

HÜRRİYET PROBLEMİ

Doçent Dr. Yavuz Abadan

«Hürriyet» problemi, bütün cihan literatüründe işgal ettiği aza-
metli mevkie rağmen, henüz memleketimizde müstakil bir tetkikin
mevzuu olmamıştır. Bunda bir yandan mevzuun haiz bulunduğu
şümulün, diğer yandan da henüz meseleyi dogmatik bir katiyetle
hal imkânsızlığının tesiri aşikârdır. Fakat her hangi bir meselenin
müsbet ve kat'î bir neticeye bağlanamaması o mevzua alâkayı ek-
siltmemek, bilâkis meselenin müsbet veya menfi bir halle ulaştırıl-
ması hususundaki gayretleri körüklemek icabeder. Mefhumun,
iktisadî, hukukî, siyasi, felsefi... ilh. muhtelif hayat ve ilim saha-
larına dağılan sümülü ise, bütün hayat prensiplerinin yeni bir tet-
kike tâbi tutuldukları bir devirde, mevzuun aktüel kıymetini art-
tırmaktadır. Bu sebeple naçiz bir deneme mahiyetinde olmak üzere
«hürriyet» problemini dört müstakil bölümde ve tek mevzu halinde
tetkiki yersiz ve faydasız saymıyoruz.

Etüdümüzde muhtelif devir ve memleket fikri cereyanlarının
mutalarından istifade etmekle beraber, bilhassa tetkik metodu
bakımından tamamen müstakil kalmağa ve icap ettikçe kendi hu-
kukî ve siyasi seniyetlerimize ön plânda yer vermeğe çalışacağız.
Etüdün hedefi, hürriyet mefhumunun hukukî bakımdan aydınla-
tılmasına müteveccih olmakla beraber, aslında metajuridik bir ma-
hiyet taşıyan mezkûr problemin tetkikinde, yalnız hukuk çerçevesi
içinde kalınamıyacağı aşikârdır. Bu sebeple etüdde doğrudan doğ-
ruya hukuku alâkadar etmez görünen bazı metodik ve sistematik
izahata yer verimlesi zarureti, mazur görülmelidir.

Bu nüsha ile neşredilen kısım, — tamamen şahsî bir görüş za-
viyesinden — hürriyet mefhumunun nazari imkânını tetkik ve mü-
nakaşaya hasredilmiştir. İkinci kısım — tabii hukuk telâkkisi mer-

kezi sıkleti teşkil etmek üzere — «hürriyet» hakkındaki telâkkilerin kısa bir tarihçesine tahsis edilecek fikri tekâmülde mezkûr mefhumun geçirdiği tahavvülâta ait teferrüat üzerinde durulmayarak ana hatlar belirtilmeğe çalışılacaktır. Üçüncü kısım, iç hürriyet ve bilhassa buna bağlı irade hürriyeti münakaşasile bunların hukukî problemlere tesirine, son kısım ise siyasi hürriyet ve Türk mevzuatına göre hürriyet mevzularına tahsis edilecektir.

*
**

Hürriyet probleminin vaz'ı

a — İnkişafa mazhar olmuş dillerdeki kelimeler, sadece zamanın ve fikri şartların değişmesine bağlı olarak mânâ istihalelerine uğramakla kalmazlar; belki aynı zamanda — bilhassa ilim ve felsefe ıstılahı hizmetini görmeleri halinde ekseriyetle onları kullananın maksadına uygun bir surette değişen — mütenevvi bir muhteva kıymeti de arzederler. Hakikatte — bir kaç bilgi branşı müstesna — ilim ve felsefede manâca katılaşıp donmuş kelimelerden mürekkep, değişmez katiyeti haiz bir lisan yoktur. İçtimaî ve fikrî oluş, bunun aksi bir vaziyet yaratmıştır. Bu yüzden her dilin zenginliği, ihtiva eylediği mücerret mefhum hamulesile mütenasip sayılmakta ve her mücerret kelime, — nisbet edildiği manevî ilim şubesi veya felsefe ekolüne has — başka başka manâlar anlatan bir kalıp, içine çeşitli maddeler girebilen bir ölçü gibi kullanılmaktadır. Aynı malzemenin bu farklı kullanılış tarzı, daha açıkçası mücerret kelimelere verilen şahsî manâlar, çok defa doktrinler arasında ayrılığı tesis etmekte, düşünce sistemlerinde bünye ve yapı değişikliği doğurmaktadır. Böylece meselâ, Rousseau'nun, «Contrat social» tâbirini kendinden öncekilerden tamamen farklı bir manâda kullanması, onun cemiyet ve devlet telâkkisindeki hususiyetin en esaslı müessisidir. Görülüyor ki her mücerret tâbir, — yerine ve şahsa göre — nüanslı hattâ yekdiğerine aykırı tasavvurların ifadesine elverişlidir. Okuyucuyu bazan vuzuhsuzluğun karanlığına, bazan da asıl maksadın tamamen aksi bir istikamete sürükleyen bu muhtelif manâlı mefhum kalabalığı arasında «hürriyet» tâbirinin yeri, muhakkak ki ön sıradadır. İnsanlık fikir dünyasının, kuruluşundan beri etrafında döndüğü, mihver problemlerden biri ve belki birincisi olan «hürriyet» meselesi, bütün tabii ve manevî bilgilerin, felsefe sistemlerinin, Din, Ahlâk, Psikoloji, Hukuk, ilâh... gibi muhte-

lif disiplinlerin ya doğrudan doğruya yahut dolayısıyla mevzuudur. Bu yüzden «hürriyet» kelimesi de — her mücerret tâbir gibi — kullanıldığı sahaya, kullananın tandansına, tarihi tekâmül ile fikri durumun icaplarına göre renk ve manâ değiştirebilir (1). Bundan dolaydır ki, mezkûr mefhumu, asıl branşımızı alâkadar eden cephesinden aydınlatma teşebbüsüne girişmeden önce muhtelif hürriyet «nevilerini» — hiç olmazsa — ana çizgileriyle belirtme lüzumunu duyuyoruz. Şurasını derhal tavzih edelim ki, «hürriyet nevileri» derken, geniş ve şümüllü bir ana mefhum içerisinde yanyana yer almış ayrı ayrı hürriyet kaliteleri mevcut bulunduğunu iddiadan uzağız. Nevilerden maksadımız, aynı tâbirin işaret ettiği muhtelif istikametlerdir. Değer ve kalite değil, ancak istikamet farkı arzeden bu muhtelif kolların aynı menşeden çıkışı, hürriyetin girdiği türlü manâ ve şekil kalıpları, daha doğrusu hürriyet nevileri arasında içten bir bağlılık ve alâkanın devamına kuvvetle müessir oluyor.

b — Dilin fikri hayat ve inkişafı bu sıkı alâkasına rağmen, sırf lâfza bağlı kalmak şartıyla, hürriyetin neden ibaret olduğunu anlamamıza imkân yoktur. Çünkü, günlük hayatımızda eşya ve hâdiselerden bahsederken, kullandığımız cümlelerin lâfızlarından çıkan manâ, canlı ve cansız her şeyin müstakil bir varlığa sahip olduğu, her vakıanın diğerleriyle bağımsız olarak cereyan ettiği, Taş düştü; kuş uçtu, gül açtı, çocuk ağladı, ilâh... deriz. Bu ifadelerin hepsinde her fail, kendi fiilinin hakiki ve yegâne müessiri gibi tesvir edilmiştir. Demek oluyor ki selâka, canlılar gibi cansızlara da lâfzan bir nevi hareket hürriyeti izafe etmekte tereddüt etmi-

(1) Montesquieu, meşhur eserinin (l'Esprit des Lois 1748) 11 inci kitabında «hürriyet» kelimesi kadar muhtelif ve mütenevvi mâna arzeden bir tabir hemen hemen mevcut olmadığını; bazı kimselerin onda bir müstebit koğmak, bazılarının ise itaat etmek istedikleri şahsı bizzat seçmek imkânını gördüklerini; hürriyeti serbest silâh ve ya uzun sakal taşımak salâhiyeti addeden fert ve milletlerin (vaktile rus milleti gibi) bulunduğunu; nihayet mezkûr tabirin bilhassa muayyen devlet şekilleriyle karıştırıldığını anlatıyor. Şunu derhal ilâve edelim ki: Montesquieu'nün işaret ettiği bu ayrı ayrı perspektifler, sadece - ileride tafsil edeceğimiz - «siyasî hürriyet» tabir ve tasavvuruna raci bulunmaktadır. Netekim bahsin serlevhası, «Siyasî hürriyetin Esas Teşkilât ile münasebetine ait kanunlar» dir. Bu hususi ve dar mâna çerçevesi dahilindeki şu tenevvü, daha geniş ve umumî bir kalıp halinde alel'itlak hürriyet mefhumunun içerisinde sığabilecek muhteva zenginlik ve tehalüfü hakkında bir fikir verebilir.

yor. Hattâ Spinoza'nın, «Ahlâk» indaki meshur hürriyet tarifi de, — muhakkak ki onun sisteminde hâkim bir mevki işgal eden tabii ve illi kanuniliği, beşeri ve içtimai münasebetler sahasına da teşmil gayretile — insandan değil, şeyden hareket ve «Hür şey=res libera» den behsetmekle (2) bu kannati takviye ve tekit eder görünüyor.

Fakat düşüncemiz, ilk hamlede cansızdan her türlü irade ve bununla birlikte bizatihi hareket imkânını selbederek dilin takip ettiği istikametten, derhal, ayrılıyor. Taşın düşmesi cazibe kanununu bilenler için, muayyen şartların husulünde, muhakkak muayyen neticelerin doğmasına taallük eden illiyet münasebetinin gerçekleşmesinden ibaret ve bu itibarla tamamen zarurî bir hâdisedir. Bu hâdisenin vukuunda buradaki müşahhas misalini taş olarak seçtiğimiz cismin, bizatihi hiç bir rolü olmadığı — ihtiyar ettiğimiz ifade tarzı ne olursa olsun — düşüncemiz için pek aşikâr bir keyfiyettir. Düşüncemiz aynı istikamette yürüyerek canlı varlıkların inkişaf ve hareketlerini de muayyen kanunlara bağlar. Nebatlar âlemindeki tahavvüllerin de haricî iklim ve toprak faktörlerinin müşterek tesirlerine tâbi olduğunu kabul etmekte sıkıntı çekmeyiz. Fakat burada cemadattan farklı olarak her nebata has derunî bir teşekkül kanununun, zikredilen haricî tesirler yanında yer aldığı da gözden kaçmaz. Leylâk çiçeğinde incir yaprağı, gül fidanında muz yetişmediğine göre nebatatın normal bir inkisafa mazhariyeti ancak hakikî mahiyetine yabancı dış faktörlerin tesirlerinden kurtulmak ve yalnız kendi hayatî cevherinde saklı olanı inkişaf ettirmekle mümkün olabiliyor.

Nebatlar âlemine nisbetle daha üstün bir inkisafa kavuşmuş olan hayvanların daha mudil olan hayatî fonksiyonlarına — bilhassa cins bakımından mükemmelleştikçe — hassî tezahürler ve zatî hareket imkânları da karışıyor. Her hayvan, sevki tabiisine uyarak kendi tabiat ve mahiyetinin icabı olan hareketi, emniyetle yapıyor. Bu suretle meselâ at, arabayı çekip çekmeme; aslan, böğürüp böğürmeme hususunda nisbî bir hareket hürriyetine sahip görünüyor. Fakat bütün bu hareketlerin arkasında adına «sevki tabii = instinct» dediğimiz bir cebir mekanizmasının saklı olduğu ne ifadenin, ne de düşüncenin gizliyemediği bir hakikattir. Bu kısa

(2) Bu tarife göre, mevcudiyetli mantıkî mahiyetinin zaruretinden doğan ve hareketli yalnız kendince tayin olunan her şey, hürdür. Gesetz u Freiheit S. 23.

tahlilden anlaşıldığına göre, insandan başka canlı ve cansız hiç bir mevcuda zati bir irade izafesine imkân yoktur.

c — İnsan bu bakımdan diğer mahlûkattan tamamile ayrılıyor. Vâkıa insan da spesifik hayatî faaliyeti bakımından kendi tabiatına hâs bir kanuna bağlı, beden ve cismi itibarile nebatî-hayvanî âlem atmosferine gömülüdür. Hattâ insandaki enstektif emniyet, hayvana nisbetle çok daha aşağı derecededir. Fakat insan, hayvandan fazla olarak irade ve akla sahiptir. Bu itibarla kendi varlığına, kendi hayatî hususiyetine ait kanunu da aklı ile idrak edebilir. Bu idrak, ona bir yandan kendi tabiatına hâs kanunlara bağlanma zaruretinî, diğer yandan daima yeniyi vücade getirme hususunda iradesine yaratıcı bir kudret ve istikamet vermeyi telkin eder. İnsan aklının bu telkinine tâbi olarak mukadderat ve mevcudiyetine hâkim olan kanunu, kat'i ve önüne geçilmez bir mecburiyet halinde değil, ancak lüzum ifade eden bir düsturu hareket şeklinde anlar. İnsana, harekâtını bütün hayatına hâkim olacak şekilde tayin edebilme ve bu suretle diğer canlıların tâbi oldukları bağlardan kurtulabilme imkânını veren bu anlayış; hürriyetin de esasıdır. Çünkü, bu surette insan, aşağıda izahına çalışacağımız serbest karar imkânlarına kavuşuyor. Bu imkânları bahseden de insandan daha aşağı kademelerdeki mahlûkatta mevcudiyeti tesbit edilemeyen manevî âlemdir. İnsandaki ayırtıcı vasfı teşkil eden bu manevî varlık, filen imkânsız olan bir seyi ve meselâ muayyen karakter hatlarına bağlı huy ve şahsiyeti değiştirmeyi bile tasavvura kadar genişleyen deruni hürriyetin yatağıdır. Hürriyet probleminin manevî ve fikri hayatla şu çözülmez bağlılığıdır ki, hürriyetin sadece insana has asil bir haslet sayılmasına ve ideal kıymetler arasında daima mutena bir mevki işgal etmesine müessir oluyor. Bunun tebiî neticesi ise, gerek hürriyeti kabulde gerek ona perestîşte idealist görüşlerin, realist telâkkilere takaddüm eylemeleridir. «Fikir ve ruhun öz cevherini» teşkil etmesi itibarile «hürriyetin asla hayvanların hayat sahalarına taallûk» edemeyeceğine sarahatle işaret eden *Othmar Spann*'ın ilk bakışta biraz grotesk görünen: «Maddî nasıl büsbütün maddî ise hürriyet te tamamen hürdür» (3) cümlesi, hakikatte ancak maddî vakıa ve alâkaların üstüne yükselmiş bir idealizmin, — paradoksal bir terkibe müsaade edilirse — hürriyet inhisarına tek başına iddiayı hak salâhiyetini ifade ediyor. *Herder* ise

(3) *Geschichtsphilosophie*, S. 365.

aynı iddiayı, kimseye tereddüt ve iştibah hakkı bırakmayan şu açık formülde topluyor: «Fikrin hüküm sürdüğü, efendilik ettiği yerde hürriyet vardır» (4).

Hürriyet mefhumuna ait tasavvurların tahlili

1 — Menfi mânâda mutlak hürriyet tasavvuru:

Hürriyet probleminin ancak insana izafetle vazolunabileceğini belirttikten sonra, bu meselenin halli çarelerini aramağa sıra gelmiş bulunuyor. Her sahada olduğu gibi burada da mezkûr hal teşebbüslerinin muvaffakiyet ihtimali, asıl mefhumun iyi anlaşılmasına bağlı olarak artacaktır. Bu sebeple her şeyden önce alelilâk «hürriyet» mefhumu üzerinde durmak ve bununla nenin kâsd edildiğini araştırmak, mevzuu aydınlatma bakımından lüzumlu ve faydalıdır. Umumî olarak hürriyet tâbirinin bir tahlilini yaptıktan sonradır ki bu mefhumun işaret ettiği muhtelif istikametler üzerinde yürümek imkânı hâsıl olabilir.

Mücerret mefhumların — yukarıda beyan edilen — mânâ tahavvülâtı, tahlilin toplu ve müttehit bir neticeye varmasını imkânsız hale koyuyor. Bu itibarla muhtelif ihtimalleri birer birer gözden geçirmek ve her ihtimale ait neticeleri ayrı ayrı tesbit etmek gerektir. Bu meyanda bazan kat'î bir neticeye varılamaması da pekâlâ mümkündür. Hakikate olan iştihak ve onu bulma cehti, insanî, sathî bir tetkikin sıhhati meşkûk verimleriyle iktifa etmeyip kabil olduğu kadar derinleşmeye sevkeder. Bu yüzden çok defa bilgi saha ve kudretimizi çevreleyen sınırların zorlandığı vakidir. Bu sınırların aşılması halinde ilmî kat'iyet, yerini metafizik ve mistik bir imana, yahut ta mevzuubahs problemin hallinde imkânsızlık bulunduğu kanaatine terkeder. Her hangi bir tetkikin böyle bir inanç veya kanaate müncer olması, bu hususta sarfedilen gayretin boşa gittiğine delâlet etmez. Çünkü bir yandan bilgi imkânsızlığı olan hallerde inanma ruhî bir ihtiyaçtır; diğer yandan ise bir şeyin bilinemeyeceğini veya bir meselenin halledilemeyeceğini tesbit eden bir kimse de yine bir neticeye varmış yani menfi cihetten bir bilgi elde etmiştir. Bilginin imkân ve hududuna ait bu mülâhazaları, burada tekrarlamaktan maksadımız, bunların aynile hürriyet probleminin tetkikinden istihsal edeceğimiz neticeler hakkında da cari ve muteber olduklarını tesbitten ibarettir. Şurası unutulmamalıdır

(4) Eisler III. S. 578.

ki her hakiki felsefe meselesinde olduğu gibi hürriyet meselesi de geçici değil, daimidir ve hiç bir zaman tek ve nihai bir hal şekline varamaz.

a — En geniş bir hürriyet tasavvurunun ifadesi, «her kayitten azadelik, büsbütün bağısızlık» formülüne irca edilebilir. Bu formül, ilk bakışta basit ve vazih görüldüğü halde hürriyete ait unsurlar itibarile çok eksiktir. Bir kere burada hürriyetin süjesi, yani hür tasavvur edilen mahlûk tayin edilmiyor. Sonra da mezkûr ifade, tarz ve tonu itibarile iç dilek unsurunu hesaba katmamakta sadece hürriyetin dış tezahürü olan harekete teveccüh eylemektedir. İradî veya gayri iradî her türlü saikten mahrum olan bu hareketin ye-gâne hedefi, mevcut bütün bağları, koparma ve alâkaları kesme men-fi temayülünden ibarettir. Böyle bir hürriyet tasavvuru ise, mutlak bir tecerrüt halinin ifadesinden başka bir mânâ taşıyamaz. Her tür-lü illet ve saikten koparılmış, tamamen sübjektif bir prensip — mü-tenakız da görünse daha doğru bir ifade ile — bir prensipsizlik, bu hürriyet tasavvurunun tek kaynak ve esasını teşkil etmek lâzımge-lir. Bunun neticesi de bütün bağlardan ve her alâkadan kurtulma ve tam bir teklik ve tecerrüt arzusu, tabii ve beşerî her türlü tak-yitten sıyrılma cehdidir. İnsan, içinde bulunduğu hayatla kendi içi arasında bir ayrılık (distans) yaratma imkân ve kudretine malik olduğu için — sırf tasavvur halinde — tabii varlığının gömülü bu-lunduğu zaruretleri de inkâr ve nefyeden bir bağısızlığı düşünebili-yor. Fakat şahsın içinde bulunduğu vaziyet ve yaşadığı ânâtla alâ-kasını külliyyen kesip hülyalar âlemine dalmasından doğan bu büs-bütün köksüz ve menfi hürriyet tasavvuru, — tahakkuk imkânı şöyle dursun — düşünce olarak ta nihayet boş bir fantezidir. Bazan kuş olup uçma, bazan melek şekline girip göğe yükselme, bazan da zerreler halinde dağılmaya, yahut ta mekân ve zaman kayitlerin-den âzâde esiri bir kuvvet gibi dünyaya yayılma ve buutlar aşma hayale sığsa bile yalnız hakikate ve hayata değil kâinatın kurulu-şuna da uymaz. Çünkü bu menfi ve mutlak hürriyet tasavvuruna bağlı her türlü kayitten âzâde sebepsizlik ve illetsizlik — eğer ka-bili tahakkuk olsaydı — «chaos» a müncer olurdu. Halbuki insan — hükümlerinde dahi yaratılışının icabatile mukayyet olduğun-dan — chaos u düşünmeğe bile muktedir değildir. Kâinatın mevcu-diyetini kabul etmemizin ve insan olmamızın tabii neticesi, illî dü-şünme zaruretidir. İlet mefhumu ise bir nizamın vücudunu, hâdi-se ve hareketler arasında bağı şart kılar.

b — Diğer yandan düşünceye bile sığmayan ve her türlü illiyet ve kanuniliklerden tecerrüdü icap ettiren böyle fantastik bir hürriyet telâkkisinin, neticede ferdi ampirik hayatı nefye varması hiç te istiğrap edilemez. Netekim mutlak hürriyeti, her türlü alâikten sıyrılmada arıyan felsefi ve dini telâkkiler için maddi şartlara bağlı beden, hürlüğün tahakkukuna en büyük engeldir.

Fikrin mutlak değerine dayanan bir idealizmin, hareket mebd-i ile vasıl olduğu netice arasındaki filî tenakuz, işte bu noktada en mahirane zihni spekülasyonların da örtemeyeceği bir mahiyet alıyor. Filhakika — başlangıçta işaret ettiğimiz gibi — hürriyetin fikre ve bu itibarla ancak insan hayatına has bir haslet olduğu esassından hareketle onu benimsiyen idealizm, en sonunda mutlak hürriyetin gerçekleşmesi için fizyolojik fonksiyonlarda tecelli eden maddî ve uzvî hayatı bertaraf edip ruhun bekasına sığınmak mecburiyetine düşen bir spritüalizme inkılâp eylemektedir. Bu takdirde ise mutlak hürriyetin tahakkuku, şe'nî hayatın nefyinde; boşluk ve hiçlikte aranmak icap ediyor.

En sonunda fikrin kendi kendini inkârına ve objektif mevcudiyetinden feeragatine varacak olan bir düşünce sistemi için, hürriyetin yapıcı olmaktan ziyade yıkıcı karakterine ait en kuvvetli ve en mevsuk delili Hegel'de buluyoruz. Esasında mücerret fikir binalarının nev'inde yekta bir mimarı olan bu şahsiyet, mantikî idealizmin en yüksek zirvesini teşkil eden felsefesinin hürriyet problemine ait kısmında — diyalektik metodunun zıdları birleştirme hassasına rağmen — bir çıkmaza sapmış vaziyettedir. «Hukuk felsefesinin ana hatları» eserinde «Hukukun cevheri — menşei olan iradenin hürlüğü dolayısıyla — hürriyet olduğunu; «hukuk sisteminin gerçekleşmiş hürriyet sahasından ibaret bulunduğunu» söyledikten ve ampirik psikolojinin, idrak ve ihsasların tenevvüüne istinaden irade hürriyetini isbata çalışan tecrübî metodunu tenkit eyledikten sonra, işin «en kestirme ve çıkar yolu, hürriyeti bir şuur vâkiası olarak mûta ve mevcut kabul etmek ve buna inanmaktır» diyor (§ 4 - S. 27). Demek ki o, hürriyetin isbatı kabil olmadığı esassından hareket ediyor.

Bu husustaki müteakıp izahatı ana hatlariyle şöyle bir istikamet takip ediyor: İrade unsurunda, mahiyeti icabı gerek doğrudan doğruya tabiat, ihtiyaçlar, saikler ve arzuların tevlit ettiği her türlü takyitten azâdelik, gerek her hangi bir suretle vücut bulmuş muayyen bir muhtevadan çözüme hassası; «mutlak tecerrüdün en-

gelsiz tükenmezliği» vardır. İrade ile düşünceyi birbirinden ayrı, hususiyetlere sahip melekeler saymak hatalı bir görüştür. İrade, düşüncenin hususî bir tezahür şeklidir. Bu itibarla iradenin her muayyenlikten tecerrüt edebilme, her kayıt teşkil eden muhtevadan sıyrılabilme mutlak imkânı, bu negatif hürriyet tasavvuru, düşünce hürriyetinin de esasıdır. Bu tasavvurun, yalnız nazari mahiyette kalmayıp ta filiyata teveccüh etmesi; bütün mevcut içtimai nizam ve teşkilâtı, bütün hususiyet arzeden müesseseleri imha ve ifnaya sâi olması demektir. Bu negatif irade, ancak bir şeyi tahrip ettiği zaman kendi varlığını hisseder... Bu menfi hürriyetin mevcudiyetini idrak etmesi, hususiyetlerin ve objektif muayyeniyetlerin imhasından doğar. Şu halde bu mücerret ve kuru tasavvurun tahakkuku, kızgın bir tahrip savletinde tecelli edebilir (§ 5. S. 28, 29 la mukayese).

İzahına çalışılan bu mücerret hürriyet tasavvurundan ferde düşen nasibi ise bizzat Hegel, «Siyaset ve hukuk felsefesine ait yazılar» eserinde şöyle tesbit ediyor: Hürriyetin mahiyeti, onun zahirilik ve hususilikle mutlak surette alâkasızlığını icap ettirir. Mutlak hürriyet, her türlü zahiriliğin fevkinde ve cebre elverişsizdir. Bu hürriyet fikrinin sırf bir abstraksiyondan ibaret kaldığı, isbatı gayrı mümkün olduğu meydandadır.

Hegel'e göre ferdi muşahhas hürriyet, «mutlak» in değil «muayyen» in ifadesidir. Şu halde muşahhas hürriyet mevzuubahs olunca onunla birlikte bir muayyeniyetin vücudu da kabul edilmek mecburiyeti vardır. Çünkü fert, bir teklik olması dolayısıyla tam bir hususiyet arzeder. Ferdiet, muayyeniyetlere tâbi, zahiri bir mevcudiyettir. Bu sebeple, muayyen + A veya - A dan birini seçme imkânında tecelli eden sırf ampirik hürriyet ile birlikte ampirik zaruret ve cebirde kendini gösterir. + A yı seçmek istiyeni, ampirik zaruret - A yı rede icbar eder. Görülüyor ki «seçilecek şey muhtevasının objektif muayyenliğinde, irade hürriyetinin takyidi mündemiçtir» Halbuki hakiki hürriyet mutlaklıkta yani tekliğin ifnası suretile muayyenliklerden sıyrılma imkânındadır (Aynı eser S. 365) (5). Mutlak mahiyette bir muayyenlik olmadığı cihetle muayyeniyetlerden tecerrüt imkânı namütenahi ve hudutsuzdur. Bu itibarla bizatihi hürriyet yahut namütenahilik vakıa menfi (negatif), fakat mutlaktır. «Mahz hürriyet olan bu negatif mutlakın tezahür ve tecelli tarzı ise ölümdür. Ölüm kabiliyeti ile süjenin hür-

(5) Sokolowski S. 422, 423 le de mukayese.

lügü ve her türlü cebirden üstünlüğü ayan ve sabit olur» (Aynı eser, Tabii hukukun ilmi tetkik şekilleri bahsı, S. 366).

Demek oluyor ki iradenin esas unsuru olan hürriyette, insanın kendini bütün bağlardan kurtarabilmesi, her gayeden vazgeçebilmesi, bütün alâkalardan tecerrüt edebilmesi, her şeyi hattâ hayatını da terk edebilmesi imkânı saklıdır. Şahıs, ancak istediği takdirde ve iradesinin taallûku nisbetinde uzuvlarına, ve hayatına sahiptir; «Hayvan kendi kendini kötürümleştiremez ve intihar edemez, fakat insan...» (Hukuk felsefesinin ana hatları S. 56, § 47).

Demek ki Hegel'e göre, hürriyetin zirvesine ulaşma, ancak tabiat ve muhitin bütün tesir ve kayıtlarından halâs bulma ile mümkündür. Bu telâkki, bir yandan hürriyetin merkezi sıkletini, insanın, bütün reflekslerin iptidaî ve aslî kaynağı olan cismanî varlığını ve onunla birlikte kültürel cehdin bütün hissî engellerini kendi kararile imha edebilmesi imkânına nakletmekle hilkata karşı insan varlığının rüçhanını teşkil eden ultima ratio'yu; ferdin sevki tabii-leri üzerine kültürel hâkimiyetini en isabetli cephesinden kavramış ve meydana çıkarmış görünüyor. Fakat diğer yandan intiharın hürriyet mücadelesinde son vasıta ve merhale olarak gösterilmesi mezkûr telâkkinin ahlâkî kıymetini hiçe indiriyor. Zira akli hürriyet prensibinin, her türlü gayeden muarralıkta karar kılması, onu fiil ve hareketlerimizle alâkasız sırf nazari bir esas haline koyuyor. Bu netice, entellektüalizmin (6), amel ve ahlâk sahasının nâzımı olan ameli akla değil, sadece bilginin esasını teşkil eden nazari akla ehemmiyet atfeden umumî temayülüne de uygundur. Bu suretle hürriyet, hareket imkânı mânâsını ifade etmekten çıkıyor, sadece zihni bir tasavvurdan ibaret kalıyor. İrade, nazari olarak hürdür. Fakat fert, harici âlemlerle temasında ve hareketlerinde kendi iradesi dışındaki hâdiselerle şartların ve bunların yarattıkları muayyeniyetlerin esiri ve bu itibarla külliyyen hürriyetten mahrumdur. İşte bu noktada mutlak fakat negatif ve mücerret bir hürriyet tasavvuru, iki yüzü de keskin bir kılıca dönüyor. Bu tasavvur, esasında ferde mutlak kıymet ve harekâtına tam bir meriyet bahşetme tandansından doğuyor. Fakat sonunda — basit bir istikamet inhirafıyla — ferdi hayatı hiçe indiren müthiş bir değersizlik delili haline

(6) «Rationalisme = Akliyecilik» in modern ilim cereyanlarından sonra aldığı yeni şekli ifade etmek üzere kullanılan «Intellectulaisme = Zihniyecilik» tabiri hakkında «Hukuk Felsefesi» kitabımıza (S. 118) bakılabilir.

giriyor. Bu vaziyetin ise hiç te — E. Rothacher'in tarihi mektep ve Hegel'de kat'i ve yegâne müşterek nokta olduğunu iddia ettiği — «daha şümüllü tarihi - ahlâki kuvvetler karşısında ferdiyetin kıymetten tecridi» (Manevi ilimlere methal S. 90) manzarasını göstermediği açık bir keyfiyettir.

Dini telâkkiler de, mutlak hürriyet tasavvurunda umumiyetle aynı istikameti takip ediyorlar. Bunlara göre ölüm, rahmeti rahmana kavuşmaktır. Bedenle beraber bulunduğu müddetçe hayatın doğum ve ölüm devirdaimine ve tesadüfiliklerine bağlı kifayetsizlik ve ıztıraplarını ağır bir yük halinde sürükleyen ruh, beka âlemine geçmekle kendini zaman ve mekân kayıtlarından kurtararak tam bir hürriyete ve ebediliğe ulaşır. Demek ki bu telâkkiler izinden yürününce, insanın tam hürriyete ulaşması için kendini her türlü bağıllıktan kurtarması, bütün kayıtlardan tecerrütle maddî ve manevî bütün dünya gayelerini feda etmesi lâzımdır.

c — Fikrin kalıba, yaratıcı nüvenin şekle sığmak istemiyen dinamizmi; estetik sahada da madde ve tabiattan müstakil bir hürriyet tasavvurunu yerleştirmiş bulunuyor. Bütün metafiziğin en münakaşalı mevzuu olan cevher ile araz arasındaki mübayenet, burada esas ile şeklin gergin temas ve münasebetine nakil ve tatbik olunabilir. 'Estetik hürriyet, daima daha yükseğe, daima daha güzele varlık verme cehdinde tecelli eder.' Fikir, daha yeniyi kavrama, daha yüksek bir bütünlüğe ulaşma mücadelesinde şekilden şekle girerek inkişafına devam eder. Bu inkişafı temin eden yaratıcı kaynak, daima yeni atlamalarla her erişilene geride bırakarak veya tahrip ederek yahut ta başka bir şekle sokarak daha yüksek hedeflere erişme cehdini güden kudret (Dynamie), bizatihi yaratıcı hürriyettir. Schiller, «Güzellik, hürriyetin tezahürüdür» derken, işte bu, hiç bir madede ve hiç bir şekle bağlanmayan daima yeninin peşindeki yaratıcı mutlaklık cehdini ve bu cehdin tecellisini kesdetse gerektir.

Yaratıcılığın mutlaklığa teveccühü, fikri, mûta ve objektif olanı bırakıp gayrı muayyenin fethi teşebbüsüne girişmeğe sevkeder. Bu ise tabiat haricine çıkmayı, umumî kanunlarla tipik şekillere hâkimiyetten kazanılan emniyeti terketmeyi icabettirir. Her yaratma, tabiat içinde mesnetsiz ve bu itibarla tehlikeli yani muayyen ve mutad olmayan ve binaenaleyh gayrı tabii bir fiilden doğar. Her şekle giren varlık yaratıcı cevherin tezahürüdür. Fakat her yaratılan eser, yaratıcı cevherden ayrılınca katılaştır, muayyenleşir, hu-

dutlaşır, tabiat içerisinde maddî bir mevcudiyet kazanır. Halbuki sanatkârın yaratıcı fikri cevheri, esere müessir olmakta devam ederken de canlı, hareketli eser fevkinde yenilikler yaratmağa istidatlı kalır. Görülüyor ki sanat — Kurt Riezler'in de tebarüz ettirdiği veçihle (7) — fikrin şekle inkılâbı halinde de daima daha ileri daima daha yüksek şekle hareket ve geçiş imkânını nefsinde muhafaza eder. Estetik hürriyet, işte fikrin bu dinamik hassasından, kayıtsız ve şartsız namütenahi yaratıcılık vasfından başka bir şey değildir.

Yaratıcı fikrin maddî ve tabiiden mütemadî çözüme cehti, irrasyonalizmin elinde estetik hürriyeti, mutlak negatif hürriyete bağlayan köprü hizmetini görüyor. Bu hususta meşhur bediiyatçı (Estet) Hermann Gleckner'in yaratıcılık hakkında şimdi zikredeceğimiz mülâhazalarından daha belîğ ve mevsuk bir delil aramağa lüzum yoktur. Onun kanaatine her fikri yeni yaratma, mutlak hür bir iradî fiile tekabül eder. — Daha başka türlü ifade caizse — yaratma ile hür irade, tabiati yenmiş ve onun üstüne yükselmiş olur. Glockner'in bu hürriyete tamamen negatif bir mahiyet izafe ettiği — âdeta bizzat Hegel tarafından söylenmiş hissini veren — şu sözlerinden bellidir: «Hürriyet (estetik mânâsı kastediliyor), durdurma ve yapışmada değil, bırakma ve vazgeçmede tecelli ve tezahür eder. Durdurmak - isteme tabii ve bunun için daima meşrut ve muayyendir. Hür istemede şahsiyet, kendini tabii kayıtlardan ve bağlardan çözer; hiçlikten mutlakı (şartsız ve gayri muayyen olanı) çağırır ve onu takip eder.» (8).

Bu suretle tabii ve maddîden kurtulma endişesi, problemin yalnız fikren tetkik ve tamikine müsaade ettiği cihetle, estetik hürriyet — Schiller gibi esasında hararetle bir serbesti âşıkının dilinde de — nihayet bir avunma şiiri haline giriyor: «Hayatın tazyikinden kalbin mukaddes ve sessiz hücrelerine kaçmağa mecbursun: Hürriyet yalnız rüyalar âleminde mümkündür ve güzel yalnız nağmede çiçek açar». Bu, fizik hürriyeti bırakıp sırf ideal hürriyete geçiş, E. Cassirer'in işaret ettiği gibi «biraz da ampirik hakikat karşısında kasdî bir feragat» in (Hürriyet ve şekil S. 475) eseri olabilir. Fakat bedii kıymeti ne olursa olsun siyasi ve ameli hayat bakımından ancak tevekkül telkin edebilecek olan bu ifadeye mukabil, «kim

(7) Gestalt u. Gesetz eseri S. 318 ve sonrası. Bilhassa S. 323 le mukayese.

(8) H. Glockner, Das Abenteuer des Geistes S. 24.

gayrı mümkünü isterse, onu seven» (9) telâkkinin estetik hayatiyeti kadar zorlukları yenmeğe teşvik eden ahlâki ulviyetine de işaret etmek isterim.

2 — *Müspet mânâda mutlak hürriyet tasavvuru:*

Yukarıki izahat bağısızlık, her türlü kayıttan azadelik mânâsına gelen menfi hürriyetin, sonunda ampirik hayatı nefye müncer olduğunu ve buna merbut estetik hürriyet telâkkinin de hakikatle alâkasız şiiiralût bir rüyada sona erdiğini göstermiş bulunuyor. Hürriyet, bu anlamile ya hayattan usanmış bir zavallıyı yahut ta iyi, doğru ve güzelin sadece rüyasile geçinmek isteyen kanaatkâr bir hayalperesti tatmin edebilir. Hayata bütün hüviyetile bağlı olan insan için, neticesi Chaos'a varan menfi bir hürriyet tasavvurundan kurtularak müspet bir hürriyet tasavvuruna ulaşmak yaradılışının icabıdır. Hayatı nefyeden değil, ancak hayatı tasdik eden, bütün kabiliyetlerin inkişafı suretile hayatın yükselmesi dileğini ihtiva eden bir hürriyet tasavvuru, insanlığın ayırıcı vasfı olabilir.

Müspet mânâda bir hürriyet tasavvuruna varabilmek için, daima bir asıldan, bir menşeden ve herhangi bir şeyden hürlük peşinde koşan yanlış telâkkilere, hürriyeti metafizik bir mebdesizlik veya bağısızlık addeden telkinlere veda etmek lâzımdır (10). Daha doğrusu, hürriyeti, başı boşluğun, her türlü kayıtlardan sıyrılmanın ifadesi olmaktan kurtarmak; onu bir iş yapmağa, gaye ve maksatların istihsaline müteveccih bir kabiliyet olarak mütalâa etmek gerektir. Bu mânâda kayıtlardan azadelik değil, bir maksada binaen hürriyet; bir şeyden değil, bir şey için hürlük (11) — daha kısa

(9) «Den lieb ich, der Unmögliche begehrt» Gøthe, Faust II.

(10) Hürriyetin «daima bir şeyden hürlük» mânâsına geldiğinde ısrar edenler çoktur. Fakat bu düşüncede bulunanlar hürriyete, imkânı tahakkuk bahşetmek için oldukça garip fikri tecrit ve konstrüksiyonlara müracaat mecburiyetindedirler. Netekim *Spengler*, bu kategoriye tipik bir misal teşkil eder. Ona göre: «Frei ist man immer von etwas = Daima her hangi bir şeyden hür olma vardır». Hürriyet fikrini doğuran şehirdir. Çünkü, şehir duvarları içerisinde nebati toprağa bağlılık biter; kır hayatındaki bütün bağlar koparılır. Görülüyor ki hürriyet fikri, mahiyeti itibarile nefyedici, koparıcı, parçalayıcıdır. Bütün sosyal ve millî hareketleri doğuran esas, topraktan hür olma sebebi aslisine irca olunabilir. (Garbın sukutu, cilt 2, S. 437). Bu tarzı muhakeme kendiliğinden, hakında diğeri bir mütalâa serdine ihtiyaç bırakmıyor sanırım.

(11) *Nitche*, bunu veciz bir cümle halinde (Nicht in einem Freisein wovon, sondern in einem Freisein wozu» diye ifade ediyor. Hukuk Felsefesi, S. 68 le mukayese.

ve kat'i bir ifade ile — bağısızlık değil faaliyette bulunma serbestliği mevzuubahstır. Şu halde müspet bakımdan şahsın neden, hangi şeyden hür olduğu değil, ancak ne için, hangi maksada binaen hür olduğu sorulabilir.

Müspet mânâda en geniş hürriyet tasavvurunun en kısa formülü, «istenileni yapabilme» den ibarettir. Bu formül, hareketin saiki olan iç dilek ile onun tezahür şekli bulunan hareketten ibaret iki unsuru ihtiva ediyor ve bunlar arasında birincisi diğerinin sebebi olmak üzere illiyet münasebetine benzer bir bağ tesis ediyor. Bu suretle hareket, bir yandan saiksizlikten kurtuluyor; diğer yandan da istek yani arzunun teveccüh ettiği hedefle muayyen bir istikamet alıyor. Yalnız istek bizatihi, muayyen bir asla, belli bir köke bağlanmamıştır. Bu itibarla sırf anî ve tesadüfî inhimaklerin ifadesi halinde tecellisi icap eder ki dilimizdeki «keyf» tâbiri geniş mânâsile böyle istikrarsız ve ittiratsız bir irade kaynağının vasfından başka bir şey değildir. «Keyfî hareket» ise, keyfin hâkim bulunduğu yani menşe itibarile insan varlığının fikirle de inilemiyen irrasyonel derinliklerinden kopup gelen bir dileğe bağlı fiil demektir.

Görülüyor ki müspet mânâda mutlak hürriyet, keyfî de içerisine almış bulunuyor ve gerek zaruret (nécessité) ve gerek cebrin mefhumu muhalifini teşkil ediyor. Böyle bir hürriyet, yalnız diğer bir fert veya cemiyet gibi herhangi yabancı bir kaynaktan gelen tazyik veya cebrin zıddı olmakla kalmaz; aklın icaplarına, iç ve dış faktörlerin telkin ettikleri lüzuma ve nihayet tabiat kanunlarının cereyanındaki zarurete aykırı bir istikamet alır. İnsan iradesinin mutlak hürriyeti istihdaf eden kültürel cehdi, daima maddî ve tabii şartların doğurduğu engelleri de yıkıma yahut mezkûr şartlar dışında ve üstünde bir mer'iyet kazanmaya mütemayildir. Gerek menfi, gerek müspet mânâdaki en geniş hürriyet tasavvurları işte bu temayülün asla gerçekleşme imkânı olmayan ifadeleridir.

Negatif mutlak hürriyet tasavvurunun vardığı neticeyi daha doğrusu neticesizliği yukarıda tesbit ettik. Müspet mânâdaki mutlak hürriyet tasavvurunun da aynı âkibetle karşılaşması bir emri vakidir. Çünkü hayatî zaruretleri kale almayan, iç ve dış faktörlerle ahlâkî ve içtimâî mülâhazaların telkin ettikleri lüzumu tanımayan bir hürriyet telâkkisi, yalnız insan tabiatine, insanı diğer mahlûkattan ayıran akli hassa ve vasfa aykırı düşmekle kalmaz; aynı zamanda hem nazarî, hem filî bir imkânsızlıkla malûldür.

Nazarî imkânsızlığı tesbit için ampiristler ve bilhassa Hume gibi kat'i ve yakîni hakikatler kadrosunu yalnız tecrübenin doneleleriyle tahdit veya Locke gibi bilginin menşesinde aklın hisse ve rolünü inkâr etmeğe velhasıl bilgilerimizin çerçevesini, içerisine sırf aksi tasavur ve müşahede edilemiyen tecrübi vakıalar yekûnu sığabilecek tarzda darlaştırmaya da lüzum yoktur. Bilgi imkân ve hududunu daha geniş ve insan aklına tâbi tutan rasyonalist bir telâkki de bu nazarî imkânsızlık mevzuunda ampirizm ile birleşir. Vakıa rasyonalist bir metafiziğin kabulde tereddüt etmiyeceği bir esas kaideye göre: Aklın vazih olan her tasavvurunda, bu tasavvurun hakikatte mevcudiyet yani tahakkuk imkânı fikri de mündemiçtir. Daha başka bir ifade ile aklen tasavvura sığıp ta mevcudiyeti katiiyen imkânsız bir şey yoktur. Bu itibarla eğer müspet mutlak hürriyet, tasavvura elverişli ise nazarî mevcudiyet ve tahakkuk imkânına da kavuşabilir. Halbuki yukarıki izahatımız, keyfi de içerisine alan ve menşei irrasyonelin karanlık derinliklerinde kaybolan bir hürriyet telâkkisinin, akli tasavvurun esas şartını teşkil eden vuzuh ve beraklıktan mahrumiyetini göstermiş bulunuyor. Bu itibarla en geniş ve müsamahakâr bir görüş zaviyesinden mütalâa edildiği takdirde bile, pozitif mutlak hürriyet tasavvurunun nazarî imkânsızlığı tebarüz ediyor.

Filî bakımdan imkânsızlık, daha çok göze batar mahiyettedir: Her günkü hayatımız, akli bir tasavvur çerçevesine sığmayan bir iddianın filen tahakkukunu imkânsız kılan hâdiseler ve tecrübeler içerisinde geçmektedir. Umumî hayat içerisinde yerleşmiş ve kökleşmiş bulunan ferdi hayatımızın normal cereyanı, kevnî ve tabii hâdiselerin umumî seyrine aykırı bir istikamet alamıyacağı gibi maddî şartlarla büsbütün alâkasız da olamaz. Bilâkis tabii kanunların seyrine intibak ve onlardan istifade, insanlık saadet ve refahının artması ve medeniyetin inkişafı (12) hususunda yegâne çaredir. Bu

(12) Bu noktada çok münakaşalı bir mesele olan kültür ve medeniyet farkını şahsî kanaatimize göre belirten bir esasa işaret etmenin sırası gelmiş bulunuyor. Bize öyle geliyor ki kültürün şumulüne insan iradesinin - icabında tabiat kanunlarının da rağmen - üstünleşme ve yükselme cehtinden doğan bilhassa manevî sahadaki bütün neticeler giriyor. Halbuki medeniyet tabiri, insan zekâsının - daha çok tabii kanunlara uyma ve onların seyrinden istifade suretile elde ettiği - bilhassa maddî sahaya ait bütün terakkileri ve verimleri ihtiva ediyor. Bu ba-

intibak zarurîdir de.. Çünkü hayatın gerek maddî, gerek ruhi tezahürleri keyfî ve tesadüfî inhimaklerin mahsul ve neticesi olamaz. Eğer öyle olsaydı hayat hâdiseleri arasında herhangi neviden sabit münasebetler tesisine imkân kalmaz; keyfî ve tesadüfî istikamet inhiraflarından doğan daimî inkıtalar, bizatihi hayatın temadisini keşerdi (13). Görülüyor ki keyfî içerisine almak suretile tabîî ve içtimâî zaruretlere aykırı bir istikamî takip eden müspet mânâdaki mutlak hürriyet mefhumu, hayatı — diğeri gibi nefye müncer olmasa bile — kaotik bir istikrarsızlığa mahkûm ediyor.

Müspet mutlak hürriyet mefhumunun da vardığı bu nazari ve filî imkânsızlık neticesi karşısında muhtevayı daraltmak; hürriyeti, hayati zarurete aykırılıktan kurtarıp akli bir imkâna kavuşturmak icabeder. Bu daraltmanın ilk kademesinde iradeyi, irrasyonel benliğin keyfî ve tesadüfî inhimaklerine tâbi bir unsur olmaktan çıkararak insanlık hüviyetinin esas ve farikasını teşkil eden bir köke bağlamakla iktifa edilebilir. Bu takdirde irade, bir yandan insan varlık ve tabiatine yabancı müessirlerden kurtarılmış, diğeri yandan ise derunî zaruretlere bağlanmış olur.

Doçent Dr. Yavuz Abadan

kımdan kültürel cehit, mutlakı, hudutsuzu, gayri mümkünü, medeni cehit ise muhayyenî, mahdudu, mümkünü istihdaf eder. Bu münasebet hürriyet telâkkisi hakkında da caridir. Gayri mümkünü iştiyakın mümkünü son haddile istihsale müessirliği nisbetinde, kültürel cehdin medeni cehte tekaddümü ve aralarındaki sıkı münasebet, bedihi ve aşkâr bir keyfiyettir.

(13) Herbert Spencer, fert ve cemiyet hayatındaki maddî ve manevî hâdiseler arasındaki münasebetlerin keyfî olması kabul edilemeyeceğine; «hayatın devam ve temadisi» keyfilik ihtimaline mâni olduğuna ve insanların müştereken icrayı tesir ettikleri her nevi hâdiselerde bir nevi ittihat ve intizamın mevcudiyeti tabîî bulunduğu işaret ettikten sonra cemiyet hayatının tanziminde bu mülâhazaların esas tutulması lüzumunu tebarüz ettiriyor. (Vazı kanunların hataları, türkçe tercümesi S. 53 - 54). Yine aynı müellif, Tabîî kanunlarla insan hayatının sıkı müşareketini meydana koyan bir çok misallerle mezkûr kanunların keşif zaman ve tarihlerinin bile «refah ve saadeti beşeriyeye irtibatları ile mütenasip» bir sıra takip ettiğini isbat ediyor. (Kavanini tabiiye, türkçe tercümesi, bilhassa S. 13).