

Kısık
f25



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI/ 109

Elmalele

M.HAMDİ YAZIR

SEMPOZYUMU

4-6 EYLÜL 1991

SEMPOZYUM

ANKARA - 1993

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Mesrutiyet Cad.Bayındır Sk. No:55 • Kızılay/ANKARA
Tel:418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75
Telex:43 433 tdvk tr. • Fax:417 00 09

Yayın No - 109
Sempozyumlar-Paneller Serisi - 1

ISBN 975-389-105-9
93.06.Y.0005.109

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin
Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde
hazırlanmıştır.

HAMDİ YAZIR'IN SOSYAL FELSEFESİNE GİRİŞ⁽¹⁾

Tahsin GÖRGÜN

"Zira vücudda ruh ile cismin derin bir ihtilalı vardır. Ya bir tezahür-i cismâni ifade edemeyen ruhaniyetin hiçbir hükmü yoktur. Ruhun en büyük şıarı vahdet olduğu ve aynı zamanda her kalp ü vicdanın ruhanî duygusu sırf kendine ait bulunduğu için cismâni bir tezahürde birleşmeyen ruhlar arasında bir rabita-i vahdet tezahür edemez ve bi-naenaleyh sadece vahdet-i ruhaniye üzerine müesses bir ruhî, içtimâî tasviri fairesiz belki gayri mümkündür. Mütemasil ruhlu efrâd arasında vahdet-i ruhaniyetin mevcudiyeti, beyinlerinde bir vahdet-i cismaniyetin tezahürü ile malum olur ve bu suretle ruhaniyet cismaniyetten, cismaniyet ruhaniyetten muzaaf bir in'ikas ile kesb-i kuvvet eder ve ruh-u ictimâî bu sayede teşekkül eyler ve ümmet bununlar zuhura gelir."⁽²⁾

İktibas I

Yukarıda iktisab edilen cümlelerde H. Yazır, bu yazının konusunu teşkil eden sosyal felsefesinin ana hatlarını özetliyor. Temel mes'ele, toplumsal hayatın imkânı ve keyfiyeti. Soruları biraz daha açık ifade etmek gerekirse, şöyle denebilir: Nasıl oluyor da, insanlar birlikte, toplumsal olarak yaşıyorlar ve toplumsal yaşam şekilleri içinde, mümkün olan en güzel yaşam şekli hangisidir? Bu yazıda biz, H. Yazır'la birlikte, bu sorulara cevaplar vermeyi deneyeceğiz. Ancak şuna işaret etmekte fayda var: Yazıda ele alınan konular ve bu konularla ilgili olarak ifade edilenlerin hepsinin H. Yazır tarafından, burada ele alındığı hali ile düşünülmüş veya söylenmiş olduğunu iddia etmiyoruz. Sadece, H. Yazır'ın mes'eleye bakış açısından hareketle, aynı düşüncü şeklini takip ederek (yani H. Yazır gibi düşünerek) bir bütün olarak toplum konusu ele alanıdır.

Başka bir ifade ile, H. Yazır'ın mesele hakkındaki görüşlerine şu veya bu formda burada zikredilenlerden ibaret, ne de burada ifade edilenlerin hepsi H. Yazır'a ait fikirler. Burada sadece H. Yazır'la birlikte düşünme sözkonusudur.

(1) Sosyal Felsefe derken kısaca, toplumsal hayatın imkânı ve uyumlu bir toplumun nasıl olması gerektiği konusunda, şu veya bu oranda gerçeklikle bağlantılı düşüncelerini kastediyorum.

(2) Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, (İstanbul ?), Eser Yayınları, 1979, (10 cilt) cilt I, s. 533 (Bundan Sonra Kısaca HDKD I, II... V Vs. şeklinde kutsaltacağım).

II

İçtimâî hayatı gözleyen her insan için, milyonlarca insanın nasıl olup da bir arada yaşadıkları, birbirlerini anladıkları, ortak işler yaptıkları, birbirlerine dost veya düşman olabildikleri... vs. esrarengiz bir bölmece gibi gözüktür. Gerçekten de, üzerinde biraz düşünüldüğünde, bize “tabii” gibi gelen bir çok şeyin pek o kadar tabii olduğunu söylemek zor gözüküyor. Nasıl oluyor da, yanımdaki insana, selâm verdiğimde, kendisine hakaret ettiğimi düşünmüyor veya kendisi ile alay ettiğimi iddia etmiyor? Bunların yerine, selâmıma, benim ondan beklediğim şekilde karşılık veriyor.

Diğer taraftan, çalıştığım iş yerinde, benim amirim durumundan olan birisi, benden bir şey yapmamı istediği zaman, herhangi bir problem çıkarmadan, onun dediğini yapıyorum ama, benzeri bir şeyi tanımadığım, sokakta karşılaştığım birisi, istediği zaman garibime gidiyor hatta bunu benden ne hakla istediğini sorabiliyorum. Çalıştığım yerde benim amirim olarak tasvir ettiğim şahısla, yolda karşılaştım şahıs arasında, insan olma bakımından fark yok: İkisi de insan. Ancak benzeri davranışlarına karşı benim reaksiyonum farklı oluyor. Bu farkın kaynağı nedir?

Birinci kısımda zikrettiğimiz misal, asıl olarak, haberleşmenin (komunikasyon=iletişim) imkânı ile alâkalı. Hemen şuna işaret etmek gerekir ki, insan davranışlarının hepsi sosyal davranış değildir. Ancak sosyal davranışların hepsinin haberleşme ile bir ilgisi vardır. Biraz sonra ele alacağımız gibi, sosyal davranış mes'eleleri bu bakımdan, bir iletişim mes'eleleri olarak ele alınabilir. Ancak, hem ifadelerin de fiili davranışların, bu davranışları gerçekleştirenlerin niyetleri ve amaçları ile bir ilgisi vardır. Başka bir ifade ile, sosyal davranışlar, haberleşme imkânı olmadan düşünülemez ama, sırf haberleşmeden ibaret de değildir. Haberleşme, duruma göre, bazan asil amaç bazan da daha farklı amaçların gerçekleşmesi için vasıta olabilmektedir. Bu bakımdan önce haberleşme ile sosyal hayat arasındaki ilgiyi ele almak istiyorum.

İkinci olarak verdiğimiz misal, haberleşmeden bağımsız olarak gerçekleşebilen davranışlardan değildir. Ancak, selâm verme davranışı ile, belirli bir noktada ayrılmaktadır. İnsanlar arasında, bir kısmının bir kısmı karşısında belirli bir otoriteye (velayet) sahip olmaları, Velayetin tabiatının ne olduğu, nasıl olup da birilerinin başka birilerine “itaat” etmeyi kabul ettikleri, sadece sosyal felsefenin değil, bunun da ötesinde siyaset felsefesinin konusunu oluşturmaktadır. Siyaset ve iktisat felsefesi, ki birincisi daha çok velayet, ikincisi mal ve malın mübadelesi mes'elelerini ele alır, belli bir noktada, insanların, kendilerine yüklenen belirli bazı va-

sıflara binaen, neyi nasıl yapabilecekleri ile ilgilenmekte oldukları için, sosyal davranış alanından daha farklı bir "seviye"ye tekabül eder. Bu yazıda, daha çok, birinci tip davranışlarla ilgili konuları ele alacağız.

Sosyal davranışların haberleşme ile ilgisini göstermek açısından, hem haberleşmeden ibaret olan hem de sosyal bir davranış olan bir misalle meseleye biraz açıklık getirelim:

Misal olarak gene "selâm verme" davranışını ele alalım. Selâm verme davranışı, bir kaç şekilde gerçekleştirilebilir. Bir kaç tanesini şöyle sıralayalım:

- a) "Selamün Aleyküm"⁽³⁾ demekle⁽⁴⁾;
- b) Bir kağıdın üzerine "Selâmın Aleyküm" yazıp, karşısındakine ulaştırmakla. (Bu tip selâm verme, mesela mektuplaşırken ortaya çıkar.)
- c) Elini belirli bir tarzda yukarı kaldırıp aşağı indirerek⁽⁵⁾.

Birinci tip selâm vermeye biz lisani davranış diyelim. Bu lisani davranış, fiziki olarak tasvir edecek olsak, şöyle bir tasvir yapmamız söz konusudur: Karşımdaki insan, ağzını açtı, önce s sonra e, sonra l, ... nihayet m sesini çıkardı. Buradaki temel problem, bu sesleri çıkarmanın, bu sesleri çıkarırken, bir şeyle ilgili olarak bu sesleri çıkarmış olması, diğer taraftan benim duyduğum sesleri, konuşanın benim anlamamı istediği şekilde anlamış olmam. Selâm verme davranışının zikredilen ikinci türü, birinciden farklı değildir. Birincide seslerin yüklendiği fonksiyonu ikincide harfler yüklenmektedir. Üçüncüde ise, belirli bir hareket söz konusudur. Daha fazla teferruata girmeden, şuna işaret etmek gerekir ki, bütün bu gerçekleştirme formlarında ortak olan, bu formların hiçbirisinin kendi kendine bir şey ifade etmedikleri ve ancak bir şey için kullanıldıklarında, bir şeyi temsil ettikleridir. Ancak, bu sesleri, harfleri kullanan ve zikredilen hareketi gerçekleştiren şahıstan başka kimse, gerçek olarak, onun bunları niçin yaptığını bilemez. H. Yazır ile ifade etmek gerekirse, aslında "her kalb ü vicdanın ruhani duygusu sırf kendine aittir." Bu imkânsızlık, bir taraftan, her insanın iç dünyasının, kendisi dışındaki insanlara kapalı oluşu ile alâkalıdır ama, diğer taraftan, bir çok imkanı da birlikte getirir. Konuşan insanın iç dünyasında neler olup bittiğinin bilinemeyişi,

(3) Veya aynı şeyi ifade etmek için kullanılan başka bir ifadeyi söylemekle: Merhaba, Selâm, iyi günler vs.

(4) Biz Türkiye'de yaşayan insanları düşündüğümüz için böyle bir misali tercih ettik. Bir Alman, selâm verme davranışını, kendi dilinde benzer bir anlama sahip olan bir ifadeyi söyleyerek gerçekleştireceği gibi, bir Fransız veya bir Amerikalı'nın ifadesi daha farklı olacaktır. Burada söz konusu olan, kültürel farklılıkların ötesindeki benzerliklerdir.

(5) Sosyolojik olarak, bir toplumda, bunları söyleyerek selâmlaşmanın gerçekleştirildiğini söylemek yeter. Bizim için, belirli bazı hareketlerin, nasıl belirli anlamlar için kullanılabilirler ve bunun karşındaki insan veya insanlar tarafından, kast edildiği şekilde anlaşılması mümkün oluyor sorusu söz konusudur.

muhabata ciddi bir şekilde yorum imkânını verir ki, bu yeni konuşma ve iletişim imkânları demektir. Diğer taraftan konuşanın, gerçekten ne kasettiğini kendi dışında başka hiçbir insanın bilemeyeceğini bilmesi, onu, eğer maksudunu gerçekten anlatmak istiyorsa, genel geçer kabul edilen bazı ilkelere riayete zorlar. İşte bu pratik mecburiyet, bana öyle geliyor ki, hem gramerin hem de diğer kuralların sürekliliğinin ön şartıdır.

Mesela onun, selâmün aleyküm derken, selâm verme davranışını gerçekleştirilmeyi kastedtiğini nasıl olup da anlayabiliyorum? Bu soruya belki şöyle cevap verilebilir: "Ben selâm vermek isteseydim, aynı şeyi yapardım!"

Konuşanın, ifadelerine yüklediği anlam veya ifadeleri ile kastedtiği şeyler, aslında, tamamen kendisine aittir. Bir anlamda, o, kastini, kelimeler vasıtası ile, tecessüm ettiriyor. Burada sorulması gereken başka bir soru da, ifadelerin gerçeklikle olan münasebeti. Nasıl oluyor da, mesela, selâmün aleyküm sözü, selâm verme davranışını ifade ediyor? Bu ve benzeri sorular, bir çok metefekkinin zihnini yoran, temel sorulardan biridir. Öyle gözüküyor ki, H. Yazır, mes'eleyle belirli konvensiyonların yaygınlaşması ile izah ediyor: Cenab-ı Hakk, Hz. Adem'i yarattığında ve ona ve onun çocukları olan diğer insanlara, varlıklara isim verme kabiliyetini vermiştir. O, duruma göre, varlıklara isimler vermiş ve onun halefleri olan bizler de hâlâ bu isim verme, isim koyma işini sürdürüyoruz⁽⁶⁾. Ancak isim koyma ve bu isimleri kullanma, başlı başına bir amaç değil, bir vasıta. Buna göre dil, asil olarak, insanların birbirleri ile anlaşmasında mühim bir vasıta. Dilin kullanımı sayesinde, insanların kanaatleri, düşünceleri, duyguları bir anlamda cismanileşiyor ve objektif bir karakter kazanıyor. H. Yazır'ın ifadesi ile, *vicdanın ruhanî duygusu, cismanî bir tezahür vasıtası durumunda olan lisan vasıtası ile, cismanîlik kazanıyor*. Bu cismanîlik, anlaşmanın veya haberleşmenin temelini oluşturuyor⁽⁷⁾. Diğer taraftan insanın, Allah'ın halifesi olması, kendisi ile haberleşilebilmesi ile doğrudan alakalıdır. Allah Teâla, buna binaen, insanlara hitap etmiştir ki bu hitap, bütün insanı değerlefin, müsbet veya menfî yönde temelini oluşturmaktadır⁽⁸⁾. Yani, bildiğimiz bütün kültürler, içtimâî yaşama şekilleri ya vahye (hitaba) göre oluşturulmuştur veya ondan bir sapmadır.

(6) Lisanın gerçeklikle ilgisi meselesi, klasik İslâm tefekkürünün, temel konuları arasındadır. Bu mesele, bir taraftan, dilin kökeni ile ilgili olduğu gibi diğer taraftan mevcut bir dili kullananların, birbirleri ile anlaşmasının keyfiyeti şeklinde, özellikle, Beyan ve Mani denen ilimlerin konusunu teşkil etmektedir. Bak HDKD I, s. 308-312.

(7) Bu vasıtanın nasıl olup da ortaya çıktığı sorusu, oldukça ciddi bir sorudur. Hem İslâm tefekküründe hem de modern Batı tefekküründe üzerinde epeyce kafa yoranlar bulunmuştur. Bu konu, her ne kadar ehemmiyetli olsa da, bu yazının konusu açısından, ikinci derecede bir önemi haizdir. Bundan dolayı bu konuyu başka bir vesile ile ele almak istiyorum.

(8) HDKD I, s. 311 "Yani Lisan, Âdemin eseri hilâfeti değil, sebebi hilâfetidir"

İnsanın, zikredilen üç şeklin dışında da, maksudunu ifâde etme imkânlarından belki bahsetmek mümkündür. Ancak, bizim burada ele aldığımız konu açısından, bu üç şekille iktifa ederek, meselenin daha da zor gözükene başka bir yönüne geçmek istiyoruz.

III

İçtimâî hayat, zaman zaman şu veya bu vesile ile gerçekleştirilen bazı davranışlardan ibaret değildir. Hele içtimâî hayatın en mühim şekli olan cemaat, tesadüflerin oluşturduğu bir kalabalık hiç değildir. Cemaatten bahsederken unutulmaması gereken en mühim konu, cemaatin, fertlerden oluşmuş olmasıdır. Ancak "*cemaat kuru bir kalabalık demek değil, ruhi vahidle hareket edebilen bir heyet-i muntazama-i vahdaniye demektir. Binaenaleyh cemaatin teşekkülü, bir ruh ve bir misak-i içtimaiye mütevakıftır*"⁽⁹⁾. İktibas ettiğimiz bu ifade, üzerinde durulması gereken iki noktaya işaret ediyor: Birincisi, cemaatin "*ruh-i vahidle hareket edebilen heyet-i muntazam-i vahdaniye*" oluşu, ikincisi ise, bunun bir "misak-ı içtimaiye mütevakıf" oluşudur. Nasıl oluyor da insanlar bir cemaat oluşturabiliyorlar? Veya soruyu ters taraftan ele alacak olursak, niçin bazı insanlar, diğerleri ile uyumlu bir münasebet şekilleri içinde yaşayabiliyorlar da, başka insanlar benzeri şeyleri yapamıyorlar? Bu soruları eğer reel bir durumu gözönüne alıp, içinde yaşanılan bir gerçekliği, birlikte yaşama formlarını anlamak ve tasvir etmek amacı ile sorsa idik, sosyolojik bir araştırma yapmış olurduk. Burada sözkonusu olan, reel yaşama ve münasebet şekillerinin arka plânını oluşturan, bütün sosyal münasebetlerin gerçekleşmesini mümkün kılan daha temel sorulardır. Peki nasıl oluyor da, daha birbirlerinin, konuşurken ne kasedtiklerini anlama konusunda, aşılması çok zor olan bir çok mania ile karşı karşıya olan, milyonlarca insan ruh-i vahidle hareket edebilen bir heyet-i muntazam-ı vahdaniye teşkil edebiliyorlar? H. Yazır bu soruya ikinci kısımda cevap veriyor: Bu misaki içtimainin vukuu sayesinde. Şimdi H. Yazır'ın bu ifadeleri ile neyi kasedtiğini biraz daha yakından inceleyelim.

Cemaat herşeyden önce fertlerden teşekkül eder. Daha başka bir ifade ile, fertleri ortadan kaldıracak olursanız, cemaatden bahsetmek mümkün olmaz. İçtimâî hayat da, asıl olarak, fertlerin birbirleri ile karşılıklı ilişkileri ile kaimdir. Fertlerin olduğu ancak aralarında ilişkinin olmadığı topluluğa cemaat denilemez. Cemaat dediğimiz zaman, belirli bir düzen içinde, ilişkilerini düzenleyen, birbirlerine karşı, belirli bir şekilde davranmaya alışmış ve karşısındaki fertten, belirli bir durumda, belirli

(9) HDKD I, s. 110.

(10) Böyle birbirleri ile çelişen farklı değerlere inanan fertlerin zihni yapısını ifade etmek

bir davranışı bekleyen ve bu beklentisinde genel olarak yanılmayan fertlerin oluşturduğu bir topluluğu düşünürüz. Bu noktada, ferdiyetten toplumsallığa geçişte, hiç değilse çoğunluk tarafından geçerli olarak kabul edilen ve riayet edilen belirli davranış normlarının temel bir rol oynadığına şüphe yoktur.

Ortak normlara inan ve riayet, cemaatleşmenin gerçekleşme şartı olduğu gibi sürekliliğinin de garantisidir. Normlara inanma ve riayet gerçekleşme alanı fertlerdir. Eğer bir toplumun belirli normlara inandığından ve onlara riayet ettiğinden bahsediliyorsa, kastedilen şey hiçbir zaman, ontolojik bir birim olarak "toplum" değil, o toplumu oluşturan fertlerdir. Uyumlu toplumlar, kendi bütünlüğünü kazanmış, kendi kendisi ile uyumlu fertlerin birbirleri ile belirli ve düzenli bir ilişki sistemi içinde karşılıklı davranışlardan başka bir şey değildir.

Uyumlu toplum, kendi birliğini ve bütünlüğünü oluşturmamış fertlerden oluşamaz. Ancak, fertlerin bütünlükleri verilmiş, yani doğumla birlikte başından beri varolan, bir hal değildir. Fertler bunu, zamanla kazanırlar. H. Yazır, bu vahdeti kazanma sürecinde, ferdin bağlandığı ilkelere büyük bir önem atfeder. Eğer bağlanılan ilkelere belirli bir tecanüs yoksa, hatta bu ilkelere arasında çelişkiler varsa, böyle çelişkili ilkelere bağlanan fertlerden, vicdani bir bütünlük beklemek mümkün değildir⁽¹⁰⁾. "*Cidaller, emellerin, mefkurelerin, gayelerin tehalüfünden neş'et eder. Kalplerde bütün bu münazaaların, bu tehalüflerin cereyanını tevhid edecek bir gaye-i küll, bir Hakim-i Vahid bulunmadıkça hayat, cidal-i mahz olmaktan kurtulamaz*"⁽¹¹⁾. H. Yazır, ferdin vahdetinin ön şartı olarak gördüğü tevhidi ve ferdin kendi kendisi ile uyumsuzluğunun asıl nedeni olarak gördüğü şirki biraz geniş anlamli olarak kullanır. Buna göre Tevhid, ki asıl olarak Allah Teala'yı birlemek demektir, ilkeleredeki insicamın en yüksek derecesini ifade ettiği gibi, şirk de şu veya bu orandaki tesettürdür⁽¹²⁾.

için, Hocam Mehmed Aydın "çatlak kafa" tâbirini kullanırdı.

(11) H. Yazır İstrâbât-i Beşerin Sebebi Şirkir. Sebilü'r-Reşad, cild 25, adet, 35, s. 162.

(12) Alman Sosyoloğu Max Weber'de, 1919'da verdiği bir konferansta, Şirk kavramını Hamdi Yazır'ın kullandığı anlama yakın bir şekilde kullanmaktadır. Weber'in kullandığı "Batı Müşriklığı" (Okzidental Politheismus) ile kasettiği kapitalizmin gelişmesi ile birlikte Batı Toplumu içinde ortaya çıkan değer sistemlerindeki çeşitlik ve bunlara dayalı çatışma potansiyeli, daha sonra, özellikle Frankfurt Okulu Mütefekkirleri tarafından, farklı isimler altında da olsa devam ettirilmiştir. Max Weber, Wissenschaft als Beruf, s. 604 vd. (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Mohr, Tübingen, 7. baskı, 1988 içinde, s. 582-613) ve Jungen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 4. baskı 1987, cilt I, s. 333-345. Habermas da kapitalizm tenkidinde, şirk kavramını kullanmamakla birlikte değer sistemlerinin farklılaşması birbirlerinden bağımsızlaşmasını ve bunun ortaya çıkardığı çatışma potansiyelini, Max Weber'den alıp, günümüze tatbik etmektedir. Ben şimdilik, bu benzerliğe işaret etmekle yetinmek durumundayım.

IV

Aslında H. Yazır'a göre, bir ferдин kendi vahdetini kazanması "kognitif" bir vetiredir. Bu vetire, çeşitli seviyelere tasvir edilebilir: Birinci seviye, ruhun kendi içinde taşıdığı ikiliği aşması şeklinde gerçekleşir. İkinci seviyede, beden ile ruh arasındaki ilişki seviyesinde vahdet gerçekleşir. Üçüncü seviyeyi ise, fertler arasındaki ilişkiler arasında hakim olan temel ilkelere, ilişkiye katılan herkesin uyması oluşturur.

Şimdi kısaca fertte şirkin ortaya çıkış sürecini, bu üç seviyeyi nazarı dikkate alarak tasvir edelim daha sonra, bunun nasıl aşılacağı konusunda H. Yazır'ın teklifini gözden geçirelim⁽¹³⁾.

İnsan hayatı sürekli bir çok taraflı münasebetler içinde geçer. Bu sadece insanın, kendi dışındaki insanî çevresi ile olan münasebetleri için geçerli değil, bunun da arka plânında, ruhun bedenle ve ruhun kendi içindeki çok taraflı bir ilişkisinde kendi ifadesini bulur⁽¹⁴⁾. Hakikî değil, tecridi ve itibarî olan ruhtaki ikilik, bütün ikiliklerin temelini oluşturur. "Bu tecrid ve itibarın bir tarafı vücud, bir tarafı zilli vücuddur ve hakikat-i hakk bu vücud ile zilli vücudun mebde-i vahdetindedir. Aslından şuurda tecrid edilen herhangi bir zill sahibinin gayriye izafe edildiği veya bir asli müstakil itibar bulunduğu anda hilafî hakikat bir tecrid ve itibar yapılmış olur ki bu ancak ruhu beşerdeki hassa-i ihtiyar ile yapılır. Bu suretle batıl ancak zihni beşerde suret-i hakktan bir zilli vücud iktisa eder."⁽¹⁵⁾ Başka bir ifade ile, şirk kongnitif bir hatanın kaynağıdır, ki bu hata, insanın ihtiyarî olarak, var olmayana varlık vasfının yüklenmesi şeklinde gerçekleşir. Şirkin böyle kongnitif bir olgu olması, onun insanın bütün ilişkilerini etkiler. Şirk herşeyden önce iradenin müdahalesi ile ortaya çıktığı için, kendisini daha çok değerler alanında gösterir ki, böyle, değerler alanında belirli bir değer düzenine sahip olmayan fertler arasında sağlıklı ilişkilerin beklenmesi mümkün değildir.

İnsan hayatı, çevresi ile "bir mübadele muamelesi"nden ibarettir. "Bu mübadelenin bir tarafında ferдин kuvve-i batınası, bir tarafından da haricindeki muhitin kuvve-i batınası vardır. İşte bu iki kuvvetin te-

(13) Konuyu ele almadan önce Max Weber'in, Stuart Mill'e ait olarak zikrettiği bir görüşe temas etmek istiyorum. Weber'in ifadeleri şöyle: "Felsefesini övmek istemediğim ihtiyar Mill'e bir konuda hak vermek durumundayım: Eğer saf tecrübe'den hareket edilirse, müşrikliğe ulaşılır (a.g.e. s. 603) Bilimsel olarak, Fransız kültürü ile Alman kültürünün hangisinin diğerinden üstün olduğunu nasıl gösterileceğini bilmiyorum. Ama özellikle bu alanda muhtelif tanrılar çatışma halinde, hem de ebedi bir çatışma bu! Aslında eskiden, laikleşmemiş dönemde tanrıların yaptığı bu çatışma, isimler değiştirmiş olmakla birlikte, bugün laikleşmiş ilahlar arasında cereyan ediyor. (s. 604)

(14) Bu konuyu biraz teferruatlı olarak, başka bir yazıda ele aldık. Bak. T. Görgün, H. Yazır'ın bilgi teorisi, (yer ve sayfa no'su verilecek)

(15) Sebilü'r-Reşad, a.g.makale, s. 163.

zahüründeki ahenk ile mübadelenin devamı sayesinde hayat mümkün olduğu gibi, bunların tezat ve teaküsünden o ahengi ihlal ve o hayatı ifna eden cidal husule gelir. Cidal o mubadeleye hakim olan kanunların ihlâlinden neş'et eder. Zaferde o kanunların hakimiyeti ile mübadele muamelesinin salahini te'min içindir. Binaenaleyh bütün fesad o ikilikten münbais olduğu gibi, bütün salah da o vahdete medyundur.” (16)

Bu noktada, fertlerin iradeleri ile teslim oldukları değer sistemi temel bir fonksiyonu üstlenir. Eğer bağlanılan değerler, kendi içinde bir vahdete, bir insicama sahip değilse, ferdin kendi ruhi vahdeti tehlikeye düşeceği gibi, böylesi fertlerden müteşekkil bir topluluktan da cemaat olması beklenemez. O halde bağlanılan değerlerin keyfiyeti, sağlıklı bir cemaatin ortaya çıkabilmesi, belirli bir insicama sahip değerler sistemine bağlıdır. Peki bu değerler sisteminin kaynağı ne olmalıdır?

V

Hamdi Yazır bir çok alternatifi ele alır. Bu alternatiflerden birisi, hazcılık (hedonizm) olarak bilinen, “ferde haz veren, iyidir” prensibinin en yüksek iyi olduğunu savunan yaklaşım şeklidir. Hamdi Yazır'a göre, hazzı en yüksek değer olarak kabul edenlerin unuttukları temel noktalardan birisi, bu yaklaşım şeklinin, genel geçer olma özelliğinin olmayışıdır. Böyle bir yaklaşım şekli, cemaatleşmenin temelini oluşturamaz. Zira, bana haz veren herhangi bir davranış, başka birisini rahatsız edebilir hatta, başkalarına zülm olabilir. Böyle bir yaklaşım şekli, tamamen ferdiyetçi ve buna bağlı olarak indi olarak kalmak zordur.

Diğer taraftan, sadece insanlara fayda verenin, en yüksek iyi olduğunu kabul etmek de, kendisi ile birlikte belirli bir individualizmi birlikte getirir. Hamdi Yazır'ın faydacılığa yönelttiği en ciddi tenkid, faydacılığın, genel olarak faydanın kendisini amaçlamaları, hakikatı veya doğruyu gerçekleştirme hedef olmaktan çıkarmaları şeklinde⁽¹⁷⁾.

Özellikle hazcılık, temel olarak, insana haz verenin iyi olduğunu savunduğu için ve faydacılık çıkarı ön plâna çıkardığı için, insanın vahdetini sağlamaktan çok uzaktırlar. Her şeyden önce şu anda bana haz verenin, daha sonra benim aldığım hazla mukayese edilemeyecek kadar elem vermeyeceğini kim garanti edebilir? Diğer taraftan, insan, sayısız haz alma imkânına sahiptir. Buna göre, her haz, kendine göre tatminini

(16) A.g.m. s. 162.

(17) H. Yazır'ın ahlâk felsefesi, üzerinde durulması gereken mühim konulardan biridir. Her ne kadar, hayrın (veya iyinin) tarifi ve insanın pratik hayatındaki rolü sosyal felsefe ile yakinen alakalı olsa da, nisbeten kısa bir yazı içinde ancak bu kadar yer vermek mümkün. H. Yazır'ın ahlâk felsefesini, başka bir vesile ile inşaallah teferruatlıca ele alınız.

bekleyeceği için, bir anlamda, insanın neyi yapması gerektiğini, kendi iradesi değil, tabii ihtiyaçları tayin etmiş olacaktır. Bütün bu ve daha zikretmediğimiz bir çok durumlar, insanı ister istemez, ahlaki imperatifler açısından belirli bir şikâin içine sokacaktır.

Diğer taraftan, faydacılık ilke olarak, çıkarlarla alâkalı olduğu için ve insanların çıkarlarının farklı ve hatta birbiri aleyhine bir durum arz ettikleri için, faydacılığın insanları götüreceği nokta, ferdi plânda olmasa bile, içtimâi plânda yine belirli bir kargaşa, bir çatışmadır.

Bütün bu söylenenlerden ortaya çıkan, Hamdi Yazır'ın, bir topluluğun cemaat olma vasfını kendisine bağlanmakla kazanacağı değerler sisteminden, üç temel şartın gerçekleşmesini beklediğidir: *birincisi, hayr ile menfaatin birbirine bağlanması (daha başka bir ifade ile, öyle imperatiflere sahip olmalı ki, onlara göre davrananlar bununla aynı zamanda kendi menfaatlerini de gözetirler), ikincisi kognitif olması ve üçüncüsü genel geçer olabilmesi.*

VI

Hamdi Yazır, insandaki değerle ilgili hükümlerin ortaya çıkmasını incelerken, biraz yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, onları diğer primer "kognitif" hükümlerden ayırmaz. Aslında hüküm derken kastedilen şeyde sürekli olarak iradenin bir müdahalesi söz konusu olduğu için, insanın verdiği diğer hükümlerde hata etmesi mümkündür. Bu imkan, sadece ihbarî denilen, doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan ifadeler için değil, aynı zamanda değer ifade eden ifadeler için de geçerlidir.

İyinin ve kötünün ne olduğunu tartışırken, önce iyi ve kötü hakkında bir tasavvura sahip olma imkânı üzerinde durmak gerekir. Nasıl oluyor da biz, bazı davranışların iyi bazılarının da kötü olduğunu düşünebiliyoruz? Hamdi Yazır bu soruyu, insanın kendi hayatında bizzat yaşadığı tecrübelerle izah etmeyi dener. Ona göre, biz, eğer bazı şeylerden elem, bazı şeylerden haz duymasaydık, iyi ve kötü hakkında bir tasavvurumuz olamazdı. Ancak oldukça mühim bir noktaya burada dikkat çekmek gerekir: Burada söz konusu olan bir değer kaynağı olarak haz ve elem değil, bir tasavvurun hissi temeli olarak haz ve elem. İşte bu noktada Hamdi Yazır, hazcılıktan ayrılır. "*Şu âlemde insanlık elem ve cefadan, ibtila ve iztirabdan başka bir şey görmese idi, lezzet, saadet, hayr mefhumlarını bilemez, insanlar içinde hiç bir nikbin bulunamazdı. Aynı zamanda insanlar zevk ve safadan, muavaffakiyet ve muzaffariyetten başka bir şey görmeselerdi, bedbahtlık, serr mefhumları tevekkün etmez ve hiçbir bedbin görülemezdi... Elem ve lezzet, bütün zihayatta müştereken icray-ı tesir ediyorlar. Diğerlerinden fazla olarak, insanlarda yalnız ha-*

disatın kendileri değil, tasavvurları da müessir oluyor; tasavvuru elem bir elem, tasavvuru lezzet de bir lezzet oluyor. Bu suretle insanlar zevk içinde müteallim, alam içinde mütelezziz bile olabiliyorlar⁽¹⁸⁾." Eğer insan sadece haz ve elem duymaktan başka bir şeye sahip olmasaydı, o zaman, belki hazcılara hak vermek gerekecekti. Halbuki insan sadece anı yaşamıyor; yaşanan an bile ne geçmiş zamandaki tecrübelerden bağımsız olarak gerçekleştiriyor ve ne de istikbale yönelik beklentilerden bağımsız olarak. Her insan, davranırken, hem hafızasına istinad ediyor hem de belirli bazı umutlarını da, belki hafızasına da dayanarak, nazarı dikkate alıyor. O halde hazcılığı savunanların, bu savunmalarının arka plânında, İnsanın insanın yanlış bir tarifi yatıyor gibi gözüküyor.

Hamdi Yazır, insan çıkarlarını gerçekleştirmek konusunda ilgisiz olan bir değer sisteminin, irrealist olacağını ifade ederek, saf bir ahlakçılığın, pratikte tatbik olunma imkânı olmadığını söylüyor. Ona göre, ferdi ve içtimai vahdeti temin edecek olan değerler sisteminin, ahlâkîlikten taviz vermesi sözkonusu olamaz. Ancak bu tavizsizlik, fayda arayışından da uzak durmak anlamına gelmez. Bu ikisi arasındaki dengenin sağlanmış olması gerekir, ki bu sadece İslâm'da gerçekleşmiştir. İslâm, bir taraftan insanlardan Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyelerine göre hayatlarını düzenlemelerini ister. Bir işi sırf Allah istediği için yapmak, İslâm'ın ahlâkî tarafıdır, Hamdi Yazır'a göre. Ancak, eğer sırf bunun için bazı davranışların gerçekleştirilmesi sözkonusu olsaydı, emir ve nehiyelerin, bir anlamda hikmetten mahrum olması demektir ki, bunun diğer anlamı onların hepsinin abes olmasıdır. Durum tam aksinedir: Allah Teâlâ, insanlardan bazı şeyleri yapmasını istemişse, bu istek mutlaka insanların faydasına olan bir istektir. Burada, faydanın iki türünü birbirinden ayırmak gerekir: Kısa sürede ortaya çıkan faydalar ve uzun vadede ortaya çıkan faydalar⁽¹⁹⁾. Diğer taraftan bu değerler sisteminin üniversal geçerliliğinin garantörü, dayandığı iradenin, ilâhi irade olmasıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, fertte önce, bütün değerlerin kaynağı olarak Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyelerini kabul eden vicdanı vahdet, bu tavrın toplumu teşkil eden diğer fertlerde de yaygınlaşması ile birlikte, formel bir anlaşmaya ihtiyaç hissetmeden, kendiliğinden oluşan cemaatin içtimai ruhunu ve içtimai misakını teşkil eder⁽²⁰⁾.

(18) Hayat ve Ubudiyet, Sebilü'r-Reşad, c. 25, adet, 234, s. 145.

(19) Bana öyle geliyor ki, H. Yazır, felsefe tarihinin kavramları ile konuşacak olursak, Kant'ın yaklaşımı ile pragmatizm arasında belirli bir orta yol teklif etmeye çalışıyor. Bak: Hamdi Yazır, Hz. Muhammed (S.A.S.) Dini: İslam, Sebilü'r-Reşad, cilt 17.

(20) İztirâbât-i Beşerin, Sebilü'r-Reşad, s. 162 vd. Bu konunun teferruatı için bak: HDKD I, s. 110 vd. Aslında buradan itibaren Hamdi Yazır'ın iktisat ve siyaset felsefesini de

Son söz olarak, işaret etmek istediğim, Hamdi Yazır'ın, diğer alanlarda olduğu gibi, sosyal felsefe alanında da, gerçekten şaşırtıcı bir insicama sahip olan düşünce şeklinin, bugün yaşayan müslümanlara şu veya bu nedenle kaybedilen, bir taraftan mazisi ve istikbali ile diğer taraftan da içinde yaşanan hali ile, gerçeklikle teması yeniden oluşturmalarını kolaylaştıracak derinliğe ve zenginliğe sahip olduğudur. Hamdi Yazır'ın realist yaklaşımı, bugün bir çok mütefekkirin epeyce uzak olduğu, bir yaklaşım şekli olarak, bir çok mes'eleye yaklaşırken ne kadar da ihtiyaç hissettiğimiz bir yaklaşım şeklidir! Ancak, onun söyledikleri ile iktifa etmek, ki mazide yaşamak demektir, hiçbir zaman yeterli değildir; kaldığı yerden devam etmek, ki bunun imkânını göstermek bu yazının asıl amacıdır, hem mümkün hem de istikbal vadedicidir. Ancak onun kaldığı yeri iyi tesbit etmek gerekir. Bu yeri tesbit etmek için, Hamdi Yazır düşüncesinin, hem içinde yaşadığı şartlarla münasebeti açısından tasvir eden hem de onun mazi ve hali ile olan bağlantısını ortaya çıkarmayı hedefleyen, çok yönlü bir araştırılmasının yapılması zarurîdir. Zira Hamdi Yazır, kendi mazimizin, hiç değilse tefekkür noktasında, teccsüm ettiği, bugün anlaşılması bile "zorlar" arasına dahil olmuş, asrımızın büyük zirvelerinden biridir⁽²¹⁾.

ele almayı arzu ederdim. Ancak bu iki oldukça mühim iki konuyu da, başka bir vesileyle te'hir etmek durumundaydım.

(21) Bu yazı, adından da anlaşılacağı gibi, Hamdi Yazır'ın sosyal felsefesine bir giriş niteliğindedir. Hamdi Yazır'ın sosyal felsefesinin derli toplu bir şekilde ortaya konulması, bu yazının amacı değildir.