilmiş objektif bir görünümü, pratik bir davranışı vardır. Yazar buna **Cemiyetin Nazarî ve Pratik Aklı** diyor. Ona göre ilkelerde dinin tasnifi, sitelerde sosyal mertebeler düzeni, monarşilerde asilzade rasyonalizmi, modern cemiyetlerde gittikçe gelişen **rasyonalizasyon**, plânlaştırma sistemleri ictimai mantığın derece derece kuvvetlenmesini ve teessürî hayattan ayrılmasını ifade ediyor. Modern cemiyetleri karakterize eden en önemli olaylardan biri onlarda ictimai hafıza ve mantığın, teessürî ve aklının ayrılmaya doğru gitmesi; fakat herbirinin bu sayede daha da kuvvetlenerek toplumdaki rollerinin büyümesidir. Bundan dolayı, **modern cemiyetler tarih şuuruna ve ictimai hafızaya önem verdikleri nisbette akli plânlaştırmada daha açık ve kuvvetli oluyorlar** (34).

Kısaca yazara göre modern cemiyetler, duygusal ile aklıyı, hafıza ile mantığı birbirinden ayırdıkları nisbette modern toplum olma niteliğini kazanıyorlar ve yaptıkları rasyonalizasyon da ancak kendi tarih şuurlarına, sosyal hafızalarına, hatıralarına, destanlarına, dinî inançlarına değer verdikleri oranda faydalı ve başarılı oluyorlar. Bunun dışında yapılacak plânlamalar, şekilden, gölgeden ileri gidemiyor. Bu ise bir toplumun bütün plân ve programlarına rağmen yerinde sayması, gelişme göstermemesi demektir. Bir toplum ancak Sosyal şuurunu kuvvetli tuttuğu sürece kuvvetli olur. Çünkü sosyal şuur, bir cemiyette her şey değişmesine rağmen, değişmeyen, sebatlı bir özelliğe sahiptir. Bir cemiyetin devamlılığını temin eder.

(33) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 56.

(34) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, ss. 56-57.

4. CEMİYET VE MAHİYETİ

Hilmi Ziya Ülken, bütün insan cemiyetlerinin temelinde daima suur, irade ve otorite bulunduğu noktasından hareket eder. Bu esastan hareketle cemiyeti şöyle tarif eder : « Aynı otoriteye itaat eden ve bundan dolayı aynı âdetlere sahip olan insanların meydana getirdiği bir topluluktur » (35). Bir diğer yerde de şu tarifi yapmaktadır : « Cemiyet, gerek maddî, gerek manevî olarak, bizi kuşatan işler, fiiller, karakterler, inançlar ve değerler sistemidir » (36).

Tariflerden de anlaşılacağı gibi, yazara göre, cemiyetin en mühim özelliği maddî ve manevî otoritesiyle, emir ve yasaklarıyla bizi kuşatması ve doğuşumuzdan itibaren bizi oluşturmaktır. Cemiyet bu oluşturuşu, yoğurucu kudreti ile organizma üzerinde baskı yapar. Mahiyetçe organizmadan farklı olduğu, fakat onun kadar gerçek olduğu için, organizmanın isyanlarına, saklanması ve içe katlanmasına sebep olur (37).

Ona göre cemiyet kolektif ruhdan ve kolektif işden ibarettir. Kolektif ruh, daha önce de gördüğümüz gibi, fertlerin karşılıklı etki ve ilişkilerinden doğar. Kolektif ruhun en önde gelen özelliği sosyal baskıdır. Sosyal baskı dille ifade edilerek terbiye ile nesillere geçer. Gelenek ve görenek şeklini alır. O bu özelliği ile nesiller üssü değişmez gibi görünür. Fakat sosyal ilişkilerin karmaşıklığına bağlı olarak bu da değişir. Her toplumda ve devirde gelenek ve görenekler arasında açık veya gizli bir mücadele olagelmıştır. Buna rağmen kolektif ruh onlar arasında kendi istikrar ve dengesini korur.

Durkheimcıların fertler arası karşılıklı kontrolü fert üstü görmele-ri sebebiyle, cemiyetin evrimli bir sebat göstermesini açıklayamayacaklarını; Marxçıların da fertler arası karşılıklı kontrolü sınıf mücadelesi şeklinde gördükleri için, manevî birliği inkâr ettiklerini ifa eden yazara göre, fertler arasında karşılıklı kontrolden ibaret olan ve çeşitli şekillerde ortaya çıkan kolektif ruhlar arasındaki çatışmalar ve dengeler, bir taraftan cemiyetin devamını ve birliğini, diğer taraftan şekil değiştirmelerini ve evrimini açıklar (38).

Hilmi Ziya Ülken'e göre evrim olayı, zaman ve mekân faktörlerine irca edilemeyen çok karmaşık bir amiller şebekesidir. Bu karşı-

lıklı etkiler şebekesi morfolojik tetkikle aydınlatılmalıdır. Aksi takdirde sosyal gelişme hakkında söylenen umumî ve şematik görüşlerin hiç bir değeri yoktur (39).

Bir toplum bir bünyeden başka bir bünyeye kolay kolay geçemez. Toplum **tekâmül** etmez ve fakat kendi tipi içinde gelişir; kendi tipinin en mükemmel şekline ulaşır ve sonra kendi gelişmesini tamamladıktan sonra orada durur. Toplamların bünye bakımından esaslı değişikliğe uğraması, ancak, dış etkiler sonucu meydana gelen ve istisnâ bir olaydır. Bu da toplumun iç gelişmesinin yönünü değiştirir. Yazarın ileri sürdüğü bu fikirler, kendinin de ifade ettiği gibi, Gumplovicz'e aittir. Yazar bu fikirleri Gumplovicz'in *Préncip de Sociologie* adlı eserinden naklediyor (40). Hilmi Ziya Ülken, ancak şu noktada Gumplovicz'den ayrılıyor : Gumplovicz, sosyal değişmeyi zümrelerin ve ırkların çatışmasından hasil olan bir durum saymasına karşılık, Hilmi Ziya Ülken bunu cemiyet içinde ferdî etkinin karışmasına bağlıyor (41).

Klasik iktisadın ve Marxçıların sosyal evrimi yalnızca üretime bağlamalarının doğru olmadığını ileri süren yazara göre üretim ve üretim vasıtalarının gelişmesi, sosyal gelişmede sebep değil sonuçtur ve ondan sonra sebepler arasında bir sebep olur. Ona göre **iktisadî-manevî** gelişmelerin çekirdeğini **potlaç** teşkil eder. Cemiyetin zenginleşmesi ve değişimi genişletmiş; bu gelişme de üretim vasıtalarını geliştirmiştir. Teknik evrim ise ancak bundan sonra gelir (42).

Bir cemiyetin iki yapısı vardır : **İç yapı, Dış Yapı**. **Dış yapı**, cemiyetin içinde yaşadığı doğal, tabii şartlara göre aldığı özel şekil ve vasıflardır. Cemiyetin dağda, ovada veya deniz kenarında yaşamasına göre dış yapı çeşitli görünümeler gösterir. Cemiyetin kuruluş tarzı ve fonksiyonlarının özel işleyişlerinden hasil olan şekil de **iç yapı**dır. Bir başka deyişle iç yapı, bir cemiyetin sosyal kurumlarından ibarettir. Ticaret, endüstri, v.s. ile yaşamalarına elverişli olan şehir, kasaba, aile, site, millet v.s. cemiyetin iç yapısıdır (43).

Bu iki yapı sosyal gelişmenin en mühim özelliğini teşkil eder. Bu iki yapıdan hiç biri yalnız başına cemiyeti meydana getiremez. Bunlar birbirinin eseri değildir. İç yapı dış yapıyı doğurur dersek; tabiat şartları cemiyetlerin medenî şekillerine bağlıdır; yok dış yapı iç ya-

(35) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 1947, s. 174.

(36) Ülken, Hilmi Ziya; *Veraset ve Cemiyet*, İstanbul 1957, s. IX.

(37) a.g.e., s. IX

(38) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 1947, ss. 26-27.

(39) a.g.e., s. 17; *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1963, ss. 189-190.

(40) Ülken, Hilmi Ziya; *Veraset ve Cemiyet*, İstanbul 1957, s. 58'deki dip not.

(41) a.g.e., ss. 57-58.

(42) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyoloji*, İstanbul 1943, ss. 107-108; *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 1947, s. 48.

(43) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyoloji*, İstanbul 1943, s. 66.

4. CEMİYET VE MAHİYETİ

Hilmi Ziya Ülken, bütün insan cemiyetlerinin temelinde daima şuur, irade ve otorite bulunduğu noktasından hareket eder. Bu esastan hareketle cemiyeti şöyle tarif eder : « Aynı otoriteye itaat eden ve bundan dolayı aynı âdetlere sahip olan insanların meydana getirdiği bir topluluktur » (35). Bir diğer yerde de şu tarifi yapmaktadır : « Cemiyet, gerek maddî, gerek manevî olarak, bizi kuşatan işler, fiiller, karakterler, inançlar ve değerler sistemidir » (36).

Tariflerden de anlaşılacağı gibi, yazara göre, cemiyetin en mühim özelliği maddî ve manevî otoritesiyle, emir ve yasaklarıyla bizi kuşatması ve doğuşumuzdan itibaren bizi oluşturmaktır. Cemiyet bu oluşturucu, yoğurucu kudreti ile organizma üzerinde baskı yapar. Mahiyetçe organizmadan farklı olduğu, fakat onun kadar gerçek olduğu için, organizmanın isyanlarına, saklanması ve içe katlanmasına sebep olur (37).

Ona göre, cemiyet kolektif ruhdan ve kollektif işden ibarettir. Kolektif ruh, daha önce de gördüğümüz gibi, fertlerin karşılıklı etki ve ilişkilerinden doğar. Kolektif ruhun en önde gelen özelliği sosyal baskıdır. Sosyal baskı dille ifade edilerek terbiye ile nesillere geçer. Gelenek ve görenek şeklini alır. O bu özelliği ile nesiller üssü değişmez gibi görünür. Fakat sosyal ilişkilerin karmaşıklığına bağlı olarak bu da değişir. Her toplumda ve devirde gelenek ve görenekler arasında açık veya gizli bir mücadele olagelmıştır. Buna rağmen kolektif ruh onlar arasında kendi istikrar ve dengesini korur.

Durkheimcıların fertler arası karşılıklı kontrolü fert üstü görmele-ri sebebiyle, cemiyetin evrimli bir sebat göstermesini açıklayamayacaklarını; Marxçıların da fertler arası karşılıklı kontrolü sınıf mücadelesi şeklinde gördükleri için, manevî birliği inkâr ettiklerini ifa eden yazara göre, fertler arasında karşılıklı kontrolden ibaret olan ve çeşitli şekillerde ortaya çıkan kolektif ruhlar arasındaki çatışmalar ve dengeler, bir taraftan cemiyetin devamını ve birliğini, diğer taraftan şekil değiştirmelerini ve evrimini açıklar (38).

Hilmi Ziya Ülken'e göre evrim olayı, zaman ve mekân faktörlerine irca edilemeyen çok karmaşık bir amiller şebekesidir. Bu karşı-

lıklı etkiler şebekesi morfolojik tetkikle aydınlatılmalıdır. Aksi takdirde sosyal gelişme hakkında söylenen umumî ve şematik görüşlerin hiç bir değeri yoktur (39).

Bir toplum bir bünyeden başka bir bünyeye kolay kolay geçemez. Toplum **tekâmül** etmez ve fakat kendi tipi içinde gelişir; kendi tipinin en mükemmel şekline ulaşır ve sonra kendi gelişmesini tamamladıktan sonra orada durur. Toplumların bünye bakımından esaslı değişikliğe uğraması, ancak, dış etkiler sonucu meydana gelen ve istisnaî bir olaydır. Bu da toplumun iç gelişmesinin yönünü değiştirir. Yazarın ileri sürdüğü bu fikirler, kendinin de ifade ettiği gibi, Gumplovicz'e aittir. Yazar bu fikirleri Gumplovicz'in *Précip de Sociologie* adlı eserinden naklediyor (40). Hilmi Ziya Ülken, ancak şu noktada Gumplovicz'den ayrılıyor : Gumplovicz, sosyal değişmeyi zümrelerin ve ırkların çatışmasından hasıl olan bir durum saymasına karşılık, Hilmi Ziya Ülken bunu cemiyet içinde ferdî etkinin karışmasına bağlıyor (41).

Klasik iktisadın ve Marxçıların sosyal evrimi yalnızca üretime bağlamalarının doğru olmadığını ileri süren yazara göre üretim ve üretim vasıtalarının gelişmesi, sosyal gelişmede sebep değil sonuçtur ve ondan sonra sebepler arasında bir sebep olur. Ona göre **iktisadî-manevî** gelişmelerin çekirdeğini **potlaç** teşkil eder. Cemiyetin zenginleşmesi ve değişimi genişletmiş; bu gelişme de üretim vasıtalarını geliştirmiştir. Teknik evrim ise ancak bundan sonra gelir (42).

Bir cemiyetin iki yapısı vardır : **İç yapı, Dış Yapı**. **Dış yapı**, cemiyetin içinde yaşadığı doğal, tabii şartlara göre aldığı özel şekil ve vasıflardır. Cemiyetin dağda, ovada veya deniz kenarında yaşamasına göre dış yapı çeşitli görünümmler gösterir. Cemiyetin kuruluş tarzı ve fonksiyonlarının özel işleyişlerinden hasıl olan şekil de **iç yapıdır**. Bir başka deyişle iç yapı, bir cemiyetin sosyal kurumlarından ibarettir. Ticaret, endüstri, v.s. ile yaşamalarına elverişli olan şehir, kasaba, aile, site, millet v.s. cemiyetin iç yapısıdır (43).

Bu iki yapı sosyal gelişmenin en mühim özelliğini teşkil eder. Bu iki yapıdan hiç biri yalnız başına cemiyeti meydana getiremez. Bunlar birbirinin eseri değildir. İç yapı dış yapıyı doğurur dersek; tabiat şartları cemiyetlerin medenî şekillerine bağlıdır; yok dış yapı iç ya-

(35) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 1947, s. 174.

(36) Ülken, Hilmi Ziya; *Veraset ve Cemiyet*, İstanbul 1957, s. IX.

(37) a.g.e., s. IX.

(38) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 1947, ss. 26-27.

(39) a.g.e., s. 17; *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1963, ss. 189-190.

(40) Ülken, Hilmi Ziya; *Veraset ve Cemiyet*, İstanbul 1957, s. 58'deki dip not.

(41) a.g.e., ss. 57-58.

(42) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyoloji*, İstanbul 1943, ss. 107-108; *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul 1947, s. 48.

(43) Ülken, Hilmi Ziya; *Sosyoloji*, İstanbul 1943, s. 66.

piyı doğuruyor dersek, bütün medenî şekiller tabiat şekillerine bağlıdır demek gerekir. Öyle cemiyetler vardır ki orada tabiat az çok elverişli olduğu halde yine yaşama şekli ilkel kalmıştır. Anadolu'da yö-rükler şehirlerin yanında yaşarlar. Fakat çobanlıklarını muhafaza ederler. Irak'ta arap aşiretleri nehir kenarlarında otururlar. Fakat senenin belli mevsimlerinde devrî bir surette yeniden çöle çekilirler. Bu tür cemiyetlerde sosyal iç yapı yaşama şekillerini yani dış yapıyı tayin eder (44).

Öyle cemiyetler vardır ki, orada tabiat en küçük bir değişmeye asla elverişli değildir. Orada tabiat cemiyetin belirli bir iç yapısını muhafaza etmesini zaruri kılmıştır. Tibet'te, kutuplarda, ekvator da yaşayan kavimler gibi. Bunlarda sosyal evrimin tabii ve coğrafi şartları o kadar elverişsiz ve kötüdür ki, bu evrim fizik imkânsızlıklar içinde meydana gelemez. Coğrafi çevre bir cemiyetin oluşmasında rol oynar. Fakat bu sabit bir faktör değildir. Ancak tarihi şartlara ve duruma göre değişen bir faktördür (45).

Bu sebeple iç yapı sırf cemiyetin iş bölümünden doğan sebeplerin etkisiyle gelişir. Dış yapı da bu evrim için muhit ve şart görevini görür. Bu şart eksik veya hiç olmazsa, evrim, gelişme durur. İç yapı yeteri kadar gelişmiş ise, dış yapı cemiyet tarafından değiştirilebilir (46).

Yazara göre cemiyet, sözleşmeden doğmamıştır. Bilakis sözleşme cemiyetin bir eseridir. Sosyal yapının esası Marx ve arkadaşlarının dediği gibi **alt yapı olayları** da değildir ve bu da ekonomiye dayanmaz. Çünkü her ekonomik olay (ister üretim, ister tüketim ve değişim olsun), mutlaka bir sosyal kurum içerisinde yani belirli bir şekil ve siyasî bir karakter aldığı zaman, sosyal bir rol oynar. Aksi takdirde tek insanın üretim ve değişim alanları ferdî bir mahiyet gösterir. Bundan dolayı o, temel fonksiyonları, **iktisadî-siyasî** olaylar veya başka deyişle **iş organizasyonu** olayları olarak görür (47).

Yalnız burada şunu söyleyelim ki, siyasî-iktisadî olayların özelliği olan **iş**, yazar, Maxcılarının anladıkları manada mekanik iş olarak anlamaz. Bilakis burada sözü edilen iş, maddî ve manevî bütün sosyal hayatı kendisinde yansıtan ve onların ölçüsü olması bakımından sosyal

bir önem taşır. Ölçülebilir olması, onun sosyolojik tetkiklerde hareket noktası olmasını temin eder. Bu sebepten ölçülebilir olan olaylarla onun üzerindeki türemiş olaylar zamandaş olarak vardır (48).

Yazara göre cemiyette yalnızca iktisadî ve yalnızca hukukî ve ahlâkî bir olay olamaz. Ancak ictimai bir **determinizmden** ve bunu hazırlayan **karşılıklı tesirler** silsilesinden bahsedilebilir. Nitekim iktisadî, hukukî veya fikrî gelişmeleri yapan da budur. Mücerret bir sınıftan bahsedilemez. Her ictimai teşekkülün **üretim** vasıtalarından, mücerret bir **devlet** veya **fikrî bünyeden** bahsedilemez. Her sosyal teşekkülün kendine mahsus karşılıklı tesirler silsilesi, kendine mahsus sınıflarını, devletini ve fikrî bünyesini doğurur. Şahsiyetlerin gelişmeye elverişli olan veya olmayan; çeşitli sosyal görünüşler arasında fikrî hürriyetinin doğmasına imkân veren veya vermeyen de işte bu karşılıklı etkilerden doğan sosyal kurumdur. İktisadî, hukukî ve ahlâkî dediğimiz bütün görünüşler birer **sebepe değil**, fakat **sonu;tur**. Sebepleri, ancak, zümrelerle tabiat ve zümrelerle fertler arasındaki karşılıklı etkiler silsilesinde aramak ve her sosyal kurumu kendi tipi içerisinde mütalaa etmek gerekir (49).

İnsan şuurlu ve iradeli bir varlık olarak ne kadar hür diye kabul edilse bile, yine tabiat şartlarıyla kuşatılmakta ve çok karışık bir karşılıklı tesirler şebekesi içinde yaşamaktadır. Onun için **efkar-ı umumiye**nin damgasını taşımayan sosyal bir olay düşünmek imkânsızdır. Bu sebeple bir cemiyet içerisinde münferit bir iş olayı söz konusu olamaz. Ancak karşılıklı etkilere dayalı iş organizesi olaylarından bahsedilebilir (50).

Diğer olaylar gibi, **iktisadî** olaylar da, toplumun dışında değildir. Hiç bir cemiyette yalnız başına iktisadî olay yoktur. İnsan zümreleri içerisinde üretim ve değişim fikirleri çeşitli şartlar altında daima bu fiilleri yapan insanların ruhî kudretleriyle, ahlâkî ve siyasî ilişkileriyle beraber cereyan eder. Karşılıklı birbirlerine etki ederler. İktisadî bir olay incelenirken, sosyal çevresiyle beraber ele alınmalıdır. Sosyal olaylar son derece karmaşık ve çok sebebe dayalı olarak açıklanmaktadır. Bu sebepten ne mekanik maddecilerin iddia ettikleri gibi

(44) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 67.

(45) a.g.e., s. 68; İctimai Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940, s. 312.

(46) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 68.

(47) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, ss. 5, 39.

(48) Ülken, Hilmi Ziya; «İctimai Teşekkülün Temeli İş», İnsan Mecmuası, İstanbul 1939, c. II, Sayı : 8, s. 671; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 6.

(49) Ülken, Hilmi Ziya; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, ss. 13, 28, 70; «İctimai Teşekkülün Temeli İş», a.g. mec., s. 674.

(50) Ülken, Hilmi Ziya; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, ss. 41-42; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 206; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, ss. 46-47.

mücerret ekonomik olay, diğerlerini tayin eder; ne de Durkheimcılarının düşündükleri gibi kolektif tasavvurlar diğerlerini tayin eder (51).

Bu sebepten, yazara göre, Tarihî Maddeciler de, spirtüalistler de ve plâncı iktisatçılar da ekonomik olayların içinde bulunduğu karşılıklı **etki-tepki** şartlarını ve ilişkilerini tam hesaba katmadıkları için hatalıdır. Onun için bir teşebbüs üzerinde düşünürken, müteşebbisin **ruh kudreti**, **ahlâkî fazileti** üzerinde durmak lâzımdır. Labaratuvar-daki âlimi, inşaatı başındaki mühendisi, su bendini bekleyen memuru şahsî kabiliyetlerinden, ahlâklarından sıyrarak, yalnız bir fonksiyonu ifa eden **vasıta** gibi düşünmeye imkân yoktur. Onun için faziletli veya faziletsiz bir doktor, tembel veya çalışkan bir işçi, cesur veya korkak bir idareci, hilekâr veya samimi bir müteşebbüs var olduğunu düşünerek işe başlamak ve böyle bir tarama yapmak mecburiyetindeyiz. İşte bundan dolayıdır ki, plânlı iktisadın, plânı dışında bıraktığı ahlâk meselesi, bütün meselelerin başında gelmektedir. Ona dayanmadıkça ne ilim, ne de siyaset meselesinin vazedilmesine imkân vardır (52).

Hilmi Ziya Ülken'e göre madde âleminde olan **gaye-sebep** prensibinin cemiyet olaylarında da bulunduğunu iddia edenlerin görüşleri savunulamaz. Çünkü cemiyet, ne fertler toplamından ibaret bir yığın, ne de büsbütün organizmaya benzeyen bir realite veya varlık alanıdır. Ancak sürekli olarak kaplandığı fertlerin arasında, fertlerden ayrı bir hareket, duygu ve düşünce tarzı halinde birlik yapan bir varlıktan başka bir şey değildir. Canlı varlığın dış âlemle teması sırf fayda ve tatmindir. İctimaî âlemin fizik çevre ile teması, sosyal hükümlerden doğan bir tatmin değildir. İnsan toplumunda ancak bir **kültür çevresinde** duyabilir ve düşünebilir. Cemiyet ve kültür çevresi, yalnız kendine mahsus olan diğer hükümlerinde değil, ferdin biyolojik gayeliğinde bile çok kere ortaç vazifesini görür. Bundan dolayı, ictimai varlık veya kültür çevresi içinde ancak vasıtalı bir gayeliğin mümkün olabileceğinden bahsedilebilir. Bu sebeple sosyal olayların sebep ve şartları belli olduğu zaman sosyal olaylar üzerine, dolayısıyla iktisadî olaylar üzerine etki edilebileceğini iddia etmek yersizdir (53).

Yukardan beri sözünü ettiğimiz karşılıklı **etki-tepki** sosyal olaya damgasını vurur. Çeşitli zümrelerin teşekkülü, geçim şekilleri, sınıf farklılıkları suretinde görünen bu sosyal **interactionlar** çeşitli gıda ve

sıhhat rejimleri, çeşitli adalî ve asabî işleyişler, çeşitli alaka ve dikkat **exerciceleri** sonucunda insanların bünyeleri üzerinde etki ederek onların özelliklerini, farklılıklarını doğurmaktadır. Meselâ, sınıf ve zümre faaliyetleri şeklinde görünen sosyal fonksiyonlar, organizmanın bütün fonksiyonları üzerinde etki yaparak adalî, asabî sistemleri, dahilî guddeler sistemini değiştirmekte ve bir kısım bünyecilerin değişmez gibi kabul ettikleri çeşitli normal ve marazî bünyeleri meydana getirmektedir (54).

Yazara göre üretim şekilleri, bir cemiyetin organizasında mühim bir yer işgal eder. Cemiyetler üretim şekillerine göre organize olunurlar. Hint kastlarında Brahmenler, Ortaçağda kilise ve rahipler sınıfı sırf **ruhcu** zümreler olmayıp, aynı zamanda birer ekonomik sınıf halinde organize olmuşlardır. Aksi takdirde **münevverler** daima, şahsî geçimlerine göre irat sahibi, sermayeler, işçi ve çiftçi (kasabalı) ler arasında parçalanarak, dahil oldukları zümrelerin ekonomik gerekleri içinde hareket etmeye mecburdurlar (55).

Hilmi Ziya Ülken'e göre, en ilkel toplumlardan en komplekslerine kadar, hepsinde toplum bir sistem olarak görülür. Şuurlu varlıkların bir sistem tanzim eden bir ictimai sistemde teşkilât, disiplin, gayelilik sonradan çıkmış arazlar olmayıp, bilakis, bizzat bu sistemin içinde vardır: Onun için sistemle düşünülmesi zaruridir. İş organizmelerinden ibaret olan bir cemiyette maddî ve manevî iki manzara (alt ve üst yapılar) arasında daima karşılıklı bağıllık ve etki vardır (56).

Yazar fert ile cemiyeti birbirine zıt iki olay gibi ele almaz. Ona göre fert ve cemiyeti birbirinin zıttı iki olay gibi kabul etmek, yanlıştır. Çünkü zaten bütün sosyal ilişkiler, zümre ile tabiat arasında karşılıklı tesirler **interection** zincirinden ibaret olup, burada kendi başına bir sosyal olay değil, fakat (fizikî, hayatî, ruhî) herhangi bir olayın karşılıklı etkiler silsilesi içinde almış olduğu mana söz konusudur: Yemek yemek, hayatî bir olaydır. Fakat filan şekilde yemek, sosyal bünye içinde onun aldığı manadır. Düşünmek ruhî bir olaydır. Fakat filan tarzda düşünmek onun sosyal manasıdır. Onun için, sosyal bünye içinde fert ve sosyal diye birbirinin zıddı iki esas, iki çeşit olay tasavvur edilemez (57).

(54) Ülken, Hilmi Ziya; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, ss. 34-35.

(55) a.g.e., s. 37.

(56) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 228; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 47; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, s. 7.

(57) Ülken, Hilmi Ziya; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, ss. 1-6; Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları, İstanbul 1956, s. 13.

(51) Ülken, Hilmi Ziya; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, s. 76.

(52) Ülken, Hilmi Ziya; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, s. 76.

(53) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, ss. 40-41.

Hilmi Ziya Ülken'e göre bütün ilimlerde zıtlar bir arada bulunur. Bu osyoloji için de böyledir. Fert-cemiyet zıtlısı gibi. Ama bu zıtlar birbirlerine ters değildirler; bilakis birbirlerini tamamlarlar. Fert-cemiyet çatışması karşısında ne sosyolojiyi psikolojiye, ne de psikolojiyi sosyolojiye indirgeyebiliriz. Nazarî olarak sosyoloji ve psikoloji sistemleşebilir. Fakat açıklamaları sonunda mutlaka biri kendini ötekine indirgeyecektir. Demek ki **Fert-cemiyet apriorisinden** kurtulmak mümkün değildir. Bu tıpkı **suje-obje apriorisi** gibidir. Düşünen için de zorunlu olan bu iki had, nasıl çatışkan, fakat tamamlayıcı ve bir bütün teşkil ediyorlarsa, insanî varlık alanında, fert-cemiyet apriorisi de aynı suretle çatışkan ve fakat birbirinin tamamlayıcısıdır (58).

Fert-cemiyet apriorisi aslı bir Dyade, yani varlığın belirli bir görünüşü olduğundan, onun özü bilgi ve düşünce ile aydınlatılamaz. Bu tarzda çatışkan ve tamamlayıcı akıldışı bir varlığın devamı kendini kuşatan aşkın bir varlıkla mümkündür. Aşkın varlık ise bilgi ve düşünce ile kavranamaz. Aşkın varlığa ancak inanmakla nüfuz edilebilir. Sosyoloji son tahlilde bize kolektif şuurun ne olduğunu açıklayamaz. Hiçbir psikoloji de son tahlilde bize şuurun ne olduğunu açıklayamaz. Fakat o olmadan da ne sosyoloji, ne psikoloji mümkündür. Her iki prensip **bilgi** ve **düşünce** alanını aşan **iman** alanına girer. Bu konudaki bilgimizi temellendirebilmemiz, ancak, kuşatıcı varlığın yani kolektif ve ferdî ruhun inanarak kabul edilmesine bağlıdır. Aksi takdirde ileri sürülen bütün farazyeler bu temel fikirleri ortadan kaldırmaktan başka bir işe yaramayacaktır (59).

Bundan dolayı Natüralizmin sosyoloji ve sosyal ilimler alanında yaptığı gibi, bir varlığı diğerine indirgeyecek yerde, varlığın çeşitli dereceleri arasında birbirlerine indirgemeden mahiyet farklarını tesbit ederek, kendi bünyeleri içinde daha iyi anlayabiliriz. **Sosyal ruh, sosyal güç**, eğer hayat ve madde konularına indirgenmeden ele alınırsa, cemiyet sahasını açıklamak için daha emin bir çalışma yoluna girilmiş olunur (60).

Kısaca yazara göre **sosyalin** mahiyetini daha önceki derecelerden birine indirgemek mümkün olmadığı gibi, ruhiye indirgemek de mümkün değildir. Sosyal ve ruhî; aynı varlığın, insanın iki manzarasıdır. İnsan yalnız bu dyadologique görünümü sayesinde bütün olarak kavranabilir.

(58) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 45.

(59) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, ss. 46-47.

(60) a.g.e., s. 48.

bilir. Bu durum ise varlığı kuşatan ve inançla kavranabilen aşkın varlık sayesinde anlaşılabilir (61).

5. MERTEBELER CEMİYETİ VE SOSYAL FONKSİYONLARA GÖRE CEMİYETİN SINIFLANDIRILMASI

Hilmi Ziya Ülken'in ilk çalışmaları Aristoteles'cu bir görünüm arzeder. Yazar Aristoteles'nun tabakalı âlem görüşünün etkisi altında kalmış ve sosyolojisinde de bu etkiyi sürdürmüştür. Ona göre cemiyette tabakalı bir sınıflama yapmak zorundayız ve görev ve sorumlulukları da ona göre tevdi etmeliyiz. Herkese gücü ve kabiliyeti nisbetinde yük yüklemeliyiz. Tabakalı bir cemiyet hiyerarşisi toplumun esasıdır.

Önce yazar cemiyeti **yatay** ve **dikey** olmak üzere iki bölüme ayırır. Ona göre bu bölümlerde toplumun sosyal kurumlarının karmaşıklaşmasının ve yoğunlaşmasının önemi büyüktür (62).

Yatay bölümler çeşitli gayelere göre kurulmuş iç içe geçmiş bulunan toprak zümrelerine (şehir, kasaba, köy) veya toplumdaki fonksiyonların birbirinden ayrılış derecesine göre gittikçe ayrılan ve çoğalan faaliyet zümrelerine (sanat, fikir, ahlâk, din, vb.) göre ortaya çıkar.

Dikey bölünme ise, teşkilatlı bir iş bölümünden doğar. Böyle bir sistem idare edilenler-edenler ayrılışının bulunmasına bağlıdır (63).

Onun için yazara göre, içerisinde hiç bir teşkilât ve disiplinin bulunmadığı bir cemiyet mevhumdur, gerçeklere uymamaktadır. Cemiyetlerin ileri şekillerinde dikey bölümde ortaya çıkan (iktisadî, fikrî, v.s.) çeşitli tipler bir eşitsizlik meydana getirir. Fakat bunların hiçbirisi tek bir sınıfa dayandırılmaz (64).

Bu ayrılmanın en belirgin hali millî cemiyetlerde görülür. Millî cemiyetlerde tabanları müşterek, zirveleri ayrı bir çok ehamlar teşekkül ediyor. Bu ehamları birbirinden ayıran dikey bölünmedir. Ehamların zirvesinde yatay bölümler maximala, tabanlarda minimala inerek dikey bölümlerle birleşmeye doğru gider. Ehamların ortasında

(61) a.g.e., s. 49.

(62) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 19.

(63) a.g.e., s. 21.

(64) a.g.e., s. 22.

yatay ve dikey bölümler birbirlerini kestiği için mesleki dayanışmalar ve sınıf şuurları çatışma halindedir (65).

Ona göre modern cemiyetlerde meslekî dayanışmalar birbirini tamamlarlar. Ehramların zirveleri birbirine yaklaştıkça egemen sınıflar cemiyete kültür ve ideal verdikleri için dikey ve yatay bölümler arasında zıtlık azalır. Zirvelerin birbirinden uzaklaşması egemen sınıfları kültür ve idealden uzaklaştırır; böylece hükmedici sınıflar halini alırlar. O zaman dikey ve yatay bölümler arasındaki zıtlık belirgin bir hal alır. Her iki durumda da ehramın tabanındaki yatay bölüm en aza indiği için dikey bölümden hasıl olan zıtlık şuuru en bariz bir hal alır; zirvelerin birbirlerinden ayrılması ne kadar çoksa, yatay bölümlerde meydana gelen değer ve ideal zıtlıkları da o kadar çoktur. Sanat ayrılıkları, fikir uyuşmazlıkları, faydacılarla idealistler ve kahramanlar arasındaki zıtlıklar ortaya çıkar. Cemiyetin en devamlı ve kararlı görünümü ehramın ortasıdır. Çünkü burada, cemiyetin en büyük kısmında yatay ve dikey bölümler birbiriyle kesişme halindedir. Kararlılık ve muhafazakârlık eğilimleri ise, orta tabakadadır (66).

Yazara göre dikey ve yatay bölümler arasındaki dengenin bozulması **tahakkümü** ve **diktatörlüğü** doğurur. Meselâ, sermayenin anormal bir şekilde birikmesi ve belli ellerde anî olarak toplanması dikey bölünmenin güçlenmesinden ileri gelen gerginlikleri ve sınıf egemenliğini doğurur. **Ploutocrati** ve **bechésizme** diktatörlüğü böyle doğmuştur. Sermayenin zayıf düşmesi ve toplumun genişleme imkânlarının kaybolması da orta sınıfın çoğalmasına rekabet ve mücadelenin azalarak orta sınıf meslek birliklerinin artarak dayanışma ruhunun canlanmasına sebep olur. **Gorporatisme** veya **fachisme** denen buhranlar da bu yüzden çıkar. Bu dengesizlik demokrasiyi zedeler. Onun için milletler bu buhranların önüne geçebilmeleri için kendi temelleri olan çift bölümlü teşkilâtlarını güçlendirmek ve kendi millî ideallerini, bundan doğan demokratik ideallerle uzlaştırmak mecburiyetindedirler (67).

Cemiyet gayri mütecanistir. Yani sınıf ve kastlardan oluşmaktadır. Her cemiyette bu vardır. Cemiyet bunlarsız düşünülemez. Cemiyetlerin genel vasfı bir sosyal ehramdır. Ehram, bir cemiyette fert-

ler arasında hakim olan eğilimlerine ve o fertlerin yeteneklerinin mücadelelerine göre oluşur (68).

Cemiyette sosyal fonksiyonlar ne kadar çok farklılaşmışsa, sınıflar da o derecede birbirinden ayrılırlar. Bununla beraber birbirlerini o kadar tamamlarlar. Bir sınıfın varlığı, ancak, diğer bir sınıfın varlığına bağlıdır. Bundan dolayı sınıflar arasında çatışma vardır. Bir o kadar da karşılıklı bağlılık vardır. Fakat cemiyet sınıftan doğmamıştır. Çünkü ilkel cemiyetlerde sınıf yoktur. Tersine bir çok basit zümrelerin bir araya gelmesinden veya ilkel cemiyetlerin karmaşılaşmasından sınıf doğmuştur (69).

Yazara göre günümüz cemiyeti, tamamen başka bir cemiyet olsa bile, onda yine bir takım sosyal tabakalar meydana gelecektir. Bu sosyal sınıflar şimdiki gibi üretim işinden doğmayıp, fikrî, ahlâkî veya başka bir esasa göre kurulması mümkündür. Fakat yeni cemiyetin kuruluşunda temel olan, mertebeler düzeni, mutlaka insanlar arası değerlere göre, yeni sınıflara ayrılacaktır (70).

Hemen, burada, şunu belirtelim ki, yazarın kastettiği sınıf mertebeleri, Hint Kast sistemine benzemez. Onda sınıflar arası geçiş yoktur. Oysa yazarın ileri sürdüğü sistemde sınıflar arası geçiş imkânı vardır. Bir sınıftan diğerine, ruhun olgunluğu sayesinde, her zaman geçmek mümkündür. Mertebeler devletinde **aşk ahlâkı** hakim ahlâktır. Aşk Ahlâkı da, ancak, eğitimle elde edilir. Bu eğitim sadece insanın dışına, bedenine ait bir eğitim değildir. Belki bu eğitim daha çok insanın içine, ruhuna önem veren bir eğitimidir (71).

Yazara göre endüstriyel cemiyetin meydana getirdiği sınıflar, kendi içerisinde teşkilâtlanarak birbirlerine zıt güçler haline gelmektedirler. Bunlar arasındaki gerginlik, sınıflararası çatışma, sınıfların birbirlerini yoketmesi yerine, içtimai merkezileşmenin alâmetidir. İçtimai merkezileşmeler yeni bir sınıf meydana getirerek daha geniş içtimai merkezileşmeye doğru genişleme eğilimi gösterir. Eski ekonomik faaliyetin **korporasyonlarda** olması yerine, bugün **millette** ve **federal kuruluşlarda**, yarın daha geniş kuruluşlardadır. Sınıf şuuru ne kadar artarsa içtimai çevreler de o kadar genişliyor. Bir sınıf rejimi ye-

(68) Ülken, Hilmi Ziya; İctimai Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940, s. 301.

(69) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, ss. 18, 40; Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, ss. 194, 204.

(70) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı (3. baskı), Ankara 1971, s. 131; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 195.

(71) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971, ss. 131, 162-163, 165, 271, 379-380; İnsani Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 73.

(65) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 22.

(66) a.g.e., s. 23.

(67) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, ss. 24-5; Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, ss. 158-159.

rine geçen yeni sınıf rejimi sınıf ilişkilerini kaldırmıyor, bilakis daha geniş gerginlik olaylarını doğuruyor. Sınıflar arasındaki çatışma bilhassa bugünkü modern toplumda kapitalist-işçi çatışması olarak görünür. Oysa bu iki sınıf birbirine her zaman muhtaçtır. Birbirlerini kaldırmaları, yoketmeleri diye bir şey söz konusu olamaz. Komünist rejimde kapitalist sınıf yerine memur sınıfı geçiyor. Her aydın sınıf zevkte, yaşayış tarzında bir değerler merdiveni doğuruyor. Halbuki komünist devlet tam bir değer eşitliğinden uzaklaşarak eskisinden farklı bir değerler merdiveni kuracaktır (72).

Sınıflar arası çatışmadan krizler doğar. Bilhassa makinanın birden bire ortaya çıkışı, krizleri biteviye sürdürmektedir. Bazılarının makinanın doğuşu ile ortaya çıkan krizlerin geçici olduğunu iddia etmelerine karşılık, Hilmi Ziya Ülken şu görüşü ileri sürüyor: Birincisi; Teknik buluşlar ve makinanın gelişmesi ilk makinanın getirdiği kriz düzelinceye kadar ikinci bir makina meydana çıkmaktadır. İkincisi; İnsan yeryüzünün istismarını artık sonuna getirmek üzeredir. Bu yüzden makinanın kolaylıklarından faydalanarak üretimi sonsuza kadar artırmak mümkün olmayacak ve mutlaka bir noktada durulunca, standartizasyon açıkta kalan işçiye bir çare bulamayacaktır. İşsizlik, grev, sabotaj ve sendikalar krizlerin ürünüdür. Bunlar ilkin ekonomik oldukları halde, daha sonra, siyasî olurlar (73).

Hilmi Ziya Ülken, modern toplumdaki iktisadî sınıflaşmanın doğurduğu bazı buhranları ve çözüm yollarını Tarihî Maddeciliğe Reddiye kitabında açıklamaktadır:

- a) İktisadî ve hayatî değerler başka değerlere üstün görülmesi yüzünden cemiyette manevî değerlerin çözülmesi yahut Nietzsche'nin deyişiyle «değerler levhasının ters çevrilmesi» inanç sarsıntısını ve nihilisme'yi doğurmuştur.
- b) Elişi yerine makinanın geçmesi yüzünden insan da makinalaşmaya başlamış ve bu da kişiliği zayıflatmıştır. İnsan makina yardımıyla tabiatı yenmeye çalıştı, fakat makina insanı yenerek onun kişisel vasıflarını öldürmüştür.
- c) Parlamentolu bir cemiyette sınıfların serbest teşkilatlanması sınıfların tahakkümüne meydan vermiştir: Bu suretle işçi teşkilatları bir çok yerde parlamento hürriyetinden faydalanarak sosyal-demokrasi merhalesi yardımıyla iktidar mevkiine gelmişlerdir (74).

Yazara göre bu mahzurların önüne **millî cemiyetin** organik bütünlüğü içinde yeni sınıflar düzeninin yer alması suretiyle geçilebilir.

- a) Millî cemiyet kendi kültürü ve değerler sisteminde yaratıcılığını kazandıkça vasıta-değerlerin (iktisadî, hayatî, siyasî) gaye değerleri (fikrî, ahlâkî, bedîî) ortadan kaldırmasına imkân kalmaz.
- b) Modern kültürün maddî ve manevî alanda gelişmesi demek olduğu için, **mechanisme**'in bütün mahzurlarının önüne geçilebilir.
- c) Toplumda doğması ihtimali olan iktisadî krizleri önlemek için, kökten bir plân sisteminin doğurduğu ve onun uyandırdığı rasyonel hayal kırıklığı yerine, alçak gönüllü rasyonel bir iktisadî siyaset çok daha emin bir yol olarak görünmektedir (74a).

Ona göre sosyal problem bir bütün, millî bir problem olarak ortaya konmalıdır. Toplumun kalkınması, ancak bu şekilde mümkündür. Yoksa sadece işçi sınıfının kalkınması diye bir şey olamaz. Böyle bir düşünce ancak toplumu parçalamaktan başka bir işe yaramaz (75).

Bugünün krizli cemiyetini, yazara göre, kökten değiştirmek yerine tadil etmek gerekir. Bugün iradî müdahale yardımı ile meziyetleri mer-tebelemek ve bu vasıta ile cemiyeti düzenlemek devrinin başındayız. Sosyal gerginliği son haddine getirmek isteyenler, bu gerginliğin bir ucuna **sermayeyi**, öteki ucuna işi koymaktadırlar. Kapitalistler sermaye lehine, sosyalistler iş lehine bu gerginliği halletmek istiyorlar. Düşünmüyorlar ki, bu iki haddin arasında daima bir çok dereceler mevcut olmuş ve olacaktır. Çünkü bu dereceler yalnızca işbölümünün doğurduğu küçük burjuvazi sınıflarından ibaret değildir. Bunlar, her şeyden önce, insanın özüne ait olan liyakat ve kabiliyet dereceleridir. İşbölümü ve orta sınıflar, bu liyakat derecelerinin sonucudur. Bütün bu dereceleri ve **mertebeleri** inkâr ederek problemi sermaye lehine halle çalışan aşırı **kapitalistler** kadar, yine bu dereceleri hiç hesaba katmayan ve bu problemi iş eşitliği lehine halle çalışan sosyalistler de **utopiste** ve bundan dolayı haksızdırlar. Gerçek aradaki mertebelerdir. Bu mertebeler insanın özünün gereğidir. Onları bir hamlede silmeye kalkmak tabiatın ve varlığın derecelerinden gafil olmak demektir. Kapitalle iş ve işçi arasında iddia edilen zıtlıklar aradaki bu gerçeklerin, mertebelerin inkâr edilmesinden ileri gelmektedir. Kapitalle iş arasındaki dengenin bozulmasından doğan içtimâî krizleri önleyebilmek için

(72) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 197.

(73) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 198.

(74) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 136; Aşk Ah-lâkı, Ankara 1971 (3. baskı), ss. 178-179.

(74a) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 137; Aşk Ah-lâkı (3. baskı), Ankara 1971, s. 180.

(75) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 157.

her şeyden önce bu iki ucu birbirine bağlayacak olan insan kabiliyetinin tabi olduğu derecelerini iyice incelemek gerekir (76).

Ona göre insanlığın kurtuluşu, iç hürriyeti ile. Ve iç hürriyeti ihtiras ile, aşk ile. Gözünde bağ olanlar hakikatı tersinden görenler, inadeden, gaflette ısrar edenler ne derse desinler, gerçeğin akışını bozmaya ve tabiatını tersine getirmeye kalkmadan mertebeler kurulmalıdır. Gelecekteki hakikî eşitliğe insan ruhunun bütün eşitsizliklere karşı bitmez tükenmez savaşlarından geçerek yalnız mertebeler siyasetiyle ulaşılacaktır (77).

Yazara göre sahte sınıfları zihinlerden yıkarak, yerine insanî mertebeleri kurmak lâzımdır. Bunun için davaya halkın mertebelerinden başlayarak, onun oyuna ve kanaatine bakmadan, halkın gözündeki bağlar çözölmeli ve o hak yola çağrılmalıdır (78).

Bundan dolayı, insanların ortak bir eğitim ve eşit bir servet dağıtımı ile aynı düzeye getirilmeleri mümkün değildir. İnsan kabiliyet ve yetilerinin çoğunu doğuştan getirir. Çevre şartlarının onun üzerinde rolü çok azdır. Kabiliyet ve yetiler çevre şartlarına bağlı değildir. Ancak meziyetler, ırkların kendi içlerinde derecelendirilebilir. Bu farklar bütün ırklarda bizzat fertlerin ruhî uzvî yapıları ve manevî çabaları bakımından kabiliyet dereceleri ile orantılıdır. Herhangi bir iş sisteminde rol alan fertlerden aynı randımanı beklemek mümkün değildir. **Plânlı** bir iş sisteminde eşit şartlar altında randımanı paylaşmak için yapılacak teşebbüsler zararlı sonuçlar verir. Meselâ, bu durum karşısında bazılarının hileye kaçmaları gibi (79).

Hasılı, işle sermaye arasında dengeyi ve cemiyetin devamlı gelişmesini sağlayacak olan meziyet ve kabiliyet dereceleri birinci plânda göz önüne alınmadıkça, içtimaî krizleri önlemeye imkân yoktur. Sermaye ve iş arasında bulunan orta sınıf hiç bir zaman yok olmayacaktır. Onlar yalnız serveti az veya teşkilât dışında kalmış **değiller**dir; bizzat kabiliyet ve meziyetlerin mertebelenmesi anlamında cemiyetin bütün devirlerinde ve bütün tabakalarında mevcuttur: zekâ mertebeleri, yaratıcılık mertebeleri, ahlâk liyakatları, el mahareti mertebeleri gibi. İşçileri, memurları, çiftçileri bu mertebelerden istisna kabul etmek imkânsızdır. Bunları birinci plânda hesaba katınca ce-

(76) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), s. 183; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 216.

(77) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), s. 190.

(78) a.g.e., s. 163.

(79) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, ss. 217-218; «İktisadî Sosyoloji», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1945 - 1946, Sayı : 3, s. 41 ve dv.

miyeti her türlü doğuştan ve kazanılmış meziyet ve kabiliyet farklarından mahrum boş bir levha gibi gören ve böyle idrak etmek isteyenlerin hayalî görüşlerine düşmeye mahal kalmaz. Sermayeyi en üstün değer sayanların hatalarına da düşülmez. Az gelişmiş, kültürü dar cemiyetlerde gelişme yolu, kültürel tarihî bir gelişme kaydetmiş memleketlerde olduğu gibi, bir meziyetler hiyerarşisi kurmak gerekir. Ancak az gelişmiş milletler, kendilerini bu yoldan geçirmek suretiyle kalkınabilirler (80).

İnsanları servetlerine, asalet ve ilimlerine göre değil, yalnız ruhun ve ahlâkın kudretine göre mertebelere ayırmak lâzımdır. İnsaniyeti, **demagoji** zehirinden ve mevhumesinden, **faşizmin** noksan hakikatinden kurtarıp, hakikî hürriyete ve demokrasiye sevkedecek olan **ihtiras** ve **aşk** üzerine kurulmuş **mertebeler cemiyeti** olacaktır. Yazara göre bu hamle vatanın ruh ve bütününe dayanmalıdır. O bunu **Mevlâna**'dan, **Yunus**'tan, **Fuzulî**'den, **Bedreddin**'den, **Namık Kemâl**'den, **Nesimi**'den v.d. den çıkarabileceğimizi ifade ve beyan ediyor. Ona göre kütlelerin yokluğu asalet ve para yokluğu değildir; bilakis olayların ateşinde kavrulup harabolan ruh zaafiyeti ve ruh düşkünlüğüdür (81).

Yazar mertebeler cemiyetini ruha, ruh asilliğine dayandırıyor. Ona göre ruh asilliği, kılıç ve para zorbalığı zadeganlık ve ahiret tahakkümü üzerine kurulmuş bütün sahte cemiyet iskelelerini yıkarak, onların yerine kütlelere şuur, hürriyet ve ilerleme bahşedecek olan insanî mertebeleri kuracaktır. İnsanları **halk**, **vatanşas**, **vatansever**, **insanî vatansever** diye dört mertebeye ayıracaktır (82). Böylece yazar insanları dört mertebeye ayırmış oluyor. Bunların herbiri, ait olduğu mertebenin ahlâkına sahiptir. Vazifeler de bunlar arasında sahip oldukları ve ait oldukları mertebe düşünülerek, taksim edilmelidir.

«Ona göre ruhun gelişmeleri, insanlığı arınmış gerçeğe doğru götürmektedir. Doğruluğu kuvvetle birleştirip, hayali hakikate indiriyor. İnsanlık ihtirası, içindeki büyük arzuları büyük güçlerle evlendiriyor. Ve biz her gün biraz daha fazla bu insanların insanlığına, ideal cemiyete, eşyanın ve mertebelerin derin tahliliyle yaklaşıyoruz (83)»

Ruh, cemiyet ve uzviyet çatışması, çarpışması (84) ile olgunluğa eriştiği gibi; mertebeler cemiyeti de ferdiyetçi faaliyet ile cemiyetçi

(80) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 219.

(81) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), ss. 97-98.

(82) a.g.e., s. 161.

(83) a.g.e., s. 178.

(84) Ülken, Hilmi Ziya; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 101.

inzibatın çarpışmasıyla olgunlaşır. Bu cemiyette iktisadî sınıfların yerine, fikrî ve ahlâkî mertebeler hakimdir. Tahakkuk etmiş bir cemiyet değil, sosyal gelişmenin sonunda meydana gelmesi zarurî olan bir hedeftir. Bir arzu, temenni değil, bir gaye ve idealdir. Ona göre **Amerikanizm** ve **Bolşevizm** ile çocukluk devresini idrak eden medeniyet, mertebeler devleti ile olgunluğunu tamamlayacak ve şahsiyetini kazanacaktır (85).

Hilmi Ziya Ülken'e göre, bugün hakim iki fikir sisteminden **Liberalizm**, aşırı ferdî teşebbüs ve hürriyetçiliğinden dolayı iktisadî ve siyasî tahakkümlere ulaşarak gaye değerler tehlikeye düşecek; **Komünizm** de bünyesindeki hürriyetsizlik, aşırı disiplin nedeniyle gaye değerlere yönelik ruhî faaliyetler, fikir, sanat ve ahlâk hareketlerini durdurarak, yani bir **Ortaçağa** zemin hazırlayacaktır. Bu iki çıkmazdan işle vazifeyi, hürriyetle disiplini, fertle cemiyeti, vatanla insanı birleştiren mertebeler devleti ile kurtulmak mümkündür. İktisadî inkılabını tamamladıktan sonra, her cemiyet kendiliğinden bu yöne yönelmeye başlayacaktır (86).

Yazar, mertebeler devleti görüşünü bilhassa Aşk Ahlâk'ında savunmuş ve bu husustaki görüşlerini sınırsız bir hürriyet veya mutlak **totaliter** cemiyet görüşlerine karşıt olarak ileri sürmüştür. Hilmi Ziya Ülken bu görüşleri ileri sürerken, temelde Aristoteles'nun mertebeli âlem görüşünün etkisinde kaldığı gibi, muhtemelen Prens Sabahattin'in «Türkiye Nasıl Kurtulur?» adlı kitabından da esinlenmiş olması mümkündür. Bilhassa müteşebbis adam ve hür kişilik eğitimi metodu dunda Prens Sabahattin ile aynı görüştedir (87).

Yazarın Mertebeli Cemiyet görüşünü böyle özetledikten sonra, artık onun cemiyet sınıflamasına geçebiliriz.

Hilmi Ziya Ülken, tarih süreci içinde Aristoteles, Auguste Comte, Herbert Spencer, Le' Play ve Durkheim'in yapmış oldukları cemiyet sınıflamalarının eksik olduğunu ileri sürüyor ve Renè Maunier'in cemiyet sınıflamasını bazı değişikliklerle kabul ve teklif ediyor (88).

(85) a.g.e., s. 103.

(86) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, ss. 219-220.

(87) İki yazarın görüşünü karşılaştırmak için bkz. Prens Sabahattin, Türkiye Nasıl Kurtulur?, I. baskı : 1918; II. baskı 1950.

(88) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 69.

Hilmi Ziya Ülken cemiyeti, zümrelerin kendi aralarında işbölümünün devamını sağlayacak bir tarzda sınıflandırıyor (89). Ona göre genel bir sınıflandırma yapmak için sıraya dizilmesi gereken şeyler, münferit zümreler değil, bilakis asıl sosyal tipler olmalıdır. Atölyeleri, aileleri, veya devletleri değil, çeşitli fonksiyonları olan sosyal yapılar sınıflandırılmalıdır. İyi bir cemiyet sınıflandırması için de şu prensipler dikkate alınmalıdır :

- a) İyi bir sınıflandırma, cemiyetler hakkında yeterli derecede tam ve bol miktarda ankete sahip olunarak yapılmalıdır,
- b) Sınıflandırma iyi yapılmış terkiplere dayandırılmalıdır,
- c) Basitten mürekkebe doğru bir sınıflandırma yapılmalıdır (90).

İşbölümlerine göre cemiyeti sınıflandıran yazar, önce onu üç ana sınıfa ayırıyor. Sonra da onları kendi aralarında sınıflara bölüyor. Sosyoloji kitabında verdiği cemiyet sınıflandırma tablosu şöyledir (91) :

CEMİYET

1. Akrabalık Zümreleri :

- a) Farzedilmiş Akrabalık Zümreleri (Fatri, Klan, Ana So-yu Aile v.s.)
- b) Gerçek Akrabalık Zümreleri (Asabe Ailesi, Babaşahlık Ailesi, Kabile (Aşiret), Dağınık Millet)

2. Toprak Zümreleri :

- a) Müstakil Zümreler (Site, Burg, Sultanlık, Monarşi, Millet)
- b) Tali Zümreler(Oba, Köy, Kasaba, Şehir)

3. Faaliyet Zümreleri :

- a) Mahallî Zümreler (İrsî Tarikatlar, Ahiler, Loncalar, Kastlar)
- b) Evrensel ve Yaygın Faaliyet Zümreleri (Sınıf, Şirket, Kartel).

(89) a.g.e., s. 72.

(90) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947, s. 97.

(91) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 75.

6. İÇTİMAİ İRK VE MİLLET

Hilmi Ziya Ülken, «Veraset ve Cemiyet» adlı kitabında veraset ile cemiyetin karşılıklı etkileri üzerinde durarak, cemiyetin ağır bastığı görüşündedir. «Marazî Suur»da ve daha birçok eserinde aynı görüşleri ileri sürmektedir. Uzviyetle cemiyetin karşılıklı etkilerinden doğan olayları sayarak, toplumdan alınan etkilerinden doğan olayları sayarak, toplumdan alınan etkilerin nesiller üzerindeki fonksiyonel değişikliklerini ve bu değişikliklerin nesilden nesile nasıl intikâl ettiğini ve bunun sonucu olarak da içtimai ırkın nasıl ortaya çıktığını savunur.

Ona göre toplumdan alınan etkiler sonraki kuşaklara geçer. Çocuk, henüz daha ana karnında iken, biyolojik, sosyolojik ve fizyolojik etkilerle karşı karşıyadır. Bu etkilerin meydana getirdiği ırk **İçtimai İrk**tir. İçtimai İrk bilinen ırktan farklıdır. İçtimai İrk sosyal gerçekle uzvî realitenin çarpışmasından doğmuştur. İnsanda meydana gelen bu fonksiyonel değişiklik kültürün üzerinde işleyeceği **sosyo-biyolojik potansiyeli** meydana getirir. Onun için milletler; ne sosyal kararlarla birleşmiş insanların, ne de yalnızca aynı terbiyeyi alan insanların bütünüdür. Böyle olsaydı, onların kararlarla veya başka terbiyelerle kolayca dağılabilmeleri gerekirdi. Halbuki milletler, asırlarca, bağımsızlıklarını ve toprak bütünlüklerini kaybetmiş olanlar bile, güç sarsılan bir temele dayanmaktadırlar. Bu temel **İçtimai Verasettir** (Sosyal kalıttır). Cemiyetler, yalnız terbiye ile değil, aynı zamanda verasetle de bütün kabiliyetleri nakleden sağlam ve devamlı bir temele sahiptir. Bütün sosyal değişmelere rağmen devam eden bazı şeylerin kalması, bu temelden ileri gelir. Sosyal antropologların **Temel Şahsiyet** dedikleri, kaybolmayan bu esasa, yazar **Potansiyel Şahsiyet** demenin daha uygun olacağını ileri sürüyor. Ona göre potansiyel şahsiyet, sosyo-biyolojik potansiyelle terbiyenin müşterek ürünüdür. Sosyal gerçekle, biyolojik realitenin karşılıklı çarpışmasından ortaya çıkan içtimai İrk, kendine özgü tek bir tarihî olay olup, türlü yönlerden gelen etkilerin imkân dahiline giren yekûnudur.

Yazara göre mümkün şartlar da şunlardır: Coğrafi bölge, aynı topraktaki kültürlerin birbirlerini tamamlamaları, bu etkilerin hakimiyet kurabilecek şekilde bağımsız hale gelmesi. Bu şartların gerçekleştiği her yerde içtimai ırkın değişmez özelliği olan potansiyel şahsiyet doğabilir. Fakat yazara göre bu şartlar, yalnız başına içtimai ırkı meydana getiremezler. Ancak bu şartların karşılıklı etkileri ve organizma ile olan ilişkileri sonucu içtimai İrk ortaya çıkar (92).

(92) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. XI.

Ona göre, eğer bazı kavimlerde diğerlerine nazaran, zihni ve manevî gelişme görülüyorsa, bunu sebep değil, bilakis sonuç olarak düşünmek gerekir. Bu üstünlük, cemiyetler arasındaki çarpışmalarda üstün sınıfların daha müreffeh, daha iyi bir hayat yaşamaya imkân bulmalarından ileri gelmektedir. Nitekim cemiyetler arasındaki maddî ve manevî üstünlük farkı, yalnız çeşitli kavimler veya milletler arasında değil, bizzat bir kavmin veya bir milletin içerisinde de görülmektedir. En ileri derecedeki milletlerde bile aşağı tabakalarla yukarı sınıflar arasındaki farklar, onların hayat şartları ve iktisadî gelişmeleri arasında ki, bu cemiyetlerde olağanüstü bazı durum ve şartların aşağı tabakaları geliştirdiği vakit, onların maddî ve manevî üstünlük kazanmasıyla anlaşılmaktadır. İrklar, kavimler ve cemiyetler arasında bir illiyet zinciri farzetmek ve ırkları cemiyetlerin teşekkülünde hakim illet olarak göstermek imkânsızdır (93).

Yazara göre içtimai ırkın taşıdığı **sociobiologique** yetenekler içtimai veraseti teşkil eder. Bir milleti meydana getiren fertleri, öteki milletin fertlerinden ayıran biyolojik, ruhî ve sosyal farklar bunlarda aranmalıdır. Milletlere ait ten kokuları, duyu incelikleri, mimik özellikleri, otomatizm farkları biyolojik değildir. Öğretim ve eğitimle elde edilmezler. Bunlar içtimai verasetle kuşaktan kuşağa geçer. Meselâ : bir Fransız tipi ikibin, bir Türk tipi bin yıllık tarih içinde yoğrulmuş bir hasıladır (94).

Yazara göre içtimai ırkta sosyal, biyolojik ve ruhî olaylar bir sebep ve sonuç zinciri içerisinde birbirlerine kenetlenmiş bulunmaktadır. İçtimai değişmeler, ruhî ve biyolojik kompleksleri değiştirdiği gibi; psiko-biyolojik yetenekler de yeni sosyal olayların kendilerine göre yorumlanmasını sağlarlar. Onun için terbiye ve veraset iki yabancı bir süreç gibi görülmemelidir; tam tersine kompleks bir algı sürecinin karşılıklı birbirine bağlı iki manzarası gibi görülmelidir (95).

İnsanın çocukluktan beri aldığı anî etkiler insan karakterini meydana getirir. Bu etkilerin şebekesi çevredir. Fizik çevre onun vasıtasıyla işe karışır. İçtimai ırkın oluşmasında coğrafi ve ekonomik sebepler önemli rol oynarlar (96).

Dil, iktisat ve ahlâk kurallarında meydana gelen değişiklikler insana etki ederek, alışkanlıklarla yeni vasıflar doğurmasına rağmen, bu

(93) Ülken, Hilmi Ziya; İçtimai Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940, s. 246.

(94) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 209.

(95) a.g.e., s. 211.

(96) a.g.e., ss. 184-188.

vasıfların verasetle nesle geçerek ırkı meydana getirmesi imkânsızdır. Anî değişiklikler, olağanüstü arızî olarak meydana gelirlerse, o zaman bir önem ifade ederler. Anî değişmelerin ruhi, biyolojik fonksiyonlarda yaptığı sarsıntı ve bu fonksiyonlara verdiği yeni izler içtimai ırka yeni bir yön verirler. Fakat ağır, ağır meydana gelen olaylar, bu etkiyi yapamayacaktır. Büyük göçler birincisine, köyle şehir arasındaki sürekli nüfus akımı ikincisine misâl olarak verilebilir. Bu yüzden yazar, her türlü sosyal ve kültürel değişmeyi **İçtimai Irkın** sebebi saymaz, içtimai ırk, yine **sosyo-kültürel** etmenlerin eseri olmakla beraber, yalnız olağanüstü, şiddetli ve anî değişmelerden doğar. Bundan dolayı, içtimai ırkı az-çok istikrarlı, sabit, devamlı olarak telakki edebiliriz (97).

Millete gelince : Yazara göre milletin insanla tabiat arasındaki ilişkiden meydana geldiğini iddia etmek doğru olmaz. Çünkü böyle bir iddiaya göre milletin teşekkülü bir içtimai reform meselesidir. Her içtimai reform laboratuvar işi gibi hazırlanmış ve yapılmıştır. Halbuki tarihin hiç bir devrinde devrimler, içtimai reformlar laboratuvar çalışmaları ve anketlerle yapılmamıştır. Hatta hiç bir inkılâp tam ve aslına uygun bir ön yargı ile de kurulmuş değildir. Onlar gayet karışık ve karmaşık sosyal şartların sonucu olup, insanların bu şartları önceden tetkik etmeleri ve olayları ona göre düzene koymaları imkân dahilinde değildir. Ancak, bu değişmeler önceden sezilebilir. Böyle bir görüş her şeyden önce, cemiyeti dış yapısına göre açıklamaya çalıştığı için ve içtimai dinamiği ve medeniyet birliği esaslarını kaldırmaya matuf olduğu için, eklektik olmaktan öteye geçemez. Dolayısıyla milletin oluş şeklini açıklayamaz (98).

Yazara göre millet, tarihî materyalizmin iddia ettiği gibi, **burjuvazinin** gelişmesinden doğmuş bir geçiş cemiyeti de değildir (99). Ayrıca içtimai (sosyal) olayların, hele tarihî olguların meydana çıkışı mutlak bir zarurete bağlıdır değildir. Tarihî vakıalar, tek tek olduğu için onlarda yalnız **probabilizme**'den söz edilebilir. Sosyal olaylarda istatistik yardımı ile frekans araştırılabileceği için, burada sebeplilikten değil, ihtimalî konulardan söz edilebilir. İnsan tarihî olayları, ancak, tahmin edebilir. İnsanın tarihî olaylar ve sosyal olaylar karşısındaki durumu, ihtimalî bilginin yüksek bir terkip derecesinde yapacağı iradî müdahaledir. İnsan irade ve hürlüğü sayesinde kendisine ve çevresine etki edebilir. Sosyal olaylara, bazı şartlar altında, şekil vere-

bilir. Bu şartlar irade imkânını aşan tabiatın kadrolarıdır. İnsan bu kadrolara bağlı kalmak üzere, **a) eğitim yardımıyla, b) güdümlü iktisat ve plânlama yardımıyla, c) fertlerin organize yardımlarıyla** olaylara etki eder. Bu müdahale tıpkı bilgi yardımıyla fizik tabiata, canlı varlıklara insanların müdahalesi gibidir. Şu farkla ki, içtimai olaylar bizzat irade sahibi ve hür olan kişilerde cereyan ettiği için, insan bu müdahaleyi kendi dışında değil, doğrudan doğruya kendisine yapar. Şu halde insanların içtimai hayata müdahaleleri bilhassa **eğitim**ledir. Bundan dolayı tarihi materyalizmin cemiyetler hakkındaki kaderci ve kötümser görüşüne saplanmak yanlışdır (100).

Milletin teşekkülünü **siyasî** gelişmeye bağlamak da doğru değildir. Millet in oluşunu siyasî düşünceye bağlarsak, bir zaman için bağımsızlığını kaybeden bir cemiyeti millet saymamak gerekir. Meselâ : **Polonya**, dört kere siyasî yapısını kazanmış ve dört kere bağımsızlığını kaybetmiştir. **Felemenkler** için de aynı şeyi söyleyebiliriz. **Finlandiya, Çekoslovakya** bağımsızlığını kazanmadan önce, kendilerine ait bir millî kültüre, ideale ve birliğe sahiptir. Bu istiklâlsiz cemiyetlere yarı millet desek bile, yine, bunları millet saymak zorundayız. Öyle ise, siyasî yapı millî cemiyetlerin çok önemli, fakat, yetmez bir unsurudur (101).

Yazar, milletin teşekkülü için **İçtimai Irkı** temel kabul ediyor. Ona göre milletin teşekkülü demek **İçtimai Irkın** teşekkülü demektir. İçtimai ırk ise büyük ve anî olayların etkisiyle meydana gelir. Bunun yetmezliği halinde insan şuur ve bilgisi işe karışır, yani içtimai terbiye sisteminin değiştirilmesiyle de temin edilebilir (102).

Yazar için, içtimai ırkın teşekkülünde organizma ile cemiyetin karşılıklı rollerinin öneminin büyük olduğuna daha önce işaret etmiştik. Ona göre cemiyet organizma üzerine dil ve iktisat ile en etkin bir biçimde etki edebilir. Bu iki vasıta organizmaya doğrudan doğruya bağlanırlar ve öteki bütün değerler ve normlar onlar vasıtasıyla bedenimizin şu veya bu fonksiyonu işletmesine veya onu durdurmasına sebep olur (103).

Bundan dolayı, yazara göre **Türkler**, Orta-Asyadan göçüp Anadoluya yerleştikleri halde, dillerini korudukları ve iktisadî yapıları kendi

(97) a.g.e., s. 195.

(98) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 170.

(99) a.g.e., ss. 159-171; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 228.

(100) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 229.

(101) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 171.

(102) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 189.

(103) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 191.

içlerinde geliştiği için şahsiyetlerini kaybetmemişlerdir. Yne ona göre dil sonuç değil, kıymet taşıyıcı olmak bakımından bir sebeptir ve dolayısıyla aynı dili konuşanları aynı millet sayamayız. **Anatomik** ve **fizyolojik** vasıfların birleşmesinden doğan bir ırk biyolojik bir tür değil içtimaî bir bütün ve bir mahsüldür. Öyle ise, fizyolojik ırk diye bir ırk yoktur. Böyle bir iddia gayri ilmidir. Fizyolojik ırk iddiası, ancak, gizli maksatları örten bir sahte ideolojidir (104).

Yine yazara göre içtimaî ırk, iktisadî bünye ve dil, manevî hayat birliği sebebiyle doğan yeni bir hayat şekli içinde insanların kazandıkları bir takım yeni özelliklerdir. Fakat kendisini meydana getiren unsurların hiçbirine benzemez. Bu ise, yazara göre, milletin temeli olan **sociobiologique** tipten ibarettir. Onun için yazara göre milleti **anatomi** ve **antropolojik** benzeyişlerle tarif ederek **Saf ırk** tezini savunmak, ya da milleti her türlü psikolojik özelliklerden uzak yalnızca kanaatlerden ibaret saymak doğru değildir (105).

Hilmi Ziya Ülken'e göre, milletin hayatında önemli yeri olan kültür, **maddî** ve **manevî** kültürdür. Kültürü, sadece maddî veya manevî kültür olarak kabul etmez. İkisini beraber kullanır. Çünkü ona göre eğer kültür sadece manevî manada anlaşılırsa, alışkanlıklar verebilir, ama, sonraki kuşaklara etki edemez. Maddî-Manevî manada anlaşılırsa, yeni bir tip doğuracak ve bu tip her kuşakta terbiyenin verdiklerini kolayca almaya elverişli bir zemin vazifesi görecektir. Yazara göre gerçek ve devamlı birlik, ancak aynı hayat rejimine bağlı olan, aynı ahlâk ve dil yardımıyla birbirleriyle kaynaşan ve tam bir **metis** meydana getirmiş olan insanların doğurduğu içtimaî tip hakiki bir birlik olabilir. Ancak o zaman bir **Fransız, İngiliz, Amerikan** tipinden söz edilebilir. Sınırları belirsiz bir **Anglosaxon** veya **Türk** ırkından bahsedilemez. Ancak müşterek hayat rejimi ve kültür şartları içinde temel şahsiyetini meydana getiren ve on asırdan beri geçirdiği bütün karışım ve kaynaşmalarla, bütün mutatisyanlarla kendine özgü karakterini kazanmış bir **Garp Türkü** tipinden söz edilebilir (106).

Milletin doğması için millî duyguya sahip olması yetmez; bütün tecanüssüz unsurları ve karışık tipleri içinde eriten bir tipin teşekkül etmiş olması lâzımdır. Hakikî millet bu **sociobiologique** bütünden meydana gelir. Yazara göre bu içtimaî tipin ortaya çıkmasında, **dinin**

de büyük rolü vardır. **Ortodoks** ve **katolik** kilisesi, **Anglikan** kilisesi, **Protestanlık, Presbiterien** kilisesi bir **Rum, İngiliz, Alman** veya **Skandinav** tiplerini meydana getirmiştir. **Sünnî** ve **şii** mezhepleri de kendi toplumlarının hayat rejimini ve siyaasî-iktisadî durumlarını tayin etmiştir. Böylece bir **Garp Türkü** ile bir **İran** tipinin doğmasına sebep olmuştur. Antropolojik bir birlik kabul edilen Türk ırkı bu **mutatisyanla**, İran tipinde ve Garp Türkü tipinde ortaya çıkmıştır (107).

Yazara göre dinin meydana getirdiği kültür vasıtasıyla insanlar üzerindeki etkisi, sırf fikrî bir etkiden ibaret değildir; insanın **Psycho-biologique** bütün hayatını kuşatan, ona kendi damgasını vuran, temel şahsiyetini meydana getiren bir etkidir (108).

Ona göre millet **coğrafya, tarih** ve **morfoloji** vasıflarının toplamından doğmuştur. İnsanlara ait **anatomi** özelliklerle bir millet açıklanamaz. Aynı zamanda ırkın **anatomi** özelliklerini saklamak şartıyla bir milletin bir çok defalar karakter değiştirdiği görülmüştür. Meselâ : Eski Osmanlılar vakur, ağır ve hakim insanlar olduğu halde, yeni Türkler sinirli ve oldukça **émotifdirler**. Siyasî değişmelerin ruhî ve netice olarak biyolojik yapı üzerinde ne büyük etkisi olduğu meydandadır (109).

Hilmi Ziya Ülken içtimaî geleceğin başına çağdaş gerçek kabul ettiği milleti koyuyor ve milleti şöyle tarif ediyor : **Millet birleşik bir yurt üzerinde kültür birliği ile birbirine bağlanan insanların üstün üretici cemiyetidir**. Bu cemiyet, manevî hedefi dünya olan bir değerler düzenine sahiptir. Eski dinî cemiyetlerden bu özelliği ile ayrılır. Maddî bakımdan da büyük endüstri ve yoğun ziraatla yaşar. Bu tarz, milletin zümreleri arasında işbölümünü meydana getirir. İş bölümü hem yatay hem de dikey olarak ayrılır : Birincilerine meslek dayanışmaları (meslek kuruluşları), ikincilere içtimaî tabakalar denir. Millette aşağı tabakalardan yukarı tabakalara, yani ehramın zirvesine doğru seçkinleyici bir yükseliş vardır. Bu yükselişin zirvesinde seçkinler bulunur. İçtimaî ehram iktisadî ve kültürel anlamda **élite** zümresinden daima bir seçkinleşme ve yenileşme süreci gösterir. Millî cemiyette meslek kuruluşları birbirlerini tadil ve kontrol etmek üzere içtimaî düzen kurulur. Bundan dolayı millî cemiyette ne yarışmalar ve çatışmalar, ne de kuruluşlar ve birlikler yalnız başlarına cemiyeti açıklayabilirler (110).

(104) a.g.e., s. 191; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 168; Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul 1976, ss. 349 ve devamı.

(105) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 195.

(106) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 198; Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul 1976 (2. baskı), ss. 382-385.

(107) Ülken, Hilmi Ziya; Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 199.

(108) a.g.e., s. 200; Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul 1976 (2. baskı), ss. 212-213.

(109) Ülken, Hilmi Ziya; İçtimaî Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940, s. 246; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 168.

(110) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963 (2. baskı), s. 227.

Millet tarihî bir kuruluştur. Binaenaleyh ne siyasi kararlarla, ne anî inkılâplarla millet birden bire meydana çıkar. Millet asla **ahdî**, **keyfî**, **iğreti** bir kuruluş değildir. Tarihî ve insanî bir zarurettir. Geçmişî kuşattıktan ve onlarda kendi ihtiyaçlarına göre bir **sélection** yaptıktan sonra, tecanüssüz unsur da yeni değerler düzeni içinde tecanüs kazanırlar. Bundan dolayı millet ırk ve ümmetten farklıdır. Aileden dil, tarih ve gelenek köklerini, ümmetten mana ve inanç birliğini alır. Fakat bunları bir vatan birliği üzerinde, ümmetin tecanüssüzlüklerini ve kültür tecanüssüzlüklerini eriten bir kültür tecanüsü ile tamamlar. Bundan dolayıdır ki milletin ilk kökleri, ırk (yani etnik zümreler) olmakla beraber, kültür ve vatan birliği sayesinde başka tecanüssüz unsurları da bu bütün içerisinde eritir. Milletin ruhu ümmet olmakla beraber, imanını bir vatan çevresinde dünyaya bağlar ve ümmetin tecanüssüzlüğünü dilin, kültürün, toprağın tecanüsü yardımıyla ortadan kaldırır. Bu şartlar yüzyıllar boyunca meydana gelir. Bu bakımdan milleti aniden ortaya çıkan bir kuruluş saymak doğru değildir. Ayrıca onu içinden geçilen bir merhale de sayamayız. Kuvvetli millet köklerini yalnız hazırladığı ilk devrelere kadar değil, kendilerini doğuran aşiret cemiyetlerine kadar götürürler. Aşiret istilaları, iğreti imparatorlukları, onlarda milletin temeli olan ilk siyasî kuruluşları doğurur. Bu tecanüssüz unsurlar manen bir ümmet idealinde birleşirler. Öteki etnik unsurlarla da bir vatan bütünlüğü içinde kaynaşırlar. Bu anlamda Türk milleti, Türk ırkının en uzak devrelerine kadar uzanmakla beraber, asıl **İslâm Ümmetine** girdiği ve **Türkiyeyi** kendine vatan edindiği zamandan beri tam millet olmuş ve millî varlığını kazanmıştır (111).

Kısacası, Hilmi Ziya Ülken'e göre yalnız başına ırk, coğrafi bütünlük, ihtilaller, siyasî antlaşmalar bir milleti meydana getirmeye yeterli değildir. Bir millet ancak tarihin derinliklerinden kuvvetini alır, ümmet ideali ile birleşir, dil, vatan bütünlüğü ile de ümmet idealindeki tecanüssüzlükleri giderir. Böylece millet tarihî bağlarla bağlı, ümmet ideali ile bir araya gelmiş belli bir vatani kendine yer edinmiş dil ve iktisadî ile bütünleşmiş millî ve tarihî zarurî bir kuruluştur.

(111) Ülken, Hilmi. Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, ss. 159-171; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963 (2. baskı), s. 228; Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul 1976 (2. baskı), ss. 203 ve devamı.

ÖZET VE DEĞERLENDİRME

Hilmi Ziya Ülken, Psikolojide olduğu gibi, Sosyolojide de hareket noktası olarak olayları bütün özellikleri ile ele alır, olayların birbirleriyle olan karşılıklı ilişki ve çatışmaları üzerinde durur.

(Hilmi Ziya Ülken'in gençlik yıllarında Türkiye'de Durkheim sosyolojisi ile Le Play sosyolojisi modaydı. Bunlardan Durkheim sosyolojisi **spirtüalist**, Le Play sosyolojisi de materyalist görüşü temsil etmekteydi.) Yazar ilk devrelerde bu her iki sosyolojinin etkisinde kalarak iki görüşü telifte çalışmıştır. Bu yıllarda **Caston Richard**'ın da yazar üzerinde büyük etkisi olmuştur. Materyalist **Karl Marx**'ın, ekonomik olaylara öncelik vermesi de Hilmi Ziya Ülken için o zamanlar cazip gelmiştir.

(Hilmi Ziya Ülken, Galatasaray Kooperatifi tarafından yayımlanan «Umumî İctimaiyat»'ın'da cemiyetin maddî ve manevî iki manzarasını birlikte inceler ve bu iki görüşü uzlaştırmaya çalışır. «Telifçiliğin Tenakuzları»'n'da telifçi fikirlere hücum eder ve Aristoteles'den Sombard'a kadar bütün telifçi sosyolog ve filozofların iki zıt görüşü uzlaştırmaya çalışmalarını tenkit eder ve telifçiliğin imkânsızlığını gösterir.) Yazarın telifçi ve ircacı görüşten vaz geçerek, ona karşı bir tavır almasına sebep, muhakkak ki onun **Max Scheeler**'i okumuş ve **fenomenolojik** izahın daha geçerli bir yol olduğu kanaatine varmış olmasıydı. Çünkü bu görüşde her şey kendi özellikleri içinde tahlil ediliyor ve hiçbir şey diğerine irca edilmiyordu. Böyle bir düşünce, henüz bir arayış içinde olan bir yazar için, elbette ilginçdi ve nitekim de öyle oldu. Fakat yazar bu metodu da uzun süre takip etmedi. İlimci açıklamalara yönelerek bu yolla sosyal olayları açıklamaya çalıştı. Hatta bu ilimci görüşü açıklamak maksadıyla Fransız fizikçisi **Laus de Broglie**'den «**Muasır Fizikte Determinizm ve İlliyyet**» ve «**Mevceler ve Cisimcikler**» adlı makaleleri bu etkinin altında kalarak tercüme etmiştir. Yazarın bu noktaya gelmesinde, şüphesiz, yanında doçentlik yaptığı **Reichenbach**'ın büyük etkisi olmuştur.

«Telifçiliğin Tenakuzları»nda eklektisizme hücum etmesine rağmen, 1944'lere kadar yazar, eklektisizmin etkisinden sıyrılamamıştır.

Nitekim «Sosyoloji», «İctimaî Doktrinler Tarihi» ve «Din Sosyolojisi» kitaplarında bu etkinin devam ettiği, yazarın maddeci görüşle manacı görüşü uzlaştırmaya çalıştığı görülür.

«20 nci Asır Filozofları»nı yazdığı ve ilimci çalışmalara yöneldiği sırada, Hilmi Ziya Ülken, Tarihî Materyalizm'e alkış tutarak çıkar yolun materyalizmde olacağını yarı açık, yarı buğulu bir ifadeyle anlatmaya çalışır (112). Bu dönemde (1935 - 1944) yazarın bir bunalım geçirdiği, sık sık görüş değiştirdiği görülüyor. İrcacı görüşü bırakarak, fenomenolojik görüşe geçiyor. Onu da bırakarak ilimci, maddeci görüşe sarılıyor. Fakat hiç birinde karar kılamıyor. «Sosyolojiye Giriş» kitabında materyalizme açık cephe aldığı görülür. Artık ona göre «sosyal yapının esası alt yapı olayları» değildir. Natüralizm çıkar yol olmaktan çıkmıştır. Sosyal yapının esası iktisadî-siyasî, bir başka deyişle, bir siyaset içinde biçimlenmiş iş organizeleridir. Nihayet «Tarihî Maddeciliğe Reddiye» kitabıyla materyalizmin savunulmaz olduğunu gösteriyor.»

Hilmi Ziya Ülken, psiko-sosyal hayatın doğuşunda, Durkheim gibi, sosyal olayların etkisinin önemli ve daha etkin olduğu görüşündedir. Ancak değerlerin doğuşu konusunda Durkheim'den ayrılır. Durkheim, değerleri önceden konulmuş normlar ve âdetler olarak kabul eder. Hilmi Ziya Ülken ise, değerlerin normlar ve âdetler halinde önceden meydana geldiğini kabul etmekle beraber, insanın bu normlara ve âdetlere kendinden bir şeyler kattığını ve kişinin değer âleminin böylece ortaya çıktığını ileri sürer ve savunur.

Ona göre sosyal olaylar bütün olarak dikkate alınmalıdır. Ama bütün halinde incelemek de çok zordur. İncelerken mutlaka sosyal olayın bir yönüne dikkatimizi çevirmek zorundayız. Bu anda biz sosyal olayın kendini değil, gölgesini yakalayabiliriz. Bu takdirde sosyal olayın hangi yönüne önem verilirse, öteki bölümü gölgede kalacaktır. Öyle ise olaylar zıtlarıyla ele alınmalıdır. Birini diğerine irca etmekten kaçınılmalıdır.

Her sosyal olay, psikolojik olaylarda olduğu gibi karşılıklı tesirlerden ibarettir. Yazarın bu karşılıklı etki görüşünün temeli **Claud Bernard**'da dayanır. Hilmi Ziya Ülken'e göre sosyolojiyi bir ilim olarak kurabilmek için insanın **paradoxal** mahiyeti gözden kaçırılmamalıdır. Yani insan başkalarıyla tamamlandığı toplum açısından ve baş-

(112) Ülken, Hilmi Ziya; Yirminci Asır Filozofları, İstanbul 1936, s. VII.

kalarından ayrıldığı fert açısından ele alınmalıdır. Bu iki durum aynı **süjede**, insanda birlikte tetkik edilecektir. Bu ise, psikoloji ve sosyolojinin birbirlerine tercüme edilmeleriyle mümkündür. Bu ilim ise **psiko-sosyal** ilimdir. Psiko-sosyal ilim, bir nevi **Descartes**'ın koordinatlar sisteminde gördüğü vazifeyi görür; Psikoloji ile Sosyolojiyi birbirlerinin dilinden anlar hale getirir. Birini diğerine irca etmekten korkur. Yazar, metod itibarıyla, bu konuda Descartes ve Russel'den etki almıştır.

Sosyolojinin konusu **karşılıklı insan ilişkilerinden doğan olaylardır**. Dolayısıyla fert ve cemiyet çatışkandır, fakat birbirlerini de tamamlamadan duramazlar. Fert-cemiyet apriorisi'nin bu zıt ve tamamlayıcı hali yazara göre bir **Dyade** yardımıyla çözülebilir. Böyle çatışkan ve tamamlayıcı varlığın devamı ise, aşkın varlıkla mümkündür. Aşkın varlık da bilgi ve düşünce ile kavranamaz, ona ancak nüfuz edilebilir. Aşkın varlığa nüfuz ise, imanla mümkün olur.

Hilmi Ziya Ülken, cemiyetin oluşmasında rol oynayan sosyal kuramlarla coğrafi şartlar fikrini Le Play'den alır. Le Play coğrafi çevreyi ve şartları sabit bir faktör olarak kabul etmesine rağmen, Hilmi Ziya Ülken, coğrafi şartları ve çevreyi sabit olarak kabul etmez; onun tarihî şartlar ve duruma göre değişen bir faktör olduğunu savunur. Hilmi Ziya Ülken milletin sosyo-biyolojik şartlara bağlı olarak teşekkül ettiğini, bu arada mutasyonun önemli rol oynadığını ileri sürer ve atomik bir ırkın savunulamayacağını iddia eder. O milletin teşekkülünde Le Play'in içtimai ırk görüşüne katılır. Ancak Le Play coğrafi şartı milletin teşekkülünde temel şart olarak kabul eder, fakat Hilmi Ziya Ülken, coğrafi şartı, sadece, milleti meydana getiren öteki şartlardan biri olarak kabul eder. Onca milletin teşekkülü için temel şart içtimai ırkın teşekkülüdür. Milletin teşekkülü demek içtimai ırkın teşekkülü demektir. Bu ise sosyo-biyolojik şartlarla coğrafi şartların karşılıklı çarpışmasının anî ve zarurî sonucudur.

Hilmi Ziya Ülken cemiyeti, dinamik olarak kabul eder. Statik olan organizmaya benzetmeye çalışanların görüşlerinin savunulamaz olduğunu gösterir. Cemiyette fertlerin şuuru olduğu gibi, toplumunda şuuru vardır. Oysa uzviyeti meydana getiren hücrelerin şuuru yoktur. Dolayısıyla cemiyeti organizmaya irca etmek (indirmek) veya ona benzetmek boşunadır, der. Onun bu görüşlerinin temeli H. Spencer'e dayanır. Ancak **H. Spencer toplum şuurunu reddeder**. Hilmi Ziya Ülken'se, ferdi şuurun yanı sıra maşeri şuur, toplum şuurunu da kabul eder.»

Max Scheeler gibi, Hilmi Ziya Ülken de insanla hayvan arasındaki mahiyet farkı üzerinde durarak psikoloji ve sosyolojiyi hayvanî hayattan çıkarma teşebbüslerine karşı vaziyet alır. Onca insanî ilimler yalnızca insanî varlık üzerindeki fenomenolojik bir tasvirle kurulabilir. >

Hilmi Ziya Ülken'in cemiyeti mertebeler cemiyetidir. O bu görüşünü Aristoteles'nun tabakalı âlem görüşünden yararlanarak meydana getirmiştir. Yazara göre ahlâk ve ruhun olgunluğu esasına göre kurulan mertebeler cemiyeti, ferdiyetçi faaliyet ile cemiyetçi inzibatın çarpışmasıyla olgunlaşır. İktisadî sınıflar yerine ahlâkî ve fikrî mertebeler hakim unsurdur. İnsanlar halk, vatandaş, vatansever, insanî vatansever diye dört mertebeye ayrılmıştır. Ve nihayet yazar, mertebeli cemiyet fikrinden ve faaliyet zümrelerinden hareketle René Maunier'in cemiyet sınıflamasını esas alarak yeni bir cemiyet sınıflaması teklif eder.

III. BÖLÜM

FELSEFESİ

1. GENEL BAKIŞ

Hilmi Ziya Ülken «Varlık ve Oluş» kitabının tarihçesini ve kitabın yazılış maksadını açıklarken, bize fikirlerinin seyrini de veriyor. İfade ettiğine göre (1) bu kitabın plânını ilk kez 1933'de yapmış. Bu plân «Aşk Ahlâkı» ve «İnsanî Vatanperverlik» deki fikirlerinin geliştirilmiş haliydi. Daha önce Spinozacı görüş, plânının temelini teşkil etmekteydi. Bu görüşü, ifadesine göre (2), plüralist bir âlem izahında kullanmaktaydı. Hareket noktası bilgi teorisiydi. Bu kitaplarında ihtirasın yaratıcı gücü üzerinde durulduğu için, **psychlogizme** hâkimdir. Yazar bu fikirlerinin köklerini «Umumî Ruhیات»'ta, «Cemiyet ve Marazî Şuur»'da savunur. 1934'den sonra psychologisme'in felsefede yetmezliğini anlar; **Fenemonoloji** ve **ihimaliyetçi** felsefe üzerinde çalışmaya başlar. Bu çalışmalar, onda kendi ifadesiyle, yeni ufuklar açar ve bu kitabının plânında da değişiklikler yapmak zorunda kalır (3).

1934-1935 arası derslerde okuttuğu «Tarih Felsefesi» dersleri, onun bu yeni yönde attığı ilk adım sayılmalıdır. Yazarın bu dersleri kitap olarak neşredilmemiştir. 1946-1950 arasında **İstanbul Edebiyat Fakültesinde** okuttuğu **Bilgi Teorisi**, **Değerler Teorisi** ve **Mantık Tarihi** dersleri ile daha önce savunduğu **Hegelci** görüşten vazgeçmiş, Eflatun'a dönerek Schelling'e yakın bir hareket noktası bulmaya çalışmıştır. 1948 yılında **Amsterdam Milletlerarası Felsefe** kongresinde savunduğu «Varlıkların İki Yüzü» tebliği bu alanda yazarın fikirlerinin öncüsü sayılmalıdır. A.Ü. **İlahiyat Fakültesinde** 1957-1959 ders yıllarında okuttuğu derslerde fikirlerini bir ders niteliği şeklinde ele almıştır. Bu yıllar arasında verdiği dersler «Felsefeye Giriş» adlı iki kitap halinde yayınlanmıştır. 1965'de neşrettiği «Bilgi ve Değer» de **ontolojik** görüşü-

(1) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 1.

(2) a.g.e. ve aynı sayfa.

(3) a.g.e. ve aynı sayfa.

şe bağlı kalarak, 1946'dan beri verdiği **Bilgi ve Değerler Teorisine** ait derslerini ihtiva eder. Yazımına 1960'da başladığını, 1962'de yarım bırakarak (4), ancak 1968'de neşredebildiğini ifade ettiği «Varlık ve Oluş» da klâsik fiziği temelden sarsmış bulunan günümüz fiziğinin tamamlayıcılık fikirlerini esas olarak alıyor. İkinci nokta olarak bu esas, başlangıç fikirleri Eflatun'un Dyade fikri ile uzlaştırmaya çalışıyor. Onun üçüncü dayanak noktası da Husserl'in önderliğinde gelişen Fenomenolojinin **suje-obje**, zıt ve tamamlayıcı bütünlüğüdür.

Hilmi Ziya Ülken'e göre ne **ontolojik** görüş, ne **epistemolojik** görüş, ne de **positivist** görüş, bize gerçeği göstermeye yeterlidir. Ancak bizi **fenomenoloji** gerçeğe götürebilir (5). Fenomenoloji de iki perspektiften hareket eder: Biri **fenomenlerin özler** (Wesen) olduğu prensibi; öteki de izah, açıklama metodu yerine **tasvir** metodunu kullanmasıdır. Birincisinin izahı çok zor olduğu için, yazar, bu prensibi pek benimsemiyor. İkincisi daha elverişli olduğu için, yazar tarafından kabule şayan bulunmaktadır (6). Bundan dolayı fenomenolojinin olayların kökünü aramaması, olayları basite indirmeden her olayı kendi şartları içerisinde tasvir etmesi, yazarın kanaatine göre, fenomenolojinin en orjinal tarafıdır (7).

«Aşk Ahlâkı»nda tabiatçılığı savunan yazar, «Felsefeye Giriş»de bunun boşuna ve yetmez bir çaba olduğu noktasına ulaşır (Ona göre tabiatçılık, boşunadır; çünkü tabiatçılık kökünü insanın açıklama ihtiyacından aldığı için, kompleksleri unsura, mürekkebi basite indiriyor. Oysa bu basitler sahasında ilerledikçe yeni rakipler, yeni kompleksler ortaya çıkıyor. Öyle ise tabiatçılık gayretleri boşunadır. Varlığın komplekslerini çözmekten ziyade, zekâ ile elverişli ve kullanılabilir bir hale getirilmekten ibaret olan tabiatçılık bizzat varlık karşısındaki felsefî endişemize cevap vermekten uzaktır (8).

Yazarın «Aşk Ahlâkı»'nda, «ahlâk duyular üssü ise, o zaman ya Allah'ın ve göklerin bilinmezinden inen bir doğma, yahut vicdanın esrarlı âleminden geldiği kabul edilen bir emre itaattir. Bu iki âlem her ikisi de tecrübemizin dışında ve bu sebepten hayalidir. Ahlâk ancak, bilgimize giren gerçeklere ve tabiatın bütünlüğüne dayanabi-

lir» (9). «Arif için tabiatı başka tapacak ve aşktan başka kanun yoktur» (10) ifadeleri, yazarın vaktiyle ne kadar aşırı bir tabiatçı olduğunu kanıtlar. Aynı zamanda yazar, tecrübe ve bilgimizi aşan varlıkların hayal olduğu ve gerçek olmadığı yolundaki görüşünü de zamanla rötüş etmiş; bilgi ve tecrübelerimizin üstünde de hakikat olduğunu ve bu hakikata ise, ancak, imânla nüfuz edilebileceğini daha sonraki eserlerinde savunuyor (11).

Fenomenolojinin tasvir metodundan hareket eden yazar, olayları tek bir köke indirmeksizin, her birini kendi orjinalliği içinde, fenomenolojik metoduyla ele alınabileceği kanaatinde. Böylece o, insanı, insandaki bilgi ve değeri, varlığı bu yolla açıklamaya çalışır ve mürekkebi basite indirgemekten sakınır (12).

Daha önce yazarın **ontolojik** kanıtlama ile **fenomenolojik** metodu kullandığını söyledik. Yazar bu metodunda önce **ontolojiyi** kullanır, ondan sonra **fenomenolojiye** geçer (13).

«Hilmi Ziya Ülken'e göre **fenomenolojiden** hareket edilirse, **suje-obje** zıtlı ve tamamlayıcısının içinden çıkılmaz bir bulanıklığa varılır. Fakat **ontolojiden** başlanılırsa bu bulanıklık söz konusu olmayacaktır. Bulanıklık çözülmez bir şuur buhranı değildir; varlık derecelerinden herbirinin başlangıç hali aşılma suretiyle varlıklardan her birinde **ritimler** meydana getiren **ilk kriz** halidir. Varlıklarda ilk bulanıklık çözüldükçe ortaya çıkan **ritimler**, gerçekler düzenini meydana getirir. Şuur fenomenolojisinde **objeleşme** ve **sujeleşme** şeklindeki mukadder ayrılığın asla birleşmeyeceği ve birbirini tamamlayan bu karşıt ritmin sentezini aramanın boş olduğunu ileri süren yazara göre **Diyalettik**, bilgide değil, değerlerde rol oynar. Onun için onun kanaatine göre, diyalettikçi flozoflar varlık sorusuna cevap veremedikleri halde, değer felsefesinde bir anlam ifade ederler (14).

Yazar, sonlu âlemlerin kriz halinden ritimlerle kurtulmak üzere her birinin kendi oluşunda açıldığı ve sonlu varlıkların sonsuz var-

(4) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 2.

(5) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 50.

(6) a.g.e., s. 51.

(7) a.g.e., ss. 56-59.

(8) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 104.

(9) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), s. 89.

(10) a.g.e., s. 61.

(11) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 189; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 219.

(12) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 16, 61-62; İnsani Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 9.

(13) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 268.

(14) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 2.

liğa açık evrimleri olduğu düşüncesine; âlemdeki alternatiflerin imkânsızlığı önünde varlıkların çokluğuna, aralarındaki **akıl-dışı** uçurumların doldurulamayacağına; her varlığın evriminin ayrı ayrı gözönüne alınması gereğine; sonlu varlıklar arasında organlaşma, düzenleyici güç bakımından dereceler olduğuna; sonlu varlıkların yalnız insan düşüncesi ve hürlüğünde sonsuz varlığa açık bir oluş halinde bulunduğuna dikkati çekiyor (15).

Ona göre felsefenin temel konusu **varlıktır**. Hakikat, gerçek, düşünce problemleri varlık probleminden çıkar. Varlığın olumsuzluğu, varlık değil veya yokluk problemi de varlıktan çıkar (16).

Onca ilim ve felsefe, akli düşünceden sonra uyanmış ve tarihî düşünce ile olgunlaşmıştır (17). Felsefe ne tabiat ve insan ilimlerinden birine veya bütününe, ne de değerlerden birine (sanat, ahlâk, din v.b.) indirgenebilir. Onların ayrı ayrı kanunları ve konuları vardır. Felsefe kendi alanını, onların konuları üzerindeki derinliğine bakış ile kavrar (18). Felsefe ilimden ayrı düşünülemez. Filozofların sistem kurma gayretleri eskiyi yıkıp **kendine göre** yeni bir bina yapmak için değil; aksine eskiyi düzeltmek, tamamlamak ve onu ilerletmek içindir (19).

Hilmi Ziya Ülken'e göre günümüzde sözü çok edilen **existence** felsefesi farklı köklerden gelmesi nedeniyle, tek bir existence felsefesi yoktur. Varlık derecelerine ait araştırmalarda sonsuzun düşünülemezliği ve bilinemezliği önündeki kendi sınırlılığını hesaba katabilir. Bütün gayretimiz, bir farenin açtığı delik kadar sınırlı olduğunu bilecek, sistem kurabilir. **Maddeci** veya **ruhçu** herhangi bir felsefe, içinde bulunduğu durumu unutmadıkları müddetçe aynı noktada birleşeceklerdir. Sonsuz varlığın birliği bütün yolların birleştiği son nokta olacaktır (20).

Felsefe tarihinde Heidegger, Max Scheleer, Pascal, Sait Augustin geleneğine bağlı olan (21) yazara göre felsefe, **bilme** ile başlar. Fa-

kat **bilme** bütün problemlerin halline yetmez (22). Çünkü bilimiz sınırlıdır. Bu sınırlı oluş vasıta ve araştırmaların yetersizliğinden ileri gelmiyor, aksine olayların mahiyeti icabı bize mukavemet etmesinden ileri geliyor (23). Bilmenin bittiği yerde **düşünce** devam eder. **Düşünce** varlık âlemini sonsuzlaştırmak demektir. Âlem, varolanlar toplamından ibaret değildir. Âlem sınırsızdır ve varolanları kuşatır. Biz varolanların bütün basamaklarında yükselsek bile, yine sınırlarında kalırız. Onları ancak âlem kavramı ile aşarız. Fakat **suje-obje** ikiliğini âlem kavramı ile aşmak mümkün değildir. Çünkü böyle bir aşkın varlığın asıl obje ve sujei kuşatıcı özelliklerinin bulunması lâzımdır. Bu ise, **aşkın bir dyadedir**. Bu **aşkın (transcendant) dyade** sonsuz güçleri olan ve zıt vasıfları kendinde birleştiren şuuru olduğu kadar, objeyi de kuşatan üstün varlıktır. Aşkın varlık artık bilme ve düşünme güçlerini aşar. Onunla ancak **inanma gücü** ile temasa gelebiliriz. Aşkın varlığa inançtan başka hiç bir yolla nüfuz edilemez (24). **İnanmak** ise, varlığın birliğine ulaşmak; hakikatta ilimle imânı birleştirmek (25).

Böylece yazar, bilginin değişken tavrı, düşüncenin yetmez oluşu karşısında âlemi sonsuzluğundan, başka deyişle, varlıkların çift kutupluluğundan, ancak, aşkın obje ile kurtulabileceğimiz; aşkın obje ile de, ancak, imân ile temasa gelebileceğimiz sonucuna varıyor. Hilmi Ziya Ülken varlıktaki çift kutupluluğu, **imânla gidermeye çalışır. Belki de onun felsefesinin en orijinal yanı burasıdır.**

Bu nedenle yazarın felsefesinde önemli bir yeri olan **dyade** ve **aşkın varlık** üzerinde ayrıca duracağız. Belki bu sayede, çeşitli felsefi görüşlerin etkisinde kalan ve sonunda varlıktaki ikiliği görerek, zıt ve tamamlayıcı bir özelliği olan çift kutupluluğu imânla gidermede karar kılan yazar, daha iyi anlaşılmış olur. «Tanrısal hakikat inanılacak hakikattir. Bilgi alanına değil, değerler alanına aittir. Değerler alanına ait hakikate dayandıktan sonradır ki, ancak bilgi alanını aydınlatmak mümkündür. Aksi takdirde bilgi alanı temelsiz kalır. İşte benim felsefemin çözüm noktası budur.» (26) ifadesi Hilmi Ziya Ülken'in felsefesinin asıl mahiyetini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

(15) a.g.e., s. 3.

(16) a.g.e., ss. 94-95.

(17) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, s. 30.

(18) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 29.

(19) a.g.e., s. 45; «Determinizmin Problemleri», Türk Düşüncesi, 1 Haziran 1954, s. 7 - 1 Temmuz 1954, ss. 2, 85.

(20) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. VI.

(21) Ülken, Hilmi Ziya; İnsani Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 34.

(22) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, s. 50.

(23) a.g.e., s. 94.

(24) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, s. 51; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 63.

(25) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), s. 61.

(26) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 150.

2. VARLIK VE İLK OLGU MESELESİ

(Hilmi Ziya Ülken, varlık konusunda fenomenolojiden varlığa değil, varlıktan fenomenolojiye çıkan bir yol takip eder. O varlık kelimesini sonsuz varlık veya varlık anlamına kullanır) (27).

Varlık kelimesini hem sonlu, hem sonsuz için kullanır. Varlıkta cevher fikrini reddetmekle beraber, zaman zaman varlıkların özünden (Wesen) de söz eder. Husserl'in fenomenolojisi ile varlığın özünün açıklanabileceğini ileri sürer (28). Daha önce de belirttiğimiz gibi, fenomenolojinin varlıkların özünü izaha çalışmasının savunulamayacağını bizzat kendisi ifade ediyor. Fakat arada bir yazar varlıkların özünden bahsetmekten kendini alamamaktadır. Hilmi Ziya Ülken'de sık sık böyle tutarsızlıklara rastlamak mümkündür. Meselâ ısrarla yetenek ve kabiliyetlerin uzviyet ve toplum çatışmasının bir ürünü olduğunu savunmasına rağmen, «Tarihî Materyalizme Reddiye» kitabında insanın doğarken bir takım yeteneklerle dünyaya geldiğini ve müdahalelerle insanın bu kabiliyetlerine etki edilemeyeceğini ileri sürmesi de böyledir. Hilmi Ziya Ülken, varlığı felsefenin temel konusu olarak ortaya atar. Ona göre bilginin muhtevasını meydana getiren veriler ve hazır olanlar **içkin varlık**, bilgiyi aşan ve hazır olmayanlar ise **aşkın varlıktır**. Bu anlamda tabiat birinci manada **içkin**, ikinci manada **aşkındır** (29). Maddî-manevî bütün kültür unsurları insan dışındaki içkin ve aşkın bütün varlıklarla insanın münasebetinden meydana gelir. Bunun için onlar **icat** edilmiş olmadan önce **keşfedilmişlerdir**. Her değer, varlıklar alanının hazır olmayan objesine ait bir keşiftir ve ondan sonrada insanın duyu verileriyle ve hazır olan muhtevası ile ifade edildikçe bir icat haline gelirler. Hiç bir değer sırf insanın, hele ferdin ruhî icadı değildir; onlardan her biri belirli bir varlık derecesinin aşkınlığından doğan bir eserdir. Madde olmasa teknik değer olmaz. İnsanî varlık ve kişiler arası aşkın münasebetler olmasa ahlâkî değer olmaz. Madde ve hayat olmasa sanat değeri olmaz. İnsanın sonlu varlığının ötesi düşünülme dinî değer olmaz (30). Yazarın bu ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, değer âlemi varlık âlemine; değer problemi de varlık problemine bağlı olmuş oluyor ve onlar ancak beraber düşünül-

(27) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 106.

(28) a.g.e., s. 107.

(29) a.g.e., ss. 108-110.

(30) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 111; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 211-213.

düğü zaman bir değer problemi ve varlık problemi söz konusudur. Bu iki problem birbirinden ayrı düşünülemez.

(Hilmi Ziya Ülken'de varlık deyince, onun özüne uygun bir kuvvet, bir değişme, bir oluş anlaşılmalıdır. Onun varlık anlayışı ne Parmenides'in değişmez, oluşsuz, zamansız, sonlu varlığı; ne de Heraklit'in değişme, hareket ve zamandan ibaret olan **varlıksız** bir oluşu anlaşılmalıdır.)

(Hilmi Ziya Ülken'in kabul ettiği varlık oluş halindeki varlıktır, fakat oluş mutlaka bir varlığın oluşudur. Yani bir varlığın tavrıdır. Kendi başına varlıktan ayrı bir oluş değildir. Oluş varlığa bağlıdır. Bir şey var olmadan çıktığı zaman oluş da bitmiştir (31).)

Var olanda oluş fizik yönü itibarı ile çift vasıflı bir görünüm arz eder (32). Bundan dolayı **fizikî âleme Eflatun'un tabiriyle dyade diyor**. Fizik dünyası asıl özü ile bilinmediği için, kavranamaz olarak kalmaktadır. **Akıl-dışı** (irrationel) dir. Böyle bir dünya ancak bilgimizi aşan ve kuşatan varlığın mertebelerinden biri halinde inançla kabul edilebilir (33).

Biyoloji ilme de zıt, fakat tamamlayıcı kutuplarıyla ele alınmalıdır. Canlıların aynı zamanda hem bütün, hem parça olmak vasfı, onun bir dyade gibi anlaşılmasını lüzumlu kılmaktadır. Canlı varlığın parça kısmına bakılınca bütün kayboluyor, bütününe bakınca parça kayboluyor. Onun için varlığın bu vasfı, onun bir dyade gibi anlaşılmasını zorunlu kılmıştır. Irrationel olan canlı dyadein bir cephesine bakıldığı zaman ancak o cephesi aklî bir sistem haline konacak; öteki cephe ise karanlıkta kalacaktır. Onun için esasında irrationel olan hayat dyade'ı ya sürekli veya süreksiz bir nazariye olarak ifade edilebilir (34).

Bu durum insan ilimlerinde, Sosyoloji, Psikoloji ve Tarih'de de vardır. Onlar da irrationeldirler. Tabiat mertebelerinde yükseldikçe

(31) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 112, 136, 145-150.

(32) Ülken, Hilmi Ziya; «İliyet Meselesi ve Diyalektik», Çığır Mecmuası, Temmuz 1938, c. 6, sayı : 67, s. 100.

(33) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, ss. 178-179; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 343-347; «Determinizm Meselesi», Türk Düşüncesi, İstanbul 1 Haziran 1954, c. 2, Sayı : 7, ss. 2, 9; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 248.

(34) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, ss. 202-203; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 248.

çift kutupluluk önce pek zayıfken, topluma doğru çıktıkça bariz bir hal alıyor. Tabiat mertebelerinin en yükseği olan değer alanında en belirgin bir durum arz ediyor (35).

Onun için yazara göre hiç bir varlık derecesi başka bir varlık derecesinin sıfat ve tavırları ile açıklanamaz. Varlıklar birbirine indirgenemez. Varlıklar anlaşılmalrı için ortak bir ölçüye sahip değildirler. Varlıklar ve değerler pek çoktur. Bundan dolayı hiç bir varlık merkez olarak alınamaz. Ancak, **Varlıklar Mertebelenmesi** vardır (36). Bu mertebelenmeye dikkat etmezsek, cüretli bir ircacılığa ulaşırız. Her şeyi ille de basite indirme gayretleri boşuna çabalar (37). Çünkü bütün, ancak kendine vergi olan karakterleriyle, kendi özü ile incelenirse, tam anlaşılır. İrca yolu ile yapılan açıklamalar ise, aslında bu varlıkları değil, onların altındaki varlıkları bize göstermekten başka bir şey yapmadığı için boşunadır (38). Böylece **ampirik** düşüncenin ircacı anlayışına karşı çıkmış oluyor. Oysa 1931 yılından önce yaptığı sosyolojik çalışmalarında, ampirik sosyolojinin ircacı görüşüne uygun bir yol izlemişti. Bu yıllarda bu ircacı görüşün etkisinde kaldığını yazar, bizzat kendisi ifade etmektedir (39).

Hilmi Ziya Ülken, biraz önce de dediğimiz gibi, varlığı çift görünümü ile ele alır ve varlığın ancak dyade yardımı ile açıklanabileceğine kanidir. Ona göre olayların karşılıklı etki kompleksi halindeki diyalektik açıklamada, **illiyet** yalnız kısmî bir açıklama olabilir ve olayın bir manzarasından ibarettir. Tabiatı zıtları ve terkipleriyle kavrayan **dyadolojik** görüşe nüfuz etmedikçe, olayların dinamik ve gelişen mahiyetini anlamaya imkân yoktur (40). Yazar bu görüşten hareketle, 1931'den itibarenki çalışmalarında ircacı görüşten kaçınmaya çalışmış ise de, eski çalışmalarının etkisinden hemen kurtulamamış ve bu

(35) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, ss. 15-34; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 248.

(36) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 115.

(37) a.g.e., s. 81.

(38) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 5; «İdealizmin Çıkmazları», İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1958, c. V, Yıl : 1956, Sayı : 1-4, s. 23.

(39) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963 (2. baskı), s. 5'deki dipnot.

(40) Ülken, Hilmi Ziya; «İlliyet Meselesi ve Diyalektik», Çığır Mecmuası, İstanbul Ağustos 1938, c. 7, Sayı : 68, s. 116.

etki onda «Bilgi ve Değer Teorisi» derslerini verdiği döneme kadar devam etmiştir (41).

Yazar, ilimlerin asıl bir **ilk olgu** ile temellendirilmesinin şart olduğunu savunur. Ona göre, ilk olgusuz ne olguların **chaos**undan hareket etmeye, ne çatışkan ilim teorilerini birbirlerini bozmayan aletler olarak kullanmaya, ne de kendimize bir eylem (action) düsturu bulmaya imkân vardır. Hareket noktamız kalpten ve inançtan geçmekle beraber, bunun mutlaka ilim dili ile de ifade edilmesi gerekir. Aksi takdirde böyle bir ilke hareketlerimizi aydınlatamaz (42).

O, bu ilk olguyu tespit ederken **ontolojik** görüşten faydalıyor, Çünkü, onca, böyle bir görüş bir ilmi üstün sayıp, diğerlerini ona irca etmeye çalışmadığı için, iyi bir yoldur. Çünkü ontolojik görüşde her varlık kendi içinde, kendi özellikleri ile ele alınır ve tasvir edilir (43).

«Daha öncede belirttiğimiz gibi, bu metod iki ana hareket noktasını esas alır : Biri fenomenolojik tasvir yolundan hareketle ampirik varlıklarla, varoluşu ayırarak bütün dikkati **varoluş üzerinde** toplar. Diğer de maddeden itibaren insana kadar bütün varlık derecelerine yer vererek onları **tasvire çalışır** ki, Hilmi Ziya Ülken'in kendine hareket noktası olarak seçtiği görüş bu ikincisidir»

Hilmi Ziya Ülken'e göre ilk olgu, **Suje-Obje** bütünlüğüdür (44). **Sube-Obje**, bütün şuur alanında parçalanamaz, bölünemez ilk bütündür. İnsan konusunda ilk olgu Suje-Obje birliğidir. Bundan daha ilkin bir olgu yoktur. Suje-Obje doğrudan doğruya kavradığımız şeydir; bundan dolayı ona bir anlamda **sezgi** de diyebiliriz. Bilgi sürecinin ilk terimi budur. Mantığımız ona dayanır. Onun başlıca özelliği zıt ve tamamlayıcı oluşudur. Bunun iki ucu birbirine bir yandan zıt; öte yandan birbirinin tamamlayıcısıdır. Yani **obje** olmazsa **suje** olmaz; **suje** olmazsa **obje** olmaz. Fakat bunlar aynı zamanda farklı ve zıttırlar. Suje obje olmayan; obje de suje olmayan şeydir. Bu ilk olgu gözlemlle kavranamaz. Çünkü gözlemi yapan zaten odur. İç düşünme ile de kavranamaz, çünkü iç düşünme yalnız sujeye çevrilmiş bir bakıştır. Onun

(41) Yazar bu derslerini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1946-1950 yılları arasında vermiştir.

(42) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 6; İlim Felsefesi I, Ankara 1969, s. 69.

(43) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 12.

(44) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 64; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 12-13; İlim Felsefesi I, Ankara 1969, ss. 76, 107.

için o ancak **fenomenolojik tasvir** metodu ile doğrudan doğruya kavramakla elde edilebilir (45).

Suje-Objekt mantıkî bir ilişkiye, konu-yüklem ilişkisine, nedenlik münasebetine irca edilemeyen kendi cinsinde tek ve orjinal ilişkiye sahiptir. Bu orjinallik onun **ilk olgu** olmasını gerekli kılar. Suje-Objekt ilişkisi başka hiç bir münasebet şekline irca edilemez. Bilakis bütün başka ilişkiler buna dayanırlar (46).

Yazara göre çift vasma sahip varlıkların hiç biri kendi başına hem zıt ve hem tamamlayıcı **paradoxal** mahiyeti ile devam edemez. Bütün varlıklar birbirine dayanarak devam edebilirler. Varlıklar aynı zamanda hareket halindedirler. Onun için, varlıkların içinde bulundukları denge iğretidir. Her hareket dengenin bozulmasına ve yeni bir denge aramasına sebep olur. Bu iki hal arasında yeni denge kuruluncaya kadar vasıflarından biri meydana çıkmak, öteki vasfı gölgede bırakmak üzere gerçekleşmelidir (47).

Varlığın bütün derecesinde, değerlerin bütün çeşitlerinde, bilginin her safhasında rastladığımız zıtlıklar ve karşıtlıklar, irade gerginliklerinin meydana çıkardığı **dikotomilerden** ileri gelmektedir. Bunlar varlığın asıl karakteridirler; bizim icadımız değildirler. Biz onları, sadece, birleştirebiliyoruz (48).

İnsan zihni varlığın bu **dikotomisi** karşısında çeşitli tavırlar almıştır. Mistisizm, dogmatik, metafizik, lojistik, pragmatizm gibi. Bunlardan hiç biri ile varlığa nüfuz edilemez. Bunların hepsi de suje-objekt tamamlayıcıdır ve zıt ilk olguya yukardan bakmak insanın dışındadır. Ancak dichotomileri bütün akıldışılıkları ile kabul edersek, varlık bize açılmaya başlar (49). Öz halindeki varlıktan bağımsız kendi başına varlıklar ele alınamaz. Maddenin varoluşu onun varlığına bağlı olduğu gibi, insanın varoluşu da insanın varlığına bağlıdır. Bu ise âlemde **varolmaktır**. Bunun sonucu olarak bütün varlıklarda olduğu gibi, insan da **kendisi için** varlığı **kendi başına** varlıktan ayırmak kabul değildir. İnsan ruh ve beden bütünlüğü olarak bu ayrılmaz çift vasfı

(45) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 65-66, 80; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 68; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, s. 49.

(46) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 71.

(47) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 16; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 101.

(48) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 18.

(49) a.g.e., s. 20; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 501; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, s. 155.

ile görünür (50). Böylece yazar, Hegel'in varlıkla yokluğu; Sartre'in **en soi** ile **pour soi**'yi önceden ayırmış gibi koymalarından uzaktır. Hilmi Ziya Ülken varlığı, soyut bir kavram olarak değil; bütün **konkreliliği**, müfretliği, özelliği ile birlikte şu veya bu tarzda varlık olarak kabul ediyor (51).

«Oluş varlıkla yokluğun sentezi değildir. Varlık, oluş bir dichotomidir. Aslında farklı ve tamamlayıcı bir bütündür. Oluş bir halden diğer hale geçişdir. Varlık oluşla meydana çıkar, yenileşir ve yeni şekiller alır. Oluşsuz varlık düşünülemez, bu varlığın ölümü demektir. Fakat varlıksız oluş da düşünülemez, çünkü bu da oluşun boşlukta kalması ve yok olması demektir» (52).

Düşünce ve gerçek, ona göre, aynı varlığın iki manzarasıdır. Ne gerçek düşünceyi, ne de düşünce gerçeği ifade edebilir. Ruhla beden de öyledir. Aynı varlığın zıt ve tamamlayıcı manzarasıdır. Ruhla beden bir bütündür. Fakat zıt ve tamamlayıcıdır. Varoluş hem beden de hem de ruhdadır. Hem ayrıdır hem bitişiktir. Bu müphemlilik varoluşu **akıl-dışı** kılar (53).

İlk olgu başka bir tesirle birleştirilecek veya birleşecek olgu değildir. Çözülecek ve her manzarası ayrı ayrı meydana çıkarılacak olgudur. Diyalekte zıt terimler ayrıdır, ayrı ayrı varlıklardır ve zıtların çatışmasından daima yeni tepkilere geçilir. Onun için müphem ilk olguda **diyalektik** söz konusu değildir. Ancak yazara göre insanla hazır olmayan insan arasında sırf değer olma bakımından münasebet bulunduğu zaman diyalektik rol oynar. Bu ise bir değer diyalektikidir. Sanatçı ile hedefi olan aşkın varlık arasındaki ilişki diyalektik olarak sanat eserini meydana getirir. Fakat ne maddeyi, ne canlı varlığı, ne de insanı anlamada bu metod bir işe yarar. Çünkü Diyalektik, her şeyden önce, varlığın çift kutupluluğunu açıklamaktan acizdir (54).

Hegel diyalektiğini sınıf mücadelesine tatbik eden Marx, ondan bir tabiat diyalektiği çıkaran Engels ilk olgunun bu çift görünümünü dikkate almayarak, onları mekanik ve soyut unsurlar halinde görmüşler ve neticelerden sebeplere doğru yükselmeye kalkmışlardır. Halbu-

(50) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 138-141; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 141.

(51) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 142-143.

(52) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 144.

(53) a.g.e., ss. 160-161.

(54) a.g.e., s. 167; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 16, 109.

ki sınıf mücadelesi netice olgudur, sebep değil. Onu anlamak için ilk olguya, işe ve ihtiyaca, insanın âlemdeki yerine kadar inmek; ilk olgunun müphemliğini çözdükçe onun doğurduğu eserlere yükselmek gerekir. Ayrıca insanı uzamla veya mekanik işle de anlamak mümkün değildir (55). Bundan başka sezgi metodu ile de insanın, varlığın dichotomilerini çözmek mümkün değildir (56).

Hilmi Ziya Ülken'e göre varlığın müphem çift kutupluluğunda bir terim, kendi zıt ve tamamlayıcısı olan terimi **yokmuş gibi** koymadıkça tetkik edilemez. Bu **karşılıklı dışta bırakma metodu**, **karşılıklı bağlılık** vasfının zarurî neticesidir. Böylece, varlığın bu çift görünümünü karşılıklı dışta bırakma metodu (parantez içine alma metodu) ile tetkik edebiliriz (57).

Yazar, bu uçsuz bucaksız âlemde bulunan maddenin niçin var olduğunu, bize hiç bir **fizik** ve **kozmozonik** teorisinin açıklayamayacağı, söylüyor. Yaradış akıldışıdır. Yaradış akılla kavramak, akıl ilkelelerine göre ve akli olan zaman ve mekân şartlarına bağlı olarak açıklamak mümkün değildir. Varlık kriz halindedir. O bir yandan sonlu, bir yandan sonsuz, bir yandan sürekli, bir yandan süresizdir. Onun için varlık bir yanda zıt; bir yanda tamamlayıcı olma gibi akıl-dışı bir vasma sahiptir (58).

Yazara göre kriz hali, ya sürekli yöne doğru gelişecek: böylece o ışınlar, dalgalar halini alacak; yahut süresiz yöne doğru gelişecek, cisimcikler, parçacıklar ve bunların yoğunlaşmasından doğan madde halini alacaktır. Bu iki yönde karşılıklı gerçekleşme kriz ritimleriyle çözülür ve ritimler sonlu varlıkların bağlı oldukları düzeni, düzenli âlemleri, âlemlerin kanunlarını meydana getirir. Ondan önce uçsuz bucaksız varlığın kanunlarından söz edilemez (59).

Varlığın bütün mertebelerini zıt ve tamamlayıcı manzaraları ile kavırıyoruz. Buradan varlığın daima varolacak yani gerçekleşecek olan her varlık mertebesinde bir başka mertebeyi hazırladığı tesbit edilir. İlk kirizle mutlak varlıktan ayrılan en alt seviye madde ve enerjidir. Varlık sonsuzluğu gerektirir. Sonsuz kendi kendini kuşatamaz. Çün-

kü varlık imkân buudu olarak, sürekli gerçekleşme halindedir. Yalnız şuur sonsuzu tasavvur edebilir. Bu anlamda şuur sonsuzu kuşatabilir (60).

Maddî varlıkta **sebat** olduğu kadar **değişme**, **birlik** olduğu kadar **çokluk** da vardır. Bundan dolayı maddî varlık hem **gerçek**, hem **imkân-dır**. **Olmak** ve **olacak olmak**, onun iki manzarasıdır. Varlık evrim içinde gerçekleşir. Bundan dolayı maddî varlık **varolanın** var olacak olanla tamamlanması, yani zamanda var olması demektir. Var olanların değişmez vasfını yalnız **mekânda** tespit ettiğimiz halde, var olanın değişme içinde devamlılığını **mekânî zamanda** tespit ediyoruz. Onun için, ona göre **madde evrim halindedir**. Maddedeki kriz ve onun ritimleri evrimin kaynağıdır. Evrimin ne doğuracağı önceden söylenemez. Ancak bilinen bir şey varsa, o da özünü kaybetmemesi, yenileşmeler içinde yine kendisi olmasıdır. Bu sebeple, maddenin **düzen** ve **evrim** manzarası aynı anda görülemez. Evrim ve düzeni birbirinden ayırarak incelemek zorundayız. O zaman evrim manzarasını karanlıkta bırakırız. Ancak bu iki manzarayı **koordinatlarla** birbirine çevirebiliriz (61).

Hilmi Ziya Ülken'e göre **spirtüalizmi** fizik alanında aramak doğru değildir. İlâhiyat düşüncesi ile **fizik**, fizik düşüncesi ile de **ilâhiyat** kurulamaz. Fizik, madde âleminde bilinenleri sebeplilik veya statistik kanunları ile elde ediyor. Fakat daima bunların ötesinde **bilinmeyen** kalıyor. Bütün bilinmeyenlerin bir **gün ortadan kalkacağı** söylenemez. **Çünkü sonsuz varlığı bilgi kuşatamaz**. Öyle ise daima bilinmeyenlerin ötesinde bilinmez kalacaktır. Bilinmeyen hakkında, sadece, şöyle böyle diye akıl yürütebiliriz. Fakat onun da ötesinde düşünilemeyen bir alan kalır. Oraya hiç bir suretle ne **duyuyla**, ne **akılla** nüfuz edebiliriz. O yalnız **inançla** kabul edilebilir. İlâhiyat veya kalp mantığının alanını teşkil eder (61/a).

Canlı varlık imkâna doğru açılmış daha üstün bir mertebedir. Bunun imkânları madde imkânlarına nazaran daha geniştir. Gerektirme daha azdır ve bu yüzden canlı varlığın tetkiki **daha güç** ve hakkındaki fikirler **daha müphemdir**. Canlı varlık enerji ve madde gibi imkâna açılan varlıktır. Oluş halinde olan ve kriz durumunda bulunan varlıktır. Bu krizden kurtulmasını sağlayan ritimler yapar. Ancak canlı varlık **ritimler** dikkate alındığı takdirde açıklanabilir. Canlı için vardı, dene-

(55) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 167.

(56) a.g.e., s. 168.

(57) a.g.e., s. 170.

(58) a.g.e., s. 172.

(59) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 175; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 164-167.

(60) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 342.

(61) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 351, 358.

(61a) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 359.

mez. Canlı için var olacaktır, denebilir. O hem kendisi, hem de kendinden başka bir şeydir. Onun zıt ve tamamlayıcı vasıfları vardır. Varlık varlığını, kendi varlık şartı olan maddeye dayamaya borçludur. Onsuz kendi başına varolamaz. Onu aşması yeni imkânlaradır. Bu da önce dediğimiz gibi ritimlerle mümkün olur (62).

Yazara göre varlığın gelişme imkânı, onun evrim hududunu teşkil eder : Bu imkân türlü şekillerde gerçekleşir : 1) **Uzviyetin çevreye uyması**, 2) **Hızlı değişme** (mutation), 3) **Epigenés**, 4) **Seçkinleşme**. Evrim bir olgudur; bunlardan hiç biri tek başına evrimi hazırlayamaz. Çok karmaşık ve çok çeşitli bir olgudur. Her intibak da, çevrenin uzviyete olduğu kadar, uzviyetinde çevreye etkisi vardır. İkisi karşılıklı göz önüne alınmalıdır (63).

Yazara göre varlık evrim sahasında birçok krizlerle karşılaşır. Onlardan kurtulmak için yeni ritimler kazanır. Her kriz zıt ve tamamlayıcı yeni bir dönüm mertebesidir, bir **dyadedir**. Varlığın çoğalma ve özümseme ile ortaya çıkan krizi onun **ilk krizidir**. Bu iki ritim onu bir yandan büyümeye, bir yandan çok hücreliliğe götürür. Sonraki safhalarda da krizler yine böyle ritimlerle aşılar. Her kriz çözülmesi canlıda gerginliğin şiddetini artırır (64).

Ona göre **Müphemlilik** ve **Bulanıklılık** fikri, başlangıç krizidir. Varlığın ve şuurun bütün çabası, bu krizi aşmak ve nöbetleşe ritimleri ile ondan kurtulmaktır. O bir geçiş noktası, çözülecek olan bir düğümdür. Varlığın asıl gelişmesi bu çözülmeden sonra başlar. Müphemlik ve bulanıklılık Merleau Ponty'in iddia ettiği gibi insanla âlem, şuurla beden arasında içinden çıkılmaz bir karma değildir. Aksine her kriz geleceğe yönelik, yeni ritimler doğurur ve sonsuza açıktır (65).

Kısacası, ona göre matematikteki **sürekli-süreksiz**, fizikteki **cisimcik-dalga** veya **mikrokozmoz-makrokozmoz**, biyolojideki **mekaniklilik-gayelilik** veya **parça-bütün**, sosyolojideki **fert-cemiyet** zıtlıları akıl dellilleriyle açıklanamaz ve çözülemezler. Bundan dolayı **akıl-dışındırlar**. Varlığın hangi safhasına ve derecesine bakarsak bakalım, zıt ve tamamlayıcılığı görürüz. Bu iki vasıf varlığın değişik birer manzarasıdır. Bunun içinden ancak **dyade** yardımı ile çıkılabilir. Âlem dyadelardan

(62) a.g.e., ss. 368-370.

(63) a.g.e., ss. 374-375.

(64) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 387.

(65) a.g.e., s. 412; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 115.

ibarettir. Her varlık derecesine ait dyade ancak nazariyelerle aklileştirilebilir. Dyadenin her iki zıt cephesi ayrı bir aklî sistem meydana getirir. Her dyade birbirine göre hem zıt, hem tamamlayıcıdır. Dyade bu bütünlüğü içinde ele alınmalı ve kabul edilmelidir. Ancak ona mantıkî bir usulle yaklaşmak kabildir. Bu ise dyade'in bütün halinde değil, manzaralar halinde ele alınmasıyla mümkün olur. Dyadeler ancak zıt manzaralarıyla görüldüğü zaman **mantıkî bir sistem** teşkil ederler. Onun için ilmî nazariyeler dyadelerin birer cephesini aklileştirmekten doğmuşlardır. Mantık alanından başlayarak, bütün ilimler dyadelerin aklileştirilmelerinden, nazarileştirilmelerinden doğarlar (66).

3. BİLGİ VE DEĞER MESELESİ

Hilmi Ziya Ülken, varlıkta gördüğü zıtlığı bilgide de görmektedir. Ona göre bilgi fenomeni mantık kurallarımıza uymayan zıtlık ve tamamlayıcılık vasıfları ile doludur. Bilgi mahiyeti itibarı ile **paradoxal** bir durum gösterir. Hiç bir şey başka bir şeyden ayrılmadan ve aynı zamanda başka bir şeye nisbet edilmeden var olamaz. Onun için bilgi fenomeni **suje-obje** ayrılığı ve birliği içinde ele alınmalıdır. Yazar bu ikili durum için, diğer varlık ikiliği için kullandığı **dyade' kullanıyor. Daha önce de geçtiği gibi. Dyade Eflatun'un kullandığı bir terimdir. Eflatun **duyular âlemi** ile **ideler âlemi** arasında var olan ikiliği böyle iki görünümlü bir durum olarak koymasından, yazarın fazlasıyla esinlendiğini sanıyoruz. Onun için ona göre bilgi, suje-obje kesintisini ve birliğini, bütün olarak kavramak gerekir. Obje veya suje içinde saplanılp kalındıkça, bu elde edilemez. Bu, bilginin bu Dyade hali akıl dışı ve paradoxal bir mahiyet arzeder. Bilginin bu durumunu, ancak, bilgiyi bütün yönleriyle kuşatan **aşkın, trancendental** varlık sayesinde kabul etmek mümkündür. Bilgi fenomeni bütün başka var olanlar gibi duyu ve akıl âlemini aşan bir kuşatanda, bir yücelende, bir aşanda kendine temel bulabilir. Felsefenin asıl konusunu bu kuşatan ve yücelen varlık teşkil eder (67).**

(66) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş I, Ankara 1963, ss. 154-155; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 45; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 116-120; «Determinizm Meselesi II», Türk Düşüncesi Dergisi, İstanbul 1 Temmuz 1954, c. 2, Sayı : 8, ss. 85, 95.

(67) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, ss. 49-50; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 66-67; İlim Felsefesi I, Ankara 1969, s. 76; Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972, s. 47; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 69.

Yazara göre bilgi, **mekân-zaman** süreci içinde gelişir. Onun bir **potansiyel yönü** vardır ki yaşanmış olan suje-objelerden ibarettir. Bir de **imkânları** vardır ki o da yaşanacak olan suje-objeler demektir (68).

Onca bilgi, hareketi bakımından **sürekli**, fiilleşmesi bakımından **süreksizdir**. Bu yüzden bilginin iki ucunun hem birbirine bağlı, hem birbirinden ayrı iki ucu aynı anda kavranılamaz. Bilgiyi kavramak için dikkatimizi ya obje üzerine çeviririz ki, o zaman fiilde tespit edilen bilgi objelerini kavramış, fakat sujelerini unutmuş oluruz. Yahut da suje üzerine dikkatimizi çeviririz, ki o zamanda yaşanmış olan sujeleri kavramış, objeleri unutmuş oluruz. Yani insanın aynı anda hem objeyi ve hem de sujeyi kavraması imkânsızdır. İnsan suje yönüne dikkatini çevirdiği zaman objeyi karanlıkta bırakıyor; obje yönüne dikkatini çevirdiği zaman, sujeyi karanlıkta bırakıyor. Onun için Yazara göre ya bu cepheye bakacağız, ya öteki cepheye. Burada böyle bir durumda bulunuyoruz. Aslında bir objeye yönelmek demek, şu anda gördüğüm obje ile, daha önce gördüğüm ve daha sonra görebileceğim objeleri birleştirmek demektir. Bu ise bir obje kuruluşudur. Bir obje kuruluşu veya objeleştirme aynı zamanda bir **fiilleştirme** veya **kuvveleştirme** demektir. Oluş halindeki **aktüel** objeler ancak kuvveleştirme suretiyle sistemleşirler. Ne kadar kuvveleşirlerse, o kadar sistem halin alırlar. Böylece inşa edilmiş objeleri, soyut objeleri inşa ederiz. Şu halde ilmin objeleri soyut objeler, inşa edilmiş objelerdir. İşte **mantıkî** dediğimiz düşünce şekli buradan doğar. Objeye eğer kendini tekrar ediyorsa, kuvve halinde obje olur. Objeye kendi kendinin aynı olmadıkça özdeşlik olamaz. Özdeşlik olmayınca, çelişmezlik olamaz. Bundan dolayı da üçüncü terimin yokluğu ilkesi olamaz, mantık olamaz. Onların var olabilmesi için objenin inşası, objenin tekrarı, kuvve halinde objenin vücut bulması gerekir. Kısaca dersek: Bilginin objeleşmesi veya bilginin kurulması, objenin teşkili, objenin kuruluşu demektir. Objenin kuruluşu ise, aynı zamanda bir kuvveleşme demektir (69).

Bütün bunlardan açıkça anlaşılacağı gibi, bilgi, bilen suje ile bilinen obje, ben ile âlem arasında kurulan ilişki demektir. Sujeye önem vererek objeyi ona irca etmeye çalışan teoriler olduğu gibi, objeyi ön plâna alan ve sujeyi ona irca eden görüşler olagelmışlerdir. Bütün felsefî sistemler ve ircacı görüşler, yazara göre, obje veya sujeden birinin tercih edilmesinden doğmuştur. Bunlardan ilki sujeyi ön plana

(68) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 73.

(69) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 77-81; İlim Felsefesi I, Ankara 1969, ss. 162-178; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 293.

alanların görüşüdür ki, çeşitli şekilde tezahür etmiş ve mutlak **idealizme** ulaşmıştır. Öteki ise, obje yönü ağır basanların görüşüdür. Onlarda bilginin subjektif unsuruna ait tahlillerden önce âlem bir veri olarak alınmıştır. Yani âlemin varlığı doğrudan doğruya kabul edilir. Yazara göre bu görüşlerden her ikisi de bizi hakikata götüremezler (70).

Yazara göre bilgi teorisinde bugün iki çığır vardır. Bunlar bilginin bozulmuş dengesinin iki ucunu temsil ediyorlar. Biri **exitentialisme**, öteki **diyalektik materyalizm**. Exitentialisme suje lehine bozulan denge- nin en son ucudur. Diyalektik materyalizme ise, obje yönünde bozulan dengenin en son noktasıdır. Exitentialisme'e göre varolan yalnız subjektif varlıktır. Doğrudan doğruya varoluşumuzu biliyoruz, varlık bilgisi varoluşumuzun bilgisidir. Felsefenin asıl konusu subjektif varoluştan ibarettir. Bunun için ona **varoluş felsefesi** deniyor. Halbuki diyalektik materyalizme'in gözünde felsefenin temeli suje değil, obje ve objenin de duyu ile kavranan ilk şekli **maddedir**. Madde bütün varlık dereceleri- nin ilk temelidir. Bu iki felsefe tam bir çatışma durumundadır. Fakat existentialisme'in bir kolu hem **diyalektik materyalizm'e** ve hemde **exitentialisme'e** kayıyor. Jean Paul Sartre bunlardan biridir. Siyaset alanında, exitentialist olduğu halde, diyalektik materyalizme ile aynı görüşü paylaşıyor. Bu da, yazara göre, Sartre'in hürriyet fikrinden ileri gelmektedir. Yazara göre bunların her biri birer çıkmazdır. Suye yönünden fikir gelişmeleri idealizm çıkmazına giriyor. Objeye yönünden fikir gelişmeleri insana benzetilmiş bir varlık icad ederek asıl obje alanını suje rengine boyuyor.

Bunun için, Hilmi Ziya Ülken'e göre bilgi meselesi bizi bir çıkmazla karşı karşıya bırakıyor. İnsan ya o, ya bu alternatiflerden birini seçmek noktasında kalıyor. İnsan bu alternatiflerden her ikisini aynı anda kavrayamıyor. Onun için, yazar «işte bu bir acz duvarıdır ve bunun için bilgi teorisi bizi varlığı kavrama bakımından çıkmaza götürüyor» diyor (71).

Yazara göre bilgi **izafi, sınırlı ve sonludur**. Mutlak ve aşkın varlığa çarparak kırılmaya mahkumdur. Fakat aşkın varlığa çevrilmeden de vaz geçemez. Çünkü kendi kendini kabul edişi, ancak sonsuzla, mut-

(70) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 21-28; İlim Felsefesi I, Ankara 1969, ss. 194-197; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 458-462; Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972, ss. 47-48

(71) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 29-50; «İdealizmin Çıkmazları», İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1958, c. V, yıl: 1956, Sayı: 1-4, ss. 17-64; Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972, ss. 53-54.

lakla çevrildiğini kabul etmesinden ileri gelmektedir. Mutlakın ve sonsuzun inkârı bizzat izafinin ve sonlunun inkârı demektir. Mutlakla, bütün alakasını kesen bir felsefe kendi temelini yıkmış ve inkâr etmiş olan mutlak şüphecilikten başka bir şey değildir (72).

Böylece anlaşılır ki, yazar, diğer varlık alanlarında olduğu gibi, bilgi alanında da temel meselenin **mutlak** olduğu görüşündedir. Bu mutlak zıt ve tamamlayıcı bir özelliğe sahip olan, varlığın dichotomique durumunu da kapsayan **aşkın bir varlıktır**. Bütün felsefeler, ancak, bu aşkın varlığa dayandıkları sürece gerçekçi olurlar; yoksa mutlak şüphecilğe ve çıkmaza saplanıp kalırlar.

Görüldüğü üzere, bilgi bizi, çift kutupluğu nedeniyle, çıkmazda bırakıyor. Bilgiyi ya suje olarak, ya da obje olarak kavırıyoruz. Evreni ya zaman içinde, ya mekân içinde görüyoruz. Halbuki varlık, **zaman-mekân** bütünüdür. Bilgimiz **suje-obje** bütünüdür. Ama onu anlamak istediğimiz zaman; ya suje yönüne, ya da obje yönüne kayıyoruz. Bu ikisini birden kavrayamıyoruz. İşte bu durum bir acz duvarıdır ve bunun için bilgi teorisi, yazara göre, bizi varlığı kavramak bakımından çıkmaza götürüyor (73). Bundan dolayı da biz yeni bir problemi, değer problemini, burada, ele almak ve yazarın bu konudaki fikirlerini göstermek istiyoruz.

Yazara göre insan, bir **değerler** dünyasında yaşamakta, bir değerler mertebesi kurmaktadır (74). İnsan bir değerler dünyası içinde gözlerini dünyaya açıyor. Çocuk önceden hazır bulduğu bu değerlere kendinden bir şeyler katarak büyür ve böylece kendi değerler dünyasını meydana getirir. Bütün değerler toplum içinde gelişir (75). Değerler âlemi suje-obje zıt ve tamamlayıcı ilk olgu prensibine göre, sosyal ve ferdî karakterleri kendisinden çıkan personnel âlemdir (76):

İnsan, bütün **mamûl** eşyası, aletleri, iş sistemi ile **dünyasını** vücuda getirirken, bu dünyadaki şeylerin devamlılığını temin edecek bir dayanağa, aşkın bir değere muhtaçtır. Bu aşkın değer olmaksızın **dünyasında** değer dediği şeylerden, onların her zaman için faydalılıklarını, doğruluklarını, güzelliklerini saklayacaklarından emin olamaz. O suret-

le ki objelerden ibaret olan dünyası âdetâ bu aşkın varlık tarafından kuşatılmaktadır.

İnsan, iş ve bilgi sistemleri şeklinde görünen faaliyetlerini aşkın değerlerle kuşatmadıkça, bizzat bu değerler temelsiz kalır. Bir kişinin **yalnız kendisi** için ve şimdiki zaman için bir bilgi veya sanat eseri vücuda getirmesi mümkün değildir. Bunun için her içkin değer bir aşkın (transcendente) değer tarafından kuşatılır ve onsuz olmaz (77).

Yazara göre değerlendirme fiilinde biz, bilgi fiilinde olduğu gibi, aslı bir suje-obje birliği karşısında bulunuyoruz. Bilgi teorisine göre suje obje ile temas halindedir. Yani suje objeyi içkin olarak kavrar. Değer teorisine göre ise suje objeden ayrılmıştır. Aşkın ve hazır olmayan obje ile sujenin arasına duyu verileri girmiştir. Objeye dışta, yani halen kendisinden yoksun bulunduğumuz ve şuuru muza göre aşkın olan şeydir. Değerde suje objeye ulaşmak için kendini aşması gerekir. Bu da bir bilgi nazariyesi kadrosunda kaldıkça düşünülemez (78).

Demek oluyor ki değerlerin bir **suje**, bir duyu verileri ve bir de **aşkın** yanı var demektir. Değer bu ilişkilerin ürünüdür.

Değerlendirmenin iki vasfı vardır : **ideal** ve **olgu** yanı. Yazara göre biz bunları, değerlendirmenin içkin ve aşkın cephesine göre, sonradan ayırmaktayız. Yani içkin cephesi onun olgusu, aşkın cephesi onun idealidir. Bundan dolayı şu değerler idealdir, şu değerler değildir denemez (79).

Yazara göre değerlerin belli başlı özellikleri şunlardır :

1. Her değerlendirme ideal bir tiptir. Buna basit bir teknik değerden, ahlâkî, dinî değerlere kadar hepsi girer. İdeal tipin maximum derecesi aşkın objeye yaklaşmak, minimum derecesi ondan uzaklaşmak ve yalnız veri alanında kalmaktır.
2. Her değer bir düzen, yahut bir organlaşmadır. Değerlerin norm ve baskı olması bundandır. Onlar insanların iradesiyle kurulmazlar. Tabiatın, varlığın özü ile insan ruhunun devamlı tabiatı o normları doğurur.
3. Her değer aşkındır. Her değer değerlendirmede sujenin içinde bulunduğu varlık türünün üstünde ve dışındadır. Çünkü değerlendirme, bilmede olduğu gibi, bilenle bilinenin ayrıştırılması şeklinde

(72) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş, (2. kitap), Ankara 1958, s. 259.

(73) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 164.

(74) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 163.

(75) Ülken, Hilmi Ziya; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 247.

(76) Ülken, Hilmi Ziya; «Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar», İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1960, Yıl : 1958-1959, c. VII, s. 30.

(77) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 165-166.

(78) a.g.e., ss. 226-229; «Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar», a.g. dergi, s. 23.

(79) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 235.

değil; bizde eksik olan ve bilinmeyen bir şeye bilinen nitelikler aracı ile nüfuz etmekten doğar.

4. Her değerinde bir hiyerarşi vardır. Çünkü bu aşkın ve birçok varlıklar, ancak birbirlerine göre duyulur nitelik ve aşkın obje rolünü oynarlar. Bundan dolayı her değerlendirmede ister istemez dereceler doğar. Hoş, zarif, latif, güzel, ulvi, v.b. estetik değerlerin dereceleridir.
5. Her değer tümelleştirme yetkinliğindedir. Çünkü onlarda bildirilebilme, yazılabilme özelliği vardır. Bunun sebebi her değerın bilen bir suje tarafından tespit edilmiş, veya konulmuş olmasıdır. Sujeler arasında bağıntı, yani inter subjektif bağıntı veya bilgi bağıntısı değerlerin bilgi ile birleşmesine veya yazılabilir olmasına sebep olur (80).

Yazara göre değer bir şey veya mefhum değildir. Zira bir şey veya mefhumun ancak değere nisbetle **değerli, kıymetli** gibi görülmesi gerekir. Değer, bir **hüküm** de değildir. **Hüküm** değerın sadece **ifade dilidir**. Çünkü bir şeye veya bir harekete değer atfetmek için, onları değerlendirmek için, bu şey veya hareket hakkında hüküm veriyoruz. Bir hüküm, değeri veya değer alanı içinde bulunan şey veya hareketi tasdik veya inkâr etmeye yarar; bundan dolayı değer onları aşar. O halde o gerçekler **sphère**'inden ayrı bir mevcut **sphère**'dir. **Değer siferi** bizi seçmeler ve tercihler yapmaya mecbur eden bir sferdir. Öyle ise her değer çift kutupludur. Tek kutuplu değer olamaz. Bu değerlidir dediğimiz zaman, onun karşısı değersizdir, veya değersizdir de içine alır (81).

Değer içgüdünün eseridir, denemez. Çünkü değer düzeni ile zümre içgüdü arasındaki uyuma öğreti ve ilenektir; bu da ikisi arasında devamlı bağlılık olmadığını gösterir. Olsa olsa zümre içgüdü değeri düzeninin şartı olabilir. Yani değer düzeni zümre içgüdüsünden doğmaz; tersine insanlara zümre içgüdüsünün **ulvî** dediğimiz bir rol oynayabilmesi için bir değer düzenine dayanması gerekir. Bir değer düzeni olmalıdır ki, orada zümre içgüdü şart görevini görebilsin. Yoksa kendi kendine bu içgüdü hiç bir şey meydana getiremez (82).

Kolektif tasavvur ve heyecan değer düzeninin temeli olamaz. Bu değerlendirmenin teşvikcisi ve yardımcısı görevini görür. Eğer bir

insanda aşkınlık, şuur verilerini aşma hali varsa, insanın **başkası** ile **Biz** ilkesine göre bağlantı kurabiliyorsa benliğinin içkin verileri dışında kendi cinsinden varlıkları arıyorsa, bu aramada **toplumsal vecd** yardımcı görevini görür. Kolektif tasavvurlar ve heyecan değerlendirmenin değil, tersine değerlendirme ve aşkınlık, ilkesi yücelen kolektif heyecanın sebebidir (83).

Freud'un ileri sürdüğü **Libido** da değerlerimizin sebebi olamaz. Çünkü eğer dinî, ahlâkî v.b. şeklinde bir değerlendirme alanı yoksa; orada hiç bir içgüdü yükselmesinden söz edilemez. Libido değerler ve Biz ilkesini açıklayamaz. Tersine, Libido'ya ait sapma şekilleri, sevgi, fantazi, oyun, v.b.nin olabilmesi için önceden bir değer düzeninin ve Biz ilkesinin olması şarttır (84).

Inter-psychisme tek tük tecrübeleriyle değer âlemini açıklayamaz. Çünkü birbirinden uzak şuurların karşılıklı etkisi varsa, bu etki sırf duyu verilerine ait gerçek alanına girecektir. Bunun değer düzenini açıklaması şöyle dursun, tersine değerler düzeninin varlığı böyle bir alanı değer muhtevası olarak kullanabilir. Bundan dolayı parapsikolojinin ilerlemesi değer alanından bir şeyi ispat etmeyecek, ancak, böyle tecrübeler zaten var olan bir değer düzeninin aracı görevini görecektir (84a).

Objektif ruh teorisi de değer olarak bir rol oynamaz. Çünkü değer, ancak bizim obje ile ilişkimizden meydana çıkabilir. Objektif ruh bizim dışımızda ise de, yine bizimle birlikte gelişir. Objektif ruh fertleri aşan bir gerçekse de, bizden bağımsız, bizimle ilişkisiz bir öz değil, bizimle her an temasta, kendisine yöneldiğimiz bir varlık alanıdır. Bunun için objektif ruh, biz ilkesini ve aşkın objeyi açıklayamaz. Tersine aşkın objenin varlığı Biz ilkesini, objektif ruhun nasıl olduğunu aydınlatır (84b).

Demek ki, Hilmi Ziya Ülken'e göre değer düzeni, sadece aşkın varlık olduğu için vardır. Değer bizim içinde kendimizi buluverdiğimiz bir düzendir. Dolayısıyla değerın varlığını herhangi bir olguya irca etmek, veya şunun bunun bir sebebi gibi görmek yanlış olur. Çünkü değer onların varlığına sebeptir.

Değer, suje ile hazır olmayan obje arasında aşkın bir orandan doğan beşerî bir eserdir. Duyu verileri değerın olduğu kadar bilginin de muhtevasını teşkil ederler. Aşkın obje önceden var olmasaydı değer-

(83) a.g.e., s. 265.

(84) a.g.e., s. 269.

(84a) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 270-271.

(84b) a.g.e., s. 273.

(80) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 236-238; İlim Felsefesi I, Ankara 1969, ss. 244-245.

(81) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 244-247; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 182; «Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar», a.g. dergi, s. 23.

(82) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 261.

ler yalnız renkler ve seslerden ibaret kalacaktı. Bilgiyi değerden ayıran esaslı karakter budur. Değerlendirme şuuru aşan ve şuurla âlem arasındaki diyalektik ilişkiden çıkan bir süreçte gerçekleşir. Bundan dolayı da o bir değerlendirme sürecidir (84c).

Bizde değer gücü, norm yaratma gücü olduğu için sosyalleşme vardır; sosyalleşme olduğu için norm gücü yoktur. İnsanın norm koyma gücü, kendini tamamlama çabasından meydana çıkan değer yaratma gücü, onun toplumsal dünyasını doğurur. Böyle olmasaydı, hayvan toplumu ile insan toplumu arasında fark olmazdı. Hayvan **iç güdüye**, insan **değer yaratma gücüne** sahip olduğu için büsbütün başka varlıklardır (85).

Başkasının varlığı olmaksızın ve başkasının varlığına dayanmaksızın hakiki hiç bir değerlendirme olamaz. Bu, değer bilgisinin, değer inancı halini alması demektir. Şu halde her değerlendirme, bir değer bilgisi ile başlarsada ancak, değer inancı ile tamamlanır. Teknik, ahlâk, hukuk bütün değerlendirmeler inançla tamamlanır (86).

Ç Hilmi Ziya Ülken'e göre değer insanî varlıkla, aşkın obje ile temas geldiği için bilginin dikotomik açılışlarından kurtulur. Şuurda bilgi bizi varlık önünde alternatifler karşısında bıraktığı halde, değerde bilgi ve sanat bizi varlığa nüfuz eden diyalektik senteze götürür (87).

Kısacası değer, varlığın çift kutupluluğunu çözemeyen, bilgiyi senteze ulaştırarak bizim, bilginin karşı karşıya bıraktığı alternatifleri birleştirmemizi temin edecektir. İnsanlık, ancak, bilginin birleştiremediğini, değer düzeni ile birleştirerek, fikrî bunalımdan kurtulacaktır.

4. AHLÂK MESELESİ

İnsanlar arası ilişkilerde kendini gösteren **ahlâk meselesi**, Hilmi Ziya Ülken için, **meselelerin meselesidir**. Yazarın fikir hayatında ayrı bir yeri olan bir konudur. Bunun için, burada, yazarın bu konudaki fikirlerine, kısaca temas olunacaktır.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, ruhun iktidarı olgunlaşıp taşmaya başlayınca **ahlâk** olur; ve ahlâkın kudreti kütleleri hükmü altına alıp toplumlara yön verdiği zaman **siyaset** olur. Ruh, ancak, ahâkla fiile geçer ve ahlâk siyasetle tamamlanır (88).

Ahlâklı olmak, imanını dünyaya yaymak, irfanını fiil haline koymak demektir. Bu ise ruhun kudreti sayesinde mümkündür. Ruhunda kudret, aşk ve cüret olmayanın irfanının da değeri olmaz (89).

Onca ahlâkın son hedefi insanlıktır. Fakat henüz ahlâkın bu yönü her yerde fiile geçmemiştir. İnsanlık bu gerçeğin kabul edilmesiyle gerçekleşecek, ruh amacına ulaşacaktır. Buna ulaşmak da fertten geçecektir (90).

Yazara göre eskilerin ahlâkı uzvî ahlaktır, uzviyete esirdir. Bugünün ahlâkı desinler ahlâkıdır, örf ve âdete esirdir. Oysa gerçek ahlâk **sevgi ahlâkı**, **hürriyet ahlâkıdır**. Kölelikten nefret eden, hiç bir kudrete, kuvvete ve hiç bir insana ibâdet etmeyen ahlâktır (91).

Ona göre haz üzerine kurulan ahlâk hazzı feda etmek gerektiği zaman, manasını kaybedecektir. Hazların ve arzuların yok edilmesi üzerine kurulan ahlâk, ruhu güçsüz bırakarak yalnız ferdin mutluluğunu düşünen faal olmayan bir ahlâk olacaktır. Fayda üzerine kurulan ahlâk, fayda ve çıkarların çarpıştığı anda yıkılacaktır. Fayda ahlâkı ister sosyal çıkar üzerine kurulsun, ister bencillik üzerine kurulsun değişiktir, iğretidir. Cemiyet üzerine kurulan ahlâk, sosyal değerlere bağlı olarak yer yer, zaman zaman değişmek zorundadır. O da bir düstur veremez. Zira dün doğru olan bugün yanlıştır. Böylece ancak örf ve âdetler vardır; ahlâk değil. Duyular üzerine de olamaz. Duyular gibi subjektif ve değişken olmak zorundadır. Bilinmez ve esrar üzerine, tecrübemizin ulaşamadığı âlemden bir emre boyun eğme üzerine kurulmuş ahlâk, hürriyetten, ruh muhtarlığından, kendiliğinden ve faal güçlerinden mahrum bir ahlâktır. Çünkü o, ya Allah'ın ve göklerin bilinmezinden inen bir doğma, yahut vicdanın esrarlı âleminde geldiği kabul edilen bir emre itaattir. Bu âlemden her ikisi de tecrübemizin dışın-

(84c) a.g.e., s. 289; «Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar», İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1960, Yıl : 1958-1959, c. VII, s. 26.

(85) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 318.

(86) a.g.e., s. 290; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 166.

(87) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 295.

(88) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), ss. 133-134, 148, 156, 269.

(89) a.g.e., ss. 65, 71.

(90) a.g.e., s. 80.

(91) a.g.e., ss. 81-82.

da ve bu sebepten hayaldedir. Ahlâk yalnız hayat içindir. Ve ancak bilgimize giren gerçeklere ve tabiatın bütünlüğüne dayanabilir (92).

Görüldüğü gibi, yazar, ancak tabiata dayalı ve tecrübelerimizle denenebilen bir ahlâk kabul etmekte; tecrübe dünyamız dışında da varlığın olabileceğine ihtimâl bile vermemektedir. Yazar bu sıralarda tecrübî sosyolojinin etkisi altındadır. Daha sonraki çalışmalarında bu tabiatçı fikrinden vaz geçecektir. Buna biraz sonra temas edeceğiz.

Hilmi Ziya Ülken, insanlık âlemini ideal, ruh âlemini gerçek âlem olarak kabul ediyor. Ona göre bu iki âlemin temasa geldiği yer ahlâk âlemidir. Ahlâk âlemi ruhun arınmış, seçkinleşmiş ve üstün bir hedefe çevrilmiş olan fiillerinin âlemidir. Orada yalnız fiiller ve hedefler vardır. Bu hedefler de şunlardır :

1. **Hedef birliktir** : Orada çatışmalar, kinler kalkmış, her şey birleşmiştir.
2. **Hedef kendine yetmedir** : Eksiklerin birbirini tamamlaması, birlik halinde âlemin yetkin olmasıdır.
3. **Hedef sükündür** : Ruh tamlığın verdiği bir sükûn ve rahatlığa varacaktır.
4. **Hedef mertebelerdir** : Birbirine geçme imkânı olan mertebeler kurulacaktır.
5. **Hedef adalettir** : Gerçek düzene ve mertebelere uygun hareket etmektir (93).

Yazar böyle bir ahlâk önermesine rağmen, günümüz cemiyetinde böyle bir ahlâkın kurulabilmesinin imkânsız olduğu görüşündedir (94).

Ona göre hakikî siyaset ahlâka, hakikî ahlâk ruhun mertebelerine dayanmalıdır. Ruhun mertebelerinden geçmek psikolojik ve sosyal gelişme demektir. Aşk ahlâkının zarurî neticesi mertebeler cemiyetidir (95).

Hilmi Ziya Ülken, bütün her şeyin ahlâka dayanması gerektiğini ileri sürüyor. Onca, ona dayanmaksızın ne ilim, ne de siyaset mesele-

(92) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), ss. 71, 73, 77, 87, 89, 90, 192, 346.

(93) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), s. 117.

(94) a.g.e., s. 177; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 40.

(95) Ülken, Hilmi Ziya; Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı), s. 408.

sinin ortaya konulmasına imkân vardır. Onun için bir müteşebbisin ruhî kudreti, ahlâkî kudreti üzerinde durmak lâzımdır. Laboratuvarındaki âlimi, inşaatı başındaki mühendisi, su bendini bekleyen memuru şahsî kabiliyetlerinden, ahlâkından ayırarak, yalnız bir fonksiyon ifa eden vasıta gibi düşünmek kabil değildir (96).

Bu arada, yazar Marksist ahlâk görüşünün savunulamayacağını kesin bir ifade ile belirtir. Ona göre Engels'in iddia ettiği sınıf ahlâkı diye bir ahlâk yoktur. Bütün devirler ve bütün sınıflar üstünde insanlarda hâkim ahlâkî prensipler vardır. Bunlar ne var olduğu iddia edilen sınıf ahlâkına, ne de değişen âdetler ve örflere irca edilebilir. Ahlâk, âdetler ve örfler üssüdür, sınıfları aşar ve mutlakıdır (97).

Âdetlerin göreliliği ahlâkın prensiplerini değiştirmez. Bütün sosyal sınıflar arasında birleşik ve ortaklaşa ahlâkî kurallar vardır : Gerek ilkelerde, gerekse bugün, cesaret, hep müspet, korkaklık menfi bir vasıf sayılmıştır. Başkacılık müspet, bencillik menfi, doğruluk müspet, yalancılık menfi, v.b. Buda gösterir ki, âdetlerin değişmesine rağmen ahlâkî prensipler devam etmiş, değişmemiştir. Bu sebepler tatbik edildikleri toplum tipine, derecesine göre değişiklik arz edebilir; fakat asıl kendi prensipleri hep aynı kalır. Şu halde tarihî maddecilerin dedikleri gibi yalnız üretim şartlarının değişmesiyle değil, bütün sosyal yapının ve değer yargısının değişmesiyle bile bu ahlâkî normlar değişmiyorlar (98).

Yazara göre ahlâk problemine sosyolojik bir tarzda girilemez. Her şeyden önce insan felsefesinin bir cephesi bir ahlâk felsefesi olarak ele alınmalı; ondan sonra insan toplumlarını hayvan toplumlarından ayıran esaslı karakterlerin nasıl meydana çıktığı bu suretle anlaşılmalıdır (99).

Ahlâkı natüralist açıdan ortaya koymak da mümkün değildir. Çünkü insan mahiyetçe öteki varlıklardan ayrı bir varlıktır. İnsan, kişiler arası ahlâkî bir varlık sahası ile kuşatılmasından dolayı hayvandan

(96) Ülken, Hilmi Ziya; Telifciliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, s. 76.

(97) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 55; ayrıca bkz. Ahlâk 1947; «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1948, Sayı : 4-5.

(98) Ülken, Hilmi Ziya; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963 (2. baskı), ss. 62-63.

(99) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 190.

farklı bir cemiyet hayatına sahiptir (100). Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, yazar ahlâkî natüralistçi bir açıdan ortaya koyuyor; tabiata dayanmaksızın, tecrübe dünyamızı aşan mutlak bir fikirden hareket ederek ahlâkın ortaya konulamayacağını iddia ediyordu. Fakat onun biraz önce zikrettiğimiz ifade ve görüşü, natüralizmin insanı bir sonuca ulaştıramayacağını kanıtlar.

Hilmi Ziya Ülken'e göre **ahlâk**, insanlar arası münasebetlere ait **(transcendant) bir varlık** ve **değerdir**. İnsandaki krizin çözülmesi için en yüksek çaba orada gerçekleşir. Hareketlerimiz, düşüncemiz, sözlerimiz ve yazılarımız insanlar arası münasebet sahasına aittir. Bu yüzden onlar mutlaka ahlâkî varlık sahası tarafından kuşatılır. Bunların bir kuşatıcı ile ilgisi yokmuş gibi alınması, onları gerçekten mahrum bırakır. Onların gerçek olarak kavranabilmeleri, ancak, kendi **kuşatıcılarıyla** aşkın varlık olan ahlâk sahasıyla birlikte gözönüne alınmaları sayesinde mümkün olur (101).

Ahlâk insanî varlık sahasına aittir. İnsan manevî bir varlık olduğu için kendisini asla tek başına göz önüne alamaz. Manevî varlık insanın bilme ve düşünme yetilerini aşarak inanma yetisiyle kavradığı kuşatıcı aşkın bir varlıktır. İnsanların birlikte duymaları ve anlaşmaları, ancak, kuşatıcı bir manevî varlık içinde bulunmalarından ve bilgiye başvurmaksızın **duymalarındandır**. Ve bunun içinde ictimâidirler. Bu sebeple yazar ahlâk problemini bir **varlık problemi** olarak ortaya atar. **Ahlâkî varlık** insan olarak bizi birbirimize bağlayan, duygularımıza imkân veren, hangi kültür çevresine mensup olursak olalım aramızda müşterek tarafların bulunmasını sağlayan varlıktır (102).

İnsanlar arası münasebetler **ahlâkî varlık** dediğimiz aşkınlığa dayanır. Bu aşkınlık kişilerin birbirlerini görmedikleri, birbirleriyle karşılaşmadıkları yerde de vardır. Kişilerin birbirlerine inanışı ahlâklığın vazgeçilmez şartıdır ve bu şart ancak kişiler arası ilişkileri kuşatan **manevî** ve **aşkın** bir varlığı kabul etmek ve ona inanmakla mümkündür. Onun dışında hiç bir şey insanları birbirine bağlayamaz veya bağlayan kuvvetlerden hiç biri devamlı olamaz (103).

(100) a.g.e., ss. 191-192.

(101) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 189; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 264; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 219.

(102) a.g.e., ss. 192-195; a.g.e., s. 37; a.g.e., s. 225; Sosyoloji, İstanbul 1943, s. 264.

(103) a.g.e., s. 196.

Yazara göre insanlar iki seviyede görülmelidir : Biri, onların **eşyaya hakim olmak** için yaptıkları faaliyetler ve bunun eserlerinden ibaret olan varlıklardır. Burada **iradeler** birinci derecede rol oynarlar. Bu seviyede görülen insan dünyaya doğru gerilmiş bir haldedir. Bütün güçleri **başarının** hizmetinde toplanmıştır. Her gerilme **dünya** önünde bir geri çekilmeyi gerektirdiği için onun her hamlesinde eşya ile arasındaki mesafe daha çok büyümüştür. İnsan fethettiği dünyadan bu şekilde daima ayrı kalmaya mahkumdur. Bu seviyede insan dünyaya başarı ile açılmasına rağmen, hakikatte dünyadan uzaklaşmıştır. İkincisi, insanın **dünyaya** ve **eşyaya hakim olmak için değil**, onlara **iştirak etmek için** bakabilmesidir. Burada birinci derecede rol oynayan **telkindir**. Burada insan kendi başına varoluş olmaktan vazgeçer, büyük varlığa karışır. Artık fikirler **başarı** hedeflerine doğru gerilmiş cehidlerin hizmetinde değil, şuur dışı varlığının sonsuzluğunda serbestçe hareket ederler. İnsanın bu derin varlığı onu, bütün âlemin varlığına, başka insanların varoluşlarına bağlar. İnsan kendisi ile başka insanlar arasında, hatta bütün eşya arasında iştirak olduğunu bu suretle duyar ve anlar. Birinci insanı mahvolmaktan kurtaran bu ikinci insandır. İnsanın ahlâkî varlığı bu iki insandan ikincisine dayanarak, fakat birincisinin yardımıyla harekete geçebilir. Hasılı iki seviyede ele aldığımız insanlık, ahlâkın idealini ve onu gerçekleştiren vasıtalarını vermektedir (104).

Hilmi Ziya Ülken'e göre bizzat, ahlâkî varlık ve ahlâkî fiil de bilgi gibi bir **suje-obje** ikiliğinden kurtulamaz. Çünkü o mahiyet bakımından birbirinden ayrılmaz; aynı bütünün iki manzarası, birbirinin zıddı fakat tamamlayıcısı olan iki cephesidir ki buna **ahlâkî Dyade** diyor (105).

Yazar ahlâkî fiili, bilen ve yapan şuur muhtevası olarak anlıyor. Ancak fiille tasavvuru, başka deyişle şimdi ile geleceği, obje ile sujenin birleştikleri aşkın varlık alanının muhtevası olarak kabul ediyor. Yazar orada zamanüstü bir vasıta bulmaktadır. Ve böylece o yaşadığımız kendi şuurumuzu aşmış oluyor (106).

Ona göre ahlâkî fiil, gerçek ve idealin birleşmesi ile, kişiler arasında güvenilir bir temel kurmakla kalmaz. Aynı zamanda her şuurun içinde de şimdiki ve gelecek halleri birbirine bağlayan bir bütünlük, yani zaman-üstü kişilik meydana getirir. İnsan, şuurunu aşan varlık ol-

(104) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, ss. 196-197.

(105) a.g.e., s. 198; İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 41.

(106) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 213.

maksızın, akıp giden şuur halleri arasında başka hiç bir suretle devamlılık ve bütünlük kuramazdı. Positivist nazariyelerin gösterdiği gibi kişiliğin bütünlüğünü, devamlılığını ne fizik amillerde, ne biyolojik olaylarda, hatta ne de sosyal şartlarda bulabiliriz. Gerçekle ideali tek bir fiilde birleştiren aşkın varlık hesaba katılmaksızın yapılan bütün idealist (objektif) ahlâk nazariyeleri de başka bir bakımdan sujei, gerçeği, yaşanan hali yokettikleri için ahlâkî fiili mücerret kavramlara irca etmektedirler (107).

Yalnız ahlâkî fiilde şuurlar birbirlerine açılır; aralarında karşılıklı nüfuz ve kaynaşma olur; başkası ve ben birbirlerini aynı bütünün parçaları olarak görürler. Bu birlik hiç bir ruhî tesirin veya kişiliğin eseri olamaz. Bu ancak kendisinden şuurunun, idrakın, sujeliğin doğduğu bir **aşkın varlık** olabilir. Biricik muhtar emir ahlâkî emirdir. **Aşkın varlık olduğu içindir ki, insanî varlık mümkündür. Ve insanî varlık olduğu içindir ki ahlâkî fiil mümkündür. Mutlak bir ahlâk sahası mevcut olduğu içindir ki insanî bir nizam mümkündür. Ve insanî nizam mevcut olduğu içindir ki ahlâkî fiilleri gerçekleştirmemiz mümkündür ve onlar yalnız bu sayede utopia olmaktan çıkarlar** (108).

Yazarın buraya kadar gördüğümüz ahlâkî fiilin suje ile mutlak ve bağımsız olarak alınan gaye varlık sahasına ait olması hususundaki görüşlerinin temelini Kant'ta bulmak kabildir (109). Ancak Kant kendi başına mutlak; bağımsız bu **gaye değeri** sadece ahlâk sahasında görüyor. Hilmi Ziya Ülken ise, bu **mutlak gaye değeri**, bir başka deyişle **aşkın objeyi** bütün değerler sisteminin ve başta din olmak üzere sanatın ve ahlâkın yüce ve üstün derecesi olarak görüyor. Onun için o, mutlak varlığı bütün değerlendirmelerin zirvesi olarak kabul ediyor. Âlemin ve varlığın varoluşunu bu mutlak değere bağlıyor.

5. AŞKIN VARLIK

Şimdiye kadarki anlattıklarımıza dayanarak diyebiliriz ki, Hilmi Ziya Ülken'in felsefesinde hâkim olan fikir suje-obje ikiliğidir. Âlemde varlık tabakalar halindedir, sonsuzdur, zıt ve tamamlayıcı bir görünüm arz etmektedir. Onun için varlıkları âlemi kavramak suretiyle aşabiliriz. Fakat suje-obje zıtlısını âlem vasıtasıyla aşmak imkân dahilinde değildir. Çünkü böyle bir aşkınlığın asıl obje ve sujei kuşatıcı

özellikleri olması lâzım gelir. Gerek obje, gerek suje vasıflarını içine alan aşkın bir dyade ile kavranabilir. **Aşkın dyade** sonsuz güçleri olan ve zıt vasıfları kendinde birleştiren, şuur olduğu kadar objeyi de kuşatan üstün varlıktır. Aşkın varlık bilme ve düşünmeyi aşar. Onunla ancak inanma gücü ile temasa gelebiliriz. Aşkın varlığa inançdan başka hiç bir yolla nüfuz edilemez. Ona göre Gazzali'nin **kalb gözü**, Pascal'ın **kalb mantığı** ve **ince görüşü**, Bergson'un **sezgi** dediği güçler inanmanın şeffaflaştırdığı, keskinleştirdiği yeni görüş yollarıdır (110).

İçinde bulunduğumuz fenomenler âlemini aşan, onu kuşatan (transcendant) bir varlık sayesinde, biz tecrübelerimizin dünyasını temellendirebiliriz. Bu varlıkla ilgimize ortak bilgi diyemeyiz. Çünkü onu ne suje, ne de obje olarak kavırıyoruz. Ona düşünce de diyemeyiz, vakaa **transcendant** varlığı **immanent** varolanları kıyas yolu ile düşünebiliriz. Fakat bu onun doğrudan doğruya kavranması demek değildir. Bu yoldan varlığa nüfuz ettiğimizi de iddia edemeyiz. Transcendental varlığı içinde bulunduğumuz fenomenler âlemine temel olarak alabilmek için, onunla temas edecek bir tek yol vardır : o da, **inanma**dır. **Inanma** transcendant ile olan biricik münasebet şeklidir (111).

Bu aşkın varlık karşısında insan, geleceğe çevrilmiş projesiyle sonsuza açılmıştır. İnsanın geleceğe çevrilişi tatminle sona ermeyen, bir hedefe erişince doyan sosyal gayeleri aşan, sonsuz, gayesiz, fayda gütmeyen arzudan ibaret **passio şuurudur**. Çağdaş insanla eski insanı ayıran özellik budur. Eski insanda passionla akıl savaş halinde idi. Akıl ölçü, düzen ve sonluk istiyor, ölçüleri aşan ve sonsuz passiona isyancı gözüyle bakıyordu. Bu ikisinin kavgası adetâ **Yunan Tanrıları** ile **Prometheus**'un kavgası idi. Tanrılar insana bilgiyi öğreten Prometheus'u cezalandırmak için zincire vurmuşlardı. Fakat ilâhî dinler, Hristiyanlık ve İslâm dini bu büyük güce değerini verdi. Onu sonsuz varlığa çevrilmiş şevk, sonsuzun istenmesi (**ilâhî aşk**) diye anladılar. Buradan insanlığın en büyük kazancı çaba ve ilerleme doğdu (112).

Yazar existentialisme insanı tabiattan ve transcendantal varlıktan ayrı koyduğunu ileri sürüyor ve existentialisme'den bu noktada ayrıldığını, söylüyor. Ona göre insanın **âlemde varlık** olması, onun tabiattan ve transcendantal varlıktan ayrılmayacağını gösterir. Madde-den insana kadar varlık dereceleri gittikçe artan yeni güçlerle görün-

(107) a.g.e., s. 214; Telifçiliğin Tenakuzları, İstanbul 1933, s. 6.

(108) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 226.

(109) Karşılaştırınız, I. Kant, Metaphysik der Sitten, Hamburg 1966.

(110) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (1. kitap), Ankara 1963, (2. baskı), s. 51.

(111) a.g.e., s. 54.

(112) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 415; Aşk Ahlakı, Ankara 1971 (3. baskı), s. 112; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 390.

mektedir. Onları birbirinden akıl-dışı uçurumlar ayırır. Her varlık derecesinde artan bir gelişme, onları birbirine bağlar. Bu gelişme varlıkların kriz halindeki müphemliğinden ritimlerle çıkılması, bu ritimlerin varlığa dikotomik oluşlar kazandırmasıdır. Maddede alçalma halindeki oluş, bitki ve hayvanda evrim halini almış, kapalı devreli zaman olmuş; insanda bu zaman devresini çözerek sonsuza açılmış **zaman şuuru** ve **ilerleme** olmuştur (113).

Yazara göre insanın varlığı kendi başına alınamaz. Jaspers'in deyişiyle insan âlemde varlık (in der Welt Sein) olarak alınmalıdır. Âlemde varolmak suveyi aştığımızı gösterir, fakat âlemi aştığımızı gösteremez. Çünkü insan kimliği ve özü itibarıyla sonludur; sonsuz varlığı yaşayamaz, ama düşünür ve bu düşünce insanî varlığın kendini aşmak için yaptığı en büyük çabadır. Sırf sonlu olduğumuz için sonsuza açığız. Niceliği sonsuz olarak düşünebiliriz. Artık bu düşüncemiz sonlu **var olanlar** hakkındaki düşüncemiz cinsinden değildir. Çünkü onları duyularımız ve algılarımızla kontrol ediyoruz. Burada bu kontrol sınırını aşıyoruz. Bunun için yazar sonsuza ait düşüncemize **inanma** diyor (114). Ayrıca sonsuz varlık hakkındaki düşüncemiz bir seçme olmayıp, bilakis sonlu olan varlığımızın varolanlar üzerindeki düşünce-sinden çıkardığı **mantık** bizi sonlu olmayan, sonsuz varlık üzerinde düşünmeye zorlar (115).

İnsan âlemde varlık olması itibarıyla başkalarıyla münasebet halindedir. Başkası hazır olmayan, yani **şuur** muhtevamızı aşan ve kendisiyle tamamlanma ihtiyacında olduğumuz varlıktır. **Başkası** mutlak olarak varlık, sonlu varlık olarak insandır. İnsana kişi gibi bakmak, başkasının varlığına inanmaktır. Ben **şuurunu** aşan varlık olduğu için, onu bilmeden değil, ancak inanmadan söz edilebilir. Böyle bir davranış, **Başkası** ile **Ben** arasında aşkın bir münasebettir (116).

İnsan, bütün **mamül** eşyası, aletleri, iş sistemi ile **dünyasını** kurarken, bu şeylerin devamlılığını temin edecek bir dayanağa, aşkın bir değere muhtaçtır. Bu aşkın değer olmaksızın **dünyasında** değer dediği şeylerden, onların her zaman için faydalılık, doğruluk ve güzelliklerini saklayacaklarından emin olamaz. O suretle ki objelerden ibaret

olan **dünyası** adetâ bu aşkın varlık tarafından, her yönden kuşatılmaktadır. **Şuur** verilerinden ibaret dünyası olduğu için, aşkın varlık yoktur. Tam tersine, aşkın varlık olduğu için **dünyası** vardır ve o sayede devam eder (117). Aşkın varlık olduğu içindir ki, insanî varlık **şuurlu** ve manevî varlık olabiliyor. Ahlâk ve dini mümkün kılan ve ruhlar arası iştiraki doğuran aşkın münasebet olmasa, insanlık ortadan kalkar (118).

Hilmi Ziya Ülken'e göre bu aşkınlık, iki şekilde tezahür eder :

1. O, **başka** insanların **şuuruna** doğrudan doğruya nüfuz edemediğimiz **şuurlar** arası münasebetleri kuşatan aşkınlıktır. İnsanla insan, kişi ile kişi arasındaki münasebetlerin devamlılığını temin eden aşkınlık sahası, bu sahadır. Bu saha ahlâk sahasıdır.
2. Öte yandan o, insanın sınırlı hayatını aşan bir **zaman üstü** aşkınlık olarak görünmektedir. İnsanın sınırlı hayatı ile meydana getirdiği eserler, ondan önce ve sonrası içinde geçerlidir. Yazar buna insanda görülen manevilik cinsinden bir **aşkınlık**, bir **zaman üstülük** diyor. İnsan iş ve bilgi sistemleri şeklinde görünen faaliyetlerini aşkın değerlerle kuşatmadıkça, bizzat bu değerler temelsiz kalır. Bir kişinin **yalnız kendisi** ve şimdiki hali için bir bilgi veya bir sanat eseri meydana getirmesi düşünülemez. Bunun için de her içkin değer bir aşkın (transcendendant) değer tarafından kuşatılır ve on-suz vücut bulamaz (119).

Bilginin yetmezliğinden değer felsefesine geçen yazara göre bilginin obje-suje alanı içkin olduğu halde, değer aşkınlıktır. Obje **şuur** aşar. Gerçek ve mümkün olarak **şuur** olayları ile kanmadığı için o aşkınlıktır. Oysa bilgide bu aşkınlık yoktur; o daima içkin alan olarak kalır (120).

Yazara göre bilginin yetmezliği, parçalı ve sonlu bilgileri birleştirme zarureti tecrübelerimizin bir cephesinde bize bir aşkınlık problemini zorlar. Böylece verileri bilmek ve verilerin imkânları üzerinde düşünmek yetmez. Bu imkânları da aşan, düşünülemeyen ve bilinemeyen bir sahanın her şeyi kuşattığını hissetmek bize yeni bir ufuk verir ki bu da inanmadır. Aşkınlığın mutlak olarak konulması bundan dolayı bilme sahasını olduğu kadar, düşünme sahasını da aşan bir inanma sahası meydana getirmektedir (121).

(113) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 416; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 118 ve devamı.

(114) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 99.

(115) a.g.e., ve sayfa

(116) Ülken, Hilmi Ziya; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 446, 505; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 251-254.

(117) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 165.

(118) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, ss. 226, 283.

(119) a.g.e., ss. 165-166, 189, 194, 196; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 219; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 252-253, 273.

(120) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 226.

(121) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 229; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 228-230.

Ona göre her objektif değer, bir aşkın varlıklar veya aşkın bir varlığı ifade eder. En azından iki varlık arasında bir aşkınlık bağlantısını gösterir. Bir cinsten olmayan iki veya daha çok varlık arasında aşkınlık vardır. Biri diğerine göre aşkındır. Şuur, madde, hayat, toplum, tanrı ayrı cinsten varlıklardır ve biri ötekine göre aşkındır. İdeal tipin **maximum** derecesi aşkın varlığa yaklaşmak, **minimum** derecesi ondan uzaklaşmak ve yalnız veri alanında kalmaktır. Aşkınlık değerler alanına aittir. Bilgi alanına değil. İnsan duyu veri alanında kaldığı müddetçe kendini aşamaz. Çünkü her değer, değerlendirmede süjenin içinde bulunduğu varlık türünün dışında ve üstündedir. Değerlendirme bizde eksik olan ve bilinmeyen bir şeye, bilinen nitelikler aracı ile nüfuz etmekten doğar. Eksikliğini duyduğumuz, fakat ne olduğunu bilmediğimiz bir şeye yöneliriz ki, ihtiyaç odur. Müphem olarak duyduğumuz ve yöneldiğimiz şeyi duyu verileri dili ile ifade ederiz. İşte bunun için yazara göre Allah'ı her türlü sıfattan **tenzih** eden görüş de, Allah'a bazı **sıfat-ı selbiye** hatta **sıfat-ı teşbihiye vererek** sembolik şekilde ifade eden görüş de doğrudur (122).

Eğer bir insanda aşkınlık, şuur verilerini aşma hali varsa, insanın başkası ile Biz ilkesine göre bağlantı kurabiliyorsa, benliğinin içkin verileri dışında kendi cinsinden varlıkları arıyorsa, bu aramada toplumsal vecd yardımcı görevini görür. Böylece yazara göre coşmak, sevinmek, taşmak gibi kolektif tasavvur ve heyecan değerlendirmenin değil, tersine değerlendirme ve aşkınlık ilkesi yücelen kolektif heyecanın sebebidir (123).

Aşkın obje bizim icat ettiğimiz bir obje değildir. O önceden mevcuttur. Eğer önceden aşkın obje var olmasaydı, orada duyu verileri yalnız renkler ve seslerden ibaret kalacaktı. Yazar değer alanının bütün sahalarına yaydığı aşkın objeye **ihtiyaç-obje** der. En basit anlamda bu, ihtiyacımızın yöneldiği şeydir. Acıkma halinde açlık duyduğumuz, doyurulacağımız herhangi bir nesne aşkın objedir ve ona yönelen subjektifliğimiz, etkinliğimiz onunla canlandırılacak ve genişleyecektir (124).

Başkasının duyu verileri ile aşkın objeleri arasında bir düzen vardır. Bu düzeni istemek veya istememek kötülüktür. A'nın duyu veri-

leri ile aşkın objeleri arasındaki düzen arzusu, B'nin duyu verileri ile aşkın objeleri arasındaki düzeni bozabilir. Böylece, yazara göre her düzen arzusu, bir düzensizlik arzusu doğurur. Onun için A'ya göre iyi olan B'ye göre kötüdür. A'ya zevk veren B'ye acı verebilir (125).

Şopenhauer'e yakın bir görüşle yazara göre âlem aşkın varlığın tecelli sahasıdır. Allah'a, insana ve âleme iman bilginin tamlığını ve bütünlüğünü sağlar. Bu imanın sağladığı bilgi muvazenesi dışında ise, yalnızca mekanizm, akıl-dışı varlık, kör tabiat ve hercümerc (chaos) vardır. Düşüncemizden Allah'ı kaldırırsak insanın şuur, hürlüğü ve sorumluluğu manâsız kalır. İradesiz, zekâsız kör tabiat kuvvetine indirilir. Fakat tabiatın kör kuvveti, şuur doğuramaz. Aşkın varlığın tabiata müdahalesi ise, tabiat üstünde bir varlık olan insanı meydana getirir. Üstünün aşağıya etkisi, Allah'dan insana ve âleme doğru açılış âlemin anlaşılmasını mümkün kılar. İnsan aşkın varlığa karşı sorumludur. Ve böyle olduğu için de daha ahlâkî ve ictimaî kanunlara sahiptir. İnsanın kuvveti aşkın varlığa bağlanışından ileri gelir. Aşkın varlığı kaldırınca insan kynik'lerin zavallı köpeğinden farksız kalır. İnsan mutlak olarak hür değil, ancak, sahip olduğu şuur nisbetinde hürdür. Onun için onun hürlüğüne varlık derecelerine nazaran yükselen ve mutlak varlığa nazaran alçalan nisbî muhtarlık demek doğru olur. Allah'ı, âlemi ve insanı birlikte düşünmedikçe ne hürlüğü, ne bu şuur anlamak mümkün olur (126).

Yazara göre insanın hürlüğünü aşkın obje mümkün kıldığı gibi, yükümlülük de öyledir. Bütün normların temeli olan yükümlülük aşkın obje ile kaimdir. Şuura yükümlülüğünden kaçmak veya onu kabul etmek hürlüğünü veren yalnız bu ilkedir. Bu ilke olmadan mecbur olmak olmaz. Şuuru bilgi içkinliğinde kalırsa, gerçeğe saplanırsa mekanik kanunlara ve tabii nedenselliğe tabi olur. Fakat gerçek üstü normlara saygı göstermeye kendini mecbur görmez. Yükümlülük kanunun mecbur etmesi değil, **kendini mecbur kılmadır**. Her yükümlülük aşkın varlıkla süjenin ilişkisinde, ikincinin hamlesi ve birincinin daveti ile meydana gelir ve gelişir. İnsan gerçek âleme mensup olarak gerçek-üstü olan değer âlemine bağlanır. Bu bağlanış insanın kendini aşkın varlık önünde sorumlu görmesidir. Bu sorumluluk insana gerçek âleminde varlıklardan ayrılan vicdan özgürlüğünü verir. Sonsuzluk şuurunu zaman-dışı varlığa açılmak, zaman şuurundan kurtulmak insana hürri-

(122) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 235-249; İlim Felsefesi I, Ankara 1969, s. 109.

(123) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 265.

(124) a.g.e., s. 289.

(125) a.g.e., s. 302.

(126) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 275.

yet verebilir. İnsan hürdür demek, sonsuz varlığı düşünebiliyor ve kendi zamanî oluşuna bu şuurla bakabiliyor demektir (127).

Hilmi Ziya Ülken'e göre varlıkta bilgi ve değerle geçerli olan suje-obje ilişkisi iman fiilinde de geçerlidir. Ona göre kişiliğin kuruluşu henüz gelişmemiş ise, aşkın obje kişiliği ve duyu verilerini kendine esir edecektir. Böyle bir durumda bilgisiz adam karanlıkta fenersiz adam gibi şaşkın bir duruma düşeceği, başka deyişle zamanı zaman-dışı haline koyamadığı için, onun yerine bilginin zıttı olan bir düzeni, yalnız negatif inanmayı koyacaktır. Sujeleşme objeleşmenin aleyhine geliştiği zaman ağırlık merkezi suje olacaktır. Gerek aşkın obje, gerek duyu verileri suje etrafında dönecektir. İçine katlanan kişilik aydın ve objektif bilgiyi kavrama gücünü kaybedecektir. Böylece her şey kişiye göre kurulduğu halde, ikincisi sujeye nazaran kurulmuştur. Fark sadece buradadır. Gerek objeye göre kurulan **mistik** görüş, gerekse her şeyi ben'e inanmada bulan **romantik** görüş yanlış, hatalıdır (128).

Bu nedenle, yazara göre suje ile obje arasındaki ilişkide kişiliğin kuruluşu, tam ise, her kişilik kuruluşu bir norm kuruluşu ile tamamlanmış bulunuyorsa, duyu verileri bağımsızlıklarını kaybetmeyecek, bilgi düzeni inanma düzeni ile çatışma haline gelmeyecek, tersine inanma düzeni bilgi düzenini tamamlayacak, inanma bilginin objektif ve seyredilebilir düzenini aktif ve yaratıcı bir düzen haline getirecek ve buradan pozitif bir inanma meydana çıkacaktır (129).

Bilgi-inanç süreci bir **antinomi** meydana getirir. Çünkü birincisi duyu verilerine dayanarak aşkın-objeyi inkâra çalıştığı halde, ikincisi aşkın-objeye dayanarak duyu verilerini inkâra çalışır. Bundan dolayı her değerlendirme bu antinomiye aşan bir değer hamlesi, daha üstün dereceden değer düzenine geçmek için yapılan bir hamledir (130).

Hilmi Ziya Ülken'e göre insanda iç düşünmenin, aşkın varlığın bulunması, hayat değerinin yüksek bir dereceye çıkmasına sebep olur. Her türlü hayatî değerın sebebi bizdeki aşkın varlık inancıdır. Teknik değerler, toplumsal değerler bundan doğmaktadır (131).

(127) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 316; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, ss. 434, 442.

(128) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 362.

(129) a.g.e., s. 363.

(130) a.g.e., s. 382.

(131) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 383.

Ahlâkî âlem bir aşkınlık ilişkisidir. Orada içkin olan şuur muhtevası yalnız basit bir vesileden ibarettir. Artık şuur muhtevası burada resim, mimarlık veya teknikte olduğu gibi değildir; önemi çok azalmıştır. Dinde dualar, münacaatlar, yönelinen yerler v.b. duyu verileri şuur muhtevalarıdır. Fakat o şuur muhtevaları aşkın obje ile Ben arasındaki bağlantıda birer vesiledirler, doğrudan doğruya değerın kendisi değildirler; hatta denilir ki, hakiki zahit kelimesiz olarak dua eder. Bunun anlamı, zahit o derece Allah'a yaklaşır ki, kelimeye lüzum kalmaz; anlam halinde her an Allah'la temas halindedir. İnsan bu dereceye erişemez. Çünkü sembolik düşüncesiz düşünce olamaz. O ancak aşkın obje ile kendi arasında ilişkiyi en çoğa çıkarır demektir; bütünü kaldırır demek değildir. Bunlar bu değerle verilerden ibarettir. Esas olan, dinî ve ahlâkî aşkınlıktır. Onun için bu iki değere aşkın değerler deriz (132).

İnsan, bünyesi bakımından kendinde eksiklik ve huzursuzluk duyar. Şuurlu ve şuursuz arzu ve eğilimlerle bu hali aşmaya çalışan, ihtiyaç duyduğu aşkın objeye yönelen bir varlık olduğu için suje duyu verileri ile aşkın obje arasında kurulan değer skalasının bilgi gibi sakin ve temasacı bir süreç olmadığı, dramatik bir süreç olduğu anlaşılır (133).

İnanıyorum hükmü, düşünüyorum hükmü gibi içkin değil, tersine aşkın (trancendant) bir hükümdür. İnanıyorum demek, bilgiye doymuyorum ve onu aşıyorum demektir. İnanıyorum ile düşünüyorum ayrı iki alandır. İnanıyorum derken, duyu verilerinde kalmıyorum, fakat objeye geçiyorum. Biz inanıyorumla gerçek ve ideal alanlarını birbirine bağlarız (134).

Yazara göre kendisi için (pour soi) olan şuura karşılık olan üniversal varlık düzeni mistik değerler alanında Allah, gerçek değerler alanında sonsuz tabiat veya **panteizm** görüşünde olduğu gibi Allah'la tabiatın birliğidir. Tabiat sonsuz olarak alındığı için tutkunun içinde sükûn bulduğu biricik aşkın objedir. Bu yüzden sanatçının, bilginin ve ahlâkçının değer düzenlerinde ideal sferini Allah veya sonsuz tabiat teşkil eder. Sonsuz tabiat henüz tamamen gerçekleşmemiş olan, bütün imkânlarıyla birlikte gözönüne alınan mutlak gerçektir (135).

(132) a.g.e., s. 400.

(133) a.g.e., s. 405.

(134) a.g.e., ss. 406, 420.

(135) Ülken, Hilmi Ziya; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, s. 412.

☛ Mutlak ise, mahiyeti icabı hudutsuz olan şeydir. Mutlak varlık şuuru-
muzun hazır objelerini aştığından, içkin şuur için hazır olmayan obje
olduğundan, o, bizim ulaşmak istediğimiz Aşkın varlıktır. Bundan do-
layı da düşünülemez. Ona inanılır (136).

İman insanı kuvvetli yapar. İnsanın kendi üzerinde, başka insan-
lar üzerinde ve tabiat üzerinde hakimiyeti iman neticesidir. Bu ha-
kimiyetin ilk adımı arzularına dizgin vurma şeklinde dinî yasaklarda,
tabularda başlar. Cemiyetin her devrinde ve her yerde bir **emirler ve**
yasaklar sistemi olması bundandır. İman insanın kendi kendisini yen-
mesini, kendini aşmasını temin eder. Bu da onun hürriyetini kazanma-
sından ibarettir ki, bütün tarih bu hürriyet mücadelesinin sahnesidir.
İnsan, kendinden iman kuvveti kaldırılınca bu cidal kuvvetini kaybe-
der. O inkâr ettiği için değil kabul ettiği için büyüktür. İnsan maymu-
nun sıçramasından doğmadığı gibi, insanın sıçramasından da **üstün**
insan doğmayacaktır. İnsan aşkın varlığa inancı sayesinde ve bunun
verdiği kuvvetle güçlerini daima daha tam olarak teşkile doğru gide-
cektir (137).

Yazar, buradan **büyük insan** ile **büyük adam** arasındaki farkın
meydana çıktığını ifadeyle **büyük insanın** manevî varlığını geliştire-
rek insanlığı kendi nefsinde feda ederek gerçekleşen insan olduğunu,
söylüyor. Büyük insan, iman yaratışı kudreti ile gelişen insanlığın
sembolüdür. Peygamberler, veliler, hâkimler, kahramanlar, büyük fi-
kir ve ideal şahsiyetleri gibi. **Büyük adam**, iman gücünden mahrum ol-
makla beraber tabiat güçlerinin, içgüdülerinin, zekâ ve kurnazlığının,
kaba enerjinin kudreti ile başarı kazanmış insandır. Tarihi büyük in-
sanlar geliştirir. Büyük adamlar insanlığın üzerinden geçen fırtınalar,
kasırgalar gibidir. Kütleleri yerinden oynatır, iradeleriyle olaylara
hükmeder görünürler. Fakat kasırga geçince her şey eski haline dö-
ner; yalnız onların tamiri çok güç olan tahribatları kalır. Eğer tarih bo-
yunca insanlık aşkın varlıktan aldığı kuvvetle fasılasız büyük insan-
ları yetiştirmemiş olsaydı, bu ikincilerin tahribatlarını düzeltmek im-
kânsız olurdu.

Onun için iman kuvveti yaratıcı kuvvettir. Bilgi alanında insanlı-
ğın büyük başarıları onun eseridir. Sanat, ahlâk ve din alanında değer-
lerin yaratıcılığı onun sayesinde. Hakiki hukuk nizamları kör kuvve-

tin değil, iman kuvvetinin, adaletin kurduğu nizamdır. İmanın bu ya-
ratıcı ve olumlu kudreti ile sultanın birleşmesi, yazara göre, insan ru-
hunu darlaştırabilir. İnsanı tek fikirciliğe götürür. Bu durumda iman
kuvveti, çarpışma silahı olarak ne kadar etkili olursa olsun, fikir ya-
ratıcılığı bakımından o kadar körleştirici olur. Bu ise **taassubtur** (138).

Ona göre imanın kuvveti, verimliliğini koruyabilmesi için hoşgörü
ile beraber yürümelidir. İmanın kuvveti insana cemiyete ve tabiata
üç yöndeki hakimiyetimizi temin ettiği halde, hoşgörülüğün kaybol-
ması bu hakimiyeti sarsar, tahakküm şekline koyar. İman kuvveti,
kökü subjektif eğilimlerimizde olan **inanma ihtiyacı**ndan gelmez; bizi
inanmaya mecbur eden aşkın varlıktan gelir. Aşkın varlık insanlığı ve
âlemi kuşatan varlık olduğu için bütün varolma vasıflarını içine alır.
Bunun için hakiki ideal maddeden ve hayattan fazla manevî değerlere
yer veren idealdir. Fakat ideallerin en fakiri olan maddeye tapma bile,
maddeyi aşkın varlık haline koyduğu için adî hayat formlarına naza-
ran idealdir. İdealin bu en fakir şekli manevî değerler; inkâr ettiği ve
varlığın yaratıcılığına karşı insanı körleştirdiği için, derhal taassuba,
şiddet ve tahakküm şekline dönüşmeye mahkumdur (139).

☛ Hilmi Ziya Ülken, Allah'ın varlığını akla dayandırmanın bir yanılgı
ve hata olduğunu söylüyor. Ona göre bizzat estetik düzen, ahlâkî dü-
zen, insanî ideale inanmak, ictimai bir düzenin (şu veya bu şekilde)
devam etmesi Allah'a yani aşkın ve kuşatıcı varlığa inanmakla müm-
kündür. Ya Allahlı ve düzenli bir âlem vardır. Yahut Allahsız kör bir
tesadüfler dünyası vardır. Eğer ikincisi doğru ise bütün insanî ilimler
temelsizdir. Hatta tabiat ilimlerinin dahi (fizik ve biyoloji) determi-
nizme bağlanabilmesi, ancak, bir düzenin bütün varlıkta mevcut oldu-
ğunu kabule bağlıdır. Aksi halde Allahsız tabiatte kör bir ihtimalcilik
ve tesadüfcülükten başka hiç bir şeyin hüküm sürmediğini kabul et-
mek gerekir. Allah ancak mutlak ve aşkın varlığın şifresi olarak an-
laşılabilir. Bununla beraber mutlak varlık bütün varoluş derecelerinde
görüldüğü için, onlardan her biri ayrı bir açıdan mutlakın şifresi gibi
alınmalıdır : Maddenin enerjisi, ruhun sevgi ve vecdi ilahî varlığın bi-
rer manzarasının şifresidirler (140).

☛ Allah fikri düşüncenin nihaî ufkudur. İnsanın kendini ve âlemi
bir bütün içinde tamamlaması zarureti bundan doğar. Onun için felse-
fe insanı mutlak içinde yerleştirmeli ve bütün içindeki yerini göster-

(136) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 244; Varlık ve
Oluş, Ankara 1968, s. 446; Bilgi ve Değer, Ankara 1965, ss. 365-368.

(137) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 276; Bilgi ve
Değer, Ankara 1965, s. 363; Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s. 309.

(138) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 276.

(139) Ülken, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 277.

(140) a.g.e., s. 233.

melidir. Ancak bu suretle felsefe insanın veya tabiatın daima yarım ve açık kalmaya mahkum problemlerini tatmin imkânı bulur. Şuur ancak bu temelden hareket ederse, kendi verilerini açıklamaya muvaffak olur. Allah, âlem ve insan felsefî düşüncenin üç esaslı konusudur. Bu üç temelden birinin ortadan kalkması bütün varlık münasebetlerini sarsabilir. Ne insan, ne Allah, ne âlem kendi başlarına ele alınabilir. Onlardan her biri birbirlerine karşı mîknatis vazifesi görürler. Bu temellerden herhangi birinin kalkması yüzünden felsefî görüş gerçekliğini kaybeder (141).

Hasılı Allah sonsuz imkânlar sahasıdır. İçkin varlığın ve dünyanın kendi kendine yetmez oluşu, onun aşkın varlıkla, Allah'la kuşatılmasını zarurî kılar. Müsbeti, izafiye, sonluyu ancak mutlakla, sonsuzla, bütün sıfatlarını yalnız menfi olarak tespit edebildiğimiz ifade edilemez varlıkla kavrayabiliriz. Mutlak varlık bilinmez, anlaşılmaz, inanılır. İnsanı yalnız Allah'a nazaran kabul edebiliriz. Allah'ın ispatı için yapılan mantık gayretleri bosuna olduğu kadar, Allah'ın yokluğunu ispat için yapılan bütün mantık gayretleri de boşunadır. Fakat biz kaçınılmaz bir surette mutlaka bağlıyız ve onun tarafından çekilmekteyiz. İnsanı anlamaya insan ilimlerinden hiç biri hatta onların toplamı yetmez. Antropoloji, Psikoloji, Sosyoloji ve Sosyal ilimlerin insanı izah için yaptıkları bütün gayretler parçalı ve neticesiz kalmaya mahkûmdur (142).

Kısacası yazar, sınırlı bilgimiz ve değer dünyamız ile dichotomie varlık karşısında insanın karşılaştığı aczi mutlak varlık Allah'la giderebileceğimiz kanısındadır. Onca bütün ilimlerin dayanağı Allah'tır, O olmaksızın hiç bir açıklama tam olamaz. Biz, âlem ve diğerleri olduğu için Allah var değil, bilakis Allah olduğu için bütün âlem vardır. Ne yapılırsa yapılsın, düşüncemizden Allah fikrini çıkarmak imkânsızdır.

ÖZET VE DEĞERLENDİRME

Hilmi Ziya Ülken'in şimdiye kadar bahsettiğimiz felsefî fikirlerini özetliyecek olursak, şöyle diyebiliriz.

Hilmi Ziya Ülken, ilk felsefî çalışmalarına, geleneğe uygun olarak, Aristoteles ile başlamıştır. Aristoteles'nun tabakalı âlem görüşü, onun sosyolojisini etkilediği gibi, felsefesini de etkiliyor. Bu etkinin sonucu yazar sonsuz varlık âleminde tabakalı bir varlık anlayışı üzerinde duruyor. Onun deyişi ile bu vahdette kesret değil, kesrette vahdettir.

(Yazarın fikirlerinin ilk tohumları 1925'lerde belirmeye başlıyor. Bu, E. Boutrox'un plüralizmine dayanan sosyo-psikolojik bir insan felsefesidir. «Aşk Ahlâkı»nı yazdığı sıralarda Spinoza'nın etkisinde kalıyor, Hegelci diyalektikten hareket alıyordu. Ancak bu kitabın belkemiğini Hegeli tenkit ederek, Hegel'in fikirlerinde esaslı değişiklikler yapan Venedetto de Crose'un görüşleri teşkil ediyor. Spinoza'yı bu yazarla tamamlamaya çalışıyor. Fakat daha sonra Nitche ve Yeni Kantçı filozofların etkisiyle passion üzerinde duruyor. Passionu bütün fiilimizlerin hareket noktası olarak alıyor. Yazar Venedetto de Crose'u daha 1922'lerde hocası Mehmet İzzet'in tavsiye ve etkisiyle okumaya başlamıştır. Bu da gösterir ki Hilmi Ziya Ülken ahlâk konusunda hocası Mehmet İzzet'in etkisindedir.)

Spinozacı görüş yazarı ilimci felsefenin köklerini araştırmaya zorlar. O bu temeli bir yandan lojistik ve pozitivizmde, bir yandan da Husserl'in kurduğu ve geliştirdiği fenomenolojide arıyor. Bazen o tarafa ve bazende bu tarafa meylediyor. Çağımızın bu iki zıt felsefî görüşü önünde yazar yıllarca tereddüt içinde kalıyor. Biz onun bu dönemine tabiri caizse, yazarın buhranlı yılları diyoruz. Yazarın bu buhranlı yılları, 1945 yılında İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde vermeye başladığı Bilgi ve Değerler Nazariyesi derslerine kadar devam ediyor. Burada hemen şunu söyleyelim, yazarın Hegelci çizgiden ayrılmasında, yanlarında doçentlik yaptığı Von Aster ile Reichenbach'ın etkisi büyük olmuştur.)

Hilmi Ziya Ülken, Psikolojide ve Sosyolojide olduğu gibi, felsefede de her türlü ırcacı görüşe karşıdır. Onun için felsefe ne tabiat

(141) Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş (2. kitap), Ankara 1958, s. 234.

(142) a.g.e., s. 273.

ve insan ilimlerinden birine veya bütününe, ne de değerlerden birine (sanat, ahlâk, din) irca edilebilir. Onlardan herbirinin ayrı ayrı konuları ve sahaları vardır. Felsefe kendi alanını, onların konuları üzerindeki derinliğine bir bakış ile kavrar, prensibi onun son yıllara kadar hiç vazgeçmediği bir esas olmuştur. (Yazarın buhrandan kurtularak bu noktaya gelmesinde muhakkakki Max Scheeler'in, Heidegger'in, Pascal'ın, Sait August'in etkisi büyük olduğu gibi; Hume'nun, Main de Biran'ın ilk olgu araştırması, Hilmi Ziya Ülken'i etkilemiştir. Fizikte Heisenberg ve L. de Broglie yazarın görüşlerini genişletmiştir. Bütün bunlardan sonra varlıktaki çift kutupluluk karışısında yazar, Eflatun'un Dyadeini bir can kurtaran simidi olarak kabul etmiştir.)

Çünkü ona göre varlıkta, bilgide, değerlerde değişken tavırlar vardır. Varlığın, bilginin ve değer âleminin değişken tavırlı ve çift görünümlü oluşu karşısında düşüncemiz yetersiz kalmaktadır. Biz varlığı ve diğerlerini iki kutbu ile kavırıyoruz. Bunu ise ancak Dyade yardımı ile kavrayabiliriz. Dyadenin her iki zıt cephesi ayrı bir aklî sistem meydana getirir. Her dyade birbirine göre hem zıt, hem tamamlayıcıdır. Dyade bütünlüğü içinde ele alınmalı ve kabul edilmelidir. Ancak ona mantıkî bir usulle yaklaşmak kabildir. Bu ise dyaden bütün halinde değil, manzaralar halinde ele alınmasıyla mümkün olur.

Ona göre sonsuz varlık âleminde varlıkları biz biri birine nisbetle anlıyoruz ki buda varlığın tabakalı oluşunu gösteriyor demektir. Varlık sonsuzlar âlemidir. Fizik alanda görülen çift kutupluluk bilgide, değerler ve ahlâkda da mevcuttur. Öyle ise biz bir Dyade karşısında bulunuyoruz. Dyade ise akıl-dışıdır. Bu durum psikoloji, sosyoloji ve tarih içinde varittir. Bu yüzden varlıkları birbirine irca edemeyiz; onları derecelenmeye tabi tutmalıyız. Bu nedenle yazar varlığı kesrette vahdet, çoklukta birlik olarak görür ve varlığı bütün karakteri ile açıklamaya çalışır ve her türlü ircacı görüşe karşı çıkar.

Hilmi Ziya Ülken, ilk olgu olarak suje-obje birliğini koyar. Çünkü ona göre doğrudan doğruya ilk kavradığımız şey, suje-obje bütünüdür. Bu bir nevi sezgidir, derken yazarın Bergson'a yaklaştığını görmek kabildir. Ona göre suje-obje bütünü hem zıt ve hemde bunlar birbirlerinin tamamlayıcısıdır. İnsan suje-obje bütünü aynı anda kavrayamaz. Birine bakarsa diğerini gölgede bırakmış oluruz. Âlem sonsuzlar âlemidir. Biz varolanların bütün basamaklarında yükselsek bile yine sınırlarında kalırız. Onları ancak âlem kavramı ile aşarız. Fakat suje-obje ikiliğini âlem kavramı ile aşmak mümkün değildir. Çünkü böyle bir aşkın varlığın asıl obje ve sujeyi kuşatıcı özelliklere sahip olması gerekir. Bu ise, aşkın bir Dyadetir. Aşkın obje ile ancak inan-

ma ile temasa gelebiliriz. Çünkü o bütün düşünme ve bilme güçlerini aşar. Aşkın obje Hilmi Ziya Ülken'in felsefesini düalizmden kurtarır. Zaten kendisinin belirttiği gibi aşkın obje o'nun felsefesinin çıkış noktasıdır.

Hilmi Ziya Ülken, insanın var olmasını diğer insanların varoluşuna bağlıyor. Bu ise **âlemde var olmaktır**. Yazarın burada kullandığı bu ifade Karl Jaspers'de de vardır (143). Ancak Hilmi Ziya Ülken **âlemde var olmak** derken insanın iki manzarasını birden ele alır. Yani insanı bir yanı ile toplum bir yanı ile de fert olarak görür. Fert ve toplum alanı aynı insanî varlıktır. Karl Jaspers ise bunları ayrı ayrı kor. Önce ayrı ayrı olan fertlerin sonradan birleşerek toplumu meydana getirdiğini ileri sürüyor.

Hilmi Ziya Ülken'e göre bilgi de varlık gibi paradoxal bir görünüme sahiptir. O da suje-obje bütünü halinde alınmalıdır. Bilgi de akıl dışıdır. O da ancak aşkın obje ile anlaşılabilir. Bilgi bizi alternatifler karşısında bırakıyor. İnsan ya o, yahut bu alternatiflerden birini seçmek durumundadır. İnsan her iki alternatifi birden kavramaktan acizdir. Bu yüzden bilgi teorisi ile varlık kavranamaz. Bilgi sınırlı ve sonlu olmakla beraber, mutlak varlığa yönelir ve ona dayanır. Bu da zıt ve tamamlayıcı varlığı kuşatan aşkın varlıktır. Hilmi Ziya Ülken'in varoluşçu felsefesi temelde bu mutlak varlığa dayanır. Böylece o felsefesini mutlak şüphecilikten ve çıkmazdan korumuş oluyor.

(Aşkın varlık bizi çepeçevre kuşatmıştır. İstese de istemesek de onun tarafından kuşatılmış vaziyetteyiz. Onun için Allah'ın varlığını kabul etmek zorundayız. Allah'ın varlığını ispata çalışan mantıkî çabalar da, Allah'ın yokluğunu ispata yeltenen mantıkî gayretler de boşunadır. Biz kaçınılmaz bir surette mutlaka bağlıyız, onun tarafından çekilmekteyiz. İnsan ilimlerinden hiç biri insanı ve varlığı anlamaya yetmez. Antropoloji, Psikoloji, Sosyoloji ve Sosyal ilimlerin, insanı izah için yaptıkları bütün gayretler parçalı ve neticesiz kalmaya mahkûmdur. Biz, âlem ve diğerleri olduğu için Allah var değil, bilakis Allah olduğu için bütün âlem vardır. Ne yapılsa yapılsın, düşüncemizden Allah fikrini çıkarmak imkânsızdır.) (Yazar Allah'ı bir şifre olarak koyarken Karl Jasperse ne kadar yaklaşıyorsa, ahlâkî fiilleri açıklarken de Kant'a yaklaşmış oluyor. Nihayet bu bahsi kapatırken söyleyelim : Hilmi Ziya Ülken mutlak varlık konusunda ve Din Felsefesinde Schopenhauer'den ve Gusdorf'un Traité de Métaphysique'inden ziyadesiyle esinlenmiştir.)

(143) Jaspers, Karl; Kleine Schule des philosophischen Denken, München 1976, ss. 57, 63; Neuenschwander, Ulrich, Denker des Glaubens, Bern 1974, s. 122.

SONUÇ

Hilmi Ziya Ülken'in fikirlerini şöylece özetleyebiliriz :

Hilmi Ziya Ülken Psikoloji, Sosyoloji ve Felsefe alanlarında kültürümüze engin katkıda bulunmuş ve ayrıca Felsefe Tarihi, özellikle İslâm Felsefesi Tarihi alanında da büyük bir boşluğu doldurmuştur.

△Fikri gelişmesinde 1948'lere kadar sabit bir yol izlememiştir. Önceleri Ziya Gökalp gibi, o da Durkheim'in etkisinde kalmıştır. Fakat o sırada yaygın bulunan Le. play sosyolojisi de yazarın dikkatini çekmiş; bu iki sosyolojiyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Ferdî hürriyeti hiç hesaba katmayan Durkheim sosyolojisi zamanla, yazarı tatmin etmemiş, Gaston Richard sosyolojisine meylenmiştir. Çünkü bu sosyolojik görüş ferdin hürriyetine önem vermemekteydi. E. Boutrox'un pluralizmi ile Spinoza'nın Etikası yazarın felsefî ve sosyolojik fikirlerinin gelişmesinde rehber olmuştur. Bilhassa bu etkiyi «Aşk Ahlâkı»nda ve «İnsanî Vatanperverlik»te görmek kabildir. Yine «Aşk Ahlâkı»nda Hegel idealizmi ve tasavvufî bir hava hakimdir. Ki yazar bu tasavvufî etkiyi Mevlâna'nın Aşk Felsefesinden almıştır. Daha sonra yazar, Max Scheeler ile, Spinozacı, E. Boutrox'cu ve Mevlâna'cı görüşlerini perçinliyor. Onun bu fikirlerini, ilkin, «Cemiyet ve Marazî Şuur» çalışmalarında daha sonra «Veraset ve Cemiyet» kitabında görebiliriz. 1930 yılında fenomenolojik görüşü benimseyen ve onun etkisinde kalan yazar, bu yolda fazla ısrar etmedi. İlimci görüşe meyletti. 1934 yılında başlayan bu ilimci çalışmalarında yanında doçentliğini yaptığı Hans Reichenbach'ın etkisi olmuştur. 1936'da «Yirminci Asır Filozoflarını» yayınladığı zaman, yazar, çıkar yol olarak ekonomik olaylara ağırlık veren Marksizmi benimsiyor. Fakat daha sonraki çalışmaları, onun 1930'larda ilk teması geldiği fenomenolojiye yeniden dönmelerini gerekli kılıyor. Bundan böyle yazar, ömrünün sonuna kadar fikirlerini bu metotla işliyor.

Hilmi Ziya Ülken, Felsefe ve Psikolojide Ruh ve Beden'i düşünce ve maddeyi aynı varlığın iki manzarası olarak ele alır. Onları ayrı ayrı iki cevhermiş gibi koymaz. Ruh ve Beden birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Biri diğerinin sonucu değildir. Onun bu görüşü Sosyolojisinin de temelini teşkil eder. Beden ve toplum, yani fert ve toplum aynı bütünün iki ayrı görünümüdür. Onlar birbirini tamamlarlar. Ferdî şuur

nasıl bedenle toplumun çarpışmasının bir sonucu ise, toplum şuuru-
da toplumla ferdin çarpışmasının bir sonucudur.

Aristo'nun felsefik görüşü etkisinde kalan yazar tabakalı bir var-
lık görüşünü savunur. Alt seviyede pluralizme (tabakalı âlem görüşü)
üst seviyede monisme veya pantheisme yazarın felsefî fikirlerinin
mihverini teşkil eder. Buna yazar kesrette vahdet (çoklukta birlik) di-
yor. Bu yüzden toplumun ruhu ve maddesini iki manzara olarak alıyor.
Her türlü ırcacı görüşü reddediyor. «Telifçiliğin Tenakuzları» bütün ır-
cacı görüşlerin boşuna gayret olduğunu göstermektedir. Ona göre her
tүrlü uzlaştırıcı görüş savunulamaz. Fikir hayatının buhranlı dönemin-
de ekonomik olaylara fazla değer verdiği için, Marksizmi çıkar yol ka-
bul eden yazar, daha sonra kaleme aldığı «Tarihî Maddeciliğe Reddiye»
kitabıyla Tarihî Maddeciliğin çıkmazlarını ispatlıyor.

«Aşk Ahlâkı»nde her şeyin tecrübeyle değerlendirilebileceğini,
tecrübemiz üstünde bir varlığın olamayacağını ve bu sebeple de natü-
ralizme sıkı sıkı bağlanan yazar, daha sonraki çalışmalarında tabiat-
çılığında tıpkı Tarihî Maddecilik gibi çıkmaz sokak olduğu sonucuna
varıyor. Âlemin sonsuz oluşu, varlıkların birbirlerine nazaran açılış-
ları, varlığın, bilginin, değerlerin değişken ve çift görünümlü tavırları
karşısında Hilmi Ziya Ülken, çıkar yolu mutlakta ve ona inanmada bu-
lur. 1948'de Amsterdam'da Milletlerarası Felsefe kongresine sundu-
ğu bildiri ile yazar, bu görüşlerinin ilk tohumlarını atıyor. Bundan böy-
le, o suje-obje zıt ve tamamlayıcısını ilk olgu olarak koyuyor. Bu ilk
olguya Eflatun'un deyişiyle Dyade diyor. Onca Dyade akıl dışıdır,
âlemle onu kavramak mümkün değildir. O ancak âlemi ve bu Dyade'i
de kuşatan bir varlık sayesinde anlaşılabilir ki bu varlık da aşkın var-
lık olabilir. Aşkın varlık akıl ilkeleri ile kavranılamaz. Ona ancak imân
vasıtasıyla nüfuz edilebilir. Varlık, âlem, bilgi, değerler düzeni ancak
bu aşkın varlık olduğu için vardır ve bir manâ ifade ederler. Var-
lığın, âlemin, bilginin ve değer düzeninin değişken tavrından, ancak,
aşkın varlığı kabul etmekle çıkmak mümkündür. İnsanı ne Sosyoloji,
ne Psikoloji, ne Antropoloji, ne de onların toplamı, aşkın varlığı kabul
etmedikleri sürece, açıklamaları kabildir.

Hilmi Ziya Ülken'in fikirleri değerlendirilirken, eserleri bir bütün
halinde ele alınmalıdır. Tıpkı onun herhangi bir olayı incelerken, olayı
bütün özellikleri ile dikkate aldığı gibi. Çünkü yazarın eserleri bazen
birbirine ters düşmektedir. Meselâ «Yirminci Asır Filozofları»nda Ta-
rihî maddeciliği savunan yazar, «Tarihî Maddeciliğe Reddiye»de ve
sonrakilerde Tarihî Maddeciliği reddediyor. Aşk Ahlâkı'nda tabiatçılı-
ğa dayanırken, son eserlerinde mutlaka dayanıyor. «Cemiyet ve Ma-

razî Şuur»da, «Veraset ve Cemiyet»de sadece sosyal verasetten söz
olunabileceğini savunurken, «Tarihî Maddeciliğe Reddiye»de insanın
doğuştan, irsî olarak bazı kabiliyetlerle dünyaya geldiğini ve bunların
sonradan değiştirilemeyeceğini ileri sürüyor. Onun için Hilmi Ziya Ül-
ken'in eserleri bir bütün olarak kabul edilmeli ve yazar ondan sonra
değerlendirilmelidir. Ayrıca bir çok eseri bir öncekini tamamlayıcısı
mahiyettedir. Meselâ «İnsanî Vatanperverlik», «Aşk Ahlâkı»nı tamam-
lamaktadır. Böyle yapılmadığı takdirde yazar hakkında verilecek hü-
kümler gerçekçi olmayabilir. Öte yandan yazarın fikirlerinin tam an-
laşılabilmesi için, yazarın eserlerinin kaleme alındığı sosyal ortam ve
o ortamdaki siyasî ve fikrî olaylarda göz önünde bulundurulmalıdır.
Biz burada yazarın eserlerini böyle bir zaman süreci içinde inceleye-
medik. Fakat ilerde yapılacak araştırmalarda böyle bir yolun dikkate
alınmasında fayda olacağı kanısına vardık.

Hilmi Ziya Ülken çok okuyan ve yazan bir insandı. Okuduklarını
ve düşündüklerini hemen yazıya aktarmaktaydı. Çünkü o okuduğu ve
bildiği her şeyi okurlarına aktarmak isterdi. Bu sebeple, çoğu kez top-
ladığı malzemeyi bir düzene sokmadan hemen kaleme alıyor. Bundan
dolayı aynı konunun bir kaç kere ufak değişikliklerle, değişik kitap-
larında yer aldığı görülür. Bu durum okuyucuyu menfi yönde etkile-
mekte; okuyucu yazarın hangi fikri savunduğunu birden kestireme-
mektedir. Fakat eserleri birden göz önüne alınır ve okunursa eserlerin
biri birini tamamladığı görülür. Yazarın sistematik çalışmaması, özel-
likle, 1934 - 1945 yılları arasında geçirdiği buhranlı dönemine rasla-
maktadır. Buna «Aşk Ahlâkı»nı misal verebiliriz. «Aşk Ahlâkı» 4. bas-
kısını yapan ve yazarın en çok tutunan eseri olmasına rağmen, orada
fikirlerinin sistemden uzak olduğu görülüyor. Ve nihayet yazar felse-
fesine inancı yerleştirmekle, felsefesini ve fikirlerini boşlukta kal-
maktan kurtarmış ve inançlı düşünürler arasına girmiştir.

Fakat şunu söyleyelim ki : Dr. Süleyman Hayri Bolay'ın dediği gi-
bi «O hiç bir zaman ve hiç bir yazısında, münakaşasında ve kitabında
basitliğe düşmemiş ve ideolojiye alet olmamıştır. Tarihî Maddeciliği
çıkartarak benimsediği devirlerde bile, din ve milliyet düşmanı
olmamış, ilmî hüviyetine toz kondurmamıştır» (1). Şunu da ilâve ede-
limki, Hilmi Ziya Ülken vahdetçi (phanteiste) temayülde olduğu için
hiç bir fikre karşı yüzde yüz menfi tavır almamıştır. Yalnız hücum-
ları ırcacı ve tek taraflı görüşlere karşıdır. Karşılaştığı her yeni fikir-
den doğru ve yanlış çıkarmaya çalışmış ve fikirlerini çeşitli görüş-
ler arasında bulduğu doğruları biraraya getirerek teşkil etmiştir.

(1) Bolay, Süleyman Hayri; «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken», Diyanet Gazetesi, An-
kara 1 Kasım 1974, c. 5, sene : 6, sayı : 104, s. 3.

BİBLİYOGRAFYA

ÜLKEN, Ord. Prof. HİLMİ ZİYA'NIN KENDİ ESERLERİ :

1. Umumî Ruhیات, İstanbul 1928 (taş baskı)
2. İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1932
3. Telifçiliğin Tenakuzları, İstanbul 1933
4. Yirminci Asır Filozofları, İstanbul 1936
5. İctimaî Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940
6. Sosyoloji, İstanbul 1943
7. Ahlâk, İstanbul 1947
8. Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947
9. Sosyoloji Problemleri, İstanbul 1955
10. Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları, İstanbul 1956
11. Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957
12. Felsefeye Giriş I. kitap, Ankara 1963 (2. baskı)
13. Felsefeye Giriş II. kitap, Ankara 1958
14. Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963 (2. baskı)
15. Bilgi ve Değer, Ankara 1965
16. Varlık ve Oluş, Ankara 1968
17. İlim Felsefesi I, Ankara 1969
18. Aşk Ahlâkı, Ankara 1971 (3. baskı)
19. Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972
20. Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul 1976 (2. baskı)

ÜLKEN, Ord. Prof. HİLMİ ZİYA'NIN KENDİ MAKALELERİ :

1. «Heyecan ve Teheyyüciyet», Felsefe ve İctimaiyat Dergisi, İstanbul 10 Haziran 1927, Nr. 2

2. «Cemiyet ve Marazi Şuur», Felsefe Yıllığı, İstanbul 1932 c. I
3. «İnsan Ruhunun Terakkisi», Mülkiye Mecmuası, İstanbul 1932, Sayı : 14-16
4. «Şahsiyetin İctimaî Sınırları», Mülkiye Mecmuası, İstanbul 1932, Sayı : 17
5. «Telifçiliğin Tenakuzları», Mülkiye Mecmuası, İstanbul 1933, Sayı : 19-25
6. «Fert ve Cemiyet», İnsan Mecmuası, İstanbul 15 Nisan 1938, c. I, Sayı : 1
7. «İctimaî Determinizm», İnsan Mecmuası, İstanbul 15 Mayıs 1938, c. I, Sayı : 2
8. «İctimaî Hadise Nedir?», İnsan Mecmuası, İstanbul 1938, c. I, Sayı : 7
9. «İlliyyet Meselesi ve Diyalektik», Çığır Mecmuası, İstanbul Temmuz 1938, c. 6, Sayı : 67
10. «İctimaî Teşebbüsün Temeli İş», İnsan Mecmuası, İstanbul 1939, c. II, Sayı : 8
11. «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1942, Sayı : 1
12. «Çocuk Ruhunun Teşekkülü», İş Dergisi, İstanbul Nisan 1943, c. 9, Sayı : 34
13. «Biz Cemiyete Ne Borçluyuz? Bir Ömür mü? Bir Jest mi?», İstanbul Dergisi, İstanbul 1946, c. 6, Sayı : 60
14. «İktisadî Sosyoloji», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1946, Sayı : 3
15. «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1949, Sayı : 4-5, yıl 1947-1949
16. «Sosyolojinin Dalları», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1949, c. I, Sayı : 4-5, Yıl : 1947-1949
17. «Amsterdam'da Milletler Arası Onuncu Felsefe Kongresi», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1949, c. I, Sayı : 4-5, yıl : 1947-1949
18. «Determinizm Problemi», Türk Düşüncesi, İstanbul 1 Haziran - 1 Temmuz 1954, c. I, Sayı : 7-8
19. «İrade ve Telkin», Türk Düşüncesi, İstanbul 1 Nisan 1955, c. 3, Sayı : 17

20. «İdealizmin Çıkmazları», Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1958, c. V, yıl : 1956
21. «Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar», Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1960, c. VII, yıl : 1958-1959

TÜRKÇE KİTAP VE DERGİLER :

1. Altunkol, Gülseren; «Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken», Sosyoloji Konferansları, 17. kitap, İstanbul 1979
2. Balakbabalar, Dr. Muhsin; «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken ve Eserleri», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara 1974, c. 20
3. Balakbabalar, Dr. Muhsin; «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken», Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1975, c. XX
4. Bolay, Dr. Süleyman Hayri; «Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, Diyanet Gazetesi, Ankara 1 Kasım 1974, c. 5, Sayı : 104
5. Boran, Dr. Behice; «Hilmi Ziya Ülken'in Sosyolojisi Üzerine Görüşler», Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara 1943, c. I, Sayı : 4
6. Çankaya, Ali; Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968 - 1969, c. IV
7. Güngör, Prof. Dr. Erol; Dünden Bugüne, Ankara 1984; «Hilmi Ziya Ülken İçin», Sosyoloji Konferansları, 17. kitap, İstanbul 1979
8. Kaplan, Prof. Dr. Mehmet; «Hilmi Ziya Ülken», Sosyoloji Konferansları, 17. kitap, İstanbul 1979
9. Öner, Doç. Dr. Necati; Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, Ankara 1965
10. Prens Sabahattin; Türkiye Nasıl Kurtulur?, İstanbul 1950
11. Somar, Dr. Ziya; «Türk Düşüncesi ve Hilmi Ziya», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara 1974, c. 20
12. Toncor, Ferit Ragıp; «Değerli Felsefecimiz Hilmi Ziya Ülken», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara 1974, c. 20
13. Ülken, Hatice; «Eşim Hilmi Ziya'nın Özel Hayatı», Sosyoloji Konferansları, 17. kitap, İstanbul 1979

YABANCI DİLDE ESERLER :

1. Bollnow, Otto Friedrich; Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart 1975
2. Boutroux, E.; Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (Hilmi Ziya Ülken tercümesi), İstanbul 1947
3. Hesse, D.; Fahrplan der Gene, Stuttgart 1972
4. Hirschberger, Johannes; Kleine philosophische Geschichte, Freiburg 1961
5. Jaspers, Karl; Kleine Schule des philosophischen Denken, München 1970
6. Kant, I.; Metaphisik der Sitten, Hamburg 1960
7. Martin, Gottfried; Platon, Hamburg 1969
8. Ulrich, Neuenschwander; Denker des Glaubens, Bern 1974
9. Smythies, J.R.; Biologische Psychiatrie, Stuttgart 1970
10. Spinoza, Etika; (Hilmi Ziya Ülken tercümesi), İstanbul 1965
11. Uexküll, The v.; Grundfragen der psychomatischen Medizin, Reinbek b. Hamburg 1972
12. Weizsaecker, V. v.; Der Gestaltkreis, Stuttgart 1947 (3. baskı)
13. Winfried, Rorarius; Persönlichkeit und Wille, München 1974

E K

ESERLERİ

Hilmi Ziya Ülken'in eserleri ve makaleleri, esas itibariyle, üç konuda toplanır : Psikoloji, Sosyoloji ve Felsefe. Fakat fikirlerinin gelişmesi bakımından eserleri ve makaleleri birbirini tamamlar ve bir bütün teşkil eder. Bu bakımdan yazarın eser ve makalelerini kesin hatlarla Psikoloji'ye ait olanlar, Sosyoloji'ye ait olanlar, Felsefe'ye ait olanlar diye ayırmak oldukça zordur. Bazen aynı eserde üç alana ait fikirlerini bulmak mümkün olabileceği gibi, bazen de eser veya makale bu alanlardan birine tahsis edilmiştir. Hatta bazı kere, bilhassa makalelerini, bu üç alanın dışında bırakmak yerinde olacaktır.

Bu bir kaç nokta dikkate alınacak olursa, yazarın eserlerini ve makalelerini şu bölümlere ayırmak, pratik olması bakımından, daha yerinde olacaktır :

- a. Sosyoloji ile ilgili olanlar,
- b. Felsefe ile ilgili olanlar. Bu da iki bölüme ayrılabilir :
 - bb. Sistematiik Felsefe ile ilgili olanlar,
 - bc. Felsefe Tarihi (Türk - İslâm Felsefesi) ile ilgili olanlar,
- c. Muhtelif.

Bilhassa Psikoloji ile ilgili olanları Sosyoloji ve Felsefe ile ilgili olanlardan ayırmak çok zor olduğundan onları ayrıca zikretmiyoruz. Diğer yandan yazarın edebî çalışmalarını ve resim çalışmalarını ayrıca zikretmek, faydalı olursa da, konumuz dışında kaldığı için, sadece eserlerin adlarını ayrı bir bölüm altında topladık. Yabancı dildeki eserlerini de, yine, ayrı bir bölümde toplamayı uygun bulduk.

a. SOSYOLOJİ İLE İLGİLİ ESERLERİ

1. İctimaiyat Hakkında İbtidai Malumat (G. Richard'dan tercüme), İstanbul 1924 (Maarif Vekâleti Yayını, Devlet Matbaası), 134 sf.
2. Umumî İctimaiyat, İstanbul 1931 (Galatasaray Kooperatifi Yayını, Ebu'z-Ziya Matbaası)
3. İctimai Doktrinler Tarihi, İstanbul 1940 (Edebiyat Fakültesi Yayını, Yeni Devir Matbaası), 342 sf.
4. Dinî Sosyoloji, İstanbul 1943 (Edebiyat Fakültesi Yayını, İbrahim Horoz Basımevi), 180 sf.
5. Resim ve Cemiyet, İstanbul 1943 (Üniversite Kitabevi), 58 sf. 32 plân ve şema
6. Sosyoloji (Umumî İctimaiyat'ın ikinci baskısı), İstanbul 1943 (Remzi Kitabevi, Kervan Matbaası), 288+II sf.
7. Yahudi Meselesi, İstanbul 1944(Raşit Bütün Matbaası), 244 sf.
8. Milletlerin Uyanışı, İstanbul 1945 (Marmara Kitabevi, İlim Gözü ile Tabiat ve Cemiyet Serisi 1), 88 sf.
9. Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1947 (Üçler Basımevi), 200 sf.
10. Millet ve Tarih Şuuru, I. Baskı : İstanbul 1948 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Pulhan Matbaası), VIII+384 sf; II. Baskı : İstanbul 1976 (Dergah Yayını, Ahmet Sait Matbaası), 394 sf.
11. Tarihî Maddeciliğe Reddiye, I. Baskı : İstanbul 1951 (Kardeşler Matbaası), 244 sf; II. Baskı : İstanbul 1963 (Remzi Kitabevi, Hamle Matbaası), 269+III sf.
12. Sosyoloji Problemleri, İstanbul 1955 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Hüsn-i Tabiat Matbaası), XV+422 sf.
13. Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları, (Türkiye Sosyoloji Cemiyeti Yayını, Çeltüt Matbaası), İstanbul 1956, 160 sf.

14. Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Kutulmuş Matbaası), 163 sf.
15. Siyasi Partiler ve Sosyalizm, İstanbul 1963 (Anıl Yayını), 175 sf.
16. Değerler, Kültür ve Sanat, İstanbul 1965 (Kâğıt ve Basım İşleri Matbaası), 51 sf.
17. Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul 1970 (Millî Eğitim Bakanlığı Yayını)
18. Toplum Yapısı ve Soya Çekme, İstanbul 1971 (Doruktekin Yayını; Veraset ve Cemiyet'in değişik baskısı)

aa. SOSYOLOJİ İLE İLGİLİ MAKALELERİ

1. «Kırgızlar», Mihrab Mecmuası, 1 Kanunî Sani 1340, (Evkaf-ı İslâmiye Matbaası), Sene : 1, Sayı : 4, ss. 114-7
2. «Orta Asyada Türkmen», a.g. mec., İstanbul 1 Mart 1340, Sene : 1, Sayı : 8, ss. 237-244
3. «Orta Asyada Türkmen», a.g. mec., İstanbul 15 Mart 1340, Sene : 1, Sayı : 9, ss. 376-380
4. «Orta Asyada Türkmen», a.g. mec., İstanbul 1 Nisan 1340, Sene : 1, Sayı : 10, ss. 313-316
5. «Türkmenlerin Dini», a.g. mec., İstanbul 1 Mayıs 1340, Sene : 1, Sayı : 11, ss. 337-342
6. «Türkmenlerin Dini», a.g. mec., İstanbul 15 Mayıs 1340, Sene : 1, Sayı : 12, ss. 372-377
7. «Anadolu Tarihinde Dinî ve Ruhیات Müşahadeleri ve Burak Baba, Kığılı Baba», a.g. mec., İstanbul 1 Haziran 1340, Sene : 1, Sayı : 13-14, ss. 434-448
8. «Orta Asyada Türkmen ve Türkmen Dini», a.g. mec., İstanbul 1340, Sene : 1, Sayı : 15-16, ss. 480-483
9. «Selçukîlerin İnkırazı Zamanında Kuniye», a.g. mec., İstanbul 1 Ağustos 1340, Sene : 1, Sayı : 17-18, ss. 563-571

10. «Anadolu Örfü ve Destanları», Anadolu Mecmuası, İstanbul 1 Nisan 1340 (Anadolu Komandit Şirketi Neşriyatı, Yeni Matbaa), Sene : 1, Sayı : 1, ss. 25-32
11. «Anadolu Örfü ve Destanları», a.g. mec., İstanbul 1 Mayıs 1340, Sene : 1, Sayı : 2, ss. 59-63
12. «Türkler ve Moğollar», a.g. mec., İstanbul 1 Ağustos 1340, Sene : 1, Sayı : 5, ss. 168-176
13. «Liseler ve Muallim Mekteplerinde İctimaiyat Programları», Felsefe ve İctimaiyat Dergisi, İstanbul Mayıs 1927 (Türkiye Felsefe Cemiyeti Yayın Organı, Hüsni Tabiat Matbaası), Sayı : 1, ss. 63-75
14. «Dini İctimaiyat : Mevzuu», a.g. der., İstanbul Ağustos 1927, Yıl : 1, Nr.: 4, ss. 264-271
15. «İtikatların Menşei Meselesi», a.g. der., İstanbul Teşrin Sani 1927, Yıl : 1, Sayı : 5, ss. 321-33
16. «Bizde Fikir Cereyanları», a.g. dergi, İstanbul Ağustos 1927, Yıl : 1, Sayı : 4, ss. 311-314.
17. «Beşerî Edebiyatın Maşerî Esasları», a.g. dergi, İstanbul Teşrin Sani 1927, C. II, Sayı : 5, ss. 370-379
18. «Şehir İctimaiyatına Medhal I», İstanbul Belediye Mecmuası, İstanbul Teşrin Evvel 1931, Yıl : VIII, Sayı : 86/14, ss. 44-52
19. «Şehir İctimaiyatına Medhal II», a.g. mec., İstanbul Teşrin Sani 1931, Yıl : VIII, Sayı : 89/17, ss. 73-91
20. «Şehir İctimaiyatı III», a.g. mec., İstanbul Kanuni Evvel 1931, Yıl : VIII, Sayı : 88/16, ss. 110-119
21. «Şehir ve İctimaiyatı IV», a.g. mec., İstanbul Kanuni Sani 1931, Yıl : VIII, Sayı : 89/17, ss. 178-186
22. «Şehir İctimaiyatı VI», a.g. mec., İstanbul Mart 1932, Yıl : VIII, Sayı : 91/19, ss. 252-264
24. «Şehrin İktisadî Fonksiyonu I», a.g. mec., İstanbul Mayıs 1932, Sayı : 93/21, ss. 390-394
25. «Şehrin İktisadî Fonksiyonu II», a.g. mec., İstanbul Haziran 1932, Sayı : 94/22, ss. 429-433
26. «Şahsiyetin İctimaî Sınırları», Mülkiye Mecmuası, İstanbul Ağustos 1932, Yıl : 2, Sayı : 17, ss. 7-10

27. «Din ve Akıl», a.g.mec., İstanbul Eylül 1932, Yıl : 2, Sayı : 18, ss. 11-15
28. «Durkheim», Yeni Adım Mecmuası, İstanbul 20 Nisan 1939, Sayı : 225, s. 6
29. «Fert ve Cemiyet», İnsan Mecmuası, İstanbul 15 Nisan 1938, C. I, Sayı : 1, ss. 57-65
30. «Medeniyetin Yürüyüşü», a.g. mec., İstanbul 15 Mayıs 1938, C. I, Sayı : 2, ss. 84-91
31. «İctimaî Determinizm», a.g. mec. ve anılan sayı, ss. 165-175
32. «İmparatorluğu Tekamülü», a.g. mec., İstanbul 14 Haziran 1938, C. I, Sayı : 3, ss. 241-259
33. «İmparatorlukların Alt Bünyesi», a.g. mec., İstanbul 15 Temmuz 1938, C. I, Sayı : 4, ss. 349-368
34. «İmparatorlukların Üst Bünyesi», a.g. mec., İstanbul Ağustos 1938, Sayı : 5, ss. 441-456
35. «Memleketi Tanımak», a.g. mec., ve sayı, ss. 377-379
36. «Anket, Monografik ve Memleket», a.g. mec., İstanbul İkinci Teşrin 1938, Sayı : 6, ss. 521-528
37. «İctimaî Teşekküllerin Temeli : İş», a.g. mec., İstanbul İkinci Kanun 1939, Sayı : 8, ss. 671-676
38. «Tanzimat ve Humanizma», a.g. mec., İstanbul Şubat 1939, C. 2, Sayı : 9, ss. 689-694
39. «Osmanlı Saltanatında Toprak Sistemi», a.g. mec., İstanbul Şubat 1939, C. 2, Sayı : 9, ss. 742-756
40. «İş Hakkında», a.g. mec., İstanbul Mart 1939, C. 2, Sayı : 10, ss. 823-831
41. «İctimaî Hadise Nedir?», a.g. mec., İstanbul Birinci Kanun 1938, C. 1, Sayı : 7, ss. 396-401
42. «Meşrutiyetin Tereddüt Devri», a.g. mec., İstanbul Mart 1939, C. 2, Sayı : 10, ss. 769-778
43. «Totemizm Etrafında Münakaşalar», a.g. mec., İstanbul 8 Nisan 1939, C. 2, Sayı : 11, ss. 905-917
44. «Zaman ve İnsan», a.g. mec., İstanbul 8 Mayıs 1939, C. 2, Sayı : 12, ss. 997-1002

45. «Sanat ve Cemiyet», a.g. mec., İstanbul 1 Nisan 1941, C. 3, Sayı : 1/13, s. 26
46. «Yeni Klasik», a.g. mec., anılan sayı, ss. 1, 29
48. «Destan ve İnsan», a.g. mec., İstanbul Nisan 1943, C. 3, Sayı : 22, ss. 1-3
49. «Destan ve İnsan», a.g. mec., İstanbul Mayıs 1943, C. 3, Sayı : 23, ss. 3-6
50. «Destan ve İnsan», a.g. mec., İstanbul Ağustos 1943, C. 3, Sayı : 24-25, ss. 3-6
51. «Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1942 (Rıza Coşkun Matbaası), C. I, Sayı : 1, ss. 3-168
52. «İçtimaî Araştırmalar», a.g. dergi ve sayı, ss. 271-321
53. «İçtimaî Üst Yapı Olarak Hukuk Sosyolojisine Giriş», a.g. dergi, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını), İstanbul 1943, C. I, Sayı : 2, ss. 22-66
54. «Hukuk Sosyolojisinin Unsurları», (G. Gurwitch'den tercüme), a.g. dergi ve sayı, ss. 105-170
55. «İktisadî Sosyoloji», a.g. dergi, İstanbul 1945-1946, Sayı : 3, ss. 3-103
56. «Hukuk Araştırmalarına Giriş», a.g. dergi, C. III, İstanbul 1943
57. «İktisadî Sosyoloji Üzerine Notlar», a.g. dergi, İstanbul 1946, Sayı : 3
58. «Sosyolojinin Dalları», a.g. dergi, İstanbul 1949, Sayı : 4-5, ss. 134-144
59. «Gönen Bölge Monografisi», a.g. dergi, (Ayda N. Tanyeli ile birlikte), İstanbul 1956, Sayı : 10-11, 1955-1956, ss. 115-154 (Sosyoloji Dergisinden ayrı basımı var)
60. «II. Dünya Sosyoloji Kongresi (İlêge)», a.g. dergi ve sayı.
61. «Sanat, Düşünce ve İçtimaî Bünye», a.g. dergi, İstanbul 1959, Sayı : 13-14, ss. 1-35 (Ayrı basımı var).
62. «İptidailerde İçtimaî Bünye ve Din», a.g. dergi ve sayı, ss. 26-57, (Ayrı basımı var.)
63. «Sosyolojide Yeni Adımlar», a.g. dergi, İstanbul 1960, Sayı : 15, ss. 105-139

64. «Muasır Alman İçtimaiyatı», Ülkü Mecmuası, İstanbul Temmuz 1936, C. 7, Sayı : 41, s. 2
65. «İktisadî Davetçiler», a.g. mec., (Yeni Seri), İstanbul 16 Temmuz 1942, Sayı : 20, s. 2
66. «Halk ve Aydınlar», a.g. mec., İstanbul 22 Ağustos 1942, C. 2, Sayı : 23, s. 6
67. «Kültür ve İş», a.g. mec., İstanbul 11 Kasım 1942, C. 3, Sayı : 29, s. 2
68. «Hukuk ve Cemiyet», İş Dergisi, İstanbul 1942, Sayı : 30-31, ss. 162-164
69. «Hukuk ve Cemiyet», a.g. dergi, İstanbul 1 Şubat 1953, C. 19, Sayı : 138
70. «Biz Cemiyete Ne Borçluyuz? Bir Ömür mü? Bir Jest mi?», İstanbul Dergisi, İstanbul 1946, C. 6, Sayı : 60, ss. 3-4
71. «Hristiyanlık ve Puta Tapan Dinler», a.g. dergi, İstanbul 15 Haziran 1946, C. 6, Sayı : 62, ss. 2-4
72. «İslâmiyette Eski Dinlerin İzleri», a.g. dergi, İstanbul 1 Temmuz 1946, C. 6, Sayı : 63, ss. 4-5
73. «Demokratik Cemiyetlerde İleri Geri», a.g. dergi, İstanbul 15 Temmuz 1946, C. 6, Sayı : 64, ss. 3-5
74. «Fransız İhtilali ve Eski Rejim», a.g. dergi, İstanbul 1 Ağustos 1946, C. 6, Sayı : 65, ss. 3-5
75. «Şark ve Garp», a.g. dergi, İstanbul 1 Kasım 1946, C. 7, Sayı : 70-71, ss. 2-4
76. «Medeniyette İlerleme ve Gerileme», a.g. dergi, İstanbul 31 Aralık 1946, C. 7, Sayı : 74-75, ss. 2-4
77. «İçtimaî Bünyemiz ve Öğretim Sistemi», Bilgi Dergisi, İstanbul 1 Eylül 1949, C. 3, Sayı : 29, ss. 6-9
78. «Millet ve Destan», Şadırvan Dergisi, Ankara 1 Nisan 1949, C. I, Sayı : 1, ss. 6-7
79. «Bir Fetih Destanının Başlangıcı», a.g. dergi, 8 Nisan 1949, C. I, Sayı : 3, ss. 9-10
80. «Wagner ve Alman Destanı», a.g. dergi, 15 Nisan 1949, C. I, Sayı : 3, ss. 6-7

81. «Sanatkâr ve Destan», a.g. dergi, 22 Nisan 1949, C. I, Sayı : 4
(Derginin içindekiler bölümünde bu başlıkla yazara ait bir makale adı yazılı, fakat metin yok)
82. «Büyük Sanatkârın Elinde Millî Destan», a.g. dergi, 29 Nisan 1949, C. I, Sayı : 5, ss. 4-5
83. «Hakiki Destan, Yapma Destan : Halk Deyişini Yakalayabilmek», a.g. dergi, 20 Mayıs 1949, C. I, Sayı : 8, ss. 4-5
84. «İşte Gerçek Destan», a.g. dergi, 2 Haziran 1949, C. I, Sayı : 18, s. 2
85. «Sanatta Moderne Giden Üç Merhale», a.g. dergi, 17 Haziran 1949, C. I, Sayı : 12, s. 5
86. «Özenti Sanatı», a.g. dergi, 29 Temmuz 1949, Sayı : 18, s. 2
87. «Üniversite Sitesi (I)», Sosyoloji Dünyası Dergisi, İstanbul Temmuz 1951 (Türk Sosyoloji Cemiyeti Yayın Organı), C. I, No : 1, ss. 4-7
88. «Türkiye'de Köy Sosyolojisi», a.g. dergi ve sayı, ss. 22-27
89. «Sosyolojinin Sınırları», a.g. dergi ve sayı, ss. 383-43
90. «1950 Zürich Milletlerarası Sosyoloji Kongresi», a.g. dergi ve sayı, ss. 48-52
91. «Osmanlı Tarihinde ve Bugün (İçtimaî Metabolizma) Hadisesine Dair Notlar», a.g. dergi, C. I, No : 2, ss. 39-42
92. «XV nci Sosyoloji Kongresi», a.g. dergi ve sayı, ss. 54-55
93. «Fetih Devrinde Fikir ve Kültür Hayatı», a.g. dergi, İstanbul Temmuz 1953, C. I, No : 3, ss. 4-10
94. «Türkiye'de İş Göçleri», a.g. dergi ve sayı, ss. 19-25
95. «Basın Tarihi Tetkikleri», Siyasî İlimler Mecmuası;
Ankara Aralık 1954, Sayı : 285
Ankara Ocak 1955, Sayı : 286
Ankara Şubat 1955, Sayı : 287
Ankara Mayıs 1955, Sayı : 290
Ankara Haziran 1955, Sayı : 291
Ankara Temmuz 1955, Sayı : 292
Ankara Ağustos 1955, Sayı : 293

- Ankara Eylül 1955, Sayı : 294
- Ankara Aralık 1955, Sayı : 296
- Ankara Şubat 1956, Sayı : 299
- Ankara Mart 1957, Sayı : 317
- Ankara Şubat 1960, Sayı : 352
- Ankara Şubat 1961, Sayı : 364
- Ankara Mayıs 1964, Sayı : 403
- Ankara Mayıs 1965, Sayı : 415

(Yazarın Bana yazdığını notlarda bu makalelerin kendisi tarafından yazıldığı belirtiliyor. Adı geçen dergide makaleleri buldum, fakat makalelerin kim tarafından yazıldığına dair bir kayıda rastlayamadım.)

96. «Terkedilmiş Bir Şehrin Hayatı», Türk Dili, Ankara 1 Ekim 1958 (Türk Dil Kurumu Yayını), C. 8, Sayı : 85, ss. 45-49
97. «Tarih Boyunca İnsan ve İdeali», Türk Düşüncesi Dergisi, İstanbul 1 Şubat 1954, C. I, Sayı : 3, ss. 165-166
98. «Anadolu Köylerine Dair Araştırmalar», a.g. dergi, İstanbul 1 Şubat 1954, C. I, Sayı : 3, ss. 188-191
99. «Anadolu Köylerine Dair Araştırmalar II», a.g. dergi, İstanbul 1 Mart 1954, C. I, Sayı : 4, ss. 276-280
100. «Anadolu Köylerine Dair Araştırmalar», a.g. dergi, İstanbul 1 Mayıs 1954, C. I, Sayı : 6, ss. 435-438
101. «Anadolu Köylerine Dair Araştırmalar», a.g. dergi İstanbul 1 Ağustos 1954, C. 2, Sayı : 9, ss. 184-191 (3)
102. «Kültür ve Medeniyet», a.g. dergi, İstanbul 1 Aralık 1955, C. 3, Sayı : 13, s. 6, 12
103. «İçtimaî Değişme ve İnkılap», a.g. dergi, İstanbul Haziran - Temmuz 1959, C. 10, Sayı : 6-7, eski Sayı : 57-58, s. 8
104. «Müslümanlıkta Reform Lüzumlu mudur?», a.g. dergi, İstanbul 1 Ocak 1959, C. 9, Sayı : 1, eski sayı : 50, ss. 53-56
105. «Batıda ve Bizde İrtica», a.g. dergi, İstanbul 1 Mayıs 1959, C. 10, Sayı : 5, eski sayı : 56, s. 7, 11

(3) Paul Stirling'in Sakaltutan Köyü etüdünden alınmıştır.

106. «III. Dünya Sosyoloji Kongresi», Kültür Dünyası Dergisi, (Unesco Özel Sayısı), Ankara Temmuz - Ağustos 1956, Sayı : 26-27, ss. 3-4
107. «Kültürümüzün Temelleri», Yeni Adım (Aylık Gazete), İstanbul 15 Ocak 1956; 28 Haziran 1956, s. 4
108. «İçtimai Değişmeler ve Dil Değişmeleri», VIII, Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler, Ankara 1957, ss. 209-234 (Ayrı baskısı var.)
109. «Demirperde Gerisinde Sosyoloji», İş ve Düşünce Dergisi, İstanbul Mart - Nisan 1957, C. 23, Sayı : 187-188, ss. 3-4
110. «Milletlerarası Sosyoloji Kongresi», a.g. dergi, İstanbul 1 Kasım 1957, C. 23, Sayı : 195, ss. 14, 15
111. «Ortadoğunun Sosyolojisi», a.g. dergi, İstanbul 1 Ocak 1959, C. 25, Sayı : 209, s. 4, 6
112. «Bedîî Değerin İçtimai Rolü», Yıllık Araştırmalar Dergisi, Ankara 1957 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Enstitüsü Yayını), Sayı : 5, ss. 29-36
113. «Anadoluda Şehirleşme Hadisesinin Bazı Neticeleri», Pedagoji Cemiyeti 8 nci Eğitim Kongresi, İstanbul 1959
114. «Ruh Sağlığı ve Cemiyet Meselesi», Med. Sosyal Sağlık Dergisi, İstanbul 1961, C. I, Sayı : 2, s. 7, 9
115. «Sağlık Hizmetlerinin Sosyalleştirilmesi», a.g. dergi, İstanbul 1961, C. I, Sayı : 1, s. 7, 8
116. «Sağlık Savaşında Sosyal İlimlerin Rolü», a.g. dergi, İstanbul Aralık 1961, C. I, Sayı : 3, s. 7, 8
117. «Türkiye'de Toprak Reformu (I)», TODAİ. Enstitüsü Yayın Organı, İdarî Reform Serisi : VI, Ankara 1961
118. «Ruh Sağlığı ve Cemiyet», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara 1961, C. 7, Sayı : 83-84, s. 3, 7
119. «Türkiye'de Toprak Davası», Yön Dergisi, İstanbul 14 Şubat 1962, Yıl : 1, Sayı : 9
120. «Değerler, Kültür ve Sanat», İstanbul Teknik Üniversitesi Konferans Serisi, İstanbul 1965
121. «İslâmdan Önce Türkler Hangi Dinde İdiler?», Yeni İnsan Dergisi, 1969, Yıl : 7, Sayı : 73, s. 6, 8

122. «İslâmdan Önce Türkler Hangi Dinde İdiler?», a.g. dergi, 1969, Yıl : 7, Sayı : 79, s. 6, 9
123. «İslâmdan Önce Türkler Hangi Dinde İdiler?», a.g. dergi, Temmuz 1969, Yıl : 7, Sayı : 83, ss. 18, 25
124. «İslâmdan Önce Türkler Hangi Dinde İdiler?», a.g. dergi, Kasım 1969, Yıl : 7, Sayı : 87, s. 6, 7
125. «Bir Türk Sitesinin Kuruluşu», a.g. dergi, İstanbul Şubat 1970, Yıl : 8, C. I, Sayı : 86, s. 18, 19
126. «Batı Üniversitesinin Gelişmesi Laiklik ve Fikir Hürlüğü İçin Savaş», Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1970
127. «Eğitim Krizinin Kökleri», a.g. dergi, 1970
128. «Vakıf Sistemi ve Türk Şehirciliği», Vakıflar Dergisi, 1971 (Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını), C. IX, ss. 13-37
129. «Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi» (Osmanlılara Kadar), a.g. dergi, Ankara 1973, C. X, ss. 1-62
130. «Vatan Kurmada Malazgirt'in Büyük Yeri», Tercüman Gazetesi, İstanbul 3 Eylül 1971, s. 2
131. «Millî Kurtuluştaki Vatana Yerleşme», a.g. gazete, İstanbul 29 Eylül 1971, s. 2
132. «Anadoluda Yerleşmenin Uzaması», a.g. gazete, İstanbul 18 Eylül 1971, s. 2
133. «Türk Akınları : Vatana Yerleşme», a.g. gazete, İstanbul 3 Kasım 1971, s. 2
134. «Türkiye'de Batılılaşma Hareketi», Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1961, C. 8, ss. 9-14
135. «Türkiyenin Modernleşmesi ve Batı Hareketinin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri», a.g. dergi, Ankara 1963, C. XI, ss. 27-30
136. «Şark-Garp Problemi Karşısında İslâmiyet», a.g. dergi, Ankara 1964, C. XII, ss. 1-20 (Ayrı baskısı var.)
137. «Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri», a.g. dergi, Ankara 1971, Yıl : 1969, C. XVII, ss. 1-28 (Strasbourg Türkoloji Kongresine sunulan tebliğin Türkçesi.)
138. «Cumhuriyet Devri 50 Yıllık, Türk Eğitimi», Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 50 nci Yıl Kitabı, Ankara 1973, ss. 1-57

138. «Lâiklik», a.g.e., ss. 59-77
139. Halûk Nihat Pepe'nin «Türk Destanına Giriş», «Çanakkale», «Mütareke», «İstiklâl Destanı» adlı eserlerine yazdığı önsözler
140. «Sosyolog Gözü İle», (4) Yeni Sabah Gazetesi, 1948-1958
141. 1948'den Önce Son Telgraf, Tan, Tasvir, Tanin, Vatan; 1960'dan sonra Öncü, Milliyet, Cumhuriyet gazetelerinde Sosyoloji ve Millî Tarihe dair yüzlerce makalesi yayınlanmıştır.
142. «Kültür Değişmeleri : Reform», Dinimizde Reform, Kemalizm Dergisi, İstanbul Haziran 1958
143. «Türkiye'de Kadın Hayatı Tekamülü», (Konferans), 1960

b. FELSEFE İLE İLGİLİ ESERLERİ

ba. Sistematik Felsefe ile İlgili Eserleri :

1. Umumî Ruhیات, İstanbul 1928 (Eski Harflerle Taş baskı, Galatasaray Kooperatifi Yayını, Darülfünun Matbaası), 675 sf.
2. Felsefe Dersleri (Metafizik) : Bilgi ve Vücut Nazariyeleri, İstanbul 1928 (İlhamî - Fevzi Lütfi Matbaası), 156 sf.
3. Aşk Ahlâkı :
 - I. Baskı : İstanbul 1931 (Ahmet Halit Kitabevi, Ekspres Matbaası), 244 sf.
 - II. Baskı : İstanbul 1958 (Özel baskı, Anıl Yayınevi, Çeltüt Matbaası), 311 sf.
 - III. Baskı : Ankara 1971 (Gözden geçirilmiş ilâveli sadeleştirilmiş baskısı, Demirbaş Yayını, Sevinç Matbaası), LI+408 sf.
4. Felsefe Yıllığı, İstanbul 1931 (2 nci baskı 1931-1932, Türkiye Matbaası), 376 sf.
5. İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933 (Remzi Kitabevi, Güneş Matbaası), 266 sf.
6. Telifçiliğin Tenakuzları, İstanbul 1933 (Mülkiye Mecmuası Neşriyat Broşürleri Serisi : 1, Hamit Bey Matbaası, Mülkiye Mecmuasından ayrı baskı), 80 sf.

(4) Bu başlık altında, yazarın her hafta bir makalesi yayınlanmıştır.

7. Yeni İlmî Zihniyet (G. Bachelard'dan tercüme), İstanbul 1934 (Vakit Gazete - Matbaa - Kütüphane Matbaası, Dün ve Yarın Tercüme Külliyyatı, sayı : 22), 200 sf.
8. İlim ve Felsefe (Moritz Schlick'den tercüme), İstanbul 1934 (Vakit Gazete - Matbaa - Kütüphane Matbaası, Dün ve Yarın Külliyyatı), 50 sf.
9. Metafizik (I. kitap), (Aristo'dan tercüme), İstanbul 1935 (Vakit Gazete - Matbaa - Kütüphane Matbaası), 110 sf.
10. Yirminci Asır Filozofları, İstanbul 1936 (Kanaat Kitabevi, Ahmed Said Matbaası), VIII+439 sf.
11. Mantık Tarihi, İstanbul 1942 (Rıza Coşkun Matbaası), 336 sf.
12. Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit (Drnold Remand'dan tercüme), İstanbul 1942 (Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara Maarif Matbaası), 207 sf.
13. Emil (J.J. Rousseau'dan A.R. Ülgener ve S. Gürer ile birlikte kısaltılmış tercüme), İstanbul 1943 (Türkiye Yayınevi), 538 sf.
14. Ahlâk, İstanbul 1946 (M. Sadık Kâğıtçı Matbaası), 310 sf.
15. Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (Emile Boutroux'un «Contingence des Lois de la Nature» adlı kitabının tercümesi), İstanbul 1947 (Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, Dünya Edebiyatı Tercümeleri, Fransız Klasikleri : 140, Millî Eğitim Basımevi), II+183 sf.
16. İliyet Meselesi ve Diyalektik, Ankara 1938 (Çığır Mecmuasından ayrı baskı), 30 sf.
17. Tasavvur ve Psikoloji (Üniversite Konferansları), İstanbul 1946 (İstanbul Üniversitesi Yayını, No : 307)
18. Felsefeye Giriş (I. kitap), 1. baskı : Ankara 1957 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ajans Türk Matbaası), 217 sf. II. baskı : Ankara 1963 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara Üniversitesi Basımevi), IX+217 sf.
19. Felsefeye Giriş (II. Kitap), Ankara 1958 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Mars T. ve S.A.Ş. Matbaası), IV+283 sf.
20. Bilgi ve Değer, Ankara 1965 (Kürsi Yayınları, Aytemiz Kitabevi), 429 sf.

21. Etika, I. Baskı : Ankara 1946 (Devlet Matbaası); II. Baskı : İstanbul 1965 (Millî Eğitim Basımevi. Spnoza'dan iki ayrı Fransızca metnin iki defa tercümesi), 405 sf.
22. Değerler, Kültür ve Sanat, İstanbul 1965 (Kâğıt ve Basım İşleri Matbaası), 51 sf.
23. Eğitim Felsefesi, İstanbul 1967 (Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, Millî Eğitim Basımevi), 330 sf.
24. Varlık ve Oluş, Ankara 1968 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara Üniversitesi Basımevi), X+530 sf.
25. İlim Felsefesi I, Ankara 1969 (Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayını, Ankara Başnur Matbaası), VII+293 sf.
26. Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara Üniversitesi Basımevi), V+143 sf.

bb. Sistematik Felsefe ile İlgili Makaleleri :

1. «Stuart Mill ve Felsefesi», İstanbul 1919 (Sudi Kütüphanesinin Çıkardığı Dergide tefrika)
2. «Heyecan Hakkında», Felsefe ve İçtimaiyat Dergisi, İstanbul 15 Haziran 1927 (Türk Felsefe Cemiyeti Yayın Organı, Hüsn-i Tabiat Matbaası), Sene : 1, No : 2, ss. 81-101
3. «İntihar», a.g. dergi, İstanbul 1927, s. 62-75
4. «Teheyyüciyet Hakkında», a.g. dergi, İstanbul Temmuz 1927 Yıl : 1, No : 3, ss. 168-178
5. «Cemiyet ve Marazî Şuur», Felsefe Yıllığı, İstanbul 1931, C. I, ss. 23-128
6. «Muasır Fizikte Determinizm ve İlliyet» (Lous de Broglie'den tercüme), Felsefe Yıllığı, İstanbul 1934-1935, C. II, ss. 22-24
7. «Mevceler ve Cisimcikler (Bugünkü Fizikte Dalgalar ve Cisimcikler), (Lous de Broglie'den tercüme), a.g. yıllık ve cilt, ss. 221-231
8. «Kıymetlerin Tekamülü», Mülkiye Mecmuası, İstanbul Mayıs 1932, Sayı : 14, ss. 1-5
9. «İnsan Ruhunun Terakkisi I», a.g. mec., İstanbul Haziran 1932, Sayı : 15, ss. 11-17
10. «İnsan Ruhunun Terakkisi II», a.g. mec., İstanbul Temmuz 1932, Sayı : 16, ss. 7-10

11. «Telifçiliğin Tenakuzları», a.g. mec., İstanbul Ekim 1932, Sayı : 19-20, ss. 2-22
12. «Telifçiliğin Tenakuzları II», a.g. mec., İstanbul Kasım 1932, Sayı : 21, ss. 4-18
13. «Telifçiliğin Tenakuzları III», a.g. mec., İstanbul Aralık 1932, Sayı : 22, ss. 8-21
14. «Telifçiliğin Tenakuzları IV», a.g. mec., İstanbul Mart 1933, Sayı : 24, ss. 3-14.
15. «Telifçiliğin Tenakuzları V», a.g. mec., İstanbul Nisan 1933, Sayı : 25, ss. 3-15
16. «İlliyet Meselesi ve Diyalektik I», Çığır Mecmuası, Ankara Haziran 1938, C. 6, Sayı : 66, ss. 82-83
17. «İlliyet Meselesi ve Diyalektik II», a.g. mec., Ankara Temmuz 1938, C. 6, Sayı : 67, ss. 99-100
18. «İlliyet Meselesi ve Diyalektik III», a.g. mec., Ankara Ağustos 1938, C. 6, Sayı : 68, ss. 114-116
19. «Yeni Felsefe Tercümeleri», İnsan Mecmuası, İstanbul 15 Nisan 1938, C. I, Sayı : 1, ss. 75-76
20. «Türkiye'de Pozitivizm Temayülü», a.g. mec., İstanbul 8 Nisan 1939, C. 2, Sayı : 11, ss. 849-853
21. «Türkiye'de İdealizm Temayülü», a.g. mec., İstanbul 8 Mayıs 1939, C. 2, Sayı : 12, ss. 929-938
22. «Düşünmenin Zorluğu», a.g. mec., İstanbul 1 Mayıs 1941, C. 3, Sayı : 14, ss. 1-2
23. «Orjinalite ve Garabet», a.g. mec. ve sayı, ss. 20-21
24. «Deliliğin Öğünmesi» (Erasme'den tercüme), a.g. mec. ve sayı, ss. 29-31
25. «İnsan Sevgisi», a.g. mec., İstanbul Ağustos 1941, C. 3, Sayı : 15-17, ss. 1-3
26. «Deliliğin Öğünmesi II», (Erasme'den tercüme), a.g. mec. ve sayı ss. 31-34
27. «Deliliğin Öğünmesi III», (Erasme'den tercüme), a.g. mec., İstanbul Birinci Teşrin 1941, Cilt 3, Sayı : 18-19, ss. 1-4

28. «İnsan İdeali», a.g. mec., İstanbul Şubat 1943, C. 3, Sayı : 20, ss. 1-2
29. «İlim ve İlmihale Dair», a.g. mec., İstanbul Mart 1943, C. 3, Sayı : 21, ss. 1-3
30. «Sanatın Psikolojisi». (André Malraux'dan tercüme), a.g. mec., İstanbul Ağustos 1943, C. 3, Sayı : 24-25, ss. 22-26
31. «İnsan İlimleri Mümkün müdür?», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1947-1948 (Pulhan Matbaası 1949), Sayı : 4-5, ss. 1-52
32. «Amsterdam'da Milletlerarası Onuncu Felsefe Kongresi», a.g. dergi ve sayı, ss. 259-268
33. «Feylezof ve Flolog», Ülkü Mecmuası, İstanbul 1 Şubat 1943, Sayı : 33, ss. 5-6
34. «Ahlâk Terbiyesi», a.g. mec., İstanbul 1 Mart 1943, Sayı : 35, ss. 5-6
35. «Çocuk Ruhunun Teşekkülü», İş Dergisi, İstanbul Nisan 1943, C. 9, Sayı : 34, ss. 79-83
36. «Yeni Bilgi Teorisinde Kanun Fikri», Adımlar Mecmuası, Ankara Haziran 1943, C. 1, Sayı : 2
37. «İlim Karşısında Tarih», a.g. mec., Ankara Eylül 1943, C. 1, Sayı : 5-6
38. «Önsöz», Hayatım ve Psikanalizm adlı kitap, İstanbul 1944 (İnsel Kitabevi), ss. 14-26
39. «Descartes ve Skolastik», İstanbul Dergisi, İstanbul 1 Mayıs 1946, Sayı : 59, ss. 6-8
40. «Vicdan İçin Ölçü Nedir?», a.g. dergi, İstanbul 1 Haziran 1946, C. 6, Sayı : 61
41. «Exitentialisme'nin Kökleri I», a.g. dergi, İstanbul 15 Ağustos 1946, C. 6, Sayı : 66, s. 2, 4
42. «Exitentialisme'nin Kökleri II», a.g. dergi, İstanbul 1 Eylül 1946, C. 6, Sayı : 67, ss. 3-4.
43. «Sartre ve Exitentialisme», a.g. dergi, İstanbul 15 Eylül 1946, C. 6, Sayı : 68, s. 24

44. «Hürlük ve Mes'ullük», a.g. dergi, İstanbul 1 Ekim 1946, C. 6, Sayı : 69, ss. 2-4
45. «Önsöz», Felsefe Tercümeleri Dergisi, İstanbul Ocak 1947 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi), C. I, Sayı : 1, ss. 1-5
46. «Main de Biran : Takdire Uğramış Olan Muhtıraların Kısaltılması», (tercüme), a.g. dergi, İstanbul 1947, C. I, ss. 82-97
47. «Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi», a.g. dergi ve cilt, ss. 135-143
48. «Ernst von Aster ve Bilgi Teorisi», Felsefe Arşivi, İstanbul 1949 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi No : 8), C. II, Sayı : 3, ss. 50-62
49. «Her Yaradış Bir Aşının Çiçeğidir», Şadırvan Dergisi, 18 Kasım 1949, C. 2, Sayı : 27, s. 3
50. «Medeniyetimizin Değerler Sistemi», Türk Düşüncesi Dergisi, İstanbul 1 Aralık 1953, C. I, Sayı : 1, s. 13, 16
51. «Bugünün İnsanı I», a.g. dergi, İstanbul 1 Mart 1954, C. I, Sayı : 4, s. 244, 249
52. «Bugünün İnsanı II», a.g. dergi, İstanbul 1 Nisan 1954, C. I, Sayı : 5, s. 358, 364
53. «Determinizm Problemi», a.g. dergi, İstanbul 1 Haziran 1954, C. 2, Sayı : 7, s. 2, 9
54. «Determinizm Problemi II», a.g. dergi, 1 Temmuz 1954, C. 2, Sayı : 8, s. 85, 95
55. «Guardin'nin Kudret Hakkında Düşünceleri», a.g. dergi, İstanbul 1 Ağustos 1954, C. 2, Sayı : 9, s. 178, 183
56. «İrade ve Telkin I», a.g. dergi, İstanbul 1 Mart 1955, C. 3, Sayı : 16, s. 82, 91
57. «İrade ve Telkin II», a.g. dergi, İstanbul 1 Nisan 1955, C. 3, Sayı : 17, s. 331, 336
58. «İdealizmin Çıkmazları», Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1958, C. V, Yıl : 1956, Sayı : 1-4, ss. 17-64
59. «Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar», a.g. dergi, Ankara 1960, C. VII, ss. 21-31

bc. Felsefe Tarihi (Türk - İslâm Felsefesi) ile İlgili Eserleri :

1. Türk Tefekkür Tarihi (2 cilt) :
I. Cilt : İstanbul 1932 (E'bü'z-Ziya Matbaası, Galataray Kooperatifi Yayını), 254 sf.
II. Cilt : İstanbul 1933 (E'bü'z-Ziya Matbaası, Galatasaray Kooperatifi Yayını), 281 sf.
2. Türk Filozofları Antolojisi (1. Cilt), İstanbul 1935 (Şirket-i Mürretibiye Matbaası), 156 sf.
3. Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1935 (Vakit Gazete - Matbaa - Kütüphane Basımevi), 385 sf.
4. Türk Mistisizminin Tetkikine Giriş, İstanbul 1935 (Akşam Matbaası), 56 sf.
5. Farabi (Kıvameddin Burslan ile birlikte), İstanbul 1940 (Kanaat Kitabevi), 231 sf.
6. Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları (Tahir Harimi'nin eserinin notlar ilavesiyle neşri), İstanbul 1940 (Kanaat Kitabevi, Ahmed Said Matbaası), 268 sf.
7. İbn Haldun (Ziyaeddin Fındıkoğlu ile birlikte), İstanbul 1941 (Kanaat Kitabevi, Ahmed Said Matbaası), 320 sf.
8. Ziya Gökalp, İstanbul 1942 (Kanaat Kitabevi, Ahmed Said Matbaası), 200 sf.
9. İslâm Düşüncesi, İstanbul 1946 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Rıza Coşkun Matbaası), VIII+662 sf.
10. İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri (Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü adlı kitabın son bölüm ilavesiyle yeniden basılması), İstanbul 1947, 410 sf.
11. Türk Kozmogonisi : Türk Mitolojisi, Türk Hikmeti, Teknik, Tefekkür (Türk Tarihinin Anahtarları Serisi 1, No : 40, Başvekâlet Müdevvenat Matbaası), 53 sf.
12. İslâm Sanatı, İstanbul 1948 (İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Yayını), 53 sf.
13. İbn Rüşd (İslâm Ansiklopedisi 48 nci ciltten ayrı baskı), İstanbul 1951 (İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Enstitüsü 18, İstanbul Millî Eğitim Basımevi), 52 sf.

14. Farabî Tetkikleri (Kollektif Kitap), İstanbul 1951, (Farabî'nin 1000 nci ölüm yıldönümü için hazırlanmıştır), 126 sf.
15. İslâm Düşüncesine Giriş, İstanbul 1954 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İbrahim Horoz Matbaası), 163 sf.
16. İbn Sina Risaleleri (Les Opuscoulus d'Ibn Sina), İstanbul 1954 (Arapça metin, Fransızca özet), I nci kısım : Arapça 87 sf., Fransızca 46 sf., II nci kısım : Arapça : 159 sf., Fransızca 40 sf.
17. İslâm Felsefesi Tarihi (I. Kısım), İstanbul 1957 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Osman Yalçın Matbaası), 389 sf.
18. İbn Sina, İstanbul 1957 (İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü 17, İstanbul Millî Eğitim Basımevi; İslâm Ansiklopedisi 48 nci ciltten ayrı baskı), 53 sf.
19. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (2 cilt), İstanbul 1966 (Konya Selçuk Yayını, Ahmed Said Matbaası), 817+III sf.
20. İslâm Felsefesi : Kaynakları ve Tesirleri (Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru), Ankara 1967 (İş Bankası Yayını, Ajans Türk Matbaası), IX+356 sf.
II nci Baskı : İstanbul, tarihsiz (Konya Selçuk Yayını), VII+356 sf.
(Bu eser yazarın 1946'da yayınlanan «İslâm Düşüncesi» adlı kitabının bazı eksiklikler ve yeni ilavelerle tekrar neşri.)

bd. Felsefe Tarihi (Türk - İslâm Felsefesi) ile İlgili Makaleleri :

1. «Ahmet Haşimin Şahsiyeti», Mülkiye Mecmuası, İstanbul Haziran 1933, Yıl : 3, Sayı : 27, ss. 7-10.
2. «İlmin Terakkisinde Türklerin Rolü», Yücel Mecmuası, İstanbul Haziran 1937, C. c, Sayı : 28, ss. 138-141
3. «Ziya Gökalp'in Tenkidi», Çığır Mecmuası, Ankara Ağustos 1938, C. 7, Sayı : 81, ss. 141-142
4. «İdeolog Namık Kemâl», İnsan Mecmuası, İstanbul İkinci Kanun 1939, C. 2, Sayı : 8, ss. 609-616
5. «Servet Berk'in Fikri İnkişafı», a.g. mec., İstanbul Birinci Teşrin 1941, C. 3, Sayı : 18-19, ss. 1-4
6. «Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiyede Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi», Sosyoloji Dergisi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını), İstanbul 1943, C. I, Sayı : 2, ss. 358-403

7. «Filozof Mehmet İzzet», İş Dergisi, İstanbul 1 Ekim 1955, Sayı : 170
8. «Mustafa Şekib ve Türk Tefekkürü Tarihi», İş Dergisi, İstanbul 1943, Sayı : 33, s. 1
9. «Bizde Türkçülük : Geciktiren Sebepler - Doğuşu - Büyüyüşü», İstanbul Mecmuası, İstanbul 1 Şubat 1946, C. 5, Sayı : 53, ss. 2-3
10. »Tanzimat Devrinde Türkçülük», a.g. mec., İstanbul 15 Şubat 1946, C. 5, Sayı : 54, ss. 2-3
11. «Türkiye Dışında Türkçülük : Realist ve İlmî Türkçülük», a.g. mec., İstanbul 1 Mart 1946, C. 5, Sayı : 55, ss. 6-7
12. «Türkçülük Anlayışımız», a.g. mec., İstanbul 15 Mart 1946, C. 5, Sayı : 56, s. 3
13. «Hayalî, Siyasî ve Hakikî Türkçülük», a.g. mec., İstanbul 15 Mart 1946, C. 5, Sayı : 56, ss. 2-3
14. «Dante ve Mirac Divana Comedia'nın İslâmî Kaynakları», İstanbul Dergisi, İstanbul 15 Nisan 1946, C. 5, Sayı : 58, ss. 4-7
15. «Ebu'l-Bereqat Bağdadî», Felsefe Arşivi, İstanbul 1949, C. II, Sayı : 3, ss. 119-127
16. «Filozof Mehmet İzzet», Bilgi Dergisi, İstanbul 1 Eylül 1949, C. 3, Sayı : 29, s. 6, 9
17. «Ziya Gökalp», a.g. dergi, İstanbul Ekim - Kasım 1954, Sayı : 90-91; İstanbul 7 Ocak 1960, C. 13, Sayı : 149
18. «Şehname», Şadırvan Dergisi, 9 Eylül 1949, Sayı : 24, ss. 2-3
19. «Firdevsi ve Şark Rönesansı», a.g. dergi, 23 Eylül 1949, Sayı : 26, s. 2
20. «Tanzimat ve Büyük Reşit Paşa», Türk Dili (Türk Dil Kurumu Yayın Organı), Ankara Aralık 1954, Sayı : 39, ss. 135-139
21. «İbn Sina'nın Tıbbı Dair Bir Münakaşası», Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1954, C. XI, ss. 101-114 (Ayrı baskısı var.)
22. «Spengler'e Göre İslâmiyat», Türk Düşüncesi Dergisi, İstanbul 1 Ekim 1954, C. 2, Sayı : 11, ss. 322-325
23. «Mevlâna ve Muhuti», a.g. dergi, İstanbul Ocak 1955, C. 3, Sayı : 14, s. 82, 91

24. «Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız», Kâtip Çelebi adlı kolektif kitabın bir bölümü, Ankara 1957 (Türk Tarih Kurumu Basımevi), ss. 177-193 (Ayrı baskısı var.)
25. «Gazzali'nin 900. ncü Doğum Yılı», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara Mart - Nisan 1961, Sayı : 75-76, ss. 28-29 (Öncü'den iktibas)
26. «İslâm'da Akademiler ve Medreseler», a.g. dergi, Ankara Ekim 1961, C. 7, Sayı : 82, s. 18, 20
27. «Bağdat ve El-Kindi'nin 1000 nci Yıl Dönümü Anma Töreni», a.g. dergi, Ankara Aralık 1962, Ocak 1963, C. 8, Sayı : 96-97, s. 8, 32
28. «Macar İhtilali», Hayat ve Tarih Mecmuası, İstanbul Şubat 1965, Sayı : 1, ss. 10-12
29. «Mükrimin Halil Yinanç İçin İntibalar», Yeni Mülkiyeliler Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-1969 (Mars Matbaası), C. IV, ss. 1715-1718
30. «Ziya Gökalp'e Dair», Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi, İstanbul Eylül 1968, Sayı : 33, ss. 10-12
31. «Türklüğün ve Türk Sosyalizminin Babası Ali Turan», Yeni İnsan Dergisi, İstanbul Aralık 1969, C. I, Sayı : 84, s. 6, 8
32. «Ali Turan», a.g. dergi, İstanbul Ocak 1970, 8. Yıl, C. I, Sayı : 85, s. 6, 8
33. «Yunus Emre'de İnsanlık ve Evrensellik», Akbank'ın yayınladığı Bildiriler Kitabı, Ankara 1971 (Yunus Emre Semineri dolayısıyla)
34. «Mevlâna ve Yetiştigi Ortam», Bildiriler (Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları 135), Ankara 1973
35. «Satı El-Husri Bey», Pedagoji Dergisi, Ankara Mart 1973, C. I, Sayı 3, ss. 15-17
36. «Remzi Oğus Arık», Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1954 (Türk Tarih Kurumu Basımevi), C. 3, Sayı : 1-2, ss. 81-82
37. «Yusuf Ziya Yörükân», a.g. dergi, Ankara 1954, C. 3, Sayı : 1-2, ss. 89-91
38. «İbn Sina'nın Din Felsefesi», a.g. dergi, Ankara 1955, C. IV, Sayı : 1-2, ss. 81-84

39. «Gazzali ve Felsefesi», a.g. dergi, Ankara 1955, C. IV, Sayı : 3-4, ss. 98-121
40. «Farabî ve İbn Sina'nın Garb Orta Çağı Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münakaşalar», a.g. dergi, Ankara 1959, C. 6, ss. 27-34
41. «Gazzali'nin Bazı Eserlerinin Türkçeye Tercümeler», (Les traductions en Turc de certains Livres d'Gazzali), a.g. dergi, Ankara 1962 (Türk Tarih Kurumu Basımevi), C. IV, Yıl : 1961, ss. 70-79
42. «Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç», a.g. dergi ve sayı, ss. 227-229
43. «İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri», a.g. dergi, Ankara 1963 (Ankara Üniversitesi Basımevi, Yıl : 1962), C. X ss. 1-31
44. «İrakta Bağdat ve El-Kindî'nin 1000 nci Yıl Dönümü Anma Töreni», a.g. dergi ve cilt, ss. 157-161
45. «Rıfkı Melûl Meriç», a.g. dergi ve cilt, ss. 135-137 (Ayrı baskısı var)
46. «Prof. Dr. Kamuran Birand», a.g. dergi ve cilt, ss. 139-141
47. «Doç. Dr. İsmail Tunalı : Felsefe Işığında Modern Resim», a.g. dergi ve cilt, ss. 155-156
48. «Prof. Dr. Hikmet Birand», a.g. dergi, Ankara 1973, C. XIX, ss. 219-221
49. «Yunusta Tasavvuf ve Halk Ruhunun Türk Şiiri ile Birleşmesi», (Selçuk Araştırma Enstitüsünün 26-28 Mayıs 1972'de hazırladığı seminere tebliğ olarak sunuldu.)

c. ÇEŞİTLİ KONULARDA YAYINLANMIŞ MAKALELERİ :

1. «4. Kanunî Evvel», Mülkiye Mecmuası, İstanbul Kanuni Evvel 1933, Sayı : 21, ss. 2-3
2. «Tanzimata Karşı», İnsan Mecmuası, İstanbul 15 Nisan 1938 (Kenan Basımevi), C. I, ss. 141-142
3. «Yeni Edebiyat Tercümeleri», (Kitap Tanıtma), a.g. mec. ve sayı, ss. 77-78
4. «Yunan Mucizesi», a.g. mec., İstanbul 14 Haziran 1938, C. I, Sayı : 3, ss. 187-188

5. «Fikir Ananesi», a.g. mec., İstanbul Temmuz 1938, C. I, Sayı : 4, ss. 281-284
6. «F. Gladkov», a.g. mec., İstanbul Mayıs 1943, C. 3, Sayı : 23, s. 16
7. «Garpta ve Şarkta Tasvir», (André Malraux'dan tercüme), a.g. mec., İstanbul Ağustos 1943, C. 3, Sayı : 24-25, ss. 18-21
8. «Reya ve Köylü» adlı kitabın tahlili (Yazan : Hüseyin Avni), Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1942 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını), C. I, Sayı : 1, ss. 345-350
9. Gurvuche'e Dair Birkaç Söz», a.g. dergi, İstanbul 1943, C. I, Sayı : 2, ss. 105-106
10. «Eski Maarif, Yeni Maarif», Ülkü Mecmuası, İstanbul 22 Ağustos 1942, ss. 2-3
11. «Yüklü Program Davası», a.g. mec., İstanbul 1. Kanun 1942, Sayı : 30, ss. 2-3
12. «Şair ve Kahraman», a.g. mec., İstanbul II. Kanun 1942, Sayı : 31, ss. 2-3
13. «Kuantâ Fiziği ve Felsefî Neticeleri», (Bildirmeler), Yazarı : Refik, İş Dergisi, İstanbul 1940, Sayı : 23-24, s. 170 (Kitap tahlili)
14. «Mecmuaların Macerası», Tanin Gazetesi, İstanbul 12 Nisan 1944, sütun : 5-6, s. 5
15. «Mecmuaların Macerası II», a.g. gazete, İstanbul 19 Nisan 1944, sütun : 5-6, s. 5
16. «Mecmuaların Macerası III», a.g. gazete, İstanbul 26 Nisan 1944, sütun : 5-6, s. 5
17. «Cemiyette Akıl ve His», a.g. gazete, İstanbul 3 Mayıs 1944, sütun : 5-6, s. 5
18. «Mecmuaların Macerası», a.g. gazete, İstanbul 9 Haziran 1944, sütun : 5-6, s. 5
19. «Yeni Türk Resmi ve Resim Sergileri», İstanbul Dergisi, İstanbul 1 Aralık 1946, C. 7, Sayı : 72-73, ss. 3-4
20. «Büyük Bir Yol Göstericisi», Yeni Bilgi Dergisi, İstanbul 1 Ağustos 1950, C. IV, Sayı : 40, s. 2, 5
21. «Fikir Yazısının Karşılaştığı Güçlükler», Türk Dili, Ankara 1 Şubat 1953 (Türk Dil Kurumu Yayın Organı), C. 2, Sayı : 17, ss. 260-266

22. «Büyük Tasarı», a.g. dergi, Ankara Aralık 1960, C. 10, Sayı : 109, ss. 156-158
23. «Onuncu Türk Dil Kurultayı», a.g. dergi, Ankara Ağustos 1963, C. XIII, Sayı : 143, ss. 747-749
24. «Soruşturmaya Karşılık», a.g. dergi, Ankara Aralık 1963, C. XIII, Sayı : 147, ss. 181-182
25. «Türk Düşüncesi ve Dergilerimiz», Türk Düşüncesi Dergisi, İstanbul 1 Ocak 1954, C. I, Sayı : 2, s. 82, 87
26. «Keyserling'e Göre Türkler», a.g. dergi ve sayı, ss. 110-113
27. «Bir Tarih Kitabı ve Türkler», a.g. dergi, İstanbul 1 Eylül 1954, C. 2, Sayı : 10, s. 257, 266
28. «Bir Münzeviye Cevap», a.g. dergi, İstanbul Mart 1955, C. 3, Sayı : 16, s. 286, 289
29. «Devlet Türkçesinin Eksikliği», Eğitim Hareketleri Dergisi, Ankara Haziran 1961 (Ege Matbaası), C. 7, Sayı : 78, ss. 1-2
30. «Millî Eğitim Üzerine Düşünceler», Pedagoji Dergisi, Mart 1973, C. I, Sayı : 1, ss. 5-8 ve 50-51

d. YABANCI DİLLERDE YAYINLANMIŞ ESER, MAKALE VE TEBLİĞLERİ

d 1) Eserleri :

1. La Pensée de l'islâm («İslâm Düşüncesi»); (Yazar ve Gauthie Dubois, Max Bilen tarafından tercüme), İstanbul 1953 (Fakülter Matbaası), 656 sf.
2. Qosta b. Luga (El-Ba'lbakki, 820-912) : Kitab al-Fark Bayn ar-Ruh va'n-Nafs (Le Livre de la difference entre L'esprit et L'âme) eidté, étudié et annoté par Hilmi Ziya Ülken, İstanbul 1953 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını No : 552, İbrahim Horoz Basımevi)
3. İbn Sina Risaleleri (Les Opuscules d'Avicenne), İstanbul 1954 (Arapça metin, Fransızca özet, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayını), I. Kısım : Arapça : 87 sf., Fransızca : 46 sf., II. Kısım : Arapça : 159 sf., Fransızca : 40 sf.

4. Turkish Architectures, Ankara 1965 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimleri Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara Üniversitesi Basımevi; Prof. Dr. Tahsin Özgüç, Prof. Dr. Faruk Süner, Dr. Haluk Karamağaralı ile birlikte ortaklaşa hazırlanmış ve Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal tarafından İngilizceye çevrilmiştir), VII+93 sf. 44 levha
5. Humanisme des Cultures, Ankara 1967 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara Üniversitesi Basımevi), XI+216 sf.

d 2) Makale ve Tebliğleri :

1. «La Formation des villes dans l'Empire Ottoman», (1939 Bükreş 14. Milletlerarası yarım kalmış Sosyoloji Kongresi) (5)
2. «Mehmet İzzet et Quel quens Réflexion Critiques», İş Dergisi, İstanbul 1940, Sayı : 23-24, ss. 145-149
3. «L'Idée du temps dans la philosophie d'Ebu'l-Berekât el-Bağdadi», (10. Congrès Intern. de Philosophie, Amsterdam 1948)
4. «Deux aspects des êtres, Les Artes du 10. Congrès Int. de Philosophie 1948 Amsterdam», Felsefe Arşivi, C. II, Sayı : 3, İstanbul 1949, ss. 110-118
5. «Relations et differences entre la connaissance et la valeur» (14. Congrès Intern. de Philosophie Wienne, 1948)
6. «Les Sciences Humaines sont-elles possibles», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1949 (Pulhan Matbaası), Sayı : 4-5, Yıl : 1947-1948, ss. 359-414
7. «Les Branches de la Sociologie», a.g. dergi ve sayılar, ss. 462-476
8. «Publications récentes en Turquie et en France», a.g. dergi ve sayılar, ss. 543-552
9. «Le livres de sociologies», a.g. dergi ve sayılar, ss. 506-542
10. «La Publication récente sur la sociologie», (trad. par. S. Evrim), a.g. dergi ve sayılar, ss. 482-501
11. «Sociologie et Philosophie», a.g. dergi, İstanbul 1950, Sayı : 6
12. «L'immigration et l'établissement des Turcs en Europe», Actes du 14. Congrès intern. de Sociologie, Roma 1950)

(5) Aynı başlıkla İş Dergisi'nin 8 nci cildinin içindekiler kısmında bir makale olduğu kayıtlı ise de, metin gösterilen 29, 56 ncı sayfalarda yok.

13. «Mehmet İzzet et Prince Sabahaddine, a.g. kongre
14. «La vie Familiale en Turquie», (Revue des Familles dans le Monde No : 1, 1950)
15. «Humanisme et Education en Orient et en Occident», Paris 1952, Unesco yayını (1951 New-Delhi Kollokymomu'nun 11 kişilik ortaklaşa eserinin 21 sayfası yazara ait.)
16. «L'Orient et l'Occident», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1952, Sayı : 7
17. «Les tensions sociales et les relations interculturelles», a.g. dergi ve sayı
18. «Sociometry», Sosyoloji Dünyası Dergisi, İstanbul Ekim 1952, C. I, No : 2, ss. 13-15
19. «La Circulation des Valuers», Publication de La Faculte des Lettres de l'universite D'Istanbul, Actes du XV. Congres Intern. De Sociologie Organisé à İstanbul (11-17 September 1952, Actes publièspus Hilmi Ziya Ülken, 2 cilt vol I, imperimerie des Facultes İstanbul 1954, ss. 26-38, (Sosyoloji Dergisinde de yayınlanmıştır, say. 8)
20. «Seance de Cloture», a.g. kongre, Actesi, ss. 54-55
21. «L'Evolution Urbaine en Asie Mineure», a.g. Actes, ss. 208-215, (Sosyoloji Dergisinde de yayınlanmıştır, say. 8)
22. «Vers L'unité des méthodes», a.g. Actes, vol : II, ss. 268-271, (Sosyoloji Dergisinde de Yayınlanmıştır, say. 8)
23. «L'homme et son milieu», a.g. Actes, vol : II, ss. 215-218
24. «Le facteur spirituel dans l'assimilation sociale», a.g. Actes, vol : II, ss. 272-277 (Sosyoloji Dergisinde de yayınlanmıştır.)
25. «De l'hétérogéité ethnique à l'homogénéité culturelle», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1954, Sayı : 9
26. «Eociology in Turkey, Ghurye Felecitation Volume, Bombay 1936 (edit. by Kapedia), pp. 48-57
27. «La Répercussion sociale de l'ariculturse mécanisée en Turquie», Actes du 3 me Congrès Mondial de Sociologie, vol. II, 1956
28. «Un aperçu bibliographique du problème des réfugiés en Turquie», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1956, Sayı : 10-11, Yıl : 1955-1956, ss. 106-114

29. «La Féodalité est-elle une catégorie historique ou bien une forme sociale», a.g. dergi ve sayı, ss. 155-162 (Ayrı baskısı var)
30. «Le Droit Coutumier et le Code civil», a.g. dergi ve sayı, ss. 89-92 (Ayrı baskısı var)
31. «Le Changement du Code Civil et sa répercussion sociale en Proche-Orient», Actes du 3. Congrès Mondial de Soc. 1956, Amsterdam)
32. «Le Realisation Sociale de la Valeur Esthétique», Yıllık Araştırmalar Dergisi, Ankara 1957, C. I, Yıl : 1956
33. «La Morale Sociale des classes moyennes en Turquie et en Proche Orient», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1958, Sayı : 12 (Ayrı baskısı var)
34. «Colloque Orien - Occident», Kolektif bir eserdir. Bir bölümü Hilmi Ziya Ülken'e aittir, Bruxelles 1958, 17 sf.
35. «Sociologie de Cuvillier et problemes actuels», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1939, Sayı : 13-14, Yıl : 1958-1959, ss. 264-269 (Ayrı baskısı var)
36. «Humanisme et letérature épique en Turquie», Orientalia Suencana, 1959 Upsala (Uppsala Üniversitesi Yayını)
37. «Aperçu générali de l'évolution des immigrations en Turquie», INTGRATION, Bulletin, Intern. organe de l'association In. de l'Etude du Problème des Refugiés 1959, No : 3, pp. 220-240
38. «Durkheim et l'enseignement de Sciences Sociales en Turquie», Sosyoloji Dergisi, İstanbul 1960, Sayı : 15, ss. 7-27
39. «Evolution de la condition féminine en Turquie», a.g. dergi ve sayı, ss. 140-152
40. «A Propos du XIX° Congrès International de Sociologi qui a eu lieu à Mexico, en September 1960», a.g. dergi ve sayı, ss. 180-184
41. «Quelques Notes sur le problème des Valeurs et de la Groyance», Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1961, C. VII, Yıl : 1958-1959, ss. 33-42
42. «L'Occidentalisme en Turquie», a.g. dergi, Ankara 1961, C. VIII, Yıl : 1960, ss. 9-14

43. «The Influence of Islamic Tought on Western Philosopy», Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1961 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Şarkiyat Enstitüsü Yayını), C. IV, ss. 1-21 (Pakistan'da Sharif tarafından hazırlanan ve Harosowitch'in yayınladığı İslamic Tought adlı eserin bir bölümü yazara ait olup adı geçen makale oradan alınmıştır.)
44. «La Philosophie d'al-kindî», Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1962, C. X
45. «Les Traductions en Turc de Certains Livers d'al-Ghazali», a.g. dergi, C. IX, Yıl : 1961, Ankara 1962, ss. 70-79
46. «Die Modernisierung der Türkei und die Pioniere der modernen türkischen Denker», a.g. dergi, Ankara 1963, C. XI, ss. 17-26 (Ayrı baskısı var)
47. «L'İslâm en face du Problème Orient et Occident», a.g. dergi, Ankara 1964, C. XII, ss. 21-34 (Ayrı baskısı var)
48. «Problème der Mittelschichten in Entwicklungslaendern», Sonder Abdruck, Köln 1965 (Einige Ergebnisse der Mittelstandsforschung in der Türkei)
49. «L'Amour Divine et la danse Mystique», Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1967, C. XIV, Yıl : 1966, ss. 13-25
50. «L'école Wudjûdite et son influence dans la pensée Turquie», Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes, Wien 1969, sf. 16 (Ayrı baskısı var)
51. «Le néo-organicisme en Sociologie», XX. Congrès Intern. de Sociologie, Roma 1969
52. «Les vestiges des cultures païennes dans les mœurs et les coutumes anatoliennes», Congrès de Turkologie à Strasbourg 1970
53. «Sociologie du Développement National», Institut National de Statistique, Ankara 1970 (VII. Dünya Sosyoloji Kongresi, Varna için, 19 sayfa)
54. «Les Formes de L'impérialisme», Institut National de Statistique, 1970, 20 sayfa. (Ayrı baskısı var)
55. «Les origines de la culture nationale en Turquie», Annales de de l'Université d'Ankara 1972.

e. EDEBİYATLA İLGİLİ ESERLERİ :

e 1) Romanları :

1. Posta Yolu («İnsan Meddû Cezri» adlı serinin 3 üncü kitabı), İstanbul 1941 (Şirket-i Mürettibiye Matbaası) 268 sf.
2. Rüzgar Gibi Geçti (Margeret Mitchell'den Avni İnsel'le birlikte tercüme, 3 cilt birarada), İstanbul 1941, 1596 sf.
3. Şeytanla Konuşmalar, İstanbul 1942 (Ülkü Matbaası), 219 sf.
4. Yarım Adam («İnsan Meddû Cezri» adlı seri romanın 2 nci kitabı, 1936'da Cumhuriyette tefrika edildi), İstanbul 1943 (Şirket-i Mürettibiye Matbaası), 380 sf.

e 2) Makale ve Şiirleri :

1. «Feryad» Vatan Duyguları, 1918
2. «İznik Müdafaası» (Battal Gazi Destanına Giriş), 1922
3. «Gece ve Gündüz» (Şiir), Mihrab, İstanbul 1 Şubat 1340, Sene : 1, Sayı : 6, s. 174
4. «Yıldızlara Kadar» (Şiir), a.g. mec., İstanbul 15 Kanuni Evvel 1339 (Evkaf Matbaası), Sene : 1, Sayı : 3, ss. 77-78
5. «Eski Tarz Gazel» (Şiir), a.g. mec., İstanbul 10 Teşrinî Sani 1339, (Evkaf Matbaası), Sene : 1, Sayı : 1, s. 9
6. «Geldem» (Şiir), a.g. mec., İstanbul 1 Kanuni Evvel 1339, Sene : 1, Sayı : 2, s. 56
7. «Son Sefer» (Şiir), a.g. mec., İstanbul 15 Şubat 1340, (Evkaf Matbaası), Sene : 1, Sayı : 7, s. 201
8. «Kaf Dağı» (edebî), Anadolu Mecmuası, İstanbul 1 Haziran 1340 (Yeni Matbaa, Anadolu Komandit Şirketi Yayını), Sene : 1, Sayı : 3, s. 95
9. «Gece ve Gündüz» (Şiir), Mihrab, İstanbul 1 Şubat 1340 (Evkaf Matbaası), Sene : 1, Sayı : 6, s. 174
10. «İznik» (Şiir), Anadolu Mecmuası, İstanbul 1 Nisan 1340, Anadolu Komandit Şirketi Yayını, Yeni Matbaa, ss. 7-8
11. «Anadolu Destanına Giriş», Şadırvan Dergisi, 1949

12. «Şerh-i Rubaiyat-ı Melûl», Millî Mecmua Basımevi, 1951
13. «Roman Üzerine Düşünceler», Yeni İnsan Dergisi, İstanbul Hazi-
ran 1970, 8. yıl, Sayı : 90, ss. 14-21

f. HAZIRLANMIŞ FAKAT YAYINLANMAMIŞ ESERLERİ :

1. Tahir ile Zühre (Manzum), 1922'de hazırlandı.
2. Sivayüz (Mansur, dram, Konu : Şehnameden alınmış, 1929'da ya-
zıldığı halde yayınlanamamıştır.
3. Bağbozumu (Roman)
4. «İktisadî Sosyoloji»
5. Mesneviye Nazire (Manzum)
6. Kıymet Nazariyesi Dersleri (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fa-
kültesi'nde 1945 - 1949 yılları arasında verilen dersler.)
7. J. M. Merskovits, Les Bases de l'Anthropologie Culturelle, 1952,
trad en franç, par Vaudou
8. Claude Lévi-Strauss La Pensée Sauvage (Vahşi Düşünce), 1962,
(Bu tercüme Prof. Mümtaz Turhan'ın teklifi üzerine hazırlanmış-
tır.)
9. Hâkimiyet.
Bütün bunların dışında yazarın Fransızca ve Türkçe yüzlerce ki-
tap tahlili vardır. Ayrıca resimlede uğraşmış ve 1918-1920 arası
kara kalem; 1940-1945 arası yağlı boya ve 1967-1970 arası kom-
pozisyon çalışmaları yapmıştır.

İ N D E K S

İSİMLER

— F —

Franklin 39
Freud 25, 37
Fuzulî 59

— A —

Aristoteles 26, 60, 69, 72, 111
Auguste Comte 27, 60

— G —

Gaston Richard 8, 9, 115
Gazzalî 101
Glees 27
Gumplovicz 47
Gusdorf 113

— B —

Bedreddin 59
Bernstein 29

— C —

Caston Richard 69
Ch. Blondel 28
Claud Bernard 70
Coulé 29

— H —

Hans Reichenbach 69, 111, 115
Hegel 83, 111
Heidegger 76, 112
Heissenberg 2, 112
H. Bergson 17, 28, 101
Heraklit 79
Herbert Spencer 60, 71
Hiebanld 29

— D —

Darwin 38
Descartes 71
Durkheim 8, 9, 20, 27, 33, 34, 43, 44,
60, 69, 70, 115
D. Hees, 27

— J —

J.R. Smythies 27
Jean Paul Sartre 83, 89

— E —

E. Boutrox 111, 115
Eflâtun 73, 73, 79, 87, 112, 116
Engels 83, 97
E. Hesser 17, 28, 74, 78

— K —

Kant 100
Karl Jaspers 102, 113

K. Marx 37, 39, 48, 69, 93
Köhler 26, 27

— L —

Laus de Broglie 69
L.de Broglie 112
Le Play 60, 69, 71, 115

— M —

Main de Biran 112
Max Scheeler 69, 72, 76, 112, 115
Mehmet İzzet 111
Merleau Ponty 86
Mevlânâ 59

— N —

Namık Kemâl 59
Nesimî 59
Nietzsche 56, 101, 111

— P —

Pascal 76, 101, 112
Parmenides 79
Pavlov 24
Prens Sabahattin 60

— R —

René Maunier 60, 72
Russel 71

— S —

Saint Augustin 73, 112
Schelling 73
Schopenhauer 105, 113
Spinoza 111, 115
Sombard 69
Süleyman Hayri Bolay 117

— T —

Tarde 9, 44
Tönnies 9, 44

— V —

Vandetto de Crose 111
Von Aster 111

— W —

Wunt 9, 44
William James 17, 28

— Y —

Yunus 59

— Z —

Ziya Gökalp 27, 42, 115

KAVRAMLAR

— A —

Âdet 70, 97
Ahlâk 1, 3, 11, 41, 50, 63, 74, 94, 95, 96, 98
Ahlâk felsefesi 97
Ahlâki yükümlülük 40
Aile 15
Akıl-dışı 37, 76, 79, 83, 86
Aklî düşünce 76
Akrabalık zümreleri 61
Akıl yürütme 7
Aktif 34
Âlem 1, 2, 34, 77, 86, 110, 112
Alışkanlık 7, 12, 16, 19, 23
Allah 104, 105, 107, 109, 110, 113
Alt yapı olayları 48
Amerikanizm 60
Amprîk düşünce 80
Anatomik 66, 67, 71
Antropoloji 110, 113, 116
Antropolojik 66
a.priori 36, 52, 71
Arap 43
Arı 39
Asteniler 13
Aşk Ahlâkı 23, 55, 97
Aşkın değer 90, 102
Aşkın dyade 101
Aşkın obje 77, 78, 83, 91, 93, 100, 104, 105, 112, 113
Aşkın varlık 37, 38, 52, 53, 71, 77, 83, 87, 89, 90, 91, 100, 101, 103, 108
Ayin 12

— B —

Batrı 43
Beden 4, 5, 6, 12, 15, 16, 23, 24, 26, 27, 28, 35, 115
Behavior 34
Behaviorizm (Behaviorist görüş) 17, 18, 24, 25, 37

Benzetme yolu 40
Beşerî coğrafya 31
Bilgi 75, 77, 78, 81, 85, 87, 88, 89, 90, 112, 113
Bilme 76, 77
Bilgi teorisi 89
Birlik 2
Biopsişik 16
Bitki 35
Biyoloji 17, 79
Biyolojik (görüş) 3, 38, 40, 43, 60
Biyolojik ilimler 33
Biyolojik olay 42
Bolşevizm 60
Botanik 31
Bulanıklık 86
Burjuvazi 64
Büyük adam 108
Büyük insan 108

— C —

Canlı varlık 85
Cemiyet 2, 3, 5, 6, 7, 14, 15, 16, 20, 21, 23, 28, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 71
Cevher 3, 4
Cinsiyet içgüdü 25
Cinsiyet temayülü 25
Coğrafi çevre 48
Coğrafya 67

— Ç —

Çağırışım 24
Çarpışma 6, 15, 22, 24
Çevre 5, 6, 9, 16, 17, 18, 24, 27, 34, 35, 86
Çocuk 6, 23, 33, 62

— D —

Değer âlemi 27, 33, 34, 70, 112
Değer gayeliliği 19
Değer levhası 19, 22, 56
Değerler 9, 21, 46, 78, 87, 90, 91, 93, 94
Değer siferi 92
Değerler teorisi 73
Demagoji 59
Derinlik Psikolojisi 25
Détermination 17, 28
Determinizm 48, 109
Devrim 64
Dış yapı 47, 48
Dialektik 34, 75, 80, 83
Dichotomique varlık 110
Dikotomi 82, 83
Dikey 53, 54, 67
Diktatörlük 54
Dil 63, 65, 66
Din 66, 67
Dinamik 37
Dinamik davranış 34
Dinamik düzen 26
Dinamizm 2, 5
Dinî hayat 34
Diyalektik materyalizm 89
Doğmatik 87
Duyu 24, 42
Duyusal 23
Duyular âlemi 87
Duyum 18
Düşünce 3, 77
Düzen 85
Dyade 37, 52, 71, 74, 77, 79, 80, 86, 87, 112, 116
Diyadolojik 38, 52, 80

— E —

Egoist 23
Eğilim 4, 5, 6, 55, 65, 66
Elem 23
Embryonik 40
Emirler ve yasaklar 13, 20, 21, 108
Enerji 3
Enfüsileşme (Öznelleşme) 23

Enkonsion 29
Epistemolojik görüş 74
Evrin 39, 46, 85, 80
Existence felsefesi 76
Existentialisme 89

— F —

Faaliyet zümreleri 61
Faşizm 59
Fenomenolojik 69, 70, 73, 74, 75, 81, 82
Felsefe 1, 76, 87, 89, 90, 110, 112, 115
Felsefî Antropoloji 36
Fert 9, 12, 36, 44, 51, 71
Fert-Cemiyet 37, 40, 86
Ferdî hayat 43
Fiilleştirme 88
Fikir 1, 3
Filozof 69, 76
Fizik 31, 42, 79, 85, 112
Fizikoşimik 5, 24
Fizyolojik 12, 66
Fonksiyon 3, 4

— G —

Gaye değerler 57
Gelenek 41, 46
Gelişme 27
Genetikçi 28
Genetik görüş 17
Genetik reflexion 33
Gerçek 2, 85
Gstaltçı 24, 26
Görenek 46

— H —

Hacim 34
Hakikat 1, 2, 34
Halet-i ruhiye 12
Halk 59, 72
Haram ve mukaddes 25
Hariciyet 14
Hatıra 41

Hayal 24
Hayalcilik 2
Hayat 2, 23
Hayatiyet 14
Hayvan cemiyetleri 33, 35, 38, 39, 40
Haz 23
Héetorgéné 23
Heyecan 6, 11, 12, 13, 16, 23, 27, 28, 39, 42, 43
Heyecanlılık 11, 14
Hıristiyan 43
Hücre 40
Hüküm 92
Hürlük 35
Hürriyet 35
Hypersocial 22

— I —

İrk 63, 64, 68

— I —

İcad 43, 78
İçdürtü 7
İçgüdü 34, 39, 92
İçkin değer 91
İçkin varlık 78
İçtimai bünye 44
İçtimai ırk 62, 63, 64, 65, 66, 71
İçtimai işbölümü 33
İçtimai kuvvet 37
İçtimai mantık 45
İçtimai muhit 5
İçtimai olay 53
İçtimai reform 64
İçtimai ruh 37
İçtimai varlık 50
İçtimai veraset 62, 63
İç yapı 47, 48
İdeal 4, 33, 54, 91, 95, 109
İdealist 33
İdealizm 89
İdeler âlemi 87
İdeoloji 66
İğreti şuur intibaksızlığı 28
İhtimalî determinizm 31, 32

İhtimaliyetçi felsefe 73
İhtiyaç 11, 18
İhtiras 21, 22, 23
İhtiyaç-obje 104
İlahiyat 85
İlimci görüş 33
İllyet 80
İlkel 6, 23, 51
İlkel insan 38
İlkel toplum 8
İlk olgu 78, 81, 82, 83, 84, 112
İktisat 3, 63, 65
İktisadi bünye 66
İman 108, 109
İmkân 85, 86, 88
İnanç 9, 10, 12, 38, 46
İnanma 37, 52, 77, 101, 102, 105
İnanmak 10, 77
İnsan 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 14, 23, 33, 36, 38, 39, 40, 49, 56, 64, 69, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 100, 102, 105, 110, 113
İnsan cemiyeti 35, 38, 39, 40, 46
İnsanî ilimler 72, 76, 79
İnsanî varoluş 35
İnsanî vatansever 21, 59, 72
İntibak 15, 22, 28
İntibaksızlık 6, 20
İrade 21, 46
İradî davranış 23
İrrasyonel 79
İrsî veraset 27
İstidât 36
İş 48
İşbölümü 6, 57, 61, 67
İşçi ailesi 32
İşçi sınıfı 57
İşsizlik 56
İş organizeleri 37, 40, 42, 51, 70

— K —

Kabile 39
Kalıtım 39, 40
Kanun 33
Kapitalist 57
Karıncı cemiyeti 38
Kasıtlı fiil 28

Kışrın gelişmesi 27
Keşif 78
Kimya 31
Kişilik 2, 4, 11, 17, 23, 28
Kişiliğin kurulması 17
Kişilik şuuru 18, 19, 20, 22, 23
Klan 42, 61
Kolektif değerler 38
Kolektif ruh 46
Kolektif şuur 41
Kolektif tasavvur 92
Kompleks 25
Komunizm 60
Korku 6
Korunma içgüdü 25
Kuvveleştirme 88
Kültür 54, 59, 62, 66, 67, 68

— L —

Labaratuvar Psikolojisi 3, 27
Liberalizm 60
Libido 93
Lojistik 82

— M —

Madde 2, 4, 10, 35, 89
Maddeci 24, 76
Maddecilik 2
Maddî çevre 32
Maddî varlık 85
Mânâ 3, 35
Manevî hayat 9
Mantık 44, 87, 88, 101
Mantık Tarihi 73
Marazî 14, 15, 16, 17
Marazî şuur 6, 11, 13, 14, 15, 20, 27, 28
Masal 23
Maşerî şuur 41, 71
Materyalist 21, 33, 69
Medeniyet 1, 2, 10, 21, 60, 64
Mekanik 34, 37
Mekanik behavior 34
Mekanik düzen 26
Mekanik olay 24

Menş (Köken) 40, 41, 42
Merkezi sinir sistemi 7
Mertebeler 57, 58, 59, 60
Mertebeler cemiyeti 57, 58, 59, 60, 72
Metafizik 82
Millet 39, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71
Millî cemiyet 57, 71
Mistisizm 82
Mitolojik 2, 20
Modern cemiyet 45, 54, 55
Monografi 31, 32
Morfoloji 67
Muhit 5
Mutlak 90, 108
Mutlak determinizm 31
Mutlak hürlük 10

— N —

Natüralist 17, 23, 28
Natüralist Psikoloji 23, 24, 25
Natüralizm 23, 37, 52, 70
Nehiy 6, 7, 13, 15, 16
Nesil 5, 27
Nevrozlar 13
Norm 70

— O —

Obje 17, 26, 33, 34, 35, 36, 77, 81, 86, 89, 90, 103
Objeleşme 75
Objektif 14
Objeleştirme 25, 35, 88
Objektifleştirme 36
Olgu 13
Olgunlaşma 23
Ontolojik görüş 73, 74, 75, 81
Organik etki 16
Organik şuur 10, 18, 19, 20, 21, 22
Organik münasebet 40
Organizma 20, 23, 27, 34, 40, 41, 46, 62, 65, 71
Otorite 46

— Ö —

Örf ve âdet 10, 15

— P —

Paradoksal 35, 70, 82, 87
Postüla 8, 33
Potansiyel 2
Potansiyel şahsiyet 62
Potlaç 47
Pozitivist görüş 74
Pragmatizm 6
Primitif 6
Projektif şuur 21
Psikobiolojik 34, 67
Psiko-fizik 24
Psikoloji 1, 3, 17, 25, 31, 36, 37, 52, 69, 71, 99, 110, 113, 115, 116
Psikolojik 38
Psikolojik görüş 43
Psikolojik irsiyet 5
Psikonevroz 14
Psiko-sosyal 34, 36, 37, 70, 71
Psikolojik olay 27, 43
Psikozlar 13

— R —

Rasyonalizasyon 31, 45, 55
Refleksler 18, 24
Ruh 1, 3, 4, 26, 27, 28, 59, 76, 95, 115
Ruhî 52
Ruhî âlem 24
Ruhî faaliyet 34
Ruhun gelişmesi 7, 23, 48
Ruhî hayat 7, 24, 25
Ruhî hastalık 13
Ruhî irsiyet 5
Ruhî kişilik 29
Ruhî kompleks 25
Ruhî varlık 24
Ruhiyat 15

— S —

Saf ırk 66
Sağduyu 44
Sentez 5
Sezgi 81
Sınıf 16, 55, 56
Sınıf mertebesi 55
Sınıf şuur 55
Site 39
Siyaset 1, 3
Siyasî 65
Sociobiolojique 63, 66, 71
Sosyal 52, 63
Sosyal birlik 33
Sosyal bünyeler 31, 51
Sosyal çevre 5, 6, 8, 11, 24, 33, 50
Sosyal değer 12, 25, 43
Sosyal emir ve yasaklar 6, 7, 15
Sosyal gelişme 7, 47
Sosyal gerçek 62
Sosyal hafıza 44
Sosyal hayat 5, 13, 15, 44, 48
Sosyal ilimler 33, 110, 113
Sosyal ilişkiler 40, 51
Sosyal kanun 40, 44, 47, 71
Sosyal kurum 19, 48, 49
Sosyal kuruluşlar 31
Sosyalleşme 18, 19, 23, 28, 75, 106
Sosyalistler 57
Sosyolog 33, 69
Sosyal olgu 33
Sosyal olay 31, 32, 33, 34, 35, 43, 44, 50, 64, 70
Sosyal sınıf 15
Sosyo-Psikolojik 9
Sosyal şuur 10, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 38, 41, 44, 45
Sosyal organizma 19
Sosyal uyum 28
Sosyal uyumsuzluk 28
Sosyal veraset 27
Sosyal zümreler 31, 33
Sosyoloji 1, 31, 35, 36, 37, 52, 68, 71, 79, 110, 113, 115, 116
Sözleşme 48
Spiritualist görüş 33, 50, 69
Spiritualizm 85

Suje 17, 26, 33, 34, 35, 36, 71, 77, 81, 89, 90
Suje-obje 74, 75, 77, 81, 82, 87, 90, 99, 100, 112
Subjektif 14
Subjektifleşme 35, 36

— U —

Uyum 6
Uyumsuzluk 15
Uzvi heyecan 11, 13
Uzviyet 5, 21, 22, 24, 28, 29, 34, 59, 78, 86

— Ş —

Şahsiyet 6, 11, 27
Şahsiyet sapmaları 16
Şartlı refleks 2, 18
Şuur 5, 6, 9, 11, 17, 18, 38, 41, 46, 52, 63, 103, 105, 106
Şuuraltı 25
Şuur fiilleri 34
Şuur olayları 28

— Ü —

Ümmet 68
Üretim 39, 47
Üstün insan 108

— V —

Varlık 1, 2, 9, 10, 24, 26, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 90, 112
Varlıklar mertebesi 80
Vasıta-değerler 57
Vatandaş 59, 72
Vatansever 59, 72
Vehimler 13
Veraset 8, 27, 35, 63
Veraset ve çevre 11

— T —

Taassup 109
Tabiat 1, 2, 14, 34, 65, 76, 78, 79, 80, 107
Tabiatçılık 23, 74
Taklit 23
Tansiyon psikolojisi 29
Tarih 41, 67, 79
Tarih şuurı 45
Tarihi düşünce 76
Tarihi Maddecilik 116, 117
Tarihi materyalizm 4, 50, 65, 70
Tarihi varlık 9
Tasallutlar 13
Tasavvur 2
Tecrübi psikoloji 24
Teheyyüciyet 6, 7, 12, 13, 14, 16, 21, 27, 28
Tekamül teorisi 33
Temel şahsiyet 62
Teori 2, 33
Terbiye 15, 63
Teşkilât 1
Toplum 5, 9, 13, 14, 15, 27, 28, 29, 36, 43, 44, 45, 47, 51, 78, 80
Toplum hayatı 43
Topluluk 46
Toprak zümreleri 61
Totaliter 60
Tranjektif şuur 21
Transcendant 77, 87

— Y —

Yaradış 84
Yaratma 43
Yasalar 46
Yetmezlik 14
Yoğunluk 34

— Z —

Zekâ 4, 21
Zıddiyet 6, 15
Zoolojik 38
Zümre 15, 16, 35

(EK indekse dahil edilmemiştir.)