

**BUGÜNKÜ TEKNİK TERAKKİ KARŞISINDA HÜRRIYET  
KATEGORİSİ OLARAK HUKUK VE HÜRRIYET  
FELSEFESİ OLARAK HUKUK FELSEFESİ**

**Prof. Dr. Orhan Münir ÇAĞIL**

Mensch, werde wesentlich:  
denn wenn die Welt vergeht,  
so faellt der Zufall weg,  
das Wesen, das besteht.

Angelus Silesius

**I — Felsefenin hürriyete nispeti :**

a) Felsefe, hürriyetten doğar ve yine hedefi hürriyet olan, metafizik köklü, bir *aslî iç âlem davranışdır*. Felsefe, ilk plânda bir hürriyet felsefesidir; diğer tâbirle hürriyete giden ve götüren bir yoldur. Hürriyet, bir takım aslî ideler ve değerler şeklinde tezahür eder. Bunların her birinin bir felsefesi vardır. Bunlar, hürriyetin felsefeleridir. Başta, hakikat idesini, (ide'yi, aslî öz mânâsında kullandık), esas ittihaz eden varlık ve insan felsefesi, gelir. Ancak şunu da ilâve etmek icabeder ki insan felsefesinde ahlâk idesi de, yapılacak mânâlandırmaların ve değerlendirmelerin temel ve hedefini teşkil eder. Hakikat idesi ile ilgili problemlerin mânâlandırılmasında ve değerlendirilmesinde hürriyet, felsefî ve ilmî akıl olarak belirir. Felsefî ve ilmî mefhumlara mânâ bahşeden ide, hakikat idesidir. Bunu tâkiben, ahlâk ve Hukuk felsefelerini görüyoruz. Ahlâk felsefesi, ahlâkîlik (hayır); hukuk felsefesi, adalet idelerini temel olarak alır. Ahlâkî mefhumlara ahlâkîlik (hayır) idesi, hukukî mefhumlara adalet idesi mânâ bahşeder. Ahlâk ve hukuk, hürriyetin tipik kategorileridir; tipik ideleridir. Bundan başka,

güzellik idesi de estetiğin temelini ve hedefini teşkil eder. Estetik mefhumlara mâna bahşeden ide, güzellik idesidir. Ahlâkî ve hukukî mefhumların değerlendirilmesinde hürriyet, ahlâkî akıl ve hukukî akıl olarak belirir. Yine hürriyet, estetik mefhumların kavranmasında ve mânalandırılmasında estetik akıl olarak kendini gösterir. Nihayet, Müteâliyet (transsandans) ve Tanrı idesi de, dinin temelini ve hedefini vücuda getirir. Dinî mefhumlara mâna bahşeden ide, Müteâliyet idesidir. Müteâliyetin özünde aşkı görüyoruz. Ve hürriyet, aşkta en son haddini bulur. Dinî problemlerin mânalandırılmasında, değerlendirilmesinde hürriyet, metafizik akıl veya mistik akıl olarak tezahür eder. Mekân - zaman âleminde din, dogmatik dinler veya dinî dogmalar olarak belirir. Fakat unutmamalıdır ki dinî dogmaların, tarihin içinde oluşan bütün dinlerin üstünde ebedî Tanrı idesi, Müteâliyet idesi vardır. Bu ideyi, mistik akıl olarak tezahür eden hürriyetle veyahut hürriyetin mistik akıl olarak beliren aktüalizasyonu ile; aşk ile idrâk ederiz, içten (veyahut iç-den-lik ile) yaşarız (\*).

Geniş mânada felsefe ve ilim (saf akıl = logos), ahlâk ve hukuk felsefeleri (saf ahlâk = ethos) ve din felsefesi (saf aşk = eros) aynı hat üzerinde bir mihver ve aynı zamanda hürriyetin temel unsurlarını teşkil ederler. (Ancak din felsefesini teoloji ile karıştırmamak lâzımdır. Teoloji, dogmatiktir. Muayyen dinlerin dogmalarından meydana gelmiştir. İşte asıl mesele, bu dogmaların, felsefenin ve hususîyle din felsefesinin ışığında kavranması, değerlendirilmesi ve tenkit edilmesindedir. Dinî dogmalar, felsefeye bağlanmalıdır ki hayata yabancı hale gelerek haddinden fazla katılaşmalar, fosilleşmeler, ölü şekiller, kalıplar haline gelmesinler; veyahut, müspet bir ifade ile, değişen şartlara intibak kabiliyetini mümkün merteye muhafaza edebilsinler).

b) İdeler, mekan - zaman nizamında, hayat vasatında (ortamında) ve tarihî sitüasyonlara bağlı olarak oluşurlar. Onun için, felsefenin yanında sosyoloji ile tarih yer alır, almalıdır. Meselâ, hürriyet felsefesinin yanında bir hürriyet sosyolojisi ve bir hürriyet tarihi vardır. Bunun gibi ahlâk felsefesi, bir ahlâk sosyolojisi ve bir ahlâk tarihi ile; hukuk felsefesi, bir hukuk sosyolojisi ve bir hukuk tarihi ile, din felsefesi de din tarihi ve din sosyolojisi ile tamamlanır. Çünkü, ideler, mücerret bir dimansiyonda (buutta) değil, mü-

(\*) «İçten» kelimesini, Almanca «innerlich» karşılığı, içtenlik kelimesini de «Innerlichkeit» karşılığı olarak kullandık.

şahhas sosyal ve tarihî bir dimansiyonda, beşerî hayat dediğimiz bir vasatta oluşurlar. Bu düşünceleri, şu şekilde de ifade edebiliriz: hürriyetin metafiziğinin yanında hürriyetin fiziği ve tarihi; ahlâkın metafiziğinin yanında ahlâkın fiziği ve tarihi; hukukun metafiziğinin yanında hukukun fiziği ve tarihi vardır. Zira, metafizik fizikte, gayri fâni fânide, sonsuzluk sonluda, ebediyet zamanda, mutlak nispîde tezahür eder. Bu itibarla fizik metafiziği, fâni gayri fâniyi, sonlu sonsuzu, zaman ebediyeti, nispî mutlakı, madde mânayı, hayat ideyi arar, onda değerlenmek, mânalanmak, huzur ve sükûna, emniyet ve selâmete, âhenk ve tevazüne (dengeye) kavuşmak ister.

Felsefe ile hukuk felsefesinin ne olduğunu anlamak için, bunların, hürriyetin ışığında, birbirine nispetini kavramak lâzımdır. Bu sebeple, mevzuu vuzuha, aydınlığa kavuşturmak için ileri sürdüğümüz veya süreceğimiz düşünceler ve mütalâalar, değerlendirmeler ve mânalandırmalar hürriyet zaviyesinden ele alınmalı ve öyle anlaşılmalıdır.

## II — Felsefe, varlık, insan ve kültür :

a) Hukuk Felsefesinin ne olduğu meselesini, hürriyetle münasebeti itibariyle, izaha çalışacağız. İsminden de anlaşılacağı gibi, hukuk felsefesi, hem hukuk ilmi ile hem de felsefe ile alâkalıdır; bu itibarla bir taraftan hukuk ilminin muayyen bir disiplindir, diğer taraftan felsefenin ve filhakika geniş mânada ahlâk felsefesinin muayyen bir sahasıdır. Hukuk felsefesinin yerinin bu tarzda tayin ve tespitinde isabet olmakla beraber daha bazı rü'yet noktalarını da ilâve etmek icabeder. Hukuk ve hukuk nizamı, kültürün bir tezahürü şeklidir. Binaenaleyh hukuk felsefesi, kültür felsefesi içinde mütalâa edilmek gerekir. Hukuk felsefesi, bir «hukukî değerler», daha doğrusu «hukukî temel değerler» teorisi'dir. Bu sebeple de değer felsefesinin muayyen bir sahasıdır. Hukuk Felsefesi, değerlendirici ve mânalandırıcı bir tefekkür tarzıdır. Burada değerlendirilen ve mânalandırılan şey nedir? Bu değerlendirmenin mânâsı ve gayesi nedir? Hukuk felsefesinin fonksiyonu nedir? Hukuk felsefesi, evvelî emirde, hukukun ve hukuka müteallik şeylerin nazari illî (teorik - kozal) bir izahı değildir, bilâkis hukukî mefhum ve müesseselerin, akla dayanan felsefî tefekkür yolu ile, değerlendirilmesidir. Hukuk felsefesi, hukukî mevzularda, hukukî etofta muayyen bir gayeyi hedef tutan mânâlı bir değerlendirmedir. Bu gaye,

adaletin ışığında, tabiatı eşyaya uygun sosyal ahenktir. («Sosyal» i, «insanî» mânâsında kullandık).

Bu mânâlı değerlendirmeyi daha iyi anlayabilmek için evvelâ *felsefî mânâlandırmanın yani felsefenin ne olduğunu tayin etmek gerekir*. Felsefe, gerek varlığı, gerek varlığın fenomenleşen bir parçası olan dünya ile insanı veya varlığın içinde bu her ikisinin iç rabıta ve münasebetinden meydana gelen insan hayatını veyahut, daha doğru bir ifade ile, ide, insan ve hayat (dünya = tabiat ve tarih) üçlü münasebetinden doğan mihveri mânâlandırır, değerlendirir ve tenkit eder. Felsefe, kısaca, varlığı ve insanı bir bütün olarak kavrama, mânâlandırma, değerlendirme, insanın gerek varlık gerek kendi nefsi karşısındaki vazife ve hedefini tayin etme uğrunda bir ceht şeklinde tezahür eder. (Böylece, «olan - olması lâzımgelen» düalitesinde ifadesini bulan fikrî davranış, felsefede ön plânda gelmektedir). Felsefe, bu mânâda olmak üzere, bütünün içinde parçaları ve parçaların içinde bütünü kavrar ve mânâlandırır. Felsefe, bütünde parçayı ve parçada bütünü görme, değerlendirme, mânâlandırma, hedeflendirme ve gerçekleştirir.

Mânâlandırma denilen bu davranışın esasını nerede aramak icabeder? Bu davranış, insan ruhunun, gerek kendisi gerek dünya, gerek her ikisini ihtiva ve ihata eden (kapsayan ve kaplayan), hattâ ihata etmekle kalmayıp onları aşan mutlak mânevi varlık karşısındaki aslî davranışlarından biridir. Diğer aslî davranışların neler olduğunu birer birer saymadan evvel, bunların aynı menşeden çıktığını ve birbirini tamamladıklarını, tamamlamaları icabettiğini, peşin olarak, belirtmek yerinde olur. Bu aslî davranışların kökleri metafizik karakterdedir. Bunlar, *en geniş mânâda olmak üzere*, muayyen hedefli bir takım değerlendirmelerdir; daha doğrusu tefekkür tarzlarıdır. Nasıl oluyor da, insan, gerek kendini gerek kendinden gayri eşyayı değerlendiriyor; bu değerlendirmeyi, muayyen rü'yet noktalarına göre yapıyor? Hattâ nasıl oluyor da, değerlendirmekle kalmıyor, bilâkis tabiatta ve tarihte aktif, aktüel ve prodüktif, âdeta yaratıcı, değiştirici, geliştirici, şekillendirici ve hedeflendirici bir müdahale rolü ifa ediyor? Nasıl oluyor da, tabiî kâinatın içinde bir kültür kâinatı, bir sosyal kâinat yaratıyor ve sonra yine nasıl oluyor da, tabiî kâinatta, tabiî kâinatın bütün dimansiyonlarında (buutlarında), yani uzvî ve gayri uzvî (organik ve anorganik) tabiat dimansiyonlarında, astronomik dimansiyonda kapalı müspet ve menfî kuvvetleri serbest hale getirebiliyor? Nasıl oluyor da, bu kuvvetleri şu veya bu gayeye tahsis ederek kültür âleminde

ve tabiat âleminde yapıcı veya yıkıcı faaliyetlerde bulunabiliyor? Nasıl oluyor da, «*tabiata hâkim olabilecek şekilde düşünebilme*» pozisyonunda bulunabiliyor? Bu suallere verilecek cevaplar, felsefe ile birlikte insanın metafizik köklü diğer aslî davranışlarının menşini ve ana zeminini aydınlatmak ve göstermek hususunda, bize her halde kıymetli mesnetler temin eder.

c) Yukardaki cevapların mesnetlerini bulabilmek için, şu aşağıdaki düşünceelri geliştirmek lâzımdır, kanaatindeyiz: süje ve obje; ide ve hayat; mâna ve madde; hürriyet ve tabiat; iç âlem ve dış âlem; metafizik ve fizik; gayri fâni ve fâni; sonsuzluk ve sonluluk gibi dialektik zıtlar insanda karşılaşırlar ve aktüelleşirler. İnsan, bunlar arasında bir muvazene ve ahenk kurma zaruretindedir. Gayri fâni fânide, sonsuzluk sonlu şeylerde, mânâ maddede, hürriyet tabiatta oluşur; iç âlem dış âlemde kendini gösterir, süje objede ayân olur. Veyahut fâni gayri fâniyi, sonlu sonsuzu, madde mânâyı; hayat ideyi, fizik metafiziği, obje süjeyi, dış âlem iç âlemi arar; onda huzur ve sükûna, selâmete kavuşmak ister. Bu, ne için böyledir? Bu oluşmada ve bu aramada aktif, aktüel ve prodüktif mercî veya âmil, insandır. Bu, insanın metafizik bir misyonudur. Bu düşünceyi biraz daha geliştirelim: insan, diğer mahlûklar gibi, tamamiyle determine değildir. İnsanın iç âlemi tamamiyle kapalı değildir; bilâkis bu iç âlemin açık bir tarafı vardır, yani insan aynı zamanda hürdür. Bu hürriyeti sayesinde, bir taraftan Mütealiyetle (transsandans ile) ve kendi metafizik nefsi ile, yani mâna âlemi ile, diğer taraftan dünya ile (tarih ile, sosyal kâinatla, tabiî kâinatla ve psikolojik dünya ile) daimî ve şuurlu temas ve münasebet halindedir. İnsan, mânadan maddeye, hürriyetten tabiata, ideden hayata gelir. Bu, insanın, hayata gözlerini açtıktan sonra, ruhunun organlarının teşekkül ve inkişafını hazırlayan bir safhadır. Mânadan maddeye, hürriyetten tabiata, ideden hayata gelen insan: maddeden, tabiattan ve hayattan tekrar mânaya, hürriyete ve ideye dönerek oradan kendini ve maddeyi; kültürü, tarihi ve tabiatı mânalandırır ve değerlendirir, nazarî (teorik) ve ahlâkî hükümler verir, «olan» ın «olması lâzımgelen» ini arar. Maddeden tekrar mânaya, tabiattan tekrar hürriyete, fizikten tekrar metafiziğe dönen insan, aynı zamanda hür radî kararlarla da bir takım fiil ve hareketlerde bulunur, müesseseler kurar, tabiatın ve zamanın içinde kendi aksiyon âlemini, kültür ve tarih dünyasını yaratır. Esasen insanın maddeten tekrar mânaya dönüş noktasında, yani hürriyetin başladığı noktada değerlendirme, mâ-

nalandırma ve iradî karar aksiyonu; insanın hür şahsiyeti ve böylece kültür, tarih ve sosyal dünya başlar. Bu itibarla, insan, iç âleminin bu açık noktasında, bu hürriyete dönüş ve yöneliş noktasında sadece değerlendirmeler ve mânalandırmalar yapmaz; aynı zamanda bunlara müsteniden fiil ve hareketlerde de bulunur. İşte, bu fiil ve hareketlere dayanan müesseselerle kendi dünyasını, vazifeler ve mesuliyetler dünyasını kurar. Bu, onun sosyal dünyasıdır. Ve bu sosyal dünyayı da bir tabiî dünya çevreler ve taşır. İnsan gerek kendini ilgilendiren meseleler gerek tabiat karşısında mes'ul bir varlıktır. Bu keyfiyetten insan için metafizik ve ahlâkî vazifeler ve mesuliyetler doğar. Bütün bunlar, insanın hürriyetinden, hürriyete iştirâkinden, diğer tâbirle mesul ve aktif bir şahsiyet olmasından ileri gelir. Şu son kaziyedeki hükümlerle, felsefenin hürriyetle ilgili olduğunu belirtmiş bulunuyoruz. Hürriyet de Mütealiyetle ilgilidir. Müteâl (transsandan) menşeli, yaratıcı bir entüisyon, yaratıcı bir iç kudrettir hürriyet! İnsanın iç âleminin kapalı değil, açık olduğunu söyledik; insan iç âleminin bu açık tarafı ile müteal varlığa, hürriyete bağlıdır. İnsanın en aslî, en orijinal tarafı da, budur. İnsan varlığının diğer tarafları, diğer dimansiyonları (buutları), meselâ fizikal, fizyolojik, biyolojik ve hattâ psikolojik dimansiyonları insana yabancı olabilir veyahut başkalaşmış, yabancılaşmış hale gelebilir; hattâ bunlar, insanın işini güçleştirmiş olabilirler. Halbuki insanın iç âleminin açık tarafı dediğimiz şey, insanın ta kendisidir. İç âleminin bu açık tarafıyla insan, metafizik bir iç çekirdeğe sahiptir. Bu metafizik çekirdek, hürriyetten yapılmıştır ve mutlak hürriyete, diğer tâbirle, Mütealiyete; hür, mutlak, namütenahi manevî süjeye bağlıdır. Bu metafizik çekirdeğin unsurları, hürriyetin insan katındaki tezahürleridir. Bu unsurları birer birer saymadan evvel, yukarıdaki düşüncelerle, daha doğrusu felsefenin fonksiyon ve gayesiyle alâkalı olmak üzere, bir kere daha şunu söyleyelim ki mânadan amddeye gelip, sahip olduğu hürriyetle, maddeden tekrar mânaya dönen insanın gerek kendini gerek maddeyi veya dünyayı veyahut hayatı vesaire tetkik etmesi, değerlendirmesi, kararlar vermesi ve bu kararları tatbik etmesi: aynı zamanda bir taraftan kendi nefsiyle, diğer taraftan dünya ile (tarihle, cemiyetle ve tabiatla) münasebetlerini huzur ve ahenk içinde temin edebilme bakımından fevkalâde ehemmiyetli, ehemmiyetli olduğu kadar da ağır metafizik ve ahlâkî mesuliyetler yükleyen bir keyfiyettir. Bu cihetle alâkalı olarak, bir noktayı daha işaret etmeden geçemeyeceğiz: İnsanın iç âleminin açık tarafının, yani hürriyetinin, maddeten tekrar

mânâya dönebilme imkânına sahip olmasının bir mânâsı da, kendisinin normatif şuura, «*olması lâzımgelen şuuru*» na sahip olduğuna delil teşkil etmesidir. Bu şuura sahip olan bir mahlûk, hürdür, hür olmalıdır; mesuldür, mesul olmalıdır. Çünkü insan, norm şuuru ile müspet ve menfiyi, iyi ile fenayı, doğru ile yanlış, güzel ile çirkini, haklı ile haksızı, günah ile sevabı, rabbanî ile şeytanîyi birbirinden ayırabilme hürriyetine sahiptir. Madem ki böyle bir hürriyete sahiptir, o halde vazifesi: iç âleminde menfiden uzaklaşıp müspete yaklaşmak, fenadan vazgeçip iyiyi seçebilme imkânlarını ve şartlarını hazırlamak ve sağlamaktır. Ve bunu, gerek kendi nefsiyle gerek dünya ile (tarih ve tabiatla) münasebetlerinde yerine getirmekle mükelleftir. İnsanın hürriyetten yapılmış olan metafizik çekirdeğindeki üç aslî unsur veya kudret, her halde müteal (transandan) karakterdedir. Esasen hürriyet, müteal menşeli bir iç kudrettir. Bu üç unsurdan biri saf akıl (hakikat idesi), diğeri saf ahlâk (hayır idesi) ve nihayet, üçüncü olarak, en mühimi de saf aşktır, saf küllî duygudur. (Mütealiyet idesi). Bunlar, hakikî varlığın, mutlak varlığın merkezindeki aslî idelerdir. İnsanın gerek mutlak varlık gerek kendi nefsi, gerek diğer insanlar (cemiyet ve tarih) ve gerek tabiat karşısındaki aslî davranışlarının esasını, bu aslî ideler teşkil eder, etmelidir. Felsefî mânadaki aşkı yaşayabilmek için, müspet ile menfiyi, iyi ile fenayı manevî bir hamle ile aşmak, onların ötesine geçmek lâzımdır. Fakat bunu yapabilmek için evvelâ müspet ve menfiyi, iyi ve fenayı birbirinden ayırt edebilmek, tanımak lâzımdır.

d) Şu yukardaki düşünceyi geliştirecek olursak, şöyle bir tablo elde ederiz: insan, iç âleminin açık tarafı ile yaratıcı kudrete, yaratıcı entüisyona iştirâk eder. Bu iştirâk, muhtelif istikametlerde, bir takım iç âlem davranışları şeklinde tezahür eder. Bu davranışların hedefi bir taraftan Mütealiyet ve insanın kendi nefsi (kendi nefis varlığı) diğer taraftan dünyadır (dünya varlığıdır). Dünya derken, yukarda da belirttiğimiz gibi, tabiatı, tarihi ve cemiyeti kastediyoruz. Yani dünya bizim için iki şekilde tezahür eder; tabiat dünyası — ki bedenimizle, biyolojimizle onun bir parçasıyız — ve kültür dünyası! İnsan, varlığı ve kendini arayan, hürriyetleşmiş, şuurlaşmış, aktif, aktüel ve prodüktif bir nefis olarak Tanrı ile kendi nefsi arasındaki münasebetleri; diğer insanlarla ve beşerî müesseselerle kendi nefsi arasındaki ferdî, sosyal, siyasî, kültürel ve sair müanasebetleri; tabiatla yine kendi nefsi arasındaki münasebet-

leri; nihayet iç âlemiyle nefsi arasındaki münasebetleri ahenkli şekilde düzenlemeğe, bu münasebetlerde vahdeti tesis etmeye, bu vahdetin özündeki idelerle (hakikat idesi, hayır idesi ve aşk idesiyle) irtibatı muhafaza etmeye çalışmalıdır. İnsanla Mütealiyet; insanla kendi nefsi; insanla diğer insanlar (kültür, cemiyet ve tarih dünyası); nihayet insanla tabiat dünyası (fizik dünya, biyolojik dünya ve astronomik dünya) arasındaki ahenk ve vahdetin teessüs edebilmesi için, insanın bunlar karşısındaki aslî davranışları arasında da bir düzenin, bir koordinasyonun mevcut olması ve bunun şuurlu şekilde devam ettirilmesi lâzımdır. İşte bu, insanın gerek Mütealiyet, gerek kendi nefesine ve diğer insanlara, gerek tabiata karşı hem metafizik hem ahlâkî vazife ve mesuliyetlerinin esasını vücude getirir. Varlığı arayan insan, bu ciheti müdrük olmalıdır. O varlık ki bize, kendimiz de dâhil olduğumuz halde, manevî ve maddî kâinat, kültür ve tabiat, idealite ve realite, süje ve obje, iç âlem ve dış âlem şeklinde görünür. Fakat varlık, özü itibariyle bu kâinatta ve kâinatla tükenmez, onu aşar, transsande eder. Asıl, hakikî varlık, varlığın kâinatı aşan, transsande eden kısmıdır. Bu noktada, varlığın bu kısmı ile insan ruhu arasında namütenahi bir yakınlık vardır. Bu mânada olmak üzere, denilebilir ki insan, eni boyu bir mezara sığan, fakat ruhu kâinata sığmayan, onu aşan bir mahlûktur.

Hakikî varlık, insanda tecelli eder. Bu, iç âlemimizin açık tarafının, hürriyetimizin başladığı noktada tesbit ve teşhis ettiğimiz manevî nefsimiz, metafizik çekirdeğimizdir. Esasen bu metafizik çekirdek vasitesiyle, varlığın manevî özü ile daimî temas halinde bulunmaktayız. İşte, ancak hakikî felsefe, idealist felsefe veya hürriyet felsefesidir ki bu daimî teması temin edebilir ve devam ettirebilir. Manevî nefis varlığımız, içimizdeki süje, bir obje haline getirilemez; gelemez, ilmî - objektif muhakeme ve mülâhazaların mevzuu olarak kavranamaz. Ancak, felsefî veya mistik veyahut ahlâkî bir «küllî (tüm) iç hamle» ile yaşanabilir. Mânadan maddeye gelen insanın tekrar maddeden mânaya dönerken, şuurlaşan, hürriyetleşen tarafı en kıymetli ve fakat aynı zamanda en mesuliyetli, nihayet en mesuliyetli olduğu kadar da kötüye kullanılmaya en müsait tarafıdır. Hürriyet, insanın hem şerefidir; hem de insan için, şayet belden aşağı zaviyeden değerlendirilecek olursa, en tehlikeli bir vasattır (ortamdır). Hülâsa, insanı insan yapan, bizi biz yapan tarafımız, iç âlemimizin o açık tarafıdır, hürriyetimizdir. Hakikî hürriyet, en son haddini aşk ile dolup taşan vicdanda bu-



lur. Tereddi etmiş (soysuzlaşmış), ifsat edilmiş (bozulmuş, tersine çevrilmiş) hürriyet, hayvanî vasattan insanî vasata çıkamaz.

e) Yukarıda, hakikî varlığı, varlığın kâinatı aşan kısmında aramak lâzımgeldiğini işaret etmiştik. Bir kere insanın, bu sonuncusu ile alâka ve irtibatını kesmemesi lâzımdır. Bu irtibatın devamını temin edecek olan imkân, felsefedir; hürriyet felsefesidir. Bunun için böyle olduğunu, şimdi izaha çalışacağız;

Mütealiyetle (transsandansla), diğer insanlarla, cemiyet ve tarihle ve nihayet tabiatla aramızdaki münasebetlerin vahdetli ve ahenkli olabilmesi, yani bu münasebetlerde varlığın özünün fikirler, değerler, normlar ve aksiyonlar halinde, bunların muhtevası şeklinde gerçekleşmesi, oluşması için evvelâ, iç âlemimizin açık tarafında kendini belli eden hürriyetin (yaratıcı entülsyonun, iç kudretin) dinamik şekillerini tespit etmemiz icabeder. Bunu tespit ettiğimiz zaman görülecektir ki bu dinamik şekiller arasında ahenk ve vahdet teessüs etmedikçe hakikî varlık ve insaniyet (akıl ve vicdan olarak, hukuk ve ahlâk olarak) fikirde ve fiilde, aksiyonda ve müessesede, insanın tabiatında ve kültüründe dile gelemez, gerçekleşemez ve böylece insan da insanlaşamaz; iyiye, güzele, doğruya, hakikîye, ve sevgiye doğru gidemez.

İnsan hayatı, insanın dünya ile (tabiî dünya ve kültür dünyası ile) temas ve münasebetinden meydana gelir. Bu temas ve münasebet, dıştan değil, içten, derunî bir münasebettir. Bunun sıhhat ve selâmetinin muhafaza edilmesi lâzımdır. Aksi takdirde felâket ve ıstıraplar muhakkaktır. Bir taraftan insanla mütealiyet (*mutlak manevî «süje varlık»*), diğer taraftan yine insanla kâinat (dünya) arasındaki münasebetten yine insanın üç hamlesi doğar. Bunlardan biri hakikat uğrundaki hamledir, diğeri kader uğrundaki hamledir (kader mücadelesi, kader krizi), üçüncüsü de insan ruhunun selâmeti uğrunda yine insan tarafından yapılan mücadele ve hamlelerdir (hidayet ve selâmet hamlesi). Ve bu üç hamlenin hepsi bir vahdet teşkil eder, etmelidir. Bu hamleler, birbirine destek olmalıdır, atbaşı beraber gitmelidir. (Meselâ, felsefî ilimlerin, fikrî ilimlerin, sosyal ilimlerin, ve tabiî ilimlerin atbaşı beraber gelişmesi). Aksi takdirde, insan hayatının ahengi bozulur ve bir «tek taraflılığın» krizleri, bütün bunaltıcı tezahürleriyle, kendini gösterir. Müteakıp izahlarımızda da göreceğimiz gibi, diyecek şudur ki tabiat, kültür, insan ve mutlak manevî varlık arasında ahenk ve teva-zün mevcut olmalıdır. Bunun zaruretini, şimdi aşağıda açıklamaya

çalışacağız. Söze devam etmeden evvel ufak bir mukayese yapalım; Aklın melekeleri arasında muayyen bir tertip ve düzen bulunmalıdır. Bu melekeler, koordine olmalıdır. Aksi takdirde, iç âlem hastalanır ve bu dış hayata akseder. Netice, akıl hastalığıdır. Bu, müşahhas insanlarda görülen bir haldir. Bundan başka zekâ, tabii bir kabiliyettir. Kendi başına bir fazilet değildir. Ancak zekâ akıl, vicdan ve aşk ile olgunlaşırsa, mantık ve ahlâkla aydınlanırsa, o vakit yapıcı ve iyi hedeflere tahsis edilebilir; aksi takdirde, zekâ, yıkıcı bir alet haline gelir. Bu çeşit zekâ, ancak kurnazlığa, hile ve hud'aya, fitne ve fesada tahsis edilebilir. Bunun gibi, şimdi aşağıda tablosunu çizmeğe çalışacağımız ve yaratıcı entüisyonundan, hürriyetten gelen iç âlem davranışları (felsefe, ilim, ahlâk, hukuk, estetik ve metafizik, iman) arasında da vahdetli bir tertip ve düzen, bir âhenk mevcut olmalıdır. Aksi takdirde bir taraftan insan ile Mütealiyet, diğer taraftan insan ile kendi nefsi, cemiyet, tarih, kültür ve tabiat arasındaki zarurî âhenk ve rabıta teessüs edemez. Neticede beşerî âlem, tek taraflı bir inkişafın veya inkişafın doğurduğu anormal şartlardan meydana gelen ıstıraplı krizler içinde boğulur. Bundan kurtulmak için, işte hür felsefeye ve felsefî hürriyete; hür felsefî tenkit ve değerlendirmeye ve tenkit edici, değerlendirici felsefî hürriyete ihtiyaç vardır. İnsanın bir taraftan Mütealiyetle, diğer taraftan diğer insanlar ve kâinatla (kültürel kâinat ve tabii kâinatla) münasebetlerinin haricî - sathî değil, bilâkis derunî (içten) - derin olduğunu gördük. Bunu şu tablo ile de gösterebiliriz: varlığın, beşerî mevcudiyetin de dahil bulunduğu, kâinat şeklinde tezahür eden kısmı yâni kültürel dünya ile tabii dünya, birbirine bağlı bir takım dimansiyonlar, tabakalar halinde görülür. Gayri uzvi âlem denilen bir dimansiyonda uzvî âlemin tezahür ettiğini ve geliştiğini müşahade etmekteyiz. Gayri uzvî âlem uzvî âlemin, uzviyetlerin âdeta hâмили gibidir. Uzviyetlerin (biyolojik âlemin) içinde psikolojik âlemin uyandığını, cereyan ettiğini ve geliştiğini görüyoruz. Psiko - endividüel ve psiko - sosyal hayat uzvî âlem içinde cereyan eder. Psikolojik dimansiyondan sonra ve yine onun içinde ve fakat yine de ondan farklı olmak üzere manevî hâdiseler âlemi gelir. Realite (tabiat, hayat), insan ve ide (mâna, değer ve norm) münasebet ve vahdeti şu düşüncelerde vuzuha kavuşur; gayri uzvî âlem, uzvî âlem, psikolojik âlem, sosyal âlem, tarihî âlem ve manevî âlem âdeta birbirinin hâмили olarak tezahür ederler. Uzvî âlem, gayri uzvî âlemin içinde doğar, gelişir ve göçer; psikolojik âlem veya psikolojik hâdiseler uzviyetlerin, canlı organizmaların içinde cereyan

eder. Bunun gibi sosyal ve tarihî hâdiseler dahi, biyolojik uzviyetler içinde vukubulur. Mekân - zaman âleminde fikrî hâdiseler ve fonksiyonlar dahi yine biyolojik vasatta oluşurlar. Ve bütün bunlar arasında vahdetli bir iç rabıta ve münasebet vardır. Bu iç rabıta ve münasebetteki âhengın veyahut tabiatla kültür arasındaki âhengın teessüs ve muhafazasında, insana büyük vazifeler ve ağır mesuliyetler terettüp etmektedir. Diyebiliriz ki hak ve hakikati tazammun eden hür, mutlak ve namütenahi bir ruh, kendini idrâk etmek üzere, bütün bu dimansiyonlardan geçerek ve insanî (beşerî) şekiller içinde aktüalize olmaktadır. Onun için, insanda ve insanların vücade getirdiği kültürde mâna ile madde birleşirler, *birleşmelidirler*. Madde, tabiat insandan geçerek mânaya, ebediyete, idelere doğru yol alır. İnsanda fizik, *metafiziği arar*. (Olan), (Olması lâzımgelen) e doğru gider; kendi olması lâzımgelenini arar, âdeta insana aratır. Şunu bilhassa belirtelim ki (Olması lâzımgelen), (Olan) ile başlar; fakat (Olan) dan neş'et etmez. Menşei, insanın iç âlem metafiziğinin çekirdeğindedir; yani «*hürriyet - akıl, hürriyet - vicdan sübstansiyel vahdet*» indedir. Bu hareketi ve bu arayışı insan kolaylaştırmalıdır; yine maddeden, buna karşı gelen engelleri bertaraf etmeli; ıstırapları hafifletmeğe, fenalıkları ortadan kaldırmaya çalışmalıdır. Esasen madde de insanı bu hedefe doğru iter ve, zikredildiği veçhile, kendi olması lâzımgelenini, insana aratır. Çünkü insan, mekân — zaman âleminde realite ile idealiteyi, tabiat ile fikri, mânâyı — hürriyetin yardımı ile — birbirine raptetmek, birbiriyle telif etmek misyonunu taşıyan şuurlu ve mesul bir şahsiyettir.

Bir tarafta Mütealiyet ve insanın metafizik çekirdeği (metafizik insan) diğer tarafta biyolojik - maddî insan ve diğer maddî tabiat, maddî dünya ve ortada bunların muhassalası olarak, kültür âlemi! Bunlar, dialektik zıtlardır. Ve bunların, dialektik zıddiyetleri içinde bir vahdet ve âhenk teşkil etmelerini sağlayacak olan kudret, hürriyettir. Dialektik zıtların vahdet teşkil etmesi demek, bir bakıma, onların daha yüksek bir buutta barışması, telifi demektir. Bu barışma, bilhassa kültür âleminde, kendi kendine olmaz. İnsanın, vazife ve mesuliyetini müdrik şuurlu hamleleri ile imkân dairesine girer, girebilir. Hürriyetin dialektik hareketine, daha doğrusu zıtları aşma ve telif etme hareketine tabiatta da rast gelinir. Bilhassa insan, tabiatta kapalı müspet ve menfi kuvvetleri serbest hale getirme kabiliyetine sahiptir. Binaenaleyh serbest hale getirdiği müsbet ile menfiyi birbiriyle telif etmeli, bunları mantık ve

ahlâkın, akıl ve vicdanın gayelerine tahsis etmelidir. İzahlarımızın hukuk felsefesi kısmında da temas edeceğimiz bu mesele hakkında diyebiliriz ki tabiî kâinatla sosyal - kültürel kâinat birbirinden kat'î surette ayrılamaz. İnsan, bunların her ikisi karşısında metafizik ve ahlâkî mesuliyetler yüklenmiştir. Onun bu mesuliyetleri, hür şahsiyetinden gelmektedir. Tabiatta ve kültürde âhengi ve muvazeneyi muhafaza etmek lâzımdır. İnsanın hürriyeti ve hür şahsiyeti, bu mevzuda, büyük rol oynar.

f) Yaratıcı entüisyon veya hürriyet dediğimiz kudret, başıboş, kör bir irade değildir. Belki, tabiat kanunlarının kapalı vahdeti içinde bir tabiat veya hayat enerjisi, çıplak bir irade şeklinde tezahür eder. Lâkin, iç âlemimizin o açık tarafında akıl ve vicdan, mantık ve ahlâk hüviyetinde olarak hürriyet, en yüksek haddini bulur. Biyolojik tarafımızla hayvanlar âlemine dahiliz, bu âlemin bir parçasıyız. Bundan mâda, iç âlemimizin açık tarafının, hürriyetimizin başladığı noktaya kadar ihtirasların, ampirik şuur hadiselerinin vücuda getirdiği psikolojik sfer (saha) devam eder. Fakat hürriyetin başladığı noktadan itibaren asıl insan başlar. Bizi, hayvanlardan ayıran tarafımız da işte budur. Yani illiyetin (kozalitenin) sona erdiği yerden hürriyet ve insan başlar.

Kendini yaratıcı entüisyon olarak gösteren hürriyet, bir vahdet halinde olmak üzere, şu şekillerde tezahür eder. Bunlar arasında âhenk ve müvazene teessüss ve bu devam ettiği takdirde, mütealiyet, insan, kültür ve tabiat arasında da prodüktif bir âhenk meydana gelir. Yaratıcı entüisyon olarak, hürriyetin şekilleri şunlardır :

- 1 — Yaratıcı entüisyon (yaratıcı iç hamle) veyahut ilmî ve felsefî akıl olarak hürriyet (hakikat idesi).
- 2 — Yaratıcı entüisyon veyahut ahlâkî akıl olarak hürriyet (ahlâkîlik idesi, hayır idesi).
- 3 — Yaratıcı entüisyon veya hukukî akıl olarak hürriyet (hukuk idesi, adalet idesi).
- 4 — Yaratıcı entüisyon veya estetik akıl olarak hürriyet (güzellik idesi).
- 5 — Yaratıcı entüisyon veyahut mistik (metafizik) akıl olarak hürriyet (Aşk idesi, Mütealiyet idesi, Tanrı idesi).

Şu yukarıdaki tablo, hürriyetin felsefî ifadesidir. Aynı şeyi, normatif zaviyeden de tespit etmek mümkündür:

1 — Yaratici entüisyon veya ilmî ve mantıkî, felsefî normativite olarak hürriyet.

2 — Yaratici entüisyon veya ahlâkî normativite olarak hürriyet

3 — Yaratici entüisyon veya hukukî normativite olarak hürriyet.

4 — Yaratici entüisyon veya estetik normalitive olarak hürriyet.

5 — Yaratici entüisyon veya dinî (mistik, metafizik) normativite olarak hürriyet.

Norm şuuru, kardinal ehemmiyeti haizdir. Zira, belirtilmiş olduğu veçhile, norm şuuru ile: doğru ile yanlış, hakikate uygun olanla hakikate aykırı olanı, haklı ile haksızı, iyi ile fenayı (yani ahlâka uygun olanla aykırı olanı), güzelle çirkini, Rahmanî olanla şeytanî olanı tefrik edebiliriz. Mademki insan, bunları tefrik edebilme hürriyetine sahiptir, o halde bu hürriyetten insan için bir vazife ve mesuliyet doğar. Bu tefriklerde: (uygun olan) ı müspet, (aykırı olan) ı menfî diye vasıflandıracak olursak, insanın vazifesi daima müspeti aramak ve menfiden kaçınmak veya onunla mücadele etmektir. Bu, nasıl vukubulur? Bu, müspet ile menfiyi aşabilmekle veya aşmaya gayret etmekle, müspet ile menfinin ötesindeki olgunluk dimansiyonuna ulaşmakla veya ulaşmaya çalışmakla olur. *Müspet ve menfî*, (iki düal zıt olarak, mahdutturular, nâkısdırlar ve daima birbirleriyle çatışma, cedelleşme halindedirler. Maa-mafih bunlar, haddi zatinde, (Mutlak müspet) in içindedirler. *Mutlak müspete*, mahdut (sonlu) müspetle mahdut (sonlu) menfî aşılarak varılabilir. Bu ise, nâkıs (fragmanter, eksik) karakterli ampirik âlemde tam mânasiyle mümkün değildir. O halde yukarıdaki hükmün mânası nedir? Mânası şudur ki mutlak müspet (mutlak adalet, mutlak hayır, mutlak güzellik, mutlak hakikat) bir regülâtiftir. Ve bu ampirik âlemde (gerek kültür ve gerek tabiat âleminde) yolumuzu, varlığın özüne uygun şekilde, tayin edebilme mevzuunda bize rehber olur, olmalıdır. İlim, felsefe, ahlâk, hukuk ve din (din tâbiriyle burada her hangi bir dinî dogmayı, tarihin seyri içinde müşahhaslaşmış, tarihî ve sosyolojik bir realite haline gelmiş her hangi bir dini değil, bilâkis bütün dinî dogmaların veya

dogmatik dinlerin üstündeki din idesini kastediyoruz) arasında bir âhenk mevcut olduğu veya böyle bir âhenk hedefine doğru cehdedildiği takdirde insan, dünya ve varlık arasında âhenkli bir vahdete doğru vukubulacak bir tekâmül yoluna girilebilir.

Nihayet, yukarıda tespit ettiğimiz şeyleri psikolojik zaviyeden de (açıdan da) ifade edebiliriz:

1 — Hürriyet veya düşünen şuur (zihin ve akıl, ilim ve felsefe, bilgi ve tefekkür, ilmî ve felsefî değerlendirme, ilmî ve felsefî tenkit).

2 — Hürriyet veya hissedilen şuur (duygu: burada kasdolunan duygu, hassî idrâke dayanan duygudan ziyade, hukukî, ahlâkî felsefî ve estetik duygudur. Ve en son haddini imanda ve aşkta, *küllî veya tüm saf duyguda* bulur).

3 — Hürriyet veya isteyen şuur (irade veya fiiller ve hareketler halinde, aksiyonlar halinde beliren şuur; hukuk ve ahlâk).

4 — Hürriyet veya imân eden şuur (dinî imân, felsefî imân, hukukî imân, ahlâkî imân).

5 — Hürriyet veya seven şuur (aşk, tasavvuf; mutlak manevî varlık yaşantısı). (Burada, «yaşantı» tâbirini, Almandadaki «Erlebnis» mukabili olarak kullandık).

Şu yukarıda, muhtelif zaviyelerden, saydığımız şeyler, iç âlem metafiziğinde hürriyetin kendini belli ediş şekilleridir ve birbirleriyle âhenkli bir beraberlik içinde veya halinde olmaları lâzımdır ki insanın kültürel hayatı müvazenesini (dengesini) kaybetmesin veay tek taraflı hale gelmesin. Bunlar, bir takım temel değerler ve ideler, âyarlıyıcı prensiplerdir. Muhtelif vesilelerle de belirttiğimiz gibi, Eflatun, bu temel değerleri üç esasa istinat ettiriyor: saf akıl (logos), saf ahlâk (ethos), saf aşk (eros); İnsan, iç âlem metafiziğinde, kendi metafizik çekirdeğinde idrâk ettiği bu ideleri, mekân-zaman âleminin, hayatın unsurlarıyla, hayatın realitelerinden doğan gayelerle mezcederek kültürel ve sosyal kâinatı vücade getirir.

g) Felsefeyi, hürriyet idesinin ışığında değerlendirmek icabetliğini, felsefeye bir hürriyet felsefesi nazariyle bakmak lâzımgeldiğini, zira felsefenin hürriyetten çıktığını ve hedefinin yine hürriyet olduğunu ve insan ruhunun metafizik köklü aslî bir davranışı karakterini taşıdığını belirtmiş bulunuyoruz.

İzahlarımızın gayesi, felsefenin nazari olmaktan ziyade yüksek ahlâkî ve binnetice amelî ehemmiyetini, sadece bugün için değil, bilâkis her zaman için arzettiği kıymetî, böylece hukuk felsefesinin de temel ve hedefini teşkil eden hürriyet ve dolayısıyla adalet idelelerinin, norm ve tabiatı eşya (sosyal hayatın halleri ve şartları, tarihî statüasyonlar, tabiattan gelen sebepler) düşüncelerinin dayandığı aslî temelleri göstermektir. Bu itibarla ve bu meyanda felsefî tefekküre hâkim düalitelerle, dialektik düal zıdlarla (olan - olması lâzımgelen, hayat - ide, tabiat - fikir, varlık - varoluş, idealite - realite düal zıtlarıyla) hukuk felsefesinde merkezî ehemmiyeti haiz norm - sosyal hayat, hukukî değer - hukukî realite, adalet - müspet hukuk, olması lâzımgelen hukuk - olan hukuk düaliteleri arasındaki münasebeti ve bu düalitelerin, kendi aralarında, dialektik zıddiyetleri içinde bir vahdet teşkil etmeleri gerektiğini izah edebilmek için şu cihetleri, bazı yeni rüyet noktaları ile birlikte, tekrar etmeği faydalı ve zarurî buluyoruz:

Varlık, bir süpstans - süje varlıktır. Varlığın özündeki aslî unsurlar ve değerler: hakikat, aşk ve hürriyettir; hayır ve adalettir; akıl ve vicdandır, mantık ve ahlâktır. Aşkı, hürriyeti ve vicdanı birbirinden ayıramayız. Hakikî hürriyet, aşk ile dolup taşan vicdandır. Hakikati hürriyetten, hürriyeti hakikattan ayıramayız. Hakikat ve hürriyet, mekân - zaman nizamında ve halinde daima fânî vasatlarda (ortamlarda) oluşur ve şuurlaşır. Bu oluşma ve şuurlaşma insanda, insanî şekiller içinde, en son haddini bulur. Bu, şu demektir ki, yukarıda belirttiğimiz gibi, iç âlemimiz tamamiyle determine değildir. Onun açık bir tarafı vardır. İç âlemimizin bu açık tarafının başladığı noktadan itibaren hürriyetimiz, metafizik çekirdeğimiz, Tanrı'ya, kendimize, tarihe, diğer insanlara ve tabiata karşı vazifelerimiz ve mesuliyetlerimiz başlar; insan şahsiyetimiz başlar. Hürriyet, insanın iç varlığında (aleminde) mütealiyete açılan bir kapıdır. Hürriyet, mütealiyetten insan ruhuna, insanın iç âlemine bir sesleniştir, bir hitaptır. Aynı zamanda, dialektik zıtların serbest hale geldiği ve bu halin insanda şuurlaştığı bir iç kudrettir hürriyet! İnsan, hürriyetin başladığı noktadan baktığı zaman iki şey görür ve bu iki şeye doğru aktüalize olur: kendini ve kâinatı (tabiatı, cemiyeti ve tarihi)! Demek ki bizim için varlık, insan ve kâinat şeklinde görünmekte, aktüalize olmakta, şuurlaşmakta, fakat varlık (sübstans - süje varlık) insanda ve kâinatta, insanla ve kâinatla tükenmemekte, onları aşmakta ve bir ana zemin gibi kapsamaktadır. Fakat şunu da derhal ilâve edelim ki hürriyetin baş-

ladığı noktadan insanın kendini görmesi demek, kendini kendine nispet etmesi demektir. Bu kendini kendine nispet ediş, en son had-dini ruhun metafizik çekirdeğini idrâk edişte bulur. Bu metafizik çekirdek, insanı, her şeyi kapsayan mutlak varlığın merkezindeki hakikate bağlar. Bu hakikat, Tanrı idesidir; Tanrı idesi, hakikattir. Böylece hürriyet, iç âlemimizi mütealiyete, Tanrıya bağlar. Bu bağın devamını temin eden şey, yine hürriyetin özünden, Tanrıdan gelen vicdan ve akıldır. Felsefî ve hakikî mânâda hürriyet, izahlarımızın muhtelif yerlerinde de belirttiğimiz gibi, aşk ile dolup taşan vicdandır.

g) İnsan için, varlığa giden yol insandan ve kâinattan, veyahut insandan, kültürden, tarihten ve tabiattan geçer. Hürriyetimizin başladığı noktada, varlığın ilk karşılaştığımız polaritesi veya dimansiyonalitesi (buutluğu), budur. Bunlar, birbirine içten bağlı polaritelerdir. Her birinde diğeri oluşur. İnsan, dinamik varlığın dinamik ve şuurlu bir parçası olarak, kendinde kâinatı (tabiatı, kültürü ve tarihi) ve kâinatta kendini bulur ve bu ikisinden geçerek tekrar varlığın mânevi, müteâl özüne doğru, hürriyete, hakikate ve aşka doğru hamleler yapar. Hürriyete ve hakikate doğru yapılan bu hamleler: ebedî, namütenahî (sonsuz) bir vazife ve gayedir. İnsan, varlıkta kendini ve kâinatı, kendinde ve kâinatta da varlığı arar. İnsan, varlığı arayan, tahkik eden şuurlu ve mesul bir varlık parçasıdır. İnsan, doğrudan doğruya bu tahkikin içindedir ve ona bağlıdır, onun bir âmilidir. İnsan, zaman içinde ve zaman halinde varlığı arayan bir mahlûktur. Varlık, dinamik bir şeydir. İnsan da, zikredildiği veçhile, bu dinamik şeyin dinamik bir parçasıdır. İnsan, varlığın aktif, aktüel ve mesul bir parçası olarak varlığı arar. Bunun mânası şudur ki insan, eksistansiyel kararlar verir. Bu kararlar: «Şimdi» de, mazi ile istikbal arasında bir vahdetin tesisi teşebbüsü demektir.

Hürriyet ve hakikat, hareket ve dialektik, daha doğrusu dialektik hareket halinde tezahür eder. Bu dialektik hareket, zeminini akıl ve vicdanda, hedefnii de aşkda bulur. Bu dialektik hareketin mânasına, insan daima kulak vermelidir. Bu dialektik hareket, ne için bu kadar mühimdir? Hürriyet, kâinatta ve insanda oluşur, dedik. Ancak, hürriyet insanda sadece oluşmaz, aynı zamanda şuurlaşır da! Bu şuurlaşma varlıkta polaritelerin, dimansiyonalitelerin (buutluluğun), bu dimansiyonalitelerde beliren zıtların insan tarafından içten idrâk edilerek yaşanması, değerlendirilmesi, nazari ve amelî sahalarda hedeflendirilmesi demektir. Bu değerlendirme ve



hedeflendirme insanın keyfî davranışlarına göre yapılacak bir şey değildir.

İnsanda ve kâinatta, tarihte ve tabiatta (tarih yerine kültür de denilebilir) bir takım düal zıtlar yahut zıt düalitelere görürüz. Bunlar diyalektik düalitelere dir. İnsan varlığı ve dünya varlığı (insan ve kâinat, idealite ve realite, ruh ve madde, süje ve obje), bir bakıma, adeta bir düal zıtlar cenkleşmesi, fakat aynı zamanda da bir düal zıtlar sentezleşmesi ve ahenkleşmesidir. İnsan, bu düalitelere içinde dir. İnsanın açık tarafının başladığı noktadan ve andan itibaren bu düalitelere, bu düal zıtlar insanda şuurlaşır. Bu, şu demektir: İnsan, bu şuurlaşma neticesinde gerek kendinde gerek dünyada diyalektik düal zıtların cenkleşmesinden hâsıl olan gerilimler (meselâ tarihî, sosyal ve politik sitüasyonlar) karşısında hür iradî kararlar vererek yolunu tayin edecektir. Bu yol, hürriyetle başlayan ve ağır metafizik, ahlâkî (geniş mânâda etik) mesuliyetlerle dolu çetin bir mahrektir (yörüngedir). Hürriyetle başlayan bu yolda insan, hakikate, her şeyi ihata eden (kaplayan ve kapsayan) varlığın özüne doğru yine fikirle, hür fikirle ve fikrî hürriyetle cehteder. Binaenaleyh, bu özü ve binnetice kendini tahrip etmek istemiyorsa, bu yolda vereceği kararlarda, yapacağı hamlelerde ve yürüteceği değerlendirmelerde akıl ve vicdanı, mantık ve ahlâkî rehber edinmelidir. Yani kendine (insana) ve dünyaya (tabiata ve cemiyete, diğer insanlara) saf ve bâkir (temiz) duygularla yaklaşmalıdır. Ancak bu suretle, bir taraftan mütealiyetle (Tanrı ile) diğer taraftan tabiat ve kültürle (diğer insanlarla ve tarihle) ahenkli bir rabita ve münasebet halinde, ahenkli communication halinde olabilir. Ve ancak bu şekilde beşerî kültür, insanî bir kültür olabilir.

### III — Bugünkü dünyanın fikrî durumu karşısında Hukuk Felsefesinin temelleri ve hedef noktası. (Hukuk ,ahlâk ve tabiat ilimleri) :

a) İnsan varlığı ve kâinat (tabiat, kültür ve tarih) bir bütün, fakat aynı zamanda bu bütünün aslî unsurlarını teşkil ederler, etmelidirler. Ve bu bütünün temeli, mütealiyettedir; hür, manevî sübstans - süje varlıktan gıdalanan ahlâkî bir kâinat nizamındadır. İnsanda ve dünyada tezahür eden en mühim diyalektik zıtlar şunlardır: Süje ve Obje, İde ve Hayat (müşahhas varoluşlar), Fikir ve Tabiat, Kültür ve Maddî Dünya, Mânâ ve Madde, İç âlem ve Dış

âlem, Ebediyet ve Zaman, Hürriyet ve Nizam, İdealite ve Realite, Namütenahi mücerret ve Namütenahi müşahhas, Namütenahi büyük âlem ve Namütenahi küçük âlem, Gayrifâni ve Fâni, Müspet ve Menfî, nihayet Sosyal kâinatın diyalektik zıtları olarak Fert ve Cemiyet! İnsan, bu zıtların kesiştiği bir hudutta, bir noktada yaşar. Misyon ve vazifesi, bu zıtlar arasındaki gerilimleri yumuşatmak, mümkün olduğu takdirde aşmak ve bunları daha yüksek bir zeminde ahenkleştirmektir; hülâsa, zıtlar arasında ahenkli bir sentez münasebeti kurmaktır. Bu, zıtlardan birinin diğeri aleyhine ortadan kaldırılması değil, bilâkis daha yüksek bir zeminde barıştırılması, uzlaştırılmasıdır. Ancak bu suretle insanın bir taraftan mütealiyetle (Tanrı ile) ve kendi nefsi ile diğeri taraftan dünya ile (tabiat, tarih ve cemiyetle) ve yine kendi nefsi ile münasebetleri sıhhatli bir esasa dayanmış ve varlığın tahkiki mevzuunda, insan kendine düşeni yerine getirmiş olur. İnsanın bir içi (manevî tarafı, metafizik çekirdeği; yani iç insan) bir de dışı (fizik, biyolojik tarafı; dış insan) vardır. Bunun gibi gerek tabiatın gerek kültürel kâinatın bir dışı (fizik tarafı) bir de içi (metafizik tarafı) vardır. Mekân - zaman âleminde insanın vazifesi, bunlar arasındaki muvazeneyi (dengeyi) muhafaza etmektir.

Görülüyor ki insanın, bir taraftan tabiat ve kültürle diğeri taraftan Mütealiyet ve nefsi ile kendisi arasında bir ahenk ve muvazenenin mevcut olması lâzımdır. Bu da, yukarıda tesbit ettiğimiz, düal zıtlar arasındaki gerilimlerin ortadan kaldırılması, yumuşatılması veya bu zıtlar arasında bir ahengin tesis edilmesi ile mümkündür. İnsanın, varlık nizamından, gerek kendi iç âleminden gerek dış âleminden geçen yolu, çetin bir yoldur. Bu yol, insanın hakikat uğrunda yaptığı hamle ve mücadele yoludur. Bu yol, insanın kader yolunda yaptığı hamle ve mücadele yoludur. Nihayet bu yol, insanın, ruhunun selâmeti yolunda yaptığı hamle ve mücadele yoludur. (Kader yolunda ve selâmet yolunda yapılan hamlede hukukun da büyük payı vardır. Sosyal dünyanın emniyet ve selâmeti, huzur ve sükûnu, ahenk ve müvazenesi hukukun, fonksiyonunu hakkı ile yapabilmesine bağlıdır.)

b) Yukarıdaki düşünceleri bir taraftan tamamlamak diğeri taraftan geliştirmek üzere, diğeri bazı düşünceleri de ilâve etmek yerinde olur: Hayatın her sahasında, insanın gerek kendi nefsiyle ve Mütealiyetle (Tanrı ile) gerek dünya ile (tabiat, tarih ve cemiyet-

le) ahenk halinde bulunması veya bu ahengi tesis etmeye çalışması zaruridir. Bu ahengin olmadığı veya bozulduğu hallerde ve yerlerde insan hayatında bir buhran başgösterir. Bu ahengi tesis, muhafaza ve idame etmek (sürdürmek) insana Tanrı tarafından yüklenmiş bir vazife veya ihsan edilmiş bir imkândır. Bu imkân ve vazife, ancak ahlâkî hürriyetle ve hür ahlâkî hamlelerle gerçekleşebilir, yerine getirilebilir. Bu mevzuda şu düşünceleri ileri sürebiliriz: İnsan, mânâdan maddeye gelir ve maddeden tekrar mânâya döner. Bu kaziyyenin mânâsını, mevzuumuz bakımından, tahlil edecek olursak diyebiliriz ki: Mânâdan maddeye gelen insan tekrar mânâya döner ve oradan kendini, kendi iç âlemini ve kâinatı (tabiatı, tarihi ve cemiyeti) tetkik eder, değerlendirir ve mânâlandırır; mânâ denilen tarassut noktasından hem mânâyı hem de maddeyi düşünür ve değerlendirir. Böylece insan, maddeyi aşarak tekrar mânâya ulaşır yani şahsiyetle muttasıf (sıfatlanmış) bir süje haline gelir. Süje, kavradığı, değerlendirdiği ve mânâlandığı objelerden — bu objeler kendi iç âlemine veya dış âlemine ait olabilir — daha fazla bir şeydir. Bu daha fazla şey, ilmî ve mantıkî mülâhaza ve muhakemelerin artık mevzuu olamaz. Hattâ insan, bir süje olarak, kendini de kavrayıp bir obje haline getirirse, bu obje haline gelen şeyden yine de fazlalaşmış, onu aşmış demektir. Zaten onu aşmasa, ondan daha fazla birşey olmasa veya objeden daha fazla bir şey haline gelmese, objeyi kavrayamaz ve artık süje olmakta devam edemez.

İnsanın kendi tabiatından daha fazla olan şey, kendi tabiatını aşan şey: insanın gayrı zamanî (ebedî) ve namütenahî (sonsuz) ve aynı zamanda vazife ve mesuliyetlerle yüklü hür tarafıdır; insanın metafizik tarafıdır, metafizik insandır. Asıl insan da, budur. İşte, insanın mânâdan maddeye gelip tekrar mânâya dönerek oradan kendini ve dünyayı (tabiatı, tarihi ve cemiyeti) kavramasının, değerlendirmesinin, mânâlandırmasının, hattâ değerlendirmeden daha da ileri giderek hür iradî kararlarla dünyada (tabiatta, tarihte ve cemiyette) fiil ve hareketlerde, müdahalelerde bulunmasının, müesseseler kurmasının, eserler vücade getirmesinin, sosyal dünyaya ve hattâ tabii kâinata şekil ve hüviyet vermesinin, diğer tabirle tabiata hâkim olmaya ve sosyal kâinatı şekillendirip hüviyetlendirmeye çalışmasının bir anlamı da budur. Daha açık bir ifade ile: insanın, kendi tabiatını ve dünyayı (tabii kâinatla sosyal kâinatı) bir süje olarak aşması ve aştığı noktadan ta-

biata hakim olmaya çalışması, kendi sosyal ve kültürel dünyasını kurması, bunlar karşısında muayyen değerlendirmelere müstenit davranışlarla aksiyonlarını yürütmesi, bunlarla kendi arasındaki münasebetleri aktif, aktüel ve prodüktif şekilde ve şuurlu olarak tanzim etmeye çalışması insanın hür ve dolayısıyla mesul bir şahsiyet, bir süje olduğunun delilidir. Esasen süje, hürriyetsiz tasavvur edilemez. Ve hürriyet de süjesiz olmaz, olamaz.

Mânâdan maddeye gelen ve maddeden tekrar mânâya dönerek oradan namütenahi iç âlemle namütenahi dış âleme, mânâya ve maddeye, ideye ve hayata bakan, kendini ve kâinatı (tabiatı, tarihi ve cemiyeti), beşerî şekiller içinde, kavrayan, değerlendiren, bunlar karşısındaki davranışlarını tayin ve tanzim eden, etmesi icap eden insanın bu davranışları, aslî mahiyettedir. Bunlar birtakım aslî davranış pozisyonlarıdır. Ve insanın bu âlemde tabiatı, maddeyi aşarak bir süje haline geldiğinin, bir süje olduğunun delilidir. Bu aslî davranış pozisyonları, hukuk felsefesi bakımından da mühimdir; ve filhakika hukukun can alacak filozofik bir tarafiyle bizi temas haline getirir, daha doğrusu Ahlâk ve Hukuk Felsefelerinin ruhuna götürür.

c) İnsan ruhunun aslî davranışlarını, (Immanuel Kant) ın meşhur üç sualine istinat ettirmek veya bu üç sualden çıkarmak mümkündür. Bu sualler, şunlardır: — 1) Neyi bilebiliriz, 2) Neyi yapmalıyız, 3) Neyi ümit edebiliriz veya neye inanmalıyız? Neyi bilebiliriz, suali; ilmî ve felsefî davranışlara; neyi yapmalıyız suali: hukukî ve ahlâkî davranışlara; neyi ümit edebiliriz, suali: mistik ve metafizik davranışlara tekabül eder. Bu davranışlar, bir takım münasebetlerde, meselâ insan ve kendi nefsi, insan ve tabiat, insan ve diğer insanlar, insan ve Mütealiyet (Tanrı) arasındaki münasebetlerde tezahür eder. Bu münasebetlerin, birbirlerini kontrol esasına müsteniden, ahenkli olması lâzımdır. Bu ciheti gösterebilmek için şöyle bir tablo resmetmek gerekir. Kant'ın irad ettiği üç sual (Neyi bilebiliriz, neyi yapmalıyız, neyi ümit edebiliriz veya neye inanabiliriz?), insan nedir sualine bağlanır veyahut insan nedir suali, diğer üç suali temsil eder. Şimdi, bu suallerle alâkalı olduğu kabul edilebilecek şu düşünceleri tesbit edelim: İnsan nedir ve varlık nedir sualleri, zaruretle birbirine bağlı iki ebedi problemdir. İnsanın ne olduğunu bilseydik, varlığın da ne olduğunu anlardık. Bunun gibi ölümün ne olduğunu kavrayabilseydik, hayatın ne olduğu-

nu anlardık. Fakat suali, başka şekilde değerlendirecek olursak, o vakit her şeyi kaplayan ve kapsayan varlığın özüne — varlığın bizim için bilgi kaynağı olan — insanın sayısız bağlarla bağlı olduğunu ve bu münasebetin, devamlı olarak, fikirde dile getirilmesinin insan için namütenahi (sonsuz) bir vazife ve gaye bulunduğunu söyleyebiliriz. O halde, varlık ve insan nedir suali, sulp bir madde gibi kalıp halinde kesilip tesbit edilebilecek bir mesele değil, bilâkis uğrunda daima cehtedilmesi icap eden hakikatın ta kendisidir. Biz, şimdi bu tabloyu resmedeceğiz ve insan ruhunun aslî davranışlarını da bu tablunun çerçevesi içinde mütalâa etmeye çalışacağız. Bunun için de daima hareket noktası seçtiğimiz düşüncüyü, yine esas olarak alacağız. Şöyle ki: Mânâdan maddeye gelen ve maddeyi aşarak tekrar mânâyâ dönen, oradan hem mânâyı hem de maddeyi düşünen ve değerlendiren insan hür bir şahsiyet, hür bir süjüdur; hürriyet zemininde idealite ile realite arasında muvazene temini ile adeta vazifelendirilmiştir. İnsanın hürriyeti, mutlak değildir; bilâkis mutlak manevî varlığın özüne bağlı, yani otonom değil, teonom bir hürriyettir bu! Bu sıfatla insan, oradan yani mânâdan şu dört şeyi görmekte ve bunlarla nefsi arasında, tesbit ettiğimiz anlamdaki hürriyetine müsteniden ve bu hürriyetin sevk ve ilcasiyle, ahenkli bir münasebet bulmaya çalışmaktadır, daha doğrusu çalışmalıdır. Eğer bu yolu terkederse veyahut bunda muvaffak olamazsa, elem ve istiraplar, musibet ve felâketler mukâdderdir: İnsanla nefsi arasında (insanla vicdanı arasında); insanla tabii kâinat arasında; insanla sosyal kâinat ve tarih arasında; insanla müteâliyet (Tanrı) arasında ahenkli münasebet teessüs etmelidir. İnsan için yerine getirilmesi zarurî olan en yüksek normun muhtevaları bunlardır ve bunlar olmalıdır. Bunlar aktif, aktüel ve prodüktif bir takım aslî münasebetlerdir ve insan bunları, muayyen aslî davranış pozisyonlarıyla kurmaya çalışır. Bu aslî davranış pozisyonlarını, Kant'ın, yukarıda belirtmiş olduğumuz, suallerinin ışığında tetkik edersek, onların aynı zamanda birer «*olması lâzım gelen*», birer norm olarak insan ruhuna hitap eden prensipler şeklinde mütalâa edilmesi gerektiğini anlarız. «*Neyi bilebiliriz*» sualinin cevabı: a) İnsanla kendi mevcudiyeti, b) İnsanla dünya (tabiat, tarih ve cemiyet) arasındaki bilgi münasebetlerinde bahis konusudur. Bu bilgi ilk plânda nazarîdir, varlık hükümlerinden meydana gelmiştir. Ancak nazarî bilgilerle, yani ilk plânda tabiat ilmi metodığı ile varılan neticelerin pratik - sosyal veya kültürel sahada, cemiyetin muhtelif sahalarında muhtelif maksatlarla yapılan tatbikatı, artık kıy-

met hükümleri zaviyesinden mütalâa edilir, böylece ruhun nazari veyahut değerlendirmeden mücerret (soyut) davranışı ile elde edilen şeyler, yine ruhun etik — değerlendirici davranışlarıyla, mukayeseli değerlendirmeye dayanan tenkidi ile kontrol edilir, edilmelidir. Hulâsa, «Neyi bilebiliriz» suali, fenomenler alemine taallük eden bir aslî davranıştır. Ruhun nazari davranışı, nazari hükümler: ruhun değerlendirici davranışı ile, değer hükümleriyle tamamlanmalıdır.

d) İlmî cehd sadece nazari değil, azamî derecede pratik ehemmiyeti haizdir. Bu itibarla «Neyi bilebiliriz» sualine verilecek cevabın «Neyi yapmalıyız» sualine verilecek cevapla, nazari hükümlerin değer hükümleriyle tamamlanması lâzımdır. Böylece «Neyi bilebiliriz» suali, «Neyi yapmalıyız» suali ile birleşmiş olur. Bu itibarla, ruhun nazari davranışı, yine ruhun amelî davranışı ile tamamlanır. Bilhassa, bugün tabiat ilimlerinin vardığı neticelere dayanan keşiflerle icatların teknik ve bu yoldan sosyal ve siyasî sahadaki tatbikatı mutlaka etik, yani ahlâkî ve hukukî bir değerlendirmeye tabi tutulmak zaruretindedir. Bir kere bu keyfiyet, insan ruhunun realite karşısında muayyen bir aslî davranışı olan nazari hükümlerin yine insan ruhunun diğer bir aslî davranışı ile, değer hükümleriyle, nazari veya tabii ilimlerin: manevî, felsefî, fikri ve sosyal ilimlerle; fizîğin, bilhassa vardığı neticelerin teknik ve sosyal sahadaki tatbiki bakımından, teoloji, filozofi (bilhassa ahlâk ve hukuk filozofisi), hukuk ve sosyoloji ile kontrol edilmesini, kendilerini böyle bir kontrole tabi kılmalarını gerektirmektedir. Acaba nazari ilimler, (*ilmin hürriyeti ve objektivitesi*) prensibine dayanarak veya bu prensipin arkasına gizlenerek, vardıkları neticelerin, elde ettikleri bilgilerin, yaptıkları keşiflerin devletler ve onların hükümetleri, yani siyasî iktidarlar tarafından şu veya bu maksada, iyi veya kötü gayelere, tahsisinden mesul olamayacaklarını ileri sürerek filozofinin, teolojinin, hukukun, sosyolojinin kontrolünden kurtulmaya çalışabilirler mi, işin içinden sıyrılabilirler mi, bunu bilmemelikten gelebilirler mi? Tabii ilimler, bugün öyle bir pozisyona, gelişmelerinin öyle bir noktasına gelmişlerdir ki vardıkları neticelere ve keşiflere dayanan icatların, icat fikrinin kötüye kullanılması, ifsad edilmesi, böylece beşeriyetin kader ve selâmetinin ağır tehlikelere maruz bırakılması karşısında bigâne kalamazlar. Gayet tabiidir ki ilim hürdür. İlmin hürriyeti ve hür ilim; ilmin hür inkişafı rencide edilemez; ancak ilim saf ilim, sırf ilmî tefekkür

olarak kalırsa, bu prensibin, yani ilmin hürriyeti prensibinin bir mânâsı olur; ve ancak bu şartla prensip muteberdir. Sonra hürriyet, sadece ilmî hürriyet ve hür ilimden ibaret olmadığı gibi insan ruhunun aslî davranışı da sadece nazari bir davranıştan ibaret değildir. Aynı ruhun başka hürriyetleri ve başka aslî davranışları da vardır; ve bunlar arasında bir ahenk ve muvazenenin teessüsü mutlaka lâzımdır. Bu ahengi tesis edecek olan da insandır (ilmi ile, irfanî ile, ahlâkî ile, hukuku ile, dini ile, felsefesi ile tesis edecek olan insan). Diyecek şudur ki ruhun aslî bir davranışı olan nazari tefekkürün, yani değerlendirmeden mücerret (soyut) tefekkür tarzının, ruhun diğer bir aslî davranışı olan ahlâkî tefekkürle, değerlendirici tefekkürle tamamlanması ve kontrol edilmesi lâzımdır. Bilhassa burada hukuk ve ahlâka büyük vazifeler düşmektedir. Bu suretle bilmenin ve yapmanın, ilmin ve ahlâkın, maddenin ve mânânın, neyi bilebiliriz ve neyi yapmalıyız suallerinin birbirine bağlı olduğu görülmektedir. İlim ile beşeriyetin sosyal ve kültürel kaderi birbirinden ayrılamaz. İlim, bu konuda kendi başına buyruk olarak ayrı bir yol takip edemez. İnsan gerek kendi nefsiyle, gerek diğer insanlarla, gerek tabiatla ahenkli bir rabıta ve münasebet halinde bulunmalıdır. Buna şu mühim münasebeti de ilâve etmek icap eder: insanla Mütealiyet (Tanrı) arasındaki münasebetin de ahenkli olması ve bu ahengin bozulmaması! Bu keyfiyet ruhun nazari ve amelî, ilmî ve ahlâkî davranışlarının yanında, yine ruhun metafizik (filozofik ve mistik) davranışının da yer aldığını göstermektedir. Bu, ruhun selâmeti problemiyle, iman problemiyle ilgili bir husustur. Ruhun selâmeti ve imanı uğrunda yapılan mücadele, hakikat uğrunda ve beşerî kader uğrunda yapılan mücadelenin tâcıdır. Böylece hakikat problemi (ilmî cehd, nazari cehd); kader problemi (insanın elinde olmayan faktörlerle amelî veya ahlâkî cehdin, iradî kararlara dayanan fiil ve hareketlerin, aksiyonların ve bunlardan doğan vazife ve mesuliyetlerin; illiyet ile hürriyetin; heteronomi ile otonomînin kesişip çatıştığı saha); selâmet problemi (ruhun selâmeti uğrunda yapılan cehd, iman uğrundaki hamleler: insan ruhunun, birbirinden ayrılması kabil olmayan ve bir bütün teşkil eden üç aslî davranışı ve üç aslî problemidir. Neyi bilebiliriz? Neyi yapmalıyız? Neyi ümid edebiliriz? İlim, ahlâk ve iman; hakikat, kader ve mesuliyet, takdir ve tedbir, selâmet! Hakikat uğrundaki mücadele ilimle; kaderle mücadele bir taraftan ilimle ve fakat diğer taraftan ahlâk ve hukukla; ruhun selâmeti uğrundaki cehd ise imanla, Mütealiyet idesi ile (Tanrı idesi ile) yürütülür.

Bu aslî davranışlar, nazarî (ilmî) davranışla başlar; etik, filozofik ve mistik davranışla biter veyahut en son haddini bulur. Fenomenler âlemi, herşeyi kaplayan ve kapsayan mutlak varlığın bir refleksidir, ondan bir nişanedir. İnsan ruhu ve mutlak varlığın özü, birbirine açıktır. Oraya sadece nazarî - ilmî davranışlarla, sadece objektif ilmin metodlariyle girmeye ve böylece mahiyeti itibariyle hür, mutlak, tükenmez, sonsuz ve yaratıcı olan bir kudreti, maddenin yaratıcısı olan bir süjeyi, bir kelimeyle «*Mutlak hürriyeti*» ilmî bir obje haline getirmeye çalışmak veya teşebbüs etmek, kanaatimizde, muhâldir (mutlak imkânsızdır). İlmin sahası veya mevzuu, fenomenler âlemidir. Bu âlem mahduttur. Bunun hudutları dışındaki veya ötesindeki saha, ancak felsefî veya ahlâkî ya da dinî imanın hedefi olabilir. Bu saha bir obje, bir mevzu olamaz; sadece namütenahi bir hedef, bir ideal, bir değer veya metafizik köklü aslî bir iç yaşantı olabilir. Tabiat ilmi veya müspet ilim lâzımdır, hattâ elzemdir; fakat kâfi değildir. İlmin vardığı neticeler, felsefî tefekkür için kıymetli hareket noktaları olabilir. Bu hareket noktaları veyahut felsefenin kendi metafizik davranışı veya estetik, ahlâkî ya da dinî hamleler, varlığın özündeki hakikate doğru yapılan cehdin *imkânlarıdır*. İlimde insanla varlık fragmanterdir, «*parça hakikatler*» olarak belirir veya parça hakikatler olarak ele alınır. İlmin metodu tahlilîdir; ve dayandığı prensip illiyettir. Aradığı şey, hâdiselerin dış kanunîliğidir. Yoksa iç mânâ ve iç değer değildir. Buna mukabil dinde, ahlâkta, hukukta, estetikte ve felsefede insan ve varlık bütün şumulü ile ve bütün külliyeti ile (tümü ile), küllî mânâ-ve değeri içinde belirir ve yaşanır.-Gerçi felsefî bilgi, umumî ve objektif muteberiyeti haiz değildir; fakat felsefî bilginin, mistik veya hür eksistansiyel bir davranış olarak, başka bir kıymeti vardır. Yani felsefî bilgi: fâni anların arkasındaki mutlak anların temsil ettiği ebedîliğin ve sonsuzluğun — insanın metafizik çekirdeğinden geçerek — bir iç âlem objektivitesi, daha doğrusu sübjektif bir objektivite (şahsiyetleşmiş ide) olarak yaşanması ve felsefî dünya görüşleri halinde ifade edilmesidir. Filozofların, Mutasavvıfların, Peygamberlerin, Büyük San'atkârların, Büyük Âlimlerin eserleri, onların hudutsuz derinliklerden gelen iç yaşantılarının, mediyalitelelerinin sâdik bir aksidir. Bu iç yaşantı, ide haline gelen objektivite ile şahsiyet haline gelen sübjektivitenin, kısaca ide ile şahsiyetin, küllî manevî nefis ile ferdî manevî nefsin müşahhas eksistansiyel sentezidir.



e) İnsanın gerek kendi nefsi, gerek varlık karşısındaki aslı davranışlarının portresini böylece çizdikten sonra, şimdi insan kafasının gelişmesinde mühim bir merhaleyi işaret etmek gerekmektedir. «*Olması lâzımgelen, yapılması lâzımgelen*» yani vazife ve mesuliyet düşüncesi, sadece sosyal âlemin aksiyonları içinde ve karşısında değil, aynı zamanda tabiat karşısında da insan için ehemmiyet arzeden bir meseledir. Yani bugün sadece insan - sosyal dünya münasebetlerinde değil, aynı zamanda insan - tabii dünya münasebetlerinde de vazife ve mesuliyet, norm ve değer, «*olması lâzımgelen*» düşünceleri aktüelleşmektedir. Bahusus ki, zamanımızda tabiat ilimlerinin tatbikatı olan teknik, bunu bir zaruret haline getirmiş bulunmaktadır. İnsanın sosyal dünya ile, diğer insanlarla münasebetleri normatif bir çerçeve içinde cereyan eder, aynı zamanda normlarda muhtevalaşır ve oluşur. Bu normlar dinî, ahlâkî, hukukî ve örfî karakterdedir. Bugün, tekniğin de artık yavaş yavaş ahlâkîleşmesi ve hukukîleşmesi lâzımdır. Çünkü tabiat ilimlerinin bir neticesi olan teknik, geniş ölçüde, sosyal dünyada ve beşerî münasebetlerde, yine insanın iradî ve mesul kararlarıyla, muayyen beşerî müesseseler ve organizasyonlar halinde, tatbik olunmaktadır. Demek ki bu günkü dünyada sırf sosyal mutalar (veriler) değil, tabii mutalar da iradî kararların ve etik değerlendirmelerin mevzuu olmaktadır. Bu keyfiyet insanla sadece sosyal dünya arasındaki münasebetlerin değil, aynı zamanda insanla tabiat arasındaki münasebetlerin de artık normlarla tanzim edilmesi icab eden bir saha haline geldiğini göstermektedir. İnsanla tabiat arasındaki münasebetler, birçok bakımlardan, sosyal ve kültürel karakter arzeteğe başlamıştır. Bilhassa insanın, tabiatı (kâinatı) ilmin muhtelif dallarının laboratuvarlarına sokmaya ve tabiattan bir tabiat daha yaratmaya çalışması ve yaratması, bunu kültürel, sosyal, siyasî ve iktisadî sahada, teknik icatlar halinde, tatbik teşebbüs etmesi veya doğrudan doğruya tatbik etmesi; bilhassa siyasetin ve devletin tabiat ilminin laboratuvarlarına girmesi ve böylece tabiat ilmini, daha doğrusu tabiat bilginini emri altına alarak, siyasî hakimiyet gayelerinin tahakkuku mevzuunda, tabiata müdahale etmeye ve netice itibariyle tabiatı kendi siyasî davasına yarar bir etof veya vasat haline getirmeye çalışmak gibi çok tehlikeli bir maceraya atılması: bugün tabiatla insan arasındaki münasebetlerin artık eskisi gibi sırf nazarî olmakta devam edemeyeceğini ve etmediğini, bu münasebetlerin de yavaş yavaş ahlâkın ve hukukun konusu haline gelmesi gerektiğini göstermektedir. Böylece, yalnız sosyal dünyada değil, ay-

nı zamanda insanla münasebeti itibariyle tabii dünyada da insan için birçok «*olması lâzımgelenler*» in, vazifelerin mevzuubahis olacağı aşikârdır. Bilhassa insanla tabiat arasındaki münasebetlerde insan için şu norm, ilk plânda mütalea edilmek icap eder: «İnsan tabiata saf, temiz ve bâkir duygularla yaklaşmalıdır. Tabiatı menfi ve fena maksatlara tahsis etmemeli, tabiatın kapalı müspet ve menfi kuvvetlerini serbest hale getirirken daima beşeriyetin hayrını düşünmelidir.» Çünkü unutmamalıdır ki tabiata nasıl bir iç âlemle yaklaşırsak, tabiatın cevabı da bu iç âleme uygun olacaktır. İnsan, tabiatın içinde gizli, kapalı kuvvetleri serbest hale getirip tabiattan bir tabiat daha çıkardıktan sonra onları yıkıcı ihtiraslarına alet ederse, tabiat da yıkıcı ve tahripkâr olur. Tabiat, elimizde istediğimiz gibi oynıyabileceğimiz bir oyuncak değildir. Tabiat iliminin, taallûk ettiği mevzudan çıkardığı bir meyva olan teknik, insanın ve insanîyetin hizmetinde olmalıdır. İnsanın, bir taraftan kütleleşmesi diğer taraftan tekniğin hizmetine sokulması, makinanın kölesi haline getirilmesi, kanaatimizce, hem tabiatı bozar hem de insanın iç âlemini, yani insanın özünü meydana getiren değerler bütünü, kısaca insanın kendini yokeder. Bugün, bu yolda gelişen bir oluşumun tehlikeli neticeleri ne kadar belirtilse, yine azdır.

İnsanın iç âleminin gittikçe fakirleşmesi, böylece iç hürriyetinin yavaş yavaş zail olarak daha ziyade dışa dönük bir yaratık ve dolayısıyla ahlâkî, hukukî ve dinî (metafizik) değerleri anlayamaz hale gelmesi, kanunlarla teminat altına alınmış olsa bile, dış hürriyetinin de bu suretle etik (iç manevî) temelini kaybetmesi, hulâsa kütleleşmesi ve tekniğin de ahlâkileşeceği yerde tek taraflı siyasîleşmesi: Beşeriyetin istikbali bakımından bir çok tehlikeleri ihtiva etmektedir. Tabiat ilmi, bir taraftan tabiatı pozitif bir muta olarak lâboratuvara sokup ondan, birincisinden daha tehlikeli, ikinci bir tabiat yaratırken devlet ve siyasî iktidar da ilmin yarattığı bu ikinci tabiatı, bilhassa kimya ve fizik sahasında, teknik başarılar, keşifler ve icatlar olarak, kendi siyasî gatelerine tahsis etmektedir. Bazı totaliter devletler ise, sadece fizik ve kimya lâboratuarlarına girmekle kalmamışlar, aynı zamanda, el attıkları tekniğin yanı sıra, muayyen bir ideoloji ile, kütleleri, daha doğrusu kütle insanını aksiyon ve reaksiyonları önceden tayin edilmiş bir kukla veya robot gibi idareye koyulmuşlar, hukuku da siyasetin emrinde bir cihaz derekesine düşürmüşlerdir. Kısaca, bir taraftan tabiat ilmi tabiatı lâboratuvara sokup «*nizamı âlem*» üzerinde, siyasî iktidarla bera-

ber siyasî maksatlarla, tecrübeler yapar ve tabiattan yeni bir tabiat çıkarırken siyasî iktidarlar da — bilhassa totaliter idarelerde — insanları «totaliter devlet» denilen başka bir lâboratuvara sokup muayyen ideolojik bir reçeteye göre onların üzerinde türlü siyasî tecrübeler yapmaktadırlar. İlmin lâboratuvarlarında tabiat teknikleştirilirken, türlü tecrübelerin mevzuu haline getirilmek üzere didiklenirken insan da, devlet lâboratuvarında siyasî iktidar tarafından, ideolojik kalıplar içinde devleşleştirilmekte, ferdiyetsiz, şahsiyetsiz fertler haline getirilmekte, böylece ferdî vicdanı yokedilmiş, kafası güdümlü kılınmış bir devlet kobayı veya robotu olmağa doğru gelişmektedir. Dünya nüfusunun gittikçe artması, bir takım sosyal ve ekonomik problemlerin zuhur etmesi, kütleleşme ve teknikleşme ile beraber ideolojilerin, insan ruhuna el atıp onu tesirleri altına alması: bugünkü insanın hukukun, ahlâkın, dinin ve metafiziğin mânâ ve kıymetyini anlamaz hale gelmesinde başlıca sebep ve âmillerdendir.

Gayet tabiîdir ki ilim, hürdür. İlmî hürriyet ve hür ilim: bunlar vazgeçilemez değer ve prensiplerdir. Ancak, belirtmiş olduğumuz gibi, ilim, insan ruhunun sadece aslî davranışlarından biridir. Ve bu aslî davranışın, ruhun diğer aslî davranışlarından ayrılarak onlara aykırı bir yol takip etmesi, her halde matlup değildir. İlim (tabiat ilmi), saf ilim olarak hürdür ve bu sıfatla hür inkişaf eder. Ancak pratik sosyal neticelerinin, ruhun diğer aslî davranışlarının kontrolü altında gelişmesi lâzımdır. Kendini, lâboratuvarında saf ilmî çalışmaya vermiş tabiat bilgini, gayet tabiîdir ki, rahat bırakılmalıdır. Ancak, lâboratuvarının kapılarını devlete, devletlerin siyasî ihtiraslarına açar, hattâ açmakla kalmayıp bu ihtiraslara arzı hizmet ederse, o vakit iş değişir. Bilgin, lâboratuvarında saf ilim yaptığı müddetçe, objektif olduğunu iddia edebilir. Fakat ilmîni ve tekniğini, siyasî iktidarın hizmetinde bir kuvvet haline getirir ve devlet hizmetindeki teknik mütehassıslarla elele vererek siyasî iktidarın hizmetinde siyasî gayeler için çalışırsa, rütbelerin en yükseği olan ilim rütbesini hâlâ muhafaza ettiğini iddia edebilir mi?

Diyecek şudur ki tabiat ilimleriyle fikrî ilimlerin (felsefenin, ahlâkın, hukukun ve diğer manevî ve kültürel ilimlerin) atbaşı beraber gitmeleri veya yürümeleri lâzımdır. Teknik ahlâkîleşmeli ve hukukîleşmeli, ahlâk ve hukuk da her sahada müşahhaslaşmalıdır. Bu hengâmede bilhassa hukuka büyük vazifeler terettüp etmektedir.

Yaratıcı bir iç kudret olarak hürriyetin ışığında, insanın kendi nefsiyle dünya (tabiat, tarih ve cemiyet) arasındaki münasebetleri, yine kendi nefsiyle Mütealiyet (Tanrı idesi) arasındaki münasebetleri mevzuunda ve bugünkü dünyanın fikrî - manevî durumu karşısında felsefenin önemini ve vazifelerini böylece belirttikten sonra, şimdi yine dünyanın bugünkü durumu çerçevesi içinde nasıl bir hukuk anlayışının müdafaa edilmesi icap ettiği; acaba sırf pozitivist (realist) veya sırf idealist bir hukuk anlayışının mı, yoksa realizmle idealizmin (hayatla idenin) uzlaşmasına dayanan; kanunu, hukuka ve dolayısıyla adalete bağlayan bir hukuk anlayışının mı tercih edilmesi gerektiği meselesini ve böylece hukuk felsefesinin merkezî önemi haiz bulunan «olan hukuk - olması lâzım gelen hukuk» düalitesini açıklayıp değerlendirmeye çalışacağız. Bu meselelerin muayyen bir çözüm şekline kavuşturulmasını temin edebilmek için şu düşünceyi hareket noktası almak gerekir: tabiat ilmi, bugün geniş ölçüde, tabiata ve kâinata — tümü itibarıyla — el atmaya hazırlanmakta (!?) ve onun vardığı neticeler, yaptığı keşifler teknik icatlar halinde sosyal dünyada tatbik edilmektedir. Tabiat bilgini veya tabiat ilmi, tabiata el atarken siyasî iktidarlar da bu ilmin vardığı bilgilere dayanan tekniğe el atmaya ve bu yoldan giderek kütlelere hâkim olmaya çalışmaktadırlar. Bunun yanı sıra, sağ veya sol karakterli totaliter idareleri ellerinde tutan iktidarlar dahî endüstriyel ve teknik vasıtalarla ve sosyal - ekonomik ideolojiler içinde insanları, insan kafalarını ve ruhlarını muayyen bir kalıba vurarak, devletleştirme ve kütleleştirme yolundadırlar. Maamafih bizi, burada daha ziyade insan ve dünya (kâinat, tabiat, tarih ve cemiyet), insan ve Mütealiyet (Tanrı) arasındaki münasebetler meselesi aîâkadar ettiği için, herşeyden evvel şunu belirtmek gerekir ki tabiat ilmi, tabiata (atom altı ve atom üstü dünyalara) el atıp keşiflerden keşiflere koşarken ve bu keşiflere dayanan tekniğin tatbikatını cemiyet vasatında yürütürken tekniğin tatbikatına da siyasetin veya siyasî iktidarın değil, bilakis ahlâk ve hukukun el atması lâzımdır. İşte bu düşünceyi esas alarak, bir hukuk felsefesinin portresini çizmeye çalışıyoruz.

#### IV — Tahsisan Hukuk, ahlâk ve tabiat ilimleri :

a) Hürriyetin kategorilerinden biri olan hukuk, insanın diğerleriyle veyahut insanın sosyal dünya ile münasebetlerinin ahenkli olmasında; insanîyetin, «Ben - Sen» münasebetinde gerçekleşmesin-

de ve oluşmasında birinci derecede rol oynayan âmillerden biridir. İnsaniyet, egoist kabuğuna çekilmiş «Ben» de değil, bilâkis, hürriyet atmosferi içinde «Sen» de, yani Ötekinde kendini arayan «Ben» de gerçekleşir. İnsaniyet, hür ferdî vicdanlar, hür ahâlkî şahsiyetler arasındaki devamlı haşır neşir olma halidir. İnsaniyet, hürriyetten doğar ve hürriyet atmosferinde yaşar. İdeolojik doktrinler veya sistemler, insaniyetin ancak mezarı olabilir. Totaliter devlet, ideolojisi ile, insanla hakikat ve insanla insan arasına girer, insanı insandan ayırır ve böylece *ben ve ötekiler* münasebetinde hakikî insan ve insaniyetin gerçekleşmesine mani olur. İnsaniyetin gerçekleşmesi ve gelişmesi için, belirttiğimiz gibi, doğrudan doğruya hür ferdî vicdanlar arasında, hür kafalar ve kalpler arasında bir communication mevcut olmalıdır. İnsanlık camiası, mesuliyetini müdrik hür şahsiyetlerden meydana gelmiş bir camia olmalıdır. Halbuki insanla insan arasına giren ideoloji veya devletin resmî felsefesi ve sosyolojisi veyahut Tanrı ile insan, diğer tabirle hakikatle insan arasına giren şer'î (teokratik) hukuk ve devlet ideolojisi veya anlayışı kafalar ve kalpler arasında hür communication'a mani olur.

Nihayet, bugünkü ilmî keşifler ve bunlara dayanan teknik, birer siyasî mitoloji olan ideolojilerle birlikte, insanın hürriyetini tehdit etmektedir. Bu hürriyetin kurtarılması ve korunabilmesi için hukukî, ahlâkî ve metafizik cephenin yeniden kurulması icap eder. Hukuk felsefesinin, tıpkı ahlâk felsefesi gibi, yüksek sosyal faide ve değeri bulunan bir hürriyet felsefesi olduğunu unutmamak lâzımdır. Hukuk felsefesi sosyal vasatta, müspet hukuk nizamı yolu ile, realite ile idealitenin, hayatla hak ve adaletin sentezleşmesini sağlama davasında en son hedefini bulur; fakat bu sentezleşme ancak hürriyet zemininde mümkündür. İnsanın sosyal dünya ile münasebetlerinin düzenlenmesinde ve değerlendirilmesinde hukuka ve hukuk felsefesine mühim bir rol ve vazife düşmektedir. İzahlarımıza hâkim olan bir düşünceyi burada tekrarlırsak, söylemek istediğimiz şey daha iyi anlaşılır: İnsan ruhunun aslî davranışlarından bahsetmiştik. Bunlar tefekkür edici, nizamlayıcı, hedeflendirici, normlandırıcı, değerlendirici (ahlâkî, hukukî, dinî ve estetik) ve nihayet aktif, aktüel ve prodüktif (yaratıcı) karakterdedir. Bu davranışları: şuurun düşünme, bilme, isteme, hissetme, inanma ve sevme fonksiyonları olarak da vasıflandırabiliriz. Bu aslî davranışlar sayesinde insan, bir taraftan Mütealiyetle (manevî karakteri haiz aslî metafizik süje ile) diğer taraftan gerek kendi nefsiyle ge-

rek dünya ile (kâinatla, tabiatla ve sosyal âlemle) münasebetler kurar, kurmak zorundadır. Çünkü, insanın mahiyetinden doğan bir gayedir bu. Bu münasebetlerin ahenkli olması zarurîdir; ahenkli olması için de herşeyden evvel bu aslî davranışlar arasında ahenkli bir münasebetin ve mertebelenmenin gerçekleşmesi lâzımdır. İşte bunun içindir ki, belirtmiş olduğumuz veçhile, tabiî ilimlerle fikrî, felsefî ve manevî ilimlerin atbaşı beraber gitmesi, aynı zamanda tekniğin ahlâkileşmesi ve ahlâkın da müşahhaslaşması lâzımdır. Tabiî veya müspet ilimlerin; göklere, fezalara, atom altı ve atom üstü âleme, şuur üstü ve şuur altı âleme, kısaca kâinata, tabiata ve insana el atmaya teşebbüs ettiği bu hengâmede manevî ve fikrî ilimlere ve bu meyanda hukuk felsefesine herhalde mühim bir vazifenin düştüğünü kabul etmek icap eder. Bugün hukuk, ahlâk ve dinin (hukuk felsefesi, ahlâk felsefesi, sosyoloji ve teolojinin) müştereken insanın problemleri üzerine her zamankinden daha fazla ve daha ciddî eğilmesi gerekmektedir. İzahlarımızda bilhassa tebarüz ettirdiğimiz bir husus, bu ciheti daha da temellendirmektedir: insanın metafizik çekirdeği (ruhu) hürriyetten, yani aşk ile dolup taşan vicdandan yapılmıştır. Bu hürriyet, yerde ve gökte ne varsa hepsini kaplayan ve kapsayan mutlak manevî varlığın merkezindeki hakikatin özüdür. Mademki insanın ruhu (akıl ve vicdan) hürriyetten yapılmıştır, o halde varlığın merkezindeki hakikat de insan ruhuna (akla ve vicdana) ve insan ruhu da (akıl ve vicdan da) bu hakikate, insanî şekiller içinde olmak üzere, nazarî ve amelî, aklî ve vicdanî olarak, açıktır. İnsan, hakikatin varlık kaynağı değilse de, mekân - zaman âleminde yine de hakikatin bilgi ve davranış (nazarî ve amelî) kaynağıdır. Bu keyfiyet, insana beşikten mezara kadar, bu yeryüzünde son insan ferdi kalıncaya dek, ağır metafizik ve etik vazife ve mesuliyetler yüklemektedir. İnsanın metafizik çekirdeği korunmalıdır. Maddî realiteye veya maddî tabiata taallük eden ilimler, vardıkları neticelerin sosyal dünyadaki tatbikatları konusunda, fikrî ve manevî ilimlerle; felsefe, sosyoloji ve teoloji ile tamamiyle alâkalarını keserlerse, onlara sırt çevirirlerse, bu da yetmiyormuş gibi siyasetin emrine girerlerse, işte o vakit insan ve hürriyeti, yani insanın manevî metafizik çekirdeği yok olmak tehlikesine maruz kalır. Lâkin, fikrî ve manevî ilimler de (hukuk, ahlâk, sosyoloji, felsefe ve teoloji) bu davada kendilerine düşeni yapabilmek için herşeyden evvel devletin ve siyasî iktidarın kendilerine el atmasına meydan vermemeli, yani devletin emrinde bir ideoloji veya siyasî bir teknik haline gelmemeye bakmalıdır. Aksi takdirde,

tıpkı siyasetin hizmetinde çalışan tabii ilimler gibi, onlar da sosyal dünyada faideli değil, aksine zararlı olmaya başlarlar. (Meselâ, aşırı hukukî pozitivizm veya devletin resmî felsefesi ve sosyolojisi veyahut devletin resmî dini, şer'î devlet ve hukuk nizamı gibi) (\*).

(\*) Bilhassa, hürriyet idaresinin carî olduğu memleketlerde, hiç bir tazyik ve tehdide mâruz kalmadan, tam bir akademik muhtariyet içinde hukukî, siyasî ve sosyal ilimlerle uğraşan ilim adamları, ilim kürsülerinden ilmi şu veya bu siyasî ideolojiye alet ederlerse, şu veya bu siyasî doktrini, «hakikati mahza» diye, etrafa, bilhassa talebelere telkine kalkıştırlarsa, işgal ettikleri ilim kürsülerini kötüye kullanmış, ilim ahlâkını ayaklar altına almış olurlar. Lâboratuvarında yaptığı araştırmaları ve neticelerini, politikacının emrine tahsis eden tabiat âlimi ile ilmi objektiviteyi ve icaplarını bir tarafa bırakıp kürsüden ilmi siyasete alet ederek muayyen bir siyasî ideolojinin — açık veya kapalı, doğrudan doğruya veya dolayısıyla — propagandasını yapan hukukî veya sosyal ilimler hocası arasında hiç bir fark yoktur; her ikisi de ilim ahlâkını ihlâl etmiş kimselerdir. İlimde esas, mevzuların, mahiyetlerine uygun şekilde ele alınmaları, bütün cepheleriyle tetkik edilip mukayeseli ve sentetik bir değerlendirmeye tâbi tutulmaları, varsa, muhtelif görüşlerin değerlendirilerek belirtilmesi ve umumî bir objektif neticeye varılmasıdır. Bunun dışında da bir yol tâkibedilerek, meseleler incelenebilir; fakat bu yol, artık «ilmî» değildir.

Objektif ilim, «umumî beşerî olan» ın siyasî değil, bilâkis insanî hedeflerine hâdim olmalı, hayatı azamî derecede fonksiyonel zenginliğini hedef tutmalı; hayatın ve insanîyetin müştereken fikirde dile gelmesi, fikrin hayat ve insanîyetle dolup taşması gayesi istikametinde gelişmelidir; ilmin her hangi bir siyasî ideoloji istikametinde ayarlanması, belki, o siyasî ideoloji için faidelidir; fakat, umumî beşerîyet zaviyesinden bakıldığı zaman, insanîyet idesine zararlıdır. İlim, dogmalara veya ideolojilere mi uşaklık edecek, yoksa, insanîyetin (ümanitenin) hizmetinde, mahiyetine ve şerefine uygun yeri mi alacak? **İşte, mesele bundadır!**

İdeolojinin ne olduğuna gelince: bu, yanlış bir değerlendirmedir, daha doğrusu realitenin yanlış bir değerlendirilmesidir. Bu yanlış değerlendirme, noksanlarla malûdür. Ancak, pratik bakımdan muayyen bir hedef istikametinde işe yarar karakterdedir. Burada, yanlış değerlendirmenin mesnedi şudur: ideolojik düşünce sistemleri öyle beyanları ihtiva eder ki bu beyanlarda hakikat iddiası (hakikate uygun olma iddiası) kılığında veyahut hakikat iddiası maskesine bürünmüş bir takım değerler, değerlendirmeler ve normlar, sanki umumî muteberiyeti haiz bilgilermiş gibi tezahür ederler veya ileri sürülürler.

Realitenin, sözde ilmi, ideolojik tefsiri veya mânalandırılması, muayyen dünya telâkkilerinden ya da siyasî görüşlerden gıdalanan gayeler nam ve hesabına yapılır. Güdülen bu gayelerin, gûya, meşruluğu veya haklılığı böylece ispat edilmiş olur. İdeolojiler, zamanımızın siyasî mitolojileridir. Bunlar, siyasî, iktisadî, sosyal veya dinî karakterde olabilir. İdeoloji,

b) Bu mülâhazalardan sonra şimdi hukukun ve hukuk felsefesinin, bugün ne için her zamankinden ziyade hürriyet düşüncesine istinad etmesi ve bu düşüncüyü koruması icab ettiğinin mucip sebeplerini ve hukukun felsefî esaslarını gözden geçirelim. Ancak daha evvel, tabiat ilimlerinin teknik tatbikatı karşısında bugün hukukun niçin kayıtsız ve alâkasız kalamıyacağıının sebeplerini de açıklamak, bu maksatla, bundan evvelki izahlarımızda ileri sürdüğümüz, bazı düşünceler üzerinde derinleşmek gerekmektedir: — Hukukun değişmez vazifelerinden biri de, insanın cemiyet içinde

---

muayyen menfaat hedefleri uğruna, hakikatin tahrif veya ifsat edilmesinden başka bir şey değildir.

İdeolojiler, taassupla birlikte yürütülmeğe çalışılır. Taassup, bir fikir veya kanaatin temsil ve müdafaasında öyle hırslı ve aşırı, öyle marazî bir fikir veya kanaatin temsil ve müdafaasında öyle hırslı ve aşırı, öyle marazî bir gayrettir ki, her mukabil fikir ve kanaate düşman nazariyle bakar ve düşmanca davranır. Bu çeşit ruhî ve fikrî halet, daha ziyade dinde ve siyasette görülür. Taassup, gerici hareketlere ve davranışlara yol açar. Gerek dinî taassup gerek siyasî taassup (ideolojilerden gıdalanan totaliter devletlerin tutum ve davranışları), aynı seviye ve hizada, aynı değersizlikte, aynı gerici ve yıkıcı karakterde iki tehlikeli sosyal hastalık addolunabilir ve öyledir de! Taassup, totalitarizm, otaritarizm, ekstremizm, radikalizm gibi meslek ve davranışlara mümbit bir zemin teşkil eder. Siyaset veya din yobazı, hür münakaşanın ve münakaşa hürriyetinin sosyal faidesini idrâkten âciz, iç âlemi bomboş veyahut iç âlemdeki fikrî boşluğu bir takım dogmalarla veya ideolojilerle doldurmaya çalışan ve bunu bir marifet sanan zavallı, fakat aynı zamanda tehlikeli bir ahmaktır. Bu dogmalar, dinî (teokratik) ya da siyasî (sosyal - ekonomik yahut sosyal - filozofik veyahut da ırkçılık esasına dayanan romantik) karakterde olabilir. Bu çeşit yobaz, bir memleketin, hattâ dünyanın: muayyen bir dinin veya muayyen bir cemiyet felsefesinin ya da muayyen bir ekonomik doktrinin prensiplerine göre ayarlanmış bir sistemin içinde idare edilmesi lâzımgeldiğine inanır. Yobaz, muayyen bir dinden ya da muayyen bir felsefî doktrinden gıdalanan ve ideoloji haline getirilmiş bir dünya ve hayat telâkkisini, devletin resmî (dinî veya siyasî) doktrini ve böylece anayasanın temeli haline getirmek ister. Ona göre dünya, muayyen bir hayat telâkkisinin ve tekniğin çerçevesi içinde idare edilmeli, insanlar, muayyen bir doktrine ve tekniğe dayanan bir sistemin devletleştirilmiş vidaları, robotları haline gelmelidir ki sosyal kâinatta emniyet ve selâmet, nizam ve istikrar teessüs edebilsin (?!). Görülüyor ki teokratik veya politik karakterli taassup (yobazlık) ve bunun mümessilleri, hürriyetin yerine dinî veya siyasî bir ideolojiyi ikame etmeyi tercih eylemekte ve böylece hakikate, hür akla, hür ilme, hür vicdana karşı cephe almaktadırlar. Halbuki hakikat, ancak hürriyetle aranır ve bulunur; hürriyetle yürür ve yürütülür, yoksa muayyen bir ideolojinin veya dogmanın kalıbı içinde değil!



ferdî hürriyetini tesis ve muhafaza etmektir. Bu hürriyet, cemiyet tarafından daimî bir tehdide maruzdur. Bilhassa yeni keşifler ve icatlarla cemiyet inkılâp halinde ise, bu tehlike daha da artar. Meselâ, Amerikanın keşfi ve matbaanın icadı, o zamanlar, cemiyette ferdî hürriyet için tehlikeli değişikliklere ve devrimlere yol açmıştı. Bugün de aynı tehlikeler bahis konusudur. Meselâ atomun parçalanması, atomik çekirdeğin bölünmesi ve bundan doğan şümüllü neticeler, bu gelişmeden ve keşiften önce vuku bulan endüstrileşme gibi! Hukuk, yeni meydana gelen âmilleri, sosyal zeminin unsurları haline getirebilmek için, her defasında muazzam gayretler sarfetmek zorunda kalmıştır. Ve yine her defasında bu gayretlerin alâmeti olarak yeni hukuk sahaları teşekkül etmiştir: — Amerikanın keşfini müteakip, milletlerin birbirlerine yaklaştıkları, aralarındaki münasebetlerin sıklaştığı ve sıkılaştığı görülmüştür. Bunun neticesinde modern devletler hukuku doğmuştur. Matbaanın keşfinden sonra, fikrî mülkiyet hukuku veya fikrî haklar meydana gelmiştir. Ancak, fikrî hakların doğuşu çok yavaş olmuştur ve bu hukuk sahası, bugün dahi, nâtamamdır. Endüstrileşmeye gelince bu, iktisat hukuku ile iş hukukunu meydana getirmiştir. Bugün ise, atom parçalanması ve neticeleri dolayısıyla ferdî hürriyeti tehdit eden tehlikeleri önlemek maksadiyle hummalı gayretler sarfedilmektedir.

Bütün bu mevzularda insan hukuka, hürriyetini koruyan bir kudret olarak başvurmakta, hukuku bu gayenin hizmetinde kullanmaya çalışmaktadır. Hukuk, insanlarda ve insanlar arasında mevcut herşeyi sosyal bir mahrece bağlayan sosyal bir kudrettir. Bu mahreç, en yüksek prensip olarak, ferdin hürriyetini — bittabi ferdin cemiyete karşı değil, cemiyet içinde hürriyetini —; insan şerefine, insan şahsiyetine ve insan hayasına hürmeti kabul etmekte, yegâne yaratıcı kuvvete, yani müşahhas insana böylece bir taraftan sosyal gelişmenin ilerlemesi için zarurî olan sahayı temin etmekte, diğer taraftan da ferdin cemiyetten kaçıp tabiata dönmesine mani olmaktadır. Ancak, hukuk bu vazifesini, hürriyete bağlı kaldığı müddetçe, ifa edebilir. Daha doğrusu hukuk, hürriyet ve adalete veyahut hür adalet ve âdil hürriyete dayanan hukuk devleti atmosferi içinde bu vazifesini yerine getirebilir. Buna mukabil, ideolojilere dayanan totaliter devletlerde «hukuk», sadece siyasî bir teknikten başka birşey olmadığı için, bu fonksiyonunu ifa edemez. Gerçi sosyal sahada, tabiat ilimlerinin teknik tatbikatının insanın hürriyetini tehdit etmesine ancak hukuk mani olabilir; fakat hu-

kukun da bunu başarabilmesi için hürriyetten gıdalanması şarttır. Müteakıp izahlarımız, işte bütün bunların mucip sebeplerinin gösterilmesine tahsis edilmiştir. Bu izahlar, aynı zamanda bizi hukuk felsefesinin temel problemi olan sosya hayat - hukuk - hürriyet - adalet arasında değişmez vahdet meselesine götürecektir. Şimdi ilk önce tabiat ilimlerinin teknik tatbikatı karşısında hukukun bugün niçin kayıtsız ve alâkasız kalamıyacağının sebeplerini tahlil ve izah edelim:

Descartes felsefesinin tesirleri zamanımıza kadar uzanır. Descartes, insanları tabiat karşısında öyle bir pozisyona getirmiştir ki bu pozisyon sayesinde tabiata, mutlak mânâda olmasa bile, yine de tesirli şekilde hükmetme imkânı hâsıl olmuştur. Yani Descartes, modern tekniğin doğmasını mümkün kılabilen tarzda düşünmeyi, insanlara öğretmiştir; yahut insan kafasını, tabiata hâkim olabilecek, tabiattan yeni yeni tabiatlar çıkarabilecek ve böylece tabiat ilimlerinin vardığı neticelerin sosyâl dünyanın çeşitli sahalarında tatbikatı demek olan modern tekniği yaratabilecek şekilde düşünebilme pozisyonuna getirmiştir. İnsanlık tarihinde, bugüne kadar bir eşine daha tesadüf edilmeyen bu teknik birçok bakımlardan hayırlı ve ümit verici, fakat yine birçok bakımlardan da musibet ve felâket tohumları taşıyan, yüreklere ürküntü veren, yani hem aydınlık hem de karanlık olmak üzere iki yanlı ve yönlü acaip bir fenomendir. Ve bu fenomeni, beşeriyetin kaderinden söküp atmak mümkün değildir artık! O halde bunu, beşeriyetin hayrına işliyecek bir duruma getirmek lâzımdır.

Kâinat, uçsuz bucaksız bir lâboratuara benzer. Bu lâboratuara, insan da dâhil olduğu halde, astronomik, fizik ve biyolojik katlarında, insan zihninin kavrayamayacağı başlangıçlardan beri, sayısız müşahhas varlıklar imal edilmekte veya yaratılmaktadır. Kâinat denilne bu lâboratuarı idare eden aslî kanunlar, bunların bağlı bulunduğu yaratıcı kudret, yaratıcı entüisyon beşerî ilmin, insanın bilme kabiliyetinin kavrama hudutlarının ötesinde bulunmaktadır. Buna rağmen insan, bu yaratıcı kudrete, ruhu ile, iştirâk edebilecek; herşeyi kapsayan yaratıcı mutlak varlığın özündeki manevî hakikate fasılasız ve inkitasız bir cehd ile, bir aşk ile müncezip (tutkun) olacak bir bünye ve karakterde yaratılmıştır. İzahlarımızın muhtelif yerlerinde şu düşüncüyü bilhassa belirtmiştik: — İnsan, mânâdan maddeye gelir ve maddeden tekrar mânâyâ dönerek oradan hem mânâyı hem de maddeyi değerlendirir ve bunlar ara-

sında bir denge kurmaya çalışır. Varlığın özündeki hakikatle insan akli ve vicdanı arasında aktüel bir bağ, hiç bitmeyen bir diyalog vardır. Varlığın özündeki hakikat insana ve insan da bu hakikate açıktır. Bu, şu demektir ki insan hürdür, hürriyetle muttasıftır. (nitelenmiştir); vazife ve mesuliyetlerle yüklüdür. Bunun önem ve değeri nazarı olmaktan ziyade yüksek amelî, daha doğrusu etik, fakat aynı zamanda metafizik mahiyettedir. Bu cihet, müşahhas insan tarafından bir an dahi unutulmamalı, ihmâl edilmemelidir. Çünkü bu keyfiyetten, insan için bir takım mesuliyetler, vazifeler, regülâtif mahiyette kategorik emperatifler doğmaktadır. Bunları tesbit edip belirtmek ve değerlendirmek, bu emperatiflere aykırı hareketin beşeriyet için yıkıcı felâketlerle dolu bir vasat (ortam) meydana getireceğini göstermek: felsefenin başlıca misyonu olmalıdır. Bilhassa insanın entellektüel tekâmülü, bunu zarurî kılmaktadır.

Bugün insan, entellektüel (fikrî) tekâmülü bakımından, kâinat lâboratuarına girebilecek hale ve oradan tabiata müdahale edebileceği, tabiattan başka bir tabiat çıkarabileceği, tabiattaki, maddedeki kapalı müspet ve menfi kuvvetleri serbest hale getirip onlara kültür dünyasında şu veya bu hedefe doğru istikamet verebilecek pozisyona gelmiştir. İnsan, artık tabiatın kapalı kapılarını zorlamakta, bu kapıların ötesindeki ufuklara, dimansiyonlara doğru bir maceraya hazırlanmaktadır. Astro-fizik, fizik, kimya, fizyoloji ve biyoloji sahalarında; fakat aynı zamanda psikolojide de eski hudutların aşılması veyahut bu hudutların, derinliğine ve genişliğine, ileriye doğru götürülmesi yolunda hamleler ve bu hamlelerin neticeleri eksik değildir. Bugün tabiat ilimleri, adeta tabiatta fütuhata çıkmış ve yine adeta bütün cephelerde umumî bir rtaarruza geçmiş gibi bir manzara arz etmektedir. Artık insan, tabiat karşısında nazarı bir râsıt değil, bilâkis her cihetçe mes'ul bir âmil mevkiindedir. Bu mesuliyet, insana, geniş mânâda olmak üzere; tabiat karşısında vazifeler yüklemektedir. Yukarıda, insanın, kâinat lâboratuarına girebilecek hale geldiğinden veya girdiğinden bahsettik. Aslında, insan, kâinatı, kendi lâboratuarına sokmaya ve tabiattan yeni bir tabiat çıkarmaya çalışmaktadır. Bugüne kadar maddî realitenin ele avuca sığmaz taraflarını, kendi bilgi imkân ve vasıtalarıyla, kıvrak bağlayıp birer obje haline getirmek, hattâ onu değiştirmek yolundadır. Ancak maddî realitenin kavranmasında dahi, insanın bilgi imkânlarının hudutları olduğunu unutmamak lâzımdır. Fakat sadece maddeye değil, daha başka şeylere de el atmaya çalışan in-

sanı, artık durduracak bir kuvvet yok gibi görünmektedir. Meselâ, alfa partikülleri ile bombardıman edilmek suretiyle bir unsurun tamamıyla başka bir unsur haline getirilmesi, bugün gerçekleşmiştir. Bu, neticeleri şimdiden kestirilemeyecek derecede şumüllü ve mühim bir hâdisedir. Bundan başka, biyolojide, insanın irsiyetine müdahale etme ve onu değiştirme, hiç de uzak olmıyan bir geleceğin mümkün tezahürlerindedir. İnsan dimağının hüceyrelere arttırarak, varlığın bilinmeyen sırlarını öğrenmeyi tasarlamak gibi şeyler de, insanın hazırlandığı yeni maceranın bir diğer cephesidir. 1919 senesi haziranında fizik âlimi Rutherford, «Philosophical Magazine» de, yapmış olduğu tecrübelerine dair ilmî bir etüd neşretmişti. Bu etüdde, insanların eski bir hayâlini gerçekleştirmeye muvaffak olduğunu, kanaat verici şekilde, izah ediyordu. Rutherford, alfa partikülleriyle bombardıman ederek, bir unsuru başka bir unsur haline getirmiş, böylece simyakerlerin (alşimistlerin) asırlarca aradıkları «transmutatio materiae» artık bir hakikat olmuştu. Ancak, o zamanın, simyakerleriyle bugünün tabiat âlimleri arasındaki şu zihniyet farkını da belirtmek icap eder: Simyakerler, modern tabiat ilminin öncüleriydi. Fakat onlar, dünyaya sadece kendi mevzuları zaviyesinden değil, küllî (bütünü kavrayan) bir zaviyeden bakıyorlardı. Binaenaleyh, teşebbüs ettikleri şeyin mesuliyetini bütün şumulü ile, bütün derinliği ve genişliği ile müdriktikler. Yani böyle bir teşebbüsün sadece maddî değil, manevî (ahlâkî) neticelerini de düşünüyorlardı. Bu itibarla, «*siyasî iktidar sahiplerini ve onların muhariplerini (askerlerini), lâboratuvarlarınıza sokmayınız*», parolasını şiar edinmişlerdi. Böylece, gelecek nesilleri uyarmıya çalışıyorlardı. Çünkü politika ve politikacının, varlığın mukaddes sırlarını, siyasî iktidar uğruna, kötüye kullanacaklarını biliyorlardı. Rutherford'un ilmî tebliğinde ise böyle uyarmalar, ikazlar, tavsiyeler yoktu. Esasen, bu çeşit tavsiyeler yirminci asrın usul ve nizamlarına, gayrî insanî zihniyetine uymazdı da. Zamanımızın tabiat bilginlerinin keşiflerinin, kendi tatbikat sahalarındaki, neticeleri hakkında felsefî veya ahlâkî kıymet hükümleri vermeleri veya vermeyi akıllarından geçirmeleri pek caiz değildi. «İlim hürdür, felsefe ve ahlâkın tavsiyelerine ihtiyacı yoktur.» Halbuki hürriyetin, gerek şahıslara gerek müesseselere aynı zamanda birtakım vazife ve mesuliyetler yüklediği unutuluyordu. Fakat böyle bir davranış, devlet ve onu idare eden politikacıların pek hoşuna da gitmezdi. Tabiat ilimleri, başdöndürücü bir gelişme mahrekinine (yörüngesine) girdikten sonra süratli bir tempo ile neticeden neticeye,

merhaleden merhaleye, keşiften keşfe koşarken, tabiat âlimini de bu ilmin tatbikatının, yani tekniğin: filozofik, sosyolojik, teolojik, ahlâkî ve hukukî yönlerden değerlendirilmesi, bunun bir problem olarak ele alınıp münakaşa edilmesi icap ettiği ciheti artık alâkadar etmiyordu.

Maamafih, bugün fizik âlimleri, bilhassa atom fiziği âlimleri arasında küçük bir grupun bu mevzudaki tutum ve davranışını bilhassa belirtmek lâzımdır. Çünkü bu tutum ve davranış, modern tabiat âliminin ruhunda vicdan denilen hâkimin, sesini yükseltmeye başladığını gösterir: bir kısım atom araştırmacıları, kendilerinin sebebiyet verdikleri felâket dolu gelişmelere karşı cephe almışlar, bu cümleden olarak bazı ilim adamları, muhtelif silâh projelerinin hazırlanmasına iştirâki, büyük maddî menfaatlerden vazgeçme bahasına da olsa, reddetmişler, kendilerini saf ilmî araştırmaya vermişlerdir. Bazıları ise, bu derece radikal hareket edememişler, ama hiç olmazsa söz ve yazı ile seslerini yükseltmişler, dünya umumî efkârını tabiat ilminin tehlikeli meyvalarına karşı uyanık bulunmaya, samimiyet ve ciddiyetle, davet etmişlerdir.

Bu davranışlar, içinde bulunduğumuz endüstriyel çağ için yepyeni bir mânâ ifade etmektedir. Bu, yeni bir meslek ahlâkının yavaş yavaş teessüs etmeye başladığının açık bir emaresidir. Bu yeni anlayışın fikrî temeli, «*ne ve ne kadar istihsal ediyorum?*» sualinin değil, bilâkis «*ne maksatla, hangi gaye ve kimler için istihsal ediyorum, çalışmamın neticeleri nedir; iyi midir, fena mıdır?*» suallerinin kapsadığı mânâlarda aranmalıdır. Ancak şunu da ilâve edelim ki bu düşünüş tarzı, tekniğin ve endüstrinin insanî gayelere hizmet eder olması lâzım geldiği yolunda sarfedilecek gayretlerin ilk kımıldanışlarıdır; bu mevzuda şayanı dikkat olan cihet, bu ahlâkî suallerin ve zaruretin, bugüne kadar bu gibi ahlâkî ölçülere, ekseriyeti itibarıyla, pek az ehemmiyet vermeyi itiyad edinmiş bir muhite mensup kimseler tarafından ortaya atılıp idrâk edilmiş olmasıdır; yani tabiat âlimleri ve onların vardıkları ilmî bilgilerden istifade eden teknik mütehassıslar, bugüne kadar dinin ve ahlâkın (metafiziğin ve etiğin) kıymet ölçülerine muhtac olmaksızın yollarına devam edebileceklerini zannetmişlerdi. Fakat, kudretinin sahası gittikçe genişleyen teknik ve bunun şümüllü neticeleri, bu zevatın yavaş yavaş gözlemini açmış ve onları, tabiat ilminin sosyal ve kültürel sahadaki tatbikatının felsefenin, teolojinin ve sosyolojinin yahut bir taraftan metafiziğin, diğer taraftan hukuk, ahlâk ve cemiyet

felsefeleriyle sosyolojinin ışığında değerlendirilmesi gerektiği neticesine götürmüştür.

İnsan, belirtilmiş olduğu veçhile, mütemadiyen kendini aşan, kabına sığamıyan ve aynı zamanda hakikat yolunda hamleler yapan bir varlıktır. İnsan, mahiyeti icabı, kendini ihata eden hududu veya ufku her mevzuda aşmak ister. Fakat, aşılın hudut veya ufkun arkasından yeni bir hudut, yeni bir ufuk çıkar insanın karşısına! Biz ilerledikçe, hakikate doğru hamleler yaptıkça, etrafımızdaki hudutlar ve ufuklar da adeta bizimle beraber hareket eder. İnsan, bir sferden bir sfere geçerken, şüphesiz, bir haddi, bir hududu tecavüz ediyor demektir. Girdiğimiz her yeni sferde istediğimiz gibi hareket edebileceğimizi, istediğimiz gibi ilerliyebileceğimizi zannediyorsak veya böyle bir cüretle davranıyorsak, vay halimize! Bugün insanlık, kâinatta öyle kapıları zorlamaktadır ki bu kapıların arkasındaki gizli kuvvetler, bu kuvvetlerin keşfi ve bunlara dayanan teknik icatlar, artık kör bir terakkinin, yerini şuurlu bir terakki fikrine terketmesi gerektiğini zaruri kılmaktadır. Teknik terakki ve icatların artık psikolojik, sosyal ve en geniş şumullü mânâda ahlâkî neticelerinin düşünülmesi ve bilinmesi lâzımdır. Tabiat ilimlerinin tatbikatı ve teknik, insanîleşmeli ve insan da, ruhunun manevî - metafizik merkezini yeniden arayıp bulmalı, böylece insan, kâinata ve tabiata el koyma sevdası yerine ruhiyle ve fikriyle tekrar yüksek insanî hedeflere doğru yönelmelidir. İnsanlıktan çıkmış bir tekniğin dehşet dolu yıkıcı tesirlerinin idrâkinden: manevî karakterli metafizik temel realiteye, varlığın özündeki manevî hakikate, Tanrı idesine tekrar imanın vicdanlarda doğması insanın, insan olarak, kurtulabilmesi için yegâne çaredir.

İnsan, tabiat kanunlarının sadece ağırlığı ve azameti değil, aynı zamanda herşeyden evvel ölüm ve felâket saçan dehşeti, önceden hesaplanması, tahmin edilmesi kabil olmayan hâdiselerle dolu meşkûkiyeti altında ve içinde ezilmiş; bunlara karşı mevcudiyetini cüretle, cesaretle korumak ve devam ettirmek zorunda kalan muztarip bir fânidir. Şunu da ilâve edelim ki gerek fizik ve biyolojik dünya, gerek sosyal ve tarihî dünya insanının işini hem kolaylaştıran hem de zorlaştıran, hattâ bazan altüst eden zıd zaruretlerin çatıştığı trajik bir vasattır (ortamdır). Beşerî mevcudiyet, işte böyle meşkûkiyetlerle dolu bir vasatta ve böyle bir vasata girift halde oluşmaya mahkûm bulunmaktadır.

Tabiattan yeni bir tabiat çıkarırcasına, tabiatın içindeki müspet

ve menfî kuvvetleri serbest hale getirircesine tabiata müdahale eden tabiat ilminin bu mevzudaki bilgilerine ve keşiflerine dayanan teknik icatlar ve bunun tatbikatının tabiatla insan arasındaki münasebette ahenk ve muvazenenin bozulmasına sebep olacak ve aynı zamanda tabiatla insan arasına girerek insanı tabiattan uzaklaştırıp tekniğin esiri haline getirecek bir istikamet takip etmesi, bu yetmiyormuş gibi bir de siyasî iktidarların gayelerine hizmet eder hale gelmesi, insanın müşahhas varlığı için ciddî tehlikeler yaratmaktadır. Bu hal, tabiatı insan için tehlikeli bir vasat haline getiren tekniğin ahlâkîleşmesini, insanîleşmesini zarurî kılmaktadır' İnsanı, tekniğin esiri haline değil, bilâkis tekniği, tabiat ilminin teknik pratik neticelerini insana ve insaniyete hizmet eder hale getirmek lâzımdır. Artık insanın tabiata saf, bâkir ve temiz duygularla yaklaşması zamanı gelmiştir. Tabiata kötü niyetlerle yaklaşır ve onun serbest hale getirdiğimiz kuvvetlerini kötü maksatlara tahsis edersek, o vakit tabiat da kötü olur. Fakat tabiata iyi niyetlerle yaklaşır, ondaki kuvvetleri, enerjileri ve imkânları insaniyetin hayrına tahsis edersek, tabiat ta felâketli ve ıstıraplı değil, aksine hayırlı ve şifalı bir vasat haline gelir. Bunun sosyal ve kültürel ehemmiyeti büyüktür. Onun için, bugün sadece insanla cemiyet arasındaki münasebetlerin değil, aynı zamanda insanla tabiat arasındaki münasebetlerin de yüksek sosyal, hukukî ve ahlâkî önemi vardır. Ancak şunu belirtelim ki siyasî iktidarların tabiat ilimlerine elatmalarına, böylece insanla tabiat arasına girerek tabiatı, insan için, tehlikeli bir vasat haline getirmelerine nasıl mani olmak lâzımsa, aynı siyasî iktidarlaraun (politikacıların, siyasî propaganda ve reklâm psikologlarının) insanla hukuk ve insanla insan arasına girerek hukuku hürriyetten ve adaletten, insanı insandan ayırmalarına ve böylece insanlar arası münasebetleri yokederek insaniyetin gerçekleşmesine, insanî duyguların oluşmasına mani olmalarına; bu suretle hukuku siyasî gayelerin hizmetinde bir cihaz, bir teknik haline getirerek müspet hukuku, bir istibdat vasıtası derekesine düşürmelerine de meydan vermemek lâzımdır. Bugün, belirtilmiş olduğu veçhile, gittikçe ve fevkalâde süratle çoğalan dünya nüfusu, teknik terakiler, endüstrileşme ve bundan doğan karışık ekonomik ve sosyal problemler, ister istemez, şumullü siyasî meseleler haline gelmekte ve bu meseleler üzerine devletin topyekûn eğilmesine yol açmaktadır. Bazı memleketlerde bu problemler hürriyet atmosferi, bazı memleketlerde ise ideoloji atmosferi içinde halledilmeye çalışılmaktadır. Kanaatimizce, ideoloji tavsiyeye şayan değildir. Çünkü

ideoloji, insanla hakikat ve insanla insan arasına girmekte, hür ferdi vicdanları yoketmekte, hür kanaati ve kanaat hürriyetini ortadan kaldırmaktadır. İdeoloji insanı hürriyetten, insanı insandan ayırmakta, kafaları ve ruhları ideolojik bir cendere içinde kalıba vurmakta, insanın ferdi şahsiyetini devletleştirmekte ve bunu, insanla alay edercesine, en insanî ve demokratik hayat tarzı diye ilân etmektedir. Halbuki insan ve insaniyet duygusu herhangi bir sistemin, doktrinin veya ideolojinin içinde değil, bilâkis hürriyet atmosferi içinde «ben - sen», «ben - öteki» münasebetinde ve aileden başlayarak türlü müesseseler ve organizasyonlar halinde doğar, gelişir ve yaşar. İdeoloji insanla insan arasına, insanla hürriyet arasına, insanla hakikat arasına girer ve böylece insanın iç âlemini yokeder. İnsanı ve insaniyeti yaşatan yegâne kudret, hürriyettir. İnsan, hürriyetten gelir ve insanı insan yapan şey hürriyettir. Çünkü insanın iç çekirdeği, aslî özü veya manevî vücudu hürriyetten yapılmıştır. İdeoloji, siyasî bir mitolojidir. İdeolojinin nazarında insan yoktur, sadece muayyen siyasî ve ekonomik fonksiyonlar ve gayeler vardır. Bu siyasî ve ekonomik gayelerin gerçekleşmesi için üzerlerinde tecrübeler, hem de çok acı ve ıstıraplı tecrübeler yapılan devletleştirilmiş canlılar, devlet köleleri veya devlet kobayları vardır. Nihayet, bütün bunları yürütebilecek siyasî iktidar ve teknik kudret vardır. Totaliter rejimlerde, insanlar ideoloji, teknik ve kaba kuvvetle idare edilirler. İdeoloji, devletin resmî felsefesi veya dini gibi birşeydir. Bu rejimlerde hürriyet olmadığı için adalet, binaenaleyh hukuk da yoktur. Çünkü hukuk, hürriyetin tipik bir kategorisidir ve hürriyetten gelir, adalette hakiki hüviyetine kavuşur. Bu rejimlerde hukuk, devletin iradesinden doğan bir şeydir. Hukuk, sırf devletin ve siyasî iktidarın, cemiyete hâkim kuvvetli zümrenin iradesidir. Böyle bir hava içinde vaz'edilen kanunlar, gayet tabiidir ki, siyasî, idarî bir zulüm ve istibdat aleti olmaktan ileri gidemezler. Totaliter idareler, «hukuk» suz idarelerdir. Bu idarelerde sadece ideolojinin temelindeki ana düşünceye uygun kanunlar mevzubahs olabilir.

c) Böylece, tabiat ilimlerinin teknik tatbikatı karşısında bugün manevî ilimlerle sosyal ilimlerin, bilhassa hukukun ve hukuk ilminin niçin alâkasız kalamıyacağıının mucip sebeplerini gösterebildiğimizi zannediyoruz. Şimdi hukukun ve hukuk felsefesinin, hürriyet düşüncesine istinad etmesi ve bu düşünceyi koruması icap ettiğinin mucip sebeplerini ve hukukun bilhassa sosyal hayat, hürriyet ve adalet arasındaki vahdet zaviyesinden felsefî esaslarını



açıklamaya çalışacağız. Bu mevzuda istinad ettiğimiz ana düşünce: «*Hürriyetin olmadığı yerde hakikat ve adalet olmaz*» parolası olacaktır. İşte hukukun ve hukuk felsefesinin temelini teşkil eden hürriyetin karakterini bu düşüncenin ışığında değerlendirmeye çalışacağız:

Bir nefis varlığı olarak insanın bir taraftan Tanrı idesiyle diğer taraftan dünya ile (kültür dünyası, diğer tabirle tarih dünyası ve sosyal dünya ile; tabiatla, kâinatla) ahenkli münasebet halinde olması demek: insanın varlık bütününü oluşturan fizik, biyolojik, psikolojik dimansiyonlarla kültürel ve metafizik dimansiyonlar arasında; insanın maddî hayatı, kültürel hayatı ve metafizik hayatı arasında; hülâsa insanın iç âleminde ve dış âleminde kendini hissettiren ve aktüelleşen manevî ve maddî kuvvetler arasında âhenkli bir sentez münasebetinin teessüs etmesi demektir. Çünkü insanın varlık bütününde tabiat kültürde, madde mânâda, fizik metafizikte, hayat idede, dış âlem iç âlemde değerlenmek, huzur ve selâmete kavuşmak istemekte, bunun teminini insandan beklemekte, bunu insana metafizik ve etik bir vazife olarak yüklemektedir. Garirel Marcel) in dediği gibi: «... bugün batılı insanın geçirmekte olduğu buhran, metafizik bir buhrandır ve şu veya bu sosyal ya da enstitüsyonel (müessesesevî) islâhatın, bizzat varlığın en derin noktasından yükselen bir huzursuzluğu yatıştırmaya kâfi gelebileceğini vehmetmekten daha tehlikeli bir hayâl, mutemeldir ki, olamaz». Demek ki sadece insanla ekonomik dünya değil, insanla kendi iç âlemi, metafizik çekirdeği arasında da bir ahengin mevcut olması ve devam etmesi lâzımdır.

İzahlarımızın dayandığı ana düşüncelerden biri de şu idi: insan, açıktır; insanın iç âleminin açık bir tarafı vardır. Yani insan tama miyle determine değildir. Başka bir deyişle insan hürdür; hür karar verebilme kabiliyet ve imkânına sahiptir. O halde insan, vazife ve mesuliyetlerle yüklüdür. İnsan, zaman içinde değişik tarihî ve sosyal sitüasyonlar karşısında karar vermek, yolunu tayin etmek mevkiindedir. İç âlemin bu açık tarafının, yani hürriyetin başladığı noktadan itibaren insan başlar, kültür âlemi veya insanî âlem başlar. Kültür âlemi tabiatla, hayatla hürriyetin birleşmesinden, tabiat veya hayat vasatında hürriyetin, yani idelerin ve değerlerin aktüelleşmesinden doğar. Canlı uzviyet âleminde bir şeyin açıldığı, bir yerin zaman halinde aydınlandığı görülmektedir. Bu açıdan, ve aydınlanan şey, bu açık ve aydınlık taraf kültürel, sosyal ve tarihî

âlemin, asıl insanın; sonsuz, tükenmez insanın başladığı ve devam ettiği sahadır.

İnsanın açık tarafı, bir bakıma, eşya âleminde kapalı halde bulunan düal zıtların, düal bölünmelerin (müspet ve menfînin, iç ve dış âlemin, mânâ ve maddenin, süje ve objenin, birbirine zıt aşırı uçların) serbest hale gelip kesiştiği ve cenkleştiği bir sahadır. Bu zıtlar bölünmesinde, bu düal zıtlar cenkleşmesinde zıt zaruretler, uçlar birbiriyle kesişir, cenkleşir, cedelleşir, birbiriyle ya uzlaşır veyahut birbirinden kaçıp uzaklaşır. İnsanın bu hengâmedeki durumu şudur: bu bölünme hali yani aşırı uçların kesişip cenkleşmesi veya birbirinden uzaklaşması, ya da uzlaşması keyfiyeti *insanda* şuurlaşır. Diğer tabirle mânâdan maddeye, hürriyetten tabiata gelen insan tekrar maddeden ve tabiattan mânâyâ ve hürriyete döner. İnsanın iç âleminden, vicdanından gelen ses, insanı tekrar mânâyâ ve hürriyete dönmeye, tekrar mânâyı ve hürriyeti, kendi manevî nefis varlığını seçmeye davet eder. Böylece insanın hürriyeti seçmesi demek, kendini seçmesi, özleşmesi demektir. İnsanın hürriyeti seçmesi mânânın maddeye, hürriyetin tabiata hâkim olması demektir. Düal zıtların insanda şuurlaşması demek, insanın bu zıtlar karşısında, zıtların cenkleşmesinden meydana gelen hayatın çeşitli hâdiseleri karşısında hür iradî kararlar verme imkânına, hürriyetine sahip olması ve bunun hem etik hem de metafizik mesuliyeti altında bulunması demektir. Bu «iradî karar verme imkânı ve hürriyeti», bu «seçme hürriyeti» insana hâs (özgü) bir haldir. Bu, bir hürriyet halidir, veyahut, zikredildiği veçhile, zıtların insanda şuurlaşma halidir. Bu şuurlaşma hali ve bu halin şuurlu şekilde idrâk edilmesi insana, zıtlar karşısındaki davranışını iradî bir kararla tayin etme imkânını sağlayan bir vasattır. Bu, «şimdi» de ve «burada» alınan ve istikbâle muzaf bir hedefin, henüz daha ortada mevcut olmayan bir mevzuun (objenin) gerçekleşmesini öngören bir iradî karardır. Bu şuurlaşma hali, müspet ve menfî karşısında iradî karar imkânını ve bu karara göre müspet veya menfîden birinin veya bunların sentezinin veyahut bunların ötesindeki bir hedefin seçilmesini ve buna uygun bir istikamet takip edilmesini mümkün kılar, daha doğrusu sağlar.

d) Muayyen tarihî, sosyal ve kültürel sitüasyonlara bağlı olarak karar verme imkânından, insan için, etik ve metafizik mesuliyetler doğduğunu belirttik. Karar verme hürriyeti bir hürriyet halidir; düal zıtlar karşısında, zıt zaruretler ve ihtiraslar karşısında

insanın, davranış tarzını tayin edebilme, bağlı bulunduğu sitüasyonlardan birini seçme imkânıdır. Bu hürriyet hali, bir vâkıadır. Mühim olan cihet bu vâkıa değil, bilâkis bu hürriyet vâkiasının başka bir hürriyet ile, daha doğrusu hürriyetin başka bir dimansiyonu ile aydınlanıp ayarlanmasıdır. Bunu izah için, yukarıda tesbit ettiğimiz bazı düşünceleri tekrar edip geliştirelim: insan, mânâdan maddeye gelir ve maddeden tekrar mânâya döner dedik. Bu düşünceyi biraz tamamlamak lâzımdır. Mânâdan maddeye, hürriyetten tabiata gelen insan, maddenin veya tabiatın içinde tamamiyle illiyete tâbi olarak yaşamaz; insan tamamiyle kapalı bir tabiat, kapalı bir madde içinde, herşeyi determine olarak, yaşayan bir varlık değildir. İnsan, illiyete hürriyetle cevap verebilme kudretine sahiptir. Zikredildiği gibi, insanın iç âleminin açık bir tarafı vardır. Ve bu açık taraf, bize insanın hürriyet halini, düal zıtlar karşısında karar verme hürriyetini göstermektedir. (İllyetten gaiyete, kozaliteden finaliyete geçiş hali). İşte insan, zıt zaruretlerin, uçların kesiştiği noktada takip edeceği yolu tayin etme hürriyeti içinde, vazife ve mesuliyetler yükleyen asıl hürriyetini idrak etmeli, formal hürriyet halini öz muhtevalı, olgun hürriyetle tamamlamalıdır. Yani insanın iç âleminin açık hali bir hürriyet halidir, bir hürriyet vakiasıdır. Bu vakıa, ilk önce iptidaî ve ham, hattâ irrational bir hürriyet halidir. Sadece iradî karar verme hürriyeti veya halidir. Bu «*iradî karar verme hürriyeti*»nin hür «*iradî karar verme hürriyeti*» karakterini kazanması, olgun ve mütekâmil bir safhaya ulaşması, akıl ve vicdanda özleşmesi lâzımdır. Bu cümlede «*hür iradî karar verme hürriyeti*» tâbirindeki «*hür*» kelimesi, vazife ve mesuliyetlerini müdrik olarak hareket edebilme; mânâdan maddeye, hürriyetten tabiata gelen insanın, iç âlemin açık tarafı dediğimiz vasatta, yani vakıa olarak hürriyet vasatında, tekrar maddeden mânâya, tabiattan hakiki hürriyete; akla, vicdana, norma ve değere dönüşünü ifade eder. İşte olgun hürriyete dönüş, budur. Bu, insanın kendi iç çekirdeğine doğru özleşmesidir. İnsan, yaşadığı her (ân) ın içinde bu özleşme imkânına; bu özdeki (mutlak olan) ı kavrama ve eksistansiyel - vicdanî bir yaşantı halinde idrak ederek ona göre davranma imkânına sahiptir. Bu düşüncelerin ışığında, insan, zıt - ve trajik - zaruretlerin kesiştiği sahada münhasıran takip edeceği yolu yine münhasıran tayin edebilmek gibi sadece fiilî bir imkâna sahip değildir; yahut hürriyet sadece böyle bir fiilî imkândan ibaret değildir, bilakis insan, bu fiilî imkân içinde ahlâkî hürriyetini ve mesuliyetini müdrik olma ve ona göre hareket etme mevkiinde ve bu

mevkiin yüklediği vazifeye bağlıdır. O halde asıl hürriyetin, hakikî hürriyetin müşahhas insana yüklediği bu vazife nedir? Bu vazife, hürriyeti hürriyetin özüne, yani akla, vicdana, aşka, nihayet Tanrıya bağlama hürriyetine uygun hareket etmektir. İzahlarımızda muhtelif vesilelerle belirttiğimiz gibi, hürriyet, ideal özünü aşk ile dolup taşan vicdanda bulur. İnsan, hürriyet halini saf akılda, saf vicdanda ve saf aşkta yani hakikî hürriyette ayarlamalıdır. Bunu yapamadığı takdirde, insanın hürriyeti boş bir kalıp haline gelir ve bu kalıp, her türlü fenalıkla dolabilir, doldurulabilir. Bu, hürriyetin kötüye kullanılmasına, irrational kuvvetlerin hizmetinde yıkıcı bir alet haline gelmesine yol açar. Halbuki gaye, insanın ihtiraslar karşısında, irrational nefsi karşısında hür olması, yani aklî ve vicdanî hürriyete, manevî nefis hürriyetine sahip olması ve böylece ihtirasları tanzim ederek onları prodüktif (verimli ve olumlu) hale getirmesidir.

İnsan: madde ile mânâ, fikir ile hayat, idealite ile realite arasındaki hududu iyi tayin etmeli, bunları uzlaştırmalı ve aralarındaki boşluğu doldurmalıdır. Bunu da, ancak hürriyetin yardımı ile başarabilir. — İnsan, tabiat denilen bir ufukta yaşar; fakat bu ufuk, insan için bir hudut bölgesidir. İnsan, ancak bu hudut bölgesinde insan olduğunu idrâk eder. İnsanın buradaki misyonunu şöyle tesbit edebiliriz: İnsan ebediyet ile fâniliğin hududunda; mücerret ide (aslî örnek) ile müşahas - münferit varlığın (var oluşun) hududunda; aklî (manevî) dünya ile hassî (tabiî) dünyanın hududunda, bu diyalektik zıtların her birinin özüne iştirâk ederek ve birbirinden uzaklaşmaya, kaçmaya çalışan uçlar arasındaki boşluğu doldurarak tabiat ufkunda yaşar.

e) Hürriyet ve insanîyet, bu âleme gelirken, beraberimizde getirdiğimiz ve insanın tohumunda bulunan rabbanî birşeydir. Hürriyet, belirttiğimiz gibi, ilk önce maddî hayatımızda ham ve çıplak (irrational ve formal) hürriyet olarak, yani çıplak bir «*iradî karar verme ve bunu tatbik etme imkân ve kabiliyeti*» olarak başlar; hakiki ve insanî karakterini ise, ancak norm ve değer düşüncesinde; aklî ve vicdanî hürriyette; en son haddini saf akıl, sah ahlâk ve saf aşkta ayarlanarak ve temizlenerek bulur. Norm ve değer, akıl ve vicdan kademesinde hürriyet: kendi nefsimizle, diğer insanlarla (cemiyetle, tarihle) kâinatla ve nihayet Mütealiyetle (manevî karakterli metafizik aslî realiteyle, Tanrı ile) olan münasebetlerimizde ahenk ve muvazeneyi temin eder. Hürriyet, hakikî hüviyeti için-

de, normlandırıcı değer ve değerlendirici norm olarak görünür. Hürriyetin: ide, norm ve değer cephesi mühimdir. Ham ve çıplak hürriyet: normatif ve değerlendirici hürriyet, aklî ve vicdanî hürriyet, yani felsefî, ilmî, ahlâkî, hukukî, estetik ve metafizik hürriyet haline gelmezse, ihtirasların elinde yıkıcı bir alet derekesine düşer, menfî bir dinamizm olur. Çünkü hürriyet, yaratıcı bir iç kudrettir. Bu kudretin akıl ve vicdanda özleşmesi lâzımdır. İnsanın iç âleminde bir şeyin açıldığı, bir yerin aydınlandığı, bunun, hürriyet halinin başlangıç noktası olduğu belirtildi. Bu hürriyet halinin, hürriyetin özü ile (akıl ve vicdanla) irtibatı kesilirse, o aydınlık taraf gölgelenir, hattâ kaybolur. Şunu tekrar belirtelim ki insan, hürriyetini kötüye kullanmamalı, ifsad etmemelidir. İfsad edildiği takdirde hürriyet, ihtirasların elinde, her türlü kötülüğün emrinde, kendi özüne karşı formal - ampirik, veya irrational - ampirik, bir kalıp, bir cihaz haline, yani belden aşağı hürriyet, daha doğrusu «felâketlerin kaynağı hürriyet», haline gelir. Onun için insan, formal hürriyetini aklî ve ahlâkî bir nizama, makul ve iyi bir nizama bağlama hürriyetine de sahip olmalıdır. Bu da ancak, insanda normatif şuurun, norm ve değer (tenkit) şuurunun, ölçü ve had düşüncesinin daima canlı kalmasıyla mümkündür. Norm ve değer şuuru: müspet ile menfîyi; haklı ile haksızı; güzel ile çirkini; doğru ile yanlış; iyi ile fenayı; sevab ile günahı; Rabbanî olanla şeytanî olanı birbirinden ayırma imkânını temin eden hürriyetimizdir. İşte bu hürriyet, aklî ve vicdanî hürriyettir ve taallûk ettiği mevzulara göre mantık normu, hukuk normu, ahlâk normu, estetik normu ve din normu şeklinde tezahür eder. — Akıl: açıklığı, kesinliği, berraklığı, ahengi, muvazeneyi, terkibi ve telifi arar. Aklı, *bu hedeflere iten âmil «hürriyetten gelen şüphe»* dir. Aklı, *karara doğru iten kuvvet de hür iradedir. İrade*, belden yukarı olmak üzere, hür olursa makuldur. İradenin hür akla ve aklî hürriyete; hür vicdana ve vicdanî hürriyete uygun olması lâzımdır. İnsan, değerler ve aksiyonlar âleminde, sosyal âlemde veyahut kader dimansiyonunda kararlar verirken, iradesini belden aşağı hürriyet, yani yabanî, hayvanî hürriyet istikametinde değil, bilâkis daima hakiki hürriyet (belden yukarı hürriyet, insanî hürriyet) istikametinde ayarlamalı, iradesini ahlâkî akla doğru götürmeli, hürriyet yolunda, hürriyete doğru terbiye etmelidir. Aklın iki fonksiyonu (nazari ve amelî, mantıkî ve ahlâkî fonksiyon ve davranışı) mânâdan maddeye gelen insanın tekrar maddeden mânâyâ dönüşünü ve bu dönüş noktasından kendine, hayata, tabiata bakarak onları düşünmesini ve değerlendirmeye-

sini temin eder. İnsan, mânâdan maddeye gelir ve maddeden tekrar mânâya dönerek kendini ve dünyayı değerlendirir ve tenkid eder. İşte, «insan, düal zıtların serbest hale gelip kesiştiği ve cenkleştiği bir ufukta yaşar» ve «insanın iç âleminin açık bir tarafı vardır, insanın iç âlemi açıktır» sözlerinin bir mânâsı da, budur. Yani mânâdan maddeye gelen insanın tekrar mânâya döndüğü nokta, düal zıtların serbest hale gelip aktüelleştiği, iç âleminin açılmaya başladığı, illiyet çemberinin parçalanıp yarıldığı, değer hükümlerinin ve bu hükümlere dayanan aksiyonlar dünyasının, kader dimansiyonunun başladığı noktadır. Hülâsa bu nokta, hürriyet dünyasının; normlar ve değerler, ideler ve hedefler, vazifeler ve mesuliyetler dünyasının; asıl insanın başladığı, oluştuğu noktadır. Maddeden tekrar mânâya, tabiattan tekrar fikre dönüşte hürriyeti ve Mütealiyeti (Tanrıyı) idrâk ederiz. Bu dönüş, insanın iç varlık metafiziğine; insanın iç âleminin merkezine, kendine ve Tanrıya yöneliştir. Bu yönelişte insan, manevî bir nefis, bir şahsiyet haline gelir.

Hürriyetin felsefî esaslarını bu tarzda değerlendirmenin hukuk için filozofik değeri fevkalâde mühimdir. Çünkü hukuku hürriyetten ve adaletten ayıramayız. Ayırdık mı, siyasetin ve idarenin elinde teknik bir vasıta veya bir istibdat cihazı haline gelir. Hukuk, hürriyetin tipik bir kategorisidir. Hukuk devletten değil, bilâkis hürriyetten ve insandan gelir. Hukuk: İnsaniyete, adalete ve hürriyete bağlıdır; bağlı kalmalıdır. Bu hürriyet de, insanın metafizik çekirdeğinin karakteristik yapısıdır. Devletin en başta gelen vazifesi, hukuku korumak ve tatbik etmektir. İnsan ve hürriyet, insan ve hakikat doğrudan doğruya birbirine bağlıdır. Bunun gibi insanla hukuk ve ahlâk arasında doğrudan doğruya bir irtibat ve münasebet mevcuttur. Hukuk devlete değil, bilâkis insana ve insaniyete bağlıdır. Devletten hareket ederek hukuka varamayız. Hukuka varabilmemiz için insanı ve insanın taşıdığı mutlak değerleri hareket noktası almamız gerekir. Yine bunun gibi devletten veya cemiyetten ya da fertten hareket ederek, insanı bulamayız. Aksine, ancak insandan hareket ederek devlete, cemiyete ve ferde doğru gidebiliriz. Burada insan, aslî ve temel mefhumdur. Fert, cemiyet ve devlet ise insanın sosyal dünyadaki real varlığının aslî tezahürleridir. Bazı görüşler, kanaatimizce, yanlış olarak ferdi veya cemiyeti ya da devleti hareket noktası alarak, insana varmaya çalışıyorlar. Halbuki bunlar, insan mefhumu karşısında ancak fragmanter bir realitedir, birer *parça - hakikattir*.

**V — Sosyal hayat, hukuk, hürriyet ve adalet arasındaki vahdet!**

a) Hukukun, hürriyetin bir kategorisi olduğunu şu malûm düşüncelerle ifade edebiliriz: insan mânâdan maddeye gelir ve maddeden tekrar mânâya dönerek oradan maddeyi (hayatı) ve kendini değerlendirir ve tenkid eder. «Değerlendirme, mânâlandırma ve tenkid etme» demek, fiilî vakıalar âlemini ve kanunlarını aşmak, başka bir âleme giden yolu açmak demektir. Bu başka âlem de *mânalar ve değerler* âlemdir. Yarattığımız her mânâ ve değer, yaptığımız her mânâlandırma ve değerlendirme, seçtiğimiz her hedef, hürriyetimize dayanarak verdiğimiz ve tatbik ettiğimiz her karar hürriyetimizin ve mesuliyetimizin delilidir. Bu düşünceleri hukuk ve hayat, hukukî değer ve hukukî realite münasebetine tatbik edersek, şu neticeye varırız: Hukuk, özü itibariyle manevidir. Binaenaleyh mânâdan gelir, sosyal hayatın kuvvetleri ve gerilimleri içinde real hüviyet kesbeder, hukukî realite haline gelir ve bu realiteden tekrar kendi özüne, mânâya dönerek hukukî realiteyi değerlendirir, kontrol ve tenkid eder; etmelidir. Şayet bunu yapamıyacak olursa, o vakit sırf realitelerin hizmetinde formal bir cihaz haline gelir ve her türlü muhteva ile hattâ hukukun özüne aykırı şeylerle de doldurulabilir.

Kanun vâzının iradesi olarak tezahür eden hukuk, bir «*müspet olması lâzımgelen*» hüviyetinde hayatla, hayatın unsurlarıyla muhtevalaşır ve müspet bir norm olarak hayatta mer'î olur, hayatı değerlendirir, tanzim eder. Fakat bir de kendi aslî özüne dönerek oradan da kendini, kendi muhtevasını, bir «*ideal olması lâzımgelen*» hüviyetinde değerlendirmeli, kontrol etmelidir. Hukuk, muhtevasının hukukî akla uygun olup olmadığını kontrol edebilme imkânına daima sahip olmalıdır. Bunu, ancak hukuk felsefesi katında ve seviyesinde yapabilir.

Bu düşünceleri daha da geliştirebiliriz: — Hukuk, bir norm olarak, yani aklın bir direktifi; insan iradesine hitap eden ve bu iradeden muayyen bir hareket tarzı bekleyen ve isteyen bir «*olması lâzımgelen*»; emredici, değerlendirici, haklar ve salâhiyetler bahşedici, vecibeler yükleyici bir prensip olarak sosyal kuvvetleri ve gerilimleri külliyyen (tüm) ihata etmek (kaplamak ve kapsamak); onları objektif, umumî, mücerret ve mutlak surette düzenlemek gayesindedir. Sosyal hayatın büyük bir kısmı, «*hukuk*» denilen çerçevede cereyan eder. Dahası var: sadece cereyan etmez, bilâkis aynı zamanda hukuk normunda muhtevalaşmak, unsurlaşmak is-

ter. Buna, sosyal hayatın normatif eksistansiyalitesi (normlaşan oluşması) denir. Diğer taraftan hukuk da, aklın bir direktifi olarak, sosyal vasatta oluşmak; sosyal hayatı istikrarlı, ahenkli ve emin bir hukukî vasatta, adalete doğru götürmek gayesini güder. Buna da, hukuk normunun eksistansiyel normativitesi (oluşan normlaşması) denir.

b) Yukarıdaki düşünceleri tahlil ettiğimizde, şu neticelere varırız: a) Sosyal hayattan (sosyal maddeden) gelen muhteva, hukukun varlık bütününde vital ve real dimansiyonu (buudu) vücudunda getirir. b) Bunun yanında, hukukun bir de ideal dimansiyonu vardır. Bu dimansiyonda, aklın bir direktifi olarak, hukukun normatif mevcudiyetini, yani kendi aslî varlığını görüyoruz. Normatif mevcudiyeti itibariyle, hukukun bir mantıkî bir de ahlâkî (etik) cephesi vardır: 1) Mantıkî cephesiyle hukuk, sosyal hayatı jüridik (hukukî) mantığın çerçevesi içinde veyahut formal - mantıkî bir vasatta kavrayıp mantıkî - sistematik sıhhat kavuşturmak ve böylece hukukî hayatın sosyal ve ahlâkî (etik) sıhhatinin ilk şartını hazırlamak gayesini güder. 2) Hukukun normatif mevcudiyetinin bir de etik, daha doğrusu filozofik cephesi vardır: hukukun sosyal, kültürel ve filozofik sıhhatinin esasları ve şartlarının — bir taraftan değişik tarihî sitüasyonlara bağlı ve eşyanın tabiatına uygun olarak ve diğer taraftan hâli hâzırda dünle yarının âhenkli vahdeti esasına müsteniden — araştırılması ve tesise çalışılması! Burada, bilhassa, hukukî ve sosyal hayatın ahlâkî - filozofik bir ideale, adalete göre ayarlanması gayesi güdülür. Esasen hukukun en son gayesi de, bu ahlâkî idealdir. c) Hukukun bir de manevî - metafizik dimansiyonu vardır. Metafizik mevcudiyeti itibariyle hukuk, özünde mutlak hürriyeti ihtiva ve temsil eden rabbanî kudrete bağlı aslî bir değer ve ide olarak belirir. Hukukun mantıkî ve ahlâkî (adaletle alâkalı), yani ideal mevcudiyeti, bu aslî değerın mekân - zaman âleminde bir tezahürüdür.

Böylece hukuk veyahut insanın hukukî şuuru, kendine has (özgü) teleolojik, final dinamizmi ile, sosyal kâinatın hareket ve hadiselerini hukukî mantığın çerçevesi içine alır ve bu çerçeve içinde sosyal kâinatı hukukî emniyet ve sosyal ahenk istikametinde ahlâkî bir ideale, yani adalete doğru götürür; götürmelidir. Bu ahlâkî idealin özü, insanîyettir: — Hukuk, sosyal kâinatın hem eksistansiyel mantığı ve matematiği hem de onu adalet yolu ile, üniversal insanîyet idesinden gıdalanan, ahlâkî bir dünya nizamına bağlama,



bu suretle ahenk ve selâmete kavuşturma temayülünü mahiyetinde taşıyan bir hürriyet kategorisidir. Bu hali ile hukuk, real ve ideal mevcudiyetinin ötesinde rabbanî - metafizik bir varlık olarak belirir.

Bütün bu düşünceler, hukukun, sosyal kâinattan aldığı muhtevayı daha yüksek dimansiyonlara ve hedeflere götüren teleolojik (muayyen gayeli) bir kudret, hürriyetin aslî bir kategorisi olduğunu göstermektedir. Hukuk, sosyal kâinatın aklıdır. Bu akıl, mutlak yaratıcı rabbanî kudrete; hür, mutlak, namütenahi Sübstans - Süje Varlığa bağlıdır. Hukuk, kendi sahasına dâhil herşeyi, mantık ve ahlâkın, akıl ve vicdanın, adalet ve hürriyetin, kısaca insanîyetin ışığında — sosyal mekâna bağlı bir zaman nizamı (tarihin seyri) içinde ve eşyanın tabiatına uygun şekilde — selâmet hedeflerine doğru götürme ve geliştirme temayül ve vazifesini taşır. Hukuk, bu vazifesini sosyal ve tarihî sitüasyonlar karşısında yerine getirmekle mükelleftir. Bu vazifeyi, hukuk namına, insanî şahsiyetini, hürriyetini ve mesuliyetini müdrük müşahhas ferdî insanlar ve onların vücuda getireceği müesseseler ve organizasyonlar ifa edecektir.

c) Hukukun gayesi, hayatta ve hayata tesir etmektir. Bu itibarla hukuk, bizzat hayatın bir parçası haline gelir. Hukuk bize, bir idealite olarak, varlığın manevî özünden ve ruhumuzdan, şahsiyetimizin hür ahlâkî karakterinden; bir realite olarak da sosyal hayattan hitab eder. Hukuk normu, muhtevasındaki etofu hayattan alır. Bu, onun vital veya real unsurudur. Bu vital veya real unsur hukuk normunda mücerretleşir, umumîleşir, objektifleşir ve mutlaklaşır; mücerret kanunî unsurlar haline gelir. Hukuk normunun bir de etik unsuru vardır. Bu, normun ideal unsurudur veyahut aslî manevî özüdür. Hukuku hukuk yapan şey, bilhassa hukukun nizam cephesinin temel direği ve değeri de, budur! Bu aslî öze, adalet denir. Bu değer olmadıkça, hukuk nizamı, sırf kuvvete dayanan çıplak bir nizam, formal - mantıkî bir teknik olmaktan ileri gidemez ve insanın tabiî hak ve hürriyetlerinin koruyucusu olamaz. Hukuk normunun hayattan aldığı tohumların, yani ihtiva ettiği vital veya real unsurların, hayatın tükenmez çeşitlilik arzeden münferid müşahhas hadiseleri ile, hukukî tatbikat vasatında, tekrar birleşmesinde ve böylece canlı hukukun doğup gelişmesinde hâkimin, avukatın, idarecinin ve hukuk âliminin büyük hisse ve iştirakleri vardır. Fakat sosyal hayatı adalete götüren emin ve istikrarlı bir vasat (ortam) vazifesi gören kanunların meydana gelmesinde ve böylece hukukun

doğup gelişmesinde, normun muhtevasını hazırlıyan kanun vâzının da mühim rolünü unutmamak lâzımdır. Ancak, kanunlar yapılırken hukukla siyasetin birbirine nisbetini de iyi tayin etmek gerekir. Hukukun siyasileşmesi ve siyasî kararlara veya siyasî kıymet hükümlerine hukukîlik süsü verilmesi hukukla siyaset arasındaki hudutların birbirine karışmasına, silikleşmesine yol açar. Gerçi hukuk, siyasî bünyeden ayrı ve müstakil olarak gelişemez, şekillenemez; ama şurasını da unutmamalıdır ki hukuk, mahiyeti itibarıyla insan hayatının ve ruhunun derin tabakalarında kökleşmiştir; oradan gelir. Hukukun vazifesi, adalete hizmet etmektir. Sadece siyasete hizmet eder hale gelmesi, hukukun sonu demektir.

Hukuk, *insanî hürriyet* düşüncesine dayanmazsa, ne insanla sosyal dünya arasındaki münasebetleri ne de insanla tabii dünya arasındaki münasebetleri emniyet ve selâmetle düzenleyebilir. Bilhassa insan ve teknik münasebetlerinde tekniğin ahlâkîleşmesi ve hukuukîleşmesi, ahlâk ve hukukun da bu münasebetlerde müşahhaslaşması isteniyorsa, maddî tabiata bağlı hukuk görüşünü mutlaka terketmek ve hukukun manevî, ahlâkî temellerine inmek lâzımdır. Esasen hukuk, özü itibarıyla, manevîdir. Binaenaleyh, zikredilmiş olduğu veçhile, mânâdan gelir, sosyal hayatın kuvvetleri ve gerilimleri içinde real hüviyet kesbeder, hukukî realite haline gelir. Fakat bu hüviyeti içinde de aslî özü ile alâkası kesilmemelidir.

d) İzahlarımızda sık sık kullandığımız bir ana düşünceye tekrar avdet edelim: İnsan mânâdan maddeye gelir ve maddeden tekrar mânâya dönerek hem mânâyı hem de maddeyi — bir mânâ ve madde gerilimi olarak — değerlendirir. Daha doğrusu kendi kendi metafizik özü içinde, bir taraftan kendi manevî nefesine ve Müteâliyete diğer taraftan dünyaya (kendi maddî vücudu da dahil olduğu halde tabiata, tarihe ve cemiyete) nisbet ederek: «Tanrı, kendi varlığı ve dünya» karşısındaki davranışlarını tayin eder; etmek zaruretindedir. Bu değerlendiriş ve davranışların azamî derecede amelî ehemmiyeti vardır. Bu değerlendiriş, insanın mânâ ile madde, ide ile hayat, varlık ile dünya veyahut Tanrı ile dünya karşısındaki durumu ve fonksiyonu hakkında bize kâfi fikir vermektedir. Gerçi insan ruhu, insanın manevî vücudu, metafizik çekirdeği veyahut insanın özü hürriyetten yapılmıştır ve bu hürriyet de herşeyi kaplayan ve kapsayan mutlak hürriyetten, Müteâliyetten bir parçadır. Fakat öyle olmakla beraber bu hürriyet, müşahhas bir buutta, maddî ve fâni bir vasatta aktüalize olur. Bu düşünceyi, şu

şekilde de ifade edebiliriz: mekân - zaman âleminde oluşan müşahhas insan, ne sırf maddeden ne de sırf mânâdan meydana gelmiştir. Bu sebeple insanı, sırf manevî veya sırf maddî sebep ve âmillere müsteniden, izaha çalışan tek taraflı monist görüşlerin, pek işe yaramadıkları için, bir tarafa bırakılmaları icab ettiği ileri sürülebilirse de, bunların telifi cihetine gitmek herhalde daha muvafıktır. İnsan, daha ziyade, yerle gök arasında, fizik ile metafizik arasında bir canlıdır; fizik ile metafiziğin haşır neşir olduğu bir vasattır. Böylece müşahhas insan hayatının, bir polaritede ifadesini bulduğu söylenebilir. Yaşayan insan mânâ ve maddeden, ruh ve cisimden, hürriyet ve bağımlılıktan (illiyetten), haktan ve haksızlıktan, hayırdan ve şerden, müspet ve menfiden, gayrifânîlik ve fânîlikten, sonsuzluk ve sonluluktan meydana gelmiştir. Onun bu dünyadaki hayatı, bu polaritelerin mihrak noktasında ahenk ve muvazenenin sağlanmasıyla bir mânâ kazanır. Bu itibarla, bu ahenk ve muvazene-yi sağlamayı başarmak, buna muktedir olmak da lâzımdır. İnsan, belki ancak yükselme devirlerinde, yüksek bir fikrî seviyeye ulaştığı zaman bu polariteler arasındaki gerilime tahammül ve bu gerilimde ahenk ve muvazene-yi, içten yaşayarak, tesis edebilmek olgunluğunu gösterebilir. Alçalma ve çökme, soysuzlaşma ve bozulma devirlerinde ise korkunç bir zaaf ve zavallılık içinde gittikçe sukut ederek, vazifesinin, kudret ve kabiliyetinin hedefini unuttur. Bu sukut noktasında aslî özünü, hakikî idealini kaybeder. Böyle bir seviyeye düşen insanın karşısına artık bir takım yalancı örnekler, aldatıcı hayâller çıkar. Bunlar, onun alçalmış seviyesine ve zaafına uygun örneklerdir. Bu yanlış ve aldatıcı örneklerden biri, tamamiy-le determine (bağımlı) insan düşüncesidir. Bağımlı veyahut determine insan, artık şahsî mesuliyeti ve bu mesuliyete dayanan gayret ve endişeleri üzerinden atmıştır. Onun böyle bir mesuliyete ihtiyacı ve hattâ kabiliyeti de yoktur. Çünkü bu insan, kollektif bir termitler cemiyetinin dıştan sevk ve idare edilen böceklerinden farksızdır. — Diğer yanlış örnek de insan - üstü (=der Übermensch) düşüncesidir. Bu düşünceye göre insan - üstü, her cihetçe mükemmeldir ve her şeye muktedirdir (!) Bu iki vasfın, insan - üstünün mahiyetine dahil unsurları olduğu kabul edilir. O, bu vasıflarından kuvvet alarak, dünya ve eşya ile istediği gibi oynuyabilir. Bu görüşler, insanın eksik ve menfî taraflarını, onun aslî mahiyeti haline getirmektedir.

e) Bir de bunların dışında ve karşısında tabiatı eşyaya uygun

bir görüş vardır: bu görüş aynı zamanda hukukun mahiyetine de uygun düşmektedir; esasen hukukun da, mahiyetine uygun şekilde gerçekleşmesi matlûb ise, başka bir insan tasavvurunu hareket noktası alması gerekir. Bu insan, dünyanın kanunlarına tabiiyet ve itaat ile yaratıcı misyon ve fonksiyon (bağımlılık ile hürriyet) arasındaki gerilimde mütemadiyen (her an yeniden) oluşarak cehdetmeyi göze alan varlıktır. Bu hengâmedeki vazifesinde başarı gösteremezse, bir boşluğa, bir uçuruma yuvarlanır; vazifesini başarırsa selâmete ulaşır. İnsan, göklerle dünyayı, metafizikle fiziği birbirine bağlayan bir bağıdır; metafizikle fiziğin birbiriyle düğümlendiği varlıktır. Bu itibarla insan, kendi nefsiyle, bilhassa manevî nefsiyle, kendi metafizik çekirdeğiyle olan münasebetlerinde huzur ve selâmeti temin etmelidir. Bunu yapamazsa, tabiat ve Müteâliyet de onunla sulh ve sükûn halinde olamazlar, onu affedemezler. Bize yüklenmiş olan bu kanundan uzaklaşırsak, yalnız kendimize karşı değil, kâinata karşı da bir suç işlemiş oluruz. Çünkü sadece kâinat bizi değil, biz de, mahiyetimiz itibariyle, kâinatı kucaklamış, onunla birçok bağlarla haşır neşir olmuş vaziyetteyiz, öyle yaratılmışız. Bu sebeple kâinat, insan ruhunda devamlı surette şahlanma ve oluşma, insan ruhu da fasılasız kâinatı kavrama ve yaşama, adeta teneffüs etme halindedir; insan, ruhu ile ve ruhunda varlığı ve varlıkta da kendini yaşar, adeta teneffüs eder. İşte bu hakikatı rencide eden insana karşı kâinat, adeta savaş durumuna geçer. O vakit zincirden boşanan ihtiraslar, habis ruhlar — adeta bir iblisler ordusu gibi — varlıktaki misyonunu unutan ve ihlâl eden insanın ferdî ve sosyal hayatını bir cehennem haline getirirler. Bu cehennemden kurtulmak, sırf ekonomik ve sosyal reformlarla tahakkuk edemez. Derinlerdeki metafizik krizi de bertaraf etmek lâzımdır. Kâinata karşı vazifesini ihlâl eden insandan, adeta bütün mevcudât nefret eder. «Ancak gözümle gördüğüm, elimle tuttuğum şeylere, sadece maddeye inanırım» diyecek hale gelen insanı, herşeyden evvel affetmeyecek olan merci, yine maddedir. Çünkü madde, kendisine inanılmasını istememektedir. Maddeye inandık mı, onda bir sıkıntı, bir kriz başgösterir. Ve bu kriz, bu sıkıntı ruhumuza akseder. İmanını kaybeden insan, ilk önce bunu hissetmez, belki kâzip (yalancı) bir huzur ve sükûn içindedir; ancak zamanla, iç âlemindeki muvazenenin bozulduğunu, maddenin ve zincirden boşanmış ihtirasların bir tepişme yeri haline geldiğini ve bu halin dış âlemine de aksedtiğini görür. Maddeye inanan insan, ilerici olduğunu iddia eder ve bu davranışının doğruluğunu ispat etmek için akli şahit gösterme-

ye kalkışır. Halbuki, bilmez ki gösterdiği şahit, dışa dönük akıldır veyahut aklın dışa dönük tarafını, iddialarının mesnedi haline getirmeğe çalışır. Oysa ki akıl, iki cephelidir, bunlardan biri dışa dönük akıl, diğeri ise içe dönük akıldır. Dışa dönük akıl, tamamen realitelere, maddeye tabi zihindir; realitenin, daha doğrusu illiyetin (kozalitenin) hizmetinde bir mantıktır, nazari akıldır. İçe dönük akıl ise eksistansiyel vicdandır, bizi, metafizik merkeze bağlayan mercidir. İçe dönük veya hakikî akıl, aşk ile dolup taşan vicdanda, hakiki hürriyette en son ifadesini bulur. Bütün mesele aklın bu her iki cephesini veya fonksiyonunu, daha doğrusu ilmi ve ahlâkı, realiteyi, hayatı ve ideyi felsefe katında uzlaştırmak, muvazenelen-dirmektir. İnsanın vazifesi, izahlarımızda daima belirttiğimiz gibi, kendisiyle kâinat arasında bir ahenk tesis etmek, daha doğrusu kâinatın esaslı sferlerini kendinde veyahut kâinatın insan katında da beliren sferlerini birbirleriyle ahenkleştirmektir. İnsan, bu ahengi bozarsa, kâinatın bütün kuvvetleri insana karşı harekete geçer; buna mukabil bu ahengi muhafaza eder ve geliştirirse, o vakit aynı kuvvetler insanda huzur ve sükûna kavuşur. Bu hal, insanı yükseltir. Ancak bunu yapabilen insan, «eşrefi mahlûkat», mahlûkların en şerefliisi olabilir. Bu kanunu ihlâl eden insan ise alçalır, «esfelî mahlûkat», mahlûkların en süflisi, en alçağı olur. Görülüyor ki mahlûkların en şerefliisi olmak gibi bir payeye ulaşmak veya yaklaşmak için, varlık dediğimiz çetin bir yoldan geçmek lâzımdır. İşte bu yol, insanın ebedî yoludur. Varlığın, insana yüklediği ebedî ve sonsuz bir vazifedir bu! Ancak bu yolda yürümesini bilen ve isteyen insan, sırf bir vakıa olan formal hürriyetini hürriyetin özü istikametinde, hakiki hürriyet istikametinde kullanabilir ve onu müspet mânâda prodüktif hale getirebilir. İşte «olumlu hürriyet», yani insanî hürriyet, bu hürriyettir; insan ruhunda iyiliği tesis eden pozitif hürriyettir bu! Eğer insan, ruhundaki hakikî insanla, o metafizik çekirdekle karşılaşmak ve onunla devamlı münasebet halinde kalmak istiyorsa, yegâne kaygısı, ruhunda iyiliğin ve güzelliğin tesisi uğrunda cehdi muhafaza ve idame etmek (korumak ve sürdürmek) olmalıdır. İşte ancak bu kaygının tahrik ettiği cehddir ki ruhumuzda iyiliği tesis edebilir. Meşhur stoik filozoflardan Seneca, «*Cura hominis bonum perficit*» (=kaygı, insan ruhunda hayrı tekemmül ettirir.) derken, bu kaygıyı kastediyordu. İnsan cemiyetlerinin insanî kalabilmesi için, müşahhas insan ruhlarında bu kaygının tutuşturduğu ateşin hiç sönmemesi ve nesillerden nesillere, bir miras olarak, intikal ettirilmesi lâzımdır. Ve bu kaygıyı müşah-

has insan ruhlarında muhafaza edebilmek için müşahhas ferdî insanların iç ve dış hürriyete mutlaka sahip olmaları icap eder. İnsan, insanî hürriyetin başladığı noktadan itibaren başlar ve bittiği noktadan itibaren de biter, yok olur. Şu ciheti bilhassa ve tekrar belirteyim ki ancak ve ancak fikrî kültür seviyesi yüksek müşahhas ferdî insanlar, müşahhas ferdî vicdanlar ve böyle vicdanlardan meydana gelmiş camialar, bu insanî hürriyetin birer mahfazası ve yıkılmaz birer kalesi olabilirler. Hürriyet, kütlede doğamaz ve gelişemez kütle, sistem, doktrin ve ideoloji müşahhas insanla, müşahhas ferdî vicdanla birlikte hürriyeti ve insaniyeti de mahveder. Eğer hürriyet ve insaniyet korunmak ve devam ettirilmek isteniyorsa, herşeyden evvel müşahhas insanların şereflerine, şahsiyetlerine, hayatlarına ve tabiî haklarına hürmet etmek lâzımdır. Gerek devlet insanla, gerek insanlar birbirleriyle münasebetlerinde bu hürmeti, davranışlarının en başta gelen âmili olarak kabul etmelidirler. Gayet tabiidir ki bu prensip, devletler arası münasebetlerde de değişmez bir direktif olarak câri olmalıdır.

## VI — Netice :

a) Hak hakikattir ve hakikat haktır; hayır hakikattir ve hakikat hayırdır. Ve bunlar da «*hürriyet*» siz olmaz; fakat bunlar olmasa, hürriyet de sadece fomal ve irrational hürriyet olmaktan ileri gidemez. Formal hürriyet, çıplak bir vakiadır, sırf hür iradî karar verme kabiliyetidir. Bu çıplak kabiliyet, bu çıplak irade: hürriyetin özü ile, yani akıl ile, aşk ile dolup taşan vicdanla alâkası kesilirse, her çeşit suiistimale müsait hale gelerek ihtirasların emrinde bir cihaz, bir teknik derekesine düşer; menfi ve yıkıcı bir hürriyet, yabancı bir hürriyet olur.

Varlık nizamı ile insan arasında ahenk ve muvazenenin kurulması için ne yapmak lâzımgeldiği meselesi, ancak aşk ile dolup taşan vicdanla ve vicdanda özleşmiş hürriyetin ana zemininde olumlu (müspet prodüktif) bir hal çaresine kavuşabilir. Hukuk felsefesi ancak böyle bir hürriyet düşüncesini temel olarak alırsa, izahlarımızın konusunu teşkil eden davanın yürümesine ve yürütülmesine yarıyan kuvvetli bir âmil olur. Bu mânâda olmak üzere, hukuk bir hürriyet aktegorisidir; hukuk felsefesi de bir hürriyet felsefesidir. Hür felsefenin ve felsefî hürriyetin gayesi, insanı insana, insanı hürriyete ve hakikate bağlamak; insanı, insanın merkezindeki öze, yani kendine (insaniyete) yaklaştırmak; insanı, insanî hürriyetle mü-

nasebet haline getirmektir. Bunun gibi, hukuk felsefesinin vazifesi de hukuku, hukukun manevî özüne yaklaştırmak, hukukla hukukun manevî özü arasında devamlı münasebet kurmaktır. «İnsan ve insanîyet», ancak hür kafalar ve kalpler koeksistansında ve komünikasyonunda idrak edilir, yaşanır ve oluşur. Hürriyetler, yani aşk ile dolup taşan vicdanlar yine hürriyetin ana zemininde ve bir beraberlik içinde karşı karşıya gelmeli ve oluşmalıdır. Hür felsefe ve felsefî hürriyet, irrational ve formal hürriyetin akıl ve vicdanda özleşmiş, olgunlaşmış, şuurlaşmış, aydınlanmış ve insanîleşmiş halidir.

Hukuk devletinin adalete dayandığı söylenir; fakat adaletin de hürriyetten gıdalandığı unutulmamalıdır (\*). Sosyal dünyanın temelindeki bu aslî hakikatin (hürriyet ve insanîyetin) yerine ikame edilecek veya edilmeye çalışılacak her ideoloji, bu dünyanın ahenk ve muvazenesini bozar. Hürriyet ve hakikat birbirlerini tevlid ederler. (doğururlar). Hakikat, hürriyetin diyalektik hareketi şeklinde tezahür eder. Hürriyetin diyalektik hareketi de, yine hürriyetten çıkan fikirlerin diyalektik hareketinde mündemiçtir (yatar). Bu hareketi sevk ve idare eden kuvvet, hürriyetin özünden gelen hür akıl ve hür vicdandır. Hakikat hürriyetsiz olmaz ve hürriyet de hakikatsiz yürümez. Hakikat, hürriyetten gelen hamlelerin hedeflerinde ifadesini bulur ve hürriyet hakikatin yaşadığı, yaşayabildiği yegâne ana zemindir. Hürriyetten gelen hamleler ve bu hamlelerin hedefleri birbirleriyle eksistansiyel (insan tarafından oluşturulan) diyalektik sentez halinde bulunan, daha doğrusu insanın gayretiyle

---

(\*) Zamanımızda bir hayli aktüelleşmiş bulunan ve bu arada, bazı ideolojilerin ışığında ve malûm hedefler istikametinde çekilip uzatılarak, mânâsı tahrif edilen demokrasi, yani âmme hâkimiyeti, hakikî mahiyetine uygun olarak, ancak hürriyet idesine dayanan tabii hukuk prensipleriyle, diğer tâbirle insanın tabii hak ve hürriyetleriyle birlikte yürür. Demokrasiyi, tabii hukuk ve hürriyet idelerinden ayırıp siyasî bir ideoloji çerçevesine hapsederek yürütmeğe çalışmak veya bunun hakikî demokrasi olduğunu iddia ve ilân etmek, siyasî gayelerle yapılmış bir sahtekârlıktan başka bir şey değildir.

Hukuk devleti, hukukun ahlâkî idesine, yani adalete veyahut ahlâkî hukuk idesine aykırı kanunlar çıkarmaz. Hukuk devletinde, **hikmeti hükümet** denilen makyavelizme yer yoktur. Çünkü, hikmeti hükümet formülü ile hukuk, mütemadiyen rencide edilir. Hukuk devletinin organları ve memurları (bilhassa mahkemeler, emniyet teşkilâtı ve mensupları) gerek mevcut ve mer'î kanunlara gerek bu kanunlarda ve bu kanunlarla temin edilmiş, teminat altına alınmış hürriyetlere tamamiyle reayet ederler.

oluşturulması icab eden üç ana dimansiyon olarak belirir ve bu dimansiyonların ahenkli vahdeti: insan, dünya ve Müteâliyet arasındaki münasebetlerde huzur ve selâmeti tesis ve temin eder. Birinci hakikat hamlesinin hedefi ilmî hakikatler veya objektif ilmî bilgidir. Bu hamleyi uyandıran ve devam ettiren âmil, hürriyetten gelen ilmî şüphe. Hürriyetten gelen bu şüphe, bizi objektif bilgi dimansiyonunda ilmî - sistematik vuzuh ve berraklığa, ahenk ve senteze doğru fasılasız iter (ilim davası). İkinci hakikat hamlesinin hedefi: hürriyetle illiyetin, idealite ile realitenin, insanla kâinatın çatışmasından meydana gelen beşerî kader veya beşerî aksiyonlar dimansiyonunda insanın yaratıcı tarafı ile, şahsiyetiyle kâinatın kanunlarına bağlı tarafı, otonomi ile heteronomi arasındaki gerilimleri yumuşatmak veya muvazenelendirmek ya da kaderle mücadelede insanıyeti (vicdanı), iyiliği muzaffer kılmaktır. Kader katında hakikat hamlesini uyandıran âmil, hürriyetten gelen vicdanî endişe veya kaygıdır. İnsan, hürriyetten gelen bu kaygı ile kader dimansiyonunda kötülöklere karşı hayır ve adalet, ahlâk ve hukuk uğrunda mücadele edecektir (kader davası). Üçüncü hakikat hamlesinin hedefi ise, ruhun selâmetini temin etmektir. Bu hamleyi tahrik eden âmil, hürriyetten gelen manevî metafizik kaygı veya imandır (ruhun selâmeti davası).

Hülâsa, 1 — hürriyetten gelen şüphe, objektif bilgi dimansiyonunda, fasılasız ilmî ve mantıkî vuzuha ve berraklığa götürür; 2 — hürriyetten gelen vicdanî kaygı, kader dimansiyonunda, tükenmez bir vazife olarak, hayrı ve adaleti, hukuku ve ahlâkı, akli ve vicdanı bir kelime ile insanıyeti tesise sevkeder; 3 — hürriyetten gelen iman veya metafizik kaygı ise, ruhun selâmete kavuşmasını sağlayan bir âmildir. Bu üç hamle ve bu hamleleri tahrik eden üç âmil yani ilmî - sistematik şüphe, vicdanî - amelî kaygı ve manevî - metafizik kaygı (iman) arasında eksistansiyel bir vahdet mevcut olmalıdır. Diğer bir deyişle, nazarî dimansiyonda «neyi bilebiliriz», kader (aksiyon) dimansiyonunda «neyi yapmalıyız», selâmet dimansiyonunda «neye inanabiliriz veya neyi ümit edebiliriz» tarzında ifade edilen suallere verilecek cevaplar, birbirini nakzetmemeli, bilâkis birbirini tamamlamalı, birbirini desteklemelidir. Aksi takdirde insan hayatı, tümü itibariyle, bir cehennem haline gelir. Böylece insanın hakikat yolundaki cehti, içten birbirine bağlı, üç hamle üç dâva şeklinde belirir. Bunları birbirinden ayırmak veya birbiriyile ihtilâf haline getirecek pozisyonlara itmek ilim, ahlâk ve metafizi-



zik (imân) arasındaki dengeyi bozar. İnsanın hakikat uğrundaki hamlesi, ilimle başlar, aksiyondan, daha doğrusu illiyetle hürriyetin, heteronomi ile otonominin, tabiatla insanın çatışıp kaynaşmasından doğan kaderin olduğu aksiyon âleminden geçer ve ruhun selâmeti dâvasında en son haddini bulur.

Şu dünyanın anlaşılmaz tezat ve tenakuzlarından (çelişmelerinden), daha doğrusu derin sırlarından biri de şudur ki insan, meşkûkiyetlerle dolu bir vasatın, bir hayatın ortasında hem bir çok ıstırapların, tuzakların, felâketlerin tehdidine mâruzdur, yani bir çok tehlikelerle çevrilidir, hem de meşkûkiyetlerle dolu, girdaplı ve fırtınalı bu hayat deryasını mütemadiyen yanıp sönererek aydınlatan ışıkların rehberliğinde yine de yolunu emniyetle tayin edebilme imkânlarına sahiptir. Bu ışıklar, manevî karakterli metafizik bir dimansiyondan gelir. Bu dimansiyon, insanın iç varlık metafiziğinin çekirdeğinde hürriyetin üç ışığı, akıl (ilim ve felsefe), vicdan (hukuk ve ahlâk), aşk (saf ve yüksek duygular, din, aşk ile dolup taşan vicdan, tasavvuf, yani mutlak veya en son felsefe) olarak belirlir. Bunlar, yıkıcı ihtiraslar tufanında, musibet ve felâketler ummanında insanın güvenebileceği ve bir bütün teşkil eden yegâne dayanaklardır. Bunları terkeden veya göremiyen insan, madde deryasında eriyip gider veyahut iblisleşir, ebedî münkir ruhun kölesi haline gelir.

b) Ruh olgunluğu, namütenahi bir hedeftir. Ve filhakika müspet ve menfiyi aşmaya, onların ötesine geçmeğe çalışma yolunda tükenmez bir cehttir. Olgun insanın yeri ve hedefi, inkârcılıkla an'aneciliğin ötesindedir; öbür yanındadır. Bu öbür yandan bakarak, aşırı uçları yumuşatmaya; onların işe yarar taraflarını ahenkli bir sentez haline getirmeğe; ihtirasları, zıt uçları veya aşırılıkları telif ederek tanzim etmeğe ve böylece prodüktif hale getirmeğe çalışmak, olgun insanın misyonu ve fonksiyonudur. Olgunluk yolunda yürümenin birinci şartı, iç âlem, daha doğrusu iç varlık hürriyetidir. Bu hürriyete erişememiş ruhlar, ya bir aşırı uçtan diğer bir aşırı uca koşarlar veyahut ifrata vardırılmış bir pragmatizmde veya ütilitarizmde hayatın mânâsını, beyhude, arayıp dururlar.

İnsanın dikkate şayan bir dimansiyonalitesi (buutluluğu) vardır. Bu dimansiyonalite, üç parçadan meydana gelmiştir. Bu parçalardan biri orta veya merkezdir. Diğer ikisi sağ ve sol kanattır. Merkezde, insan ruhunun kendine hâs (özgü) ihtizazları (titreşimleri) görülür. Bu ihtizazlar, her halde ruhumuzun varlıktaki yara-

tıcı mânevî iç kudrete, hürriyete iştirâkinden gelmektedir. Ve ruhun bu ihtizazları müspet ile menfi, hayır ile şer arasındaki gerilimi ve bu gerilimin ötesindeki âhengi ve vahdeti hedef tutan cehti devamlı surette tahrik eder. Ruhun bu orta kısmının sağında, bir sağ kanat olarak, «*mücerret safiyet ve züht-ü takvâ*» yı görüyoruz. Bu kanatta, ruhun huzur ve sükûna kavuşmuş hali zâhir olur. Bu huzur ve sükûn, ya tabiî bir huzur ve sükûndur; tabiî safiyetten doğmuş primer bir sükûn halidir. Veyahut bu huzur ve sükûn, filozofik veya mistik bir iç mücadele ile elde edilmiş, ulaşılmış sekunder sükûn halidir. Buna Rabbanîliğin felsefesi de diyebiliriz. Ortanın sol kanadında ise iradenin menfî davranışları ve tutumları diyebileceğimiz bir durumla karşılaşırız. Bu da şeytanîliğin felsefesidir. İnsan, bu iki kanat arasında yolunu tayin etmeğe mecburdur. İnsan, madde ile mâna, tabiat ile fikir arasındaki geçitte hakikati ve ruhun âhengini arayan bir mahlûktur. İşte, insan için bütün mesele, iç varlık metafiziğinden gıdalanan bir felsefenin, dahâ doğrusu bir iç âlem realizminin ışığında, bu geçitte yolunu tayin edebilmedir. İlk bakışta, bu geçidin sağında ve solundaki yollardan başka çıkış noktaları bulunmadığı intibai hasıl olabilir; fakat iki ucun ortasından bir yol daha gittiğini de unutmamak lâzımdır. Geçitin nihayetindeki iki uç, birbirinden kaçıp uzaklaşırcaasına iki aksi istikamette hareket halindedir. Bazı insanlar, mizaç itibariyle, aşırı uçları tercih ederler. Bunların bir kısmı mutlak surette dışa, meknî (immanan) dünyaya dönük olup doğrudan doğruya maddî hayatı ve inkârcılığı seçerler. Onlar sonu gelmiyen, tükenmez fânilikleri; sadece gözleriyle gördükleri, elleriyle tuttukları, maddî vücutlarıyla zevk ve lezzetlerini tattıkları şeyleri mutlak değer ve en son gaye olarak kabul ederler. Diğer bir kısım insanlar ise, bu dünyadan kaçıp *bu'du mücerrette* selâmeti ararlar; her iki tip, aşırı mizaçları temsil eder. Bir îmân hamlesi ile Tanrının inayetine doğru yürüyebilmek, şuurlu olarak imanı ve dolayısıyla hürriyetin en yüksek dimansiyonunu seçmek, muhakkak ki, iç âlemde elde edilecek başarıların en büyüğüdür. Bunun insanlar arası münasebetlerde, ahlâkî davranışlar halinde, tetevvücü ise, insanîliğin müşahhaslaşması, müşahhas tatbikatı itibariyle, daima temennî olunmaya lâyıktır. *Mistik veya filozofik veyahut ahlakî* karakterli olabilecek bu şuurlu iman, iyiliğin, hayrın, binaenaleyh müspet hürriyetin yolunda yürüyebilmenin başlıca vasatıdır. Ancak bu, daha ölmeden bu dünyayı, bu dünyanın nimetlerini terk mânasına gelmemeli veyahut o mânâyâ gelecek tarzda tefsir de edilmemelidir. Mühim olan cihet,

şuurlu imandan mahrum iradeyi, yani belden aşağı hürriyeti; ihtirasların, maddenin elinde oyuncak ve böylece tehlikeli bir alet haline gelen yabancı hürriyeti seçip iç âlemi tamamiyle feda ederek sırf bir dış âlemden ibaret hale gelmemektir. Çünkü bu hale gelen insan, bizzat kendisi için bir tehlike teşkil eder. Bu'du mücerrette değil, bu'du müşahhasa, inanarak ve isteyerek, hayrı ve selâmeti tesis için imanı seçmek bir mâna ifade eder. Binaenaleyh, bu'du mücerrede kaçmadan ve belden aşağıya düşmeden bu'du müşahhasa, yani bu dünyada ruhumuzun organlarını, felsefenin ve ahlâkın yolundan giderek, geliştirebilir ve iradeyi de bu organların hizmetinde hayra tahsis edebiliriz. Dünyadan elini eteğini çekmiş bir mücerret, bir târiki dünya ne kadar faidesiz ise, bunun tam zıttı olan tip de, yani imana ve vicdana sırtını çevirip hiç bir değer tanımayan çıplak iradeyi seçen münkir de, o kadar zararlı ve mânâsızdır. Kanaatimizce, en doğrusu, müşahhas imanı ve dolayısıyla müşahhas hayrı, diğer tâbirle belden yukarı hürriyetle özleşmiş ve hürriyetin çekirdeğindeki idelere (akıl, ahlâk ve aşka) yönelmiş müspet iradeyi seçmek; irade ile imanı bu'du müşahhasa birleştirmek ve yürütmek: İşte çıplak irade ile çıplak iman arasında ve ortasında en doğru yol budur.

Felsefenin en büyük vazifesi, «herşeyi daha iyi bilirim» veya hut «benim ispat tekniğimin dışında kalan şeyler mânâsızdır» edasıyla kendini beğenmiş katı pozitivist (pozitif değil) bir ilimciliğe, bilgiçliğe, gıda olarak, santimi santimine ölçülüp biçilmiş mefhumlar hazırlamak değildir. Eğer felsefe, insanı, varlığın namütenahi derin sırlarının başladığı hududlara kadar getirip ona bu sırların derinliğini, hangi kategoriden olursa olsun, hiç bir dogmatik vasıtaya ve mutavassıta başvurmadan, doğrudan doğruya gösterebilirse, vazifesini yapmış sayılır. İnsan, bu hudutlardan namütenahi derinlere ve yükseklere felsefî bir vecd ve hayretle, mistik bir huşu' ve huzû' ile bakarak susmasını bilirse, yani şuurlu bir sükûtu idrâk etme bahtiyarlığına ererse, bu dünyada kendisine yetecek kadar bir ruh olgunluğuna, bir iç âlem hürriyetine erişmiş demektir. Maddî nefsi karşısında insanın hür olması da, ancak böyle bir mertebeye ulaşmakla mümkündür. İnsan, bu ruh olgunluğuna muhtaçtır. Bu ihtiyacı hissedemiyenler, nihilizmin «mânâ» sız çukurunda kendilerini varlığın merkezi olarak görürler; mutlak hürriyetin ta kendisi zannederler. Halbuki insanın hürriyeti, otonom değil, teonom bir hürriyettir; Mütealiyetten gelen bir hürriyettir; insana ih-san edilmiş bir hürriyettir; insana, Tanrının bir vediasıdır.

Bu etüdün dayandığı ana düşüncelerden birini, bir az değişik şekilde, tekrarlıyacak olursak, diyebiliriz ki maddî tabiat, uzvî tabiat, mânevî tabiat arasında; yahut hayat ve ide, madde ve mânâ, tabiat ve fikir, dış âlem ve iç âlem arasında birinden diğerine; mânâdan maddeye ve maddeden tekrar mânâyâ doğru bir hareket vardır. Mânâdan maddeye, metafizikten fiziğe doğru harekette ve hareketle *kâinat ve insan* yaratılmıştır. Maddeden mânâyâ, fizikten metafiziğe dönüş hareketinde ise manevî insan veyahut insanın manevî vücudünün, hakikî varlığının organları doğar ve gelişir, yani ruha selâmet ve hidayet yolları açılır. Ancak, maddeden mânâyâ dönüş, yaşadığımız müddetçe, fâni mekân - zaman nizamında, mütemadiyen ferdîleşen, müşahhaslaşan, özelleşen real dünyada vukubulabilecek bir şeydir. Bu her iki hareket vahdetli bir bütün teşkil eder. Bu vahdetli bütünün gıdalandığı ana zemin *aşkın kudreti külliyesidir, Tanrıdır*. Bu aşk olmaksızın, dünya ve insan mânâsız, buz gibi soğuk birer ferdiyet derekesine düşerler. Sözlerimizi, «Goethe» nin şu mısralarıyla bitirelim:

Was auch als Wahrheit oder Fabel  
In tausend Büchern Dir erscheint,  
Das alles ist ein Turm zu Babel,  
Wenn es die Liebe nicht vereint (\*).

## EXKURS

Biz, bu etütte Mütealiyet, manevî değer ve hürriyet (insaniyet) düşüncelerine dayanan ve spiritüalist bir iç realizm (iç varlık realizmi) çerçevesi içinde olmak üzere, bazı kardinal meseleleri, bu meyanda hürriyet idesine bağlı «sosyal olması lâzımgelen» i filozofik zaviyeden izah ve münakaşaya çalıştık. Geliştirdiğimiz düşün-

(\*) «Goethe» nin bu mısralarının mânâsını, kullanılan kelimelerin bir az dışına çıkararak, Türkçeye şöyle nakledebiliriz:

«İster hakikat olsun ya da üstûre  
«Binlerce kitapta gördüğün şeyler,  
«Bir Bâbil kulesinden farksızdır hepsi,  
«Aşkın nefesiyle birleşmemişse.»

celerin muhtevasında eksistans felsefesinin theist kanadının temelini meydana getiren unsurların da, tadil edilmiş şekilde de olsa, bulunduğunu ayrıca belirtmek isteriz. İltihak ettiğimiz filozofik dünya ve insan telâkkisini, ileri sürdüğümüz düşüncelerin çerçevesinde ve içinde, tebarüz ettirebildiğimizi zannediyor, ancak, tamamlayıcı mahiyette olmak üzere, aşağıdaki düşünceleri de ilâve etmeği uygun buluyoruz:

Bugünkü dünyanın filozofik çehresini, kroki halinde, tersim etmek gerekirse, şu cihetleri bilhassa belirtmek yerinde olur:

1) Bazı müelliflere göre pozitivizm, bugün dünyaya hâkim felsefî cereyanlardan biridir. Bu keyfiyet, anglo - sakson memleketlerinde daha da bariz şekilde kendini göstermektedir. Kara Avrupasında ise, (Almanya'da, Fransa'da ve geniş mikyasta olmak üzere diğer Lâtin memleketlerinde), eksistansiyalizmin muhtelif şekilleri, münakaşaların mihrakını teşkil etmektedir. Mamafih, Almanya ve diğer Lâtin memleketlerinde pozitivizmin de hâkimiyeti inkâr edilemez.

2) Kara Avrupasında ve Anglo - Sakson âleminde, hakikaten hangi felsefî cereyanın en başta geldiği araştırılacak olursa, o vakit bazı muhtelif ana cereyanları sıralamak, daha muvafık olur. Mesele, bugün modern pozitivizm: mantıkî pozitivizm, neo-pozitivizm, neo-realizm olarak vasıflandırılabilir. Bunlar, materyalistlerle aynı kategoridendirler. Buna, kısaca *madde felsefesi* denilebilir. Bir de, doğuda hâkim «*diyalektik materyalizm*» vardır. (Bilhassa komünist Rusya'da ve demirperde gerisi memleketlerde, yani ikinci dünya harbinden sonra Sovyetlerin kurdukları sömürgelerde). Diyalektik materyalizm, canlı, hayat dolu, seyyâl bir felsefe olmaktan ziyade, bugün leninist komünistler tarafından kireçlenmiş, donmuş, kaskatı, kutsal (!) bir mezhep, siyasî bir din haline getirilmiştir. Bununla beraber, tabii ilimler sahasında, doğu memleketlerinde de pozitivizmin carî olduğunu belirtmek gerekir. — Madde felsefesinden başka: hayat felsefesi, varlık felsefesi, mahiyet felsefesi, sağ ve sol kanatlarıyla birlikte eksistans felsefesi (var - oluş felsefesi), ide felsefesi (idealizm) gibi filozofik istikametler de bugünkü Batı fikriyatını karakterlendirmektedir.

3) Bugün, bilhassa, materyalist pozitivistlerin hareket noktası şudur:

Dünya realitesine baktığımız zaman, herşeyden evvel, kendi sınırlı, mükemmel olmıyan, tezatlarla sakatlanmış, fâni (sonlu) «var - oluş» umuzla karşılaşırız. Bu müşahedenin (!) hemen arkasından materyalist pozitivistlerle immanantistler (sırf bu dünyaya, sırf ampirik âleme dönük olanlar), «*hududa geldik, dur-*» işareti verir gibi, şu uyarmayı, bir bayrak misillû, şiar edinirler ve zihinlere telkin etmeğe çalışırlar: «Bu var - oluşun, bu hududun ötesine bakman doğru değildir. Bunu yapmamalısın, böyle bir davranış, üstünde yaşadığımız dünyaya karşı ihanet olur. Dünyaya sâdık kal ve sana, dünya ötesi bir takım ümitler ve hayâller telkin edenlere inanma! Onlar, seni zehirlemek, afyonlamak isterler. «Bu parolanın yanı sıra ve ona müvazi olarak tabiat ilmi sahasından da şu ses yükselir: «madde ötesi her düşünce, her transsandan görüş, fikir ve ruhta kargaşalık meydana getirmekten başka işe yaramaz!» - «*Beşerî varoluşun ötesi*» düşüncesine karşı bu idrâksizlik, bu alâkasızlık, bu sırt çeviriş, acaba, nereden geliyor? Bu mevzuda veyahut bu suâlin cevaplandırılmasında şu noktadan hareket etmek doğrudur, kanaatindeyiz: — Eski görüşe ve inanişâ göre tabiatötesi mutlak ilâhî varlık, külliyyeti itibariyle, herşeyin nispet edildiği bir kutup ve yine herşeyin değerinin temelini vücade getiren bir mercidir ve dünyayı, bu mutlak ilâhî varlık yaratmıştır. Bunun zıt ve mukabili olarak, modern felsefede görülen «*fikrî dünyevîleştirme*» cereyanı, bu aslî düşünceyi ehemmiyetlice tasfiye etmeğe veyahut sarasmaya çalışmıştır. Kâinat muammalarının, sırasıyla, matematik ve mekanizm, mekanist ve materyalist rasyonalizm yolu ile; hâssî idrâk ve sırf tecrübe (sansüalizm) yolu ile; tabiî ölçüler (natüralizm) yolu ile veyahut aktüel «*ben*» in sübjektif yaşantı dünyası yolu ile (romantik görüş) hal ve izah edilebileceği zannediliyordu. Mamafih, geçen asırdaki Alman idealizmi, objektif karakterde de olsa, ilâhî bir kudrete imanı henüz daha kaybetmemişti. Ve bunun yanı sıra panteist düşünüş tarzı da, küllî varlığın sonsuz, metafizik ummanında inhilâl etmenin (erimenin) âdeta hasreti içinde idi. Fakat bugün artık böyle şeylere, fikrî sahada, pek rast gelinmemekte veyahut böyle görüşlere pek itibar etmeme temayülü kendini hissettirmekte veya hissettirmeğe çalışmaktadır. «*Çalışmaktadır*» diyoruz, çünkü bugün fizik ilmî (bilhassa atom altı fizik ilmi) sahasında, madde ve materyalizm âdeta tasfiye edilmiş gibi bir manzara müşahede edilmekte; fizikteki bu «*hâl*» e mukabil sosyal sahada ise ekonomik bir materyalizm, bilhassa yarı gelişmiş memleketlerde, büyük bir hırs ve şiddetle tesis edilmeğe gayret olunmaktadır. Ne-

den acaba fikrî sahada (Manevî olan) a aslî bir kalite nazariyle bakılmak istenmiyor? Bunun sebepleri şöyle tespit edilebilir: sadece hasselerle idrâki kabil olan şeyler, matematik konstrüksiyon içinde, izah edilirler ve bu suretle ispat edilmiş addolunurlar, (Pozitivizmin düşünüş tarzı); dünya, sadece maddî - kantitatif bir varlıktır, (materyalizmin parolası); *her şey* değişmektedir, (relativizmin parolası); *her şey*, tarihî bir tekâmüle tâbidir, (istorisizmin parolası); ancak, *mânadân mücerret (soyut)* aksiyonun (hamlenin) bir değeri vardır, (aktif, yani hamleci nihilizmin parolası)! İşte bütün bu (izm) lerin sıkleti altında manevî çöküntüler gittikçe genişlemiş ve neticede insanın iç âleminin umumî yıkılışı önlenememiştir. Bu izmleri bir araya getirirsek, felsefî netice şudur: — ancak karşımızda durduğu ve olduğu gibi gördüğümüz şu dünya; ancak elimizle tuttuğumuz, gözümüzle gördüğümüz, maddemizle zevk ve lezzetlerini tattığımız dünya mevcuttur. Tapılacak yegâne Tanrı da, işte budur. Her hangi bir metafizik ufka veya mesnede hacet kalmaksızın, bu dünya yegâne hayat hakkı olan varlıktır. Veyahut «Nietzsche» nin yaptığı gibi sadece bir «*dev aksiyonlar, şahlanmış devler ve ifritler*» metafiziği, «insan üstü, metafiziği; şahlanmış hayat kuvvetlerinin dev süvarilerini andıran, böylece hem kadere meydan okuyan hem de kaderin sillelerini stoik bir metanet ve cesaretle karşılamasını bilen insan üstlerinin normal dünyayı aşan aksiyonları ve bu aksiyonların üstün dünyası! — ya da (*Heidegger*) in telkin ettiği gibi bir adem, bir hiçlik metafiziği kabul edilebilir. Bu sonuncusu üzerinde bir az duralım: bu filozofa göre var oluşun fâniliği, tükenmez sonluluğu — içimizde ürküntüler husule getirerek — bizi ademin (hiçliğin) haşyet dolu eşğine getirir. Bizi, ademle karşılaştırır. İnsan, tükenmez sonluluklarla karşı karşıyadır; insan hayatı, sonlulukla hiçlik arasında bir oluştur. Bu, bir hiçlik mistiğidir. Bu hiçlik, âdeta dinamik bir oluştur. Bu, bir hiçlik mistiğidir. Bu hiçlik, âdeta dinamik bir oluştur. Bu, hiçeden, hiçleyen hiçliktir. Bu düşüncelerin arkasında, değişik mânalı veya mânası başkalaşmış bir «*Heraklitizm*» durmaktadır. *Heidegger*, bizi bir huduttan bir hududa getirip götürüyor ve orada bırakıyor; aynı şey, tekrar yeniden başlıyor. Yani insan doğum ve ölüm arasında bir aydınlanma ve bir sönme, bir açılma ve bir kaybolma içinde ve halinde oluşan ve bu oluşu, mazî - hal - istikbal üçlüsü şeklindeki sübjektif zaman vasatında, kendi özü olarak yaşayan ve zamanda, şimdide hatırlayan bir ara geçit oluyor. =Der Mensch ist ein Zwischen (Geburt und Tod)! (Da-sein heisst, von Innen her endlich sein,

in der Wurzel zeitlich sein). Da-sein (Mensch-sein) heisst, sich selbst überhaupt erst zeitigen als ein Zwischen (Geburt und Tod) in der Wesenshandlung des Auf-sich-zu-kommens, welche die Wesenshandlung des Auf-sich-zurückkommens aus sich entlaesst. Heidegger felsefesinde, âdeta iki hudut arasında dönüp dolaşan bir bînama za benziyor insan! Bu felsefe, iki buutlu bir düşünüş tarzını andırmaktadır. Halbuki (Jaspers), herşeyi kaplayan ve kapsayan Mutlak Varlık düşüncesi içinde olmak üzere, üçüncü buuda, yani Transandansa (Mütealiyete) köprü kurmasını başarmıştır. Heidegger'e göre insan hayatı, sonlulukla hiçlik arasında bir oluştur. Dünyayı ve var oluşu, bir hiçlik kaplayıp kapsamaktadır. Gerçi bu hiçlik, dinamik varlıktır. Bu dinamik varlıkla insan arasındaki münasebeti, Heidegger şöyle tasavvur ediyor: insan, bir *Da-sein'dir. bu Da-sein, bir «das Da des Seins» tir.* Ona göre: «Das Sein schafft sich im Menschen sein Da und diesen als sein Da». Fakat bu varlık, Müteâl değildir. Oysa ki Jaspers'e göre, süjeyi ve objeyi, insanı ve dünyayı, onların ana zemini olan mutlak varlık kaplamakta ve kapsamaktadır. Kendisinin, (Das Umgreifende) tâbiriyle kastedtiği şey, budur. Ve akıl, bu mutlak varlığın özü ile temas halindedir. Filozofun ileri sürdüğü şayanı dikkat bir düşünce de şudur: ferdî ruhla küllî ruh da, yani Müteâliyet de, bu herşeyi ihata ve ihtiva eden şeyin iki mühim kutbudur. Ve dünya, insan ruhu ile (Existenzle) Müteâliyet arasında âdeta kaybolurcasına küçük kalmaktadır. Gerçi Heidegger, Müteâliyetle, daha doğrusu dinlerin bize haber verdikleri Müteâliyetle pek meşgûl olmuyor; lâkin varlık, ebediyet, zaman, zamanîlik (zamanla ebediyetin, fâni ânla mutlak ânın, fâni ile gayri fâninin, madde ile mânânın, illiyetle hürriyetin karşılaştıkları, daha doğrusu insan katında karşılaşıp buluştukları, kesiştikleri bir aktüalizasyon hali), (\*) hürriyet ve insan arasında aslî bir iç rabîta tesis etmeğe:

---

(\*) Fâni ile gayri fâninin, zamanla ebediyetin yekdiğerine nispeti üzerinde bilhassa Kierkegaard durmuştur. (Eksistansiyel ân), fiilen vâki, yani fiilen aktüel hayatın bir uzvu olarak akıp giden zamanın unsurudur ve bu sıfatla çabucak geçip gider. Fakat, bu ânın içinden onu yarıp çıkan bir şey vardır ki o, zamanın öbür yanındadır; zamanın öbür yanından gelir. Eksistansiyel ân, alelade ânlar gibi, çabucak akıp giderken kendine has karakteri sayesinde de ebediyetle dolup taşar. İçinde zamanla ebediyetin buluşup kesiştikleri iki mânalı, iki taraflı bir şeydir ân! Zamanîlik mefhumu, işte bu noktada teessüs ve teşahhus eder. Zamanîlik öyle bir vasattır ki onda zaman, fasılasız, ebediyeti inkıtaa uğratar ve ebediyet de fasılasız zamana nüfuz eder. Heidegger'e göre zamanîlik, pek öyle değildir.



menşei varlıkta olan, varlıktan gelen hürriyete iştirâk ettirerek insanı, varlığa (oluşan dinamik varlığa ve bu yoldan varlıkla hiçliğin temasından doğan sonu gelmiyen sonluluklar ırmağına) bağlamaya çalışıyor. Halbuki *Sartre*, insanın, mutlak hürriyetin ta kendisi olduğunu iddia ederek radikal bir ateizmi müdafaa ediyor. Heidegger'e göre insan, doğrudan doğruya hürriyete sahip değildir, bilâkis varlıktan gelen hürriyet, insana sahiptir. Böylece, insanın hürriyeti izafî ve müştak bir hürriyet oluyor. Varlık, insana ve insan varlığına açıktır. Varlık, insanı namütenahî aşmakla beraber, kendi hürriyetine de insanı iştirâk ettirdiği veyahut insan bu imkânı haiz olduğu için varlıkla muhtevalaşmak, dolgunlaşmak temayülündedir. İnsanın önceden teayyün etmiş sabit bir cevheri ve mahiyeti olmadığı için kabî bir muhtevası da yoktur. Ancak, muhtevasını, varlığa doğru hamleler yaparak kazanacaktır. Varlıkla muhtevalaşmak, varlığı kendi katında korumak: insanın misyonudur. Varlık, zaman vasatında ve hürriyet yolu ile insanı, kendine iştirâk ettirmekle kalmaz, aynı zamanda kendini insana tevdi ve emanet eder. Bu itibarla, insan, varlığın hem koruyucusu hem de, âdeta, yed-i emînidir. Onun vazife ve mesuliyetinin ehemmiyeti, böylece, kendiliğinden anlaşılmiş olur. İnsan varlığın aktüalize olduğu şuurlu bir yer, bir zemindir. Belirtilmiş olduğu veçhile, insanla varlık, zaman, ebediyet ve hürriyet arasında aslî bir iç rabıta, âdeta bir mahiyet münasebeti vardır. — Heidegger'in gayesi, insanın hürriyetini makûl bir nizama bağlamak, bu açık tasarımı, Sartre gibi başı boş mutlak bir hürriyet ve irade haline getirmeksizin, daha yüksek bir mercie raptetmek, onun mutlak hürriyet halini, oluşan dinamik bir varlığa muzaf ve hâdim hürriyete kalbetmektir. Filozofun düşünceleri, netice itibariyle, orijinal bir varlık mistiğine, meknî (dünyevî) bir teolojiye münce ve muntehi olmaktadır. Heidegger'in varlık mefhumu, eninde sonunda, herşeyi ihtiva ve ihata eden dinamik ve sübstansiyel, hür bir ana zemin,âdeta meknî bir Müteâliyet

---

Kendisi, bilhassa sonraları, zamaniliği, fâni zamanı (sonlu zamanı) fânilik üstü (sonluluk üstü) zaman haline getirmiştir. Bu bir nevi tarihîliktir. İnsanın bir tarihîliği vardır. Bu tarihîlik, varlığın malıdır; varlığın kaderinde, yani bütün dünyevî tarihî değişmelerin ve krizlerin en son ve en özgü temeli olan varlıkta sentezleşir; daha yüksek bir dimansiyon olarak varlığa intikal eder, varlığın kaderi haline gelir.

Zamanilikte madde ile mânanın, illiyetle hürriyetin, insan katında, buluşup kaynaştıkları keyfiyeti, daha ziyade, şahsî kanaatimiz olarak ileri sürülmüştür.

haline gelmektedir. Çünkü bu varlık, objektifleştirilemez; objektifleştirilerek bir mevzu haline getirilip kavranamaz. Ancak, ona muzaf olan sonlu, zamanî *var-oluşlar*, *zaman-varlıklar* kavranabilir, yaşanabilir. Gerçi hayat ve zaman, sonsuz bir «sonluluklar zinciri» dir. Fakat bu zincir, hür ve dinamik, fakat aynı zamanda dramatik ve trajik bir varlıkta mekândır ve oradan gelir. Âdeta kâinat halinde oradan dışarı sarkmış bir hali vardır zamanla hayatın! Ebedî ve sübstansiyel varlık ile insan, birbirlerine açık oldukları için insan, sadece bir sonluluklar var-oluşu değildir. Bilâkis insanda sonlu ile sonsuz, zaman ile ebediyet karşılaşır, buluşur ve kesişir. İnsan, varlıktan gelen hürriyet, ebediyet ve zamana iştirâk ettiği için, zaman ve ebediyet, fânî ve gayri fânî ve emsâli insanda diyalektik eksistansiyel sentez halindedir. Buna, zamanîlik denir.

Zamanımız felsefesinin cephelerinden birine göre şu düşünceleri sürülmektedir: — insan, artık (*öbür yan*) ile uğraşmamalıdır. Alâkamız, bu yana yönelmelidir. (*Bu yan* tâbiri, dikkat edilecek olursa, *öbür yan*ı inkâr eden bir mânâ taşımaktadır. Halbuki (*öbür yan*), ancak bu yandan tespit ve tayin edilebilecek bir hedef olabilir. Yani *öbür yan*ı kabul edince, bu yan peşin olarak vaz'etmiş olurum ve sayılırım. *Öbür yan*, bir yandan varmak istediğim, cehdettiğim bir hedeftir. Oysa ki, tek taraflı olarak, «*bu yan*» da ısrar edişim, *öbür yan*a açılan kapının mutlak surette kapanışı demektir. Maa-mafih, bu yan ve *öbür yan* tâbirlei bazı sui tefehhümlere yol açacak karakterde olduğundan, bu kelimeleri kullanmakta gösterilecek tereddüt her halde yerindedir. Çünkü, aslında her iki mefhum da mekânî bir tasavvurdan hareket etmekte ve bu keyfiyet sui tefehhümlere yol açacak mahiyette bulunmaktadır. Hakikatte bahis konusu olan şey daha yüksek dimansiyonlu bir varlık tabakasının idrâkidir. Bu varlık tabakası, mekân - zaman nizamına bağlı hassî (cismanî) bir dünyanın, real dünyanın mefhumlariyle, mutalariyle kabili izah değildir ve bu dünyayı aşmaktadır. Fakat bu keyfiyet, inkâr edilerek ağırlık merkezi, bizzat fânî dünyada aranmakta ve manevî karakterli müstakil bir sfere muzaf her türlü metafizik düşünce reddedilmektedir. Bugünkü düşünüş ve duyuş tarzına, yani fânîlik, *sonluluk* felsefesine uygun olarak akıl, bir bakıma, tamamiyle maddî realiteye inmekte, sırf zihin haline gelmekte ve bu iniş, nazarî sahada sırf materyalizme ve pratik sahada sırf dış başarıya (dış dünyada elde edilen başarıya) temayül etmek gibi bir neticede de ifadesini bulmaktadır. Bu da, aklın maddî real âleme ini-

şinin ve bu iniş dolayısıyla sırf zihin haline, yani dışa dönük hale gelişinin kaçınılmaz bir sonucudur.

Zamanımızda, sırf dış pratik dünyada elde edilen başarılarla hâlâ geniş ölçüde kıymet ve ehemmiyet verilmekle beraber bunun yanında değişik karakterli bir insan tipi ve kategorisinin de teşekkül ettiği görülmektedir. Bu kategoriye dahil insan tipine «mahz bu yan idealisti veyahut imanans idealisti, ya da ampirik dünya idealisti» diyebiliriz. Bu kategoride tamamen hususiyet arzeden yepyeni bir şey nazara çarpıyor: O da, bu idealistin, belki yavaş yavaş belli olmaya başlayan, bir vehmin, bir ham hayalin peşinden koşmasıdır. Nietzsche'nin düşüncelerinde, bu idealist zalim ve cebbar bir aktivist, Klages'de ise, pasif bir vitalist olarak beliriyor. Bu sonuncusu, temeli yine kendinde olan imanans bir âlem düşüncesinden mülhem bir mahz hayat felsefesinin mümessilidir. Halbuki, yine bir hayat filozofu olan Simmel, hayattan daha fazla olan (bir şey) i de kabul ediyor. Dünyanın bu kendine yeterliği, bu kendine dönüklüğü aynı zamanda metafizik bir duygu yaşantısı içinde — pek isabetli olamamakla beraber — görülmeğe ve değerlendirilmeğe de çalışılmaktadır. Yani dünyaya dönüklük şuuru, imanans şuuru içinde: insan hayatına sonsuz bir derinlik verilmeğe çalışılıyor. Böyle bir tefekkür tarzı, Tanrı mefhumunu âdeta tahrif etmekte, bozmaktadır. Zira, bu mefhumun mânâ muhtevası, iktibas edilip, başka bir dimansiyona aktarılmaya çalışılıyor.

Tamamen bu yana dönük, yani tamamen imanans (meknî) idealistlerin yanında bugün bir de başka çeşit idealistler görülmektedir ki bunlar oldukça, hattâ eni konu tehlikelidir. Bu kategoriye dâhil olanlara, tâbir caizse, yıkıcı idealistler diyebiliriz. Ve onları, Nietzschevarî zâlim ve cabbar aktivistlerle, insan ruhundaki aslî değerlerle alay eden, sözde büyük aksiyonların, lâkin hakikatte cihanşümûl cinayetlerin kaatil nihilistleriyle (bilhassa faşist ve nazist düzmece kahramanlarla) aynı hizada ve seviyede mukayese edebiliriz. Bunlar, bir de ilimcilik maskesi altında, fikirlerde şaşkınlık ve kargaşalık yaratmayı hedef tutarcasına, hürriyet ve insaniyet idelerine kastedercesine, hür akla ve aklî hürriyete, hür felsefeye ve felsefî hürriyete, hür ilme ve ilmî hürriyete meydan okuyarak, sırf maddîlik düşüncesine dayanan siyasî ideolojileri için herşeyi meşru addetmekten çekinmeyen aşırı sosyalistlerdir, daha doğrusu Marksist - Leninist komünistlerdir.

Bugünkü felsefede görülen bu materyalist - pozitivist cereyanların ve eksistans felsefesinin imanantist kolunun ve nihayet maddede felsefesinin; aşırı pozitivist, natüralist ve biyolojist istikametlerin ve emsâlinin dışında kalan spiritüalist cereyanlar dahi zamanımız felsefesinde aktüeldir. Biz, ileri sürdüğümüz düşüncelerde, bir taraftan materyalizme kaymadan aşırı bir spiritüalizmden, yahut aşırı bir «felsefî sağ» dan uzaklaşmaya, diğer taraftan da spiritüel köklü bir ana düşüncenin yahut mutlak manevî varlık düşüncesinin ışığında Mütealiyet, insan ve dünya üçlüsünü âhenkleştirmeye çalıştık. Kısaca, *filozofik* düşüncelerimizde ne ortanın sağını seçtik, ne de ortanın solunu! Sadece ortanın içinde, yani vasatı âdilde, insanıyette kalmaya gayret ettik. Biz, bu etüdümüzde bilhassa insanın tabiata bağlı olan tarafı ile yaratıcı tarafı arasındaki âhenk ve müvazenenin muhafaza ve idame edilmesi icabettiğini, bundan başka insan hayatında ilmî ceht, kader mücadelesi ve ruhun selâmeti gibi kaygıların bir bütün teşkil eylediğini, insanın gerek Mütealiyetle, gerek kendi nefsiyle, nihayet sosyal ve tabii dünyalarla âhenk halinde bulunmasının zarurî olduğunu göstermeye çalıştık. Denilmiştir ki insan, mekândan zamana, tabiattan insaniyete, maddî kozmosdan insanî kozmosa bir akıştır. İnsan, beden halinde lokalize olmuş bir mekânda akan *mânâlı* bir zaman parçasıdır. İşte, bu *mânâlı zaman parçasının* daha büyük alâkalar içinde ifade ettiği değeri ve taşıdığı misyonu anlatmaya çalıştık.

Tanrı ile ruh, Tanrı ile insan, Tanrı ile fikir, îmân ile dünya birbirinden ayrılamaz. Şayet insan katında, ruh ve fikir Tanrıdan, dünya îmândan ayrılacak olursa: — hayat ve kâinat insana bir yabancı, bir düşman gibi görünür. İnsanın dış âleminde ve iç âleminde bir sıkıntı, bir kriz baş gösterir. Ölüm ve dehşet saçan, zâlim ve cabbar bir tabiatın, fâni anların ortasında insan, çıplak hürriyetiyle, temelsiz eksistansı ile yapılmış kalır. Ve insan, hiç bir şeye inandırmıyan, Tanrı âsisi bir yaratık haline gelir. İnsanın bu hâli, yine Tanrı'nın insan hayatına çökmüş bir cezasından başka bir şey değildir. Münkir insan, sonu gelmiyen boşluklarda, uçsuz bucaksız uçurumlarda sallanan, sonlulukla hiçlik arasında bocalıyan şaşkın bir ruhtur.

Haddi zatinde insan, bir şeyden kaçmakta ve bir şeyi aramaktadır. Kaçmak istediği şey, ıstırap ve felâketlerdir, âhenksizlikler ve huzursuzluklardır. Aradığı, kavuşmak istediği şey ise, hayatının maddî ve manevî cephelerinde sıhhattir, emniyet ve selâmettir. Zi-

ra sadece maddî ıstıraplardan kaçmak, sadece maddî sıhhat ve emniyeti aramak kâfi değildir. Maddî sıhhat ve selâmet, manevî sıhhat ve selâmetle taçlanmazsa, hiç bir kıymeti yoktur. Sonra şunu da ilâve edelim ki ıstırap, bir bakıma, insan hayatının lâzım gayri müfarıkıdır. Elem ve ıstırap, insan ruhunun olgunlaştığı bir potadır, bir vasattır. Bilhassa, iç âlemimizde cereyan eden mücadelelerden doğan ıstırapın derin mânâsını içten yaşamadıkça, içten idrâk etmedikçe, ruh olgunluğuna, vicdan olgunluğuna götüren yolu aydınlatan ışıktan da mahrum oluruz ve neticede o yolun ne tarafta bulunduğunu bilemeyiz ve bulamayız. Esasen, iç âlem mücadelesini bilmiyenler, bu mevzuda tam bir hissizlik içinde olanlar, iç ıstırapın ne olduğunu bilemezler. Ruhumuzu selâmet ve aydınlığa kavuşturan ışık, işte bu ıstıraptır; bu dinmeyen, bu bitip tükenmeyen manevî kaygıdır; bu metafizik hassasiyettir. Bu ıstırapı, bu hassasiyeti derinden yaşayabilen insan, kalbi ile günahın ne olduğunu idrâk eder; kalbi ile dua etmesini ve kalbi ile tövbe ve istiğfar etmesini, nefsinin ıslah ve i'lâ eylemesini bilir.

Gerçi kafası şüphelerle; kaderi mücadeleler ve meşkûkiyetlerle; hayat yolu ölüm ve dehşet saçan felâket ve musibetlerle, sinsi ve zâlim tuzaklarla dolu bir fânidir insan! Fakat o, bu hengâmede sadece maddî hayatının değil, aynı zamanda ruhunun da sıhhatini, emniyet ve selâmetini arar ve bulur. Esasen arayan, selâmeti de bulur dalâleti de!

İnsan, fâni tarafı ile dünyaya, gayri fâni tarafı ile Tanrıya bağlıdır; fakat, fâni tarafı ile bağlı bulunduğu dünyada da, nefeslerini ikmâl edinceye kadar bu nefeslerin, bu fâni (sonlu) anların içinde sadece dünyayı, sadece izafî olanı değil, aynı zamanda gayri fâniyi de, mutlak olanı da aramak ve yaşamakla mükelleftir. Dünya ile imanın, dünyevî ceht ile manevî cehtin, bu yan ile öbür yanın birbirinden ayrılamıyacağı hakikatinin ışığında insan hayatının, ölüm karşısında dahi sarsılmayan mânâsını fâni anların, fâni nefeslerin içinde eksistansiyel (öze doğru oluşan) bir yaşantı (Erlebnis) halinde idrâk etmenin imkânını şu ebedî düşüncede bulabiliriz: «Hiç ölmeyecekmişsin gibi çalışacaksın, her an ölecekmişsin gibi âhirete inanacaksın!» Burada âhiret, öbür yanı, Müteâliyeti, yani Tanrıyı tazammun eder. Binaenaleyh, «âhiret» mefhumunun yerine, Tanrı mefhumunu ikame edecek olursak, ifade edilmek istenen şey, kendiliğinden tavazzuh eder. Yani: «Hiç ölmeyecekmişsin gibi çalışacaksın, her an ölecekmişsin gibi Tanrıya inanacaksın!» Bu formül-

le insan hayatının hem dünyaya hem de Tanrıya bağlı olduğu, insanın fâni ve gayri Fâni tarafının birbirinden ayrılamıyacağı ifade edilmektedir. Bundan başka hiç ölmeyecekmiş gibi, yani ölümü hiç hatıra getirmeden çalışmak demek, halihazırda bilmuhakeme verilmiş iradî kararlarla, istikbâle muzaf olmak üzere plânlar kurmak, hesaplar yapmak, hayatla ve kaderle, gerektiğinde, mücadele etmek, daha şimdiden müstakbel hayatı emniyet altına almak demektir. Fakat insanın her nefesinde mevcut olan ölüm, her an aktüel hale gelebileceği için insan hayatının ölüm karşısında dahi sarsılmıyacak, ölümden dahi manen müteessir olmıyacak kıymet ve mânâsı, meşkük bir gelecekte değil, ancak «ân» ların içinde yatmaktadır. «ân» larda yatan bu mutlak değer, Tanrıdır; hür, mutlak, namütenahi Ruhtur. Mânâlandırılmaya çalıştığımız bu formül, her zaman için muteberiyetini muhafaza edecek, daima modern kalacak bir hakikati ihtiva etmektedir: O da, dünyevi ceht ile manevî cehtin, dünya ile imanın, insanla Tanrının, madde ile mânânın, hayatla idenin, birbirine muzaf, daimî bir eksistansiyel diyalektik komünikasyon halinde buldukları keyfiyetidir. İnsan hayatının mânâsı, bu eksistansiyel komünikasyonun veya sentezin içten yaşanması ile, davranışlarda gerçekleştirilmesiyle aktüelleşebilir. İnsan, hiç ölmeyecekmiş gibi hale ve istikbale muzaf olarak çalışacak, plânlarını yapacak, diğer insanlarla birlikte ve beraberce cehdedecektir. Bu, hayatın ampirik mânâsıdır. Fakat insan, hayatının ölümle dahi sarsılmıyacak entelijibl mânâsını, ancak fâni nefeslerinin, fâni anlarının içinde Tanrı ile yapyalnız ve başbaşa kalarak ve inarak tesis edecektir. Her nefesimizde hedefteyiz, her nefesimizde Tanrıdayız. İnsan, her nefesinde izafî hedeflerini, emellerini, tasavvurlarını ve plânlarını düşünür ve tâkibeder. Bu, onun fâni hayatının, fâni vücudünün zarurî bir neticesidir. Lâkin, insan yine her nefesinde «mutlak hedef» in de içindedir; bu itibarla, bu dünyada, manevî vücudünün organlarının da doğup gelişmesi yolunda cehdetmelidir. Münkir insan, kâinatın karşısında, ve bir boşluk içinde, yapyalnızdır; kendini Tanrılaştırmaya çalışan bir şaşkındır. Buna mukabil, Tanrıya inanan, Tanrı ile başbaşa kalabilen insan ise, her şeye sahiptir.

Yukardaki düşüncede, kanaatimizce, insanın hem maddî vücudu hem de manevî vücudu, değerini bulmaktadır. İmân etmek demek, bu'du mücerrede kaçarak bir târiki dünya haline gelmek demek değildir. Bunun gibi, hayata bağlanmak demek de, imâna sırt

çevirmek demek değildir. Bilâkis, insanın bu dünyadaki hayatına mânâ veren yegâne iç davranış, hayata bağlanarak Tanrıya iman etmek ve Tanrıya iman ederek hayata bağlanmaktır. İlim ve îmân, akıl ve ahlâk, fizik ve metafizik, dış âlem ve iç âlem vahdetli bir bütün halinde devâm ettikleri müddetçe, insan hayatında da âhenk ve müvazene devam eder.

*Prof. Dr. Orhan Münir ÇAGIL*